المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



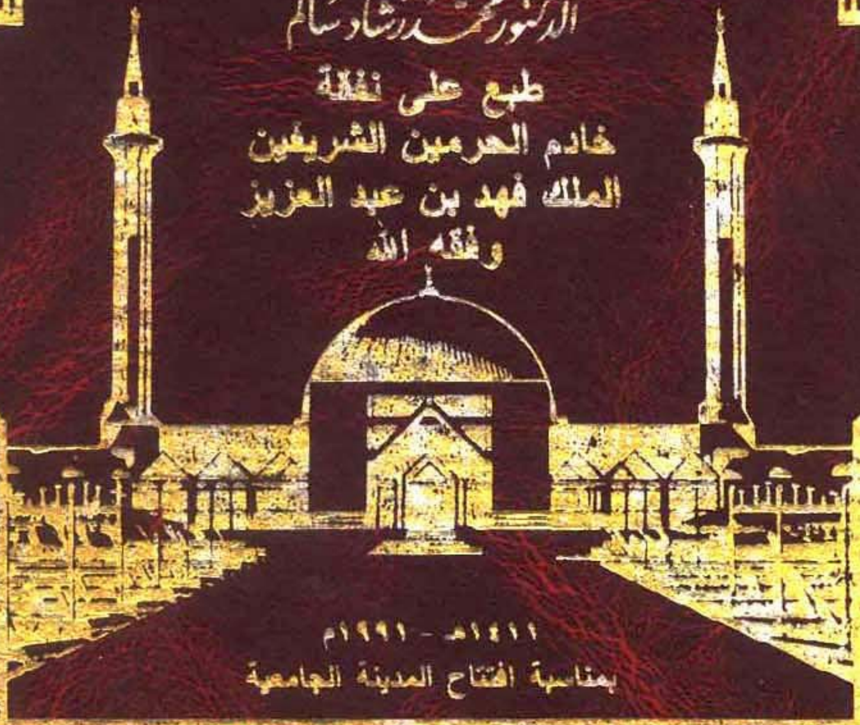
# درء تعارض العقل والنقل

لابن تيمية

تحقيق

الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين
الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله



١٤١١هـ - ١٩٩١م
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

درء تعارض العقل والنقل

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

# درء تعارض العقل والنقل

لابن تيمية

أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

تحقيق

الدكتور محمد رشاد سالم

الجزء الأول

القسم الأول

(٦-١)

بسم الله الرحمن الرحيم 1/1

# [وبه أستعين] (1)

قال (2) شيخ الإسلام ، علم الأعلام ، مفتي الأنام ، الإمام المجاهد الصادق الصابر ، سيف السنة المسلول على المبتدعين ، والقاطع البتار لألسنة المارقين الملحدين : أبو العباس ، أحمد بن عبد الحليم ، تقي الدين ، الشهير بابن تيمية الحراني ، رحمه الله ، وغفر لنا وله (2) :

الحمد لله ، نحمده ونستعينه ، ونستغفره [ونتوب إليه] (3) ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ، ومن سيئات أعمالنا ، من يهد (4) الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له .

وأشهد أن لا إله إلا الله ، وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليما كثيرا .

---

(1) وبه أستعين : زيادة في (ر) ، (ص) .

(2 — 2) : زيادة في (م) فقط .

(3) ونتوب إليه : زيادة في (ر) فقط .

(4) ر ، ص : من يهده .

القانون الكلى للتوفيق عند المبتدعة

## ( فصل )

قول القائل :

« إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية ، أو السمع والعقل ، أو النقل والعقل ، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية ، أو نحو ذلك من العبارات ، فإما[1] أن يجمع بينهما ، وهو محال ، لأنه جمع بين النقيضين ؛

وإما أن يُردَّا[2] جميعا ؛

وإما أن يُقدَّم السمع ، وهو محال ، لأن العقل أصل النقل ، فلو قدَّمناه عليه كان ذلك قَدْحاً فى العقل الذى هو أصل النقل ، والقدح فى أصل الشىء قدح فيه ، فكان تقديم النقل قدحا فى النقل والعقل جميعا ، فوجب تقديم العقل ، ثم النقل إما أن يُتأول ، وإما أن يُفوَّض .

وأما إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما ، ولم يمتنع ارتفاعهما » .

وهذا الكلام قد جعله الرازى[3] وأتباعه قانونا كليا فيما يستدل به من كتب

---

(١) ر ، ص : إما .

(٢) يردا : كذا فى (ر) فقط : وهو الصواب ، وفى سائر النسخ : يرادا . وفى « أساس التقديس » للرازى ، ص ٢١٠ : « إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال ، وإما أن يبطل فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال » .

(٣) وهو أبو عبد الله ، فخر الدين ، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين ، التيمى البكرى الرازى ، ويعرف بابن الخطيب ، وبابن خطيب الرى ، ولد سنة ٥٤٤ وتوفى سنة ٦٠٦ . من أئمة الأشاعرة الذين مزجوا المذهب الأشعرى بالفلسفة والاعتزال . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٣/٣٨١ — ٣٨٥ ؛ شذرات الذهب ٥/٢١ ؛ طبقات الشافعية ٥/٣٣ — ٤٠ ؛ لسان الميزان ٤/٢٤٦ — ٢٤٩ ؛ الأعلام ٧/٢٠٣ .

الله [ تعالى ][1] وكلام أنبيائه [ عليهم السلام ][2] وما لا يُستدل به ، ولهـذا ردوا الاستدلال بما جاءت به/الأنبياء والمرسلون فى صفات الله تعـالى، وغير ذلك من ٢/١
الأمور التى أنبأوا بهـا ، وظنّ هؤلاء أن العقل يعارضها ؛ وقد يضم بعضهم إلى ذلك أن الأدلة السمعية لا تفيـد اليقين، وقد بسطنا الكلام على قولهم هـذا فى الأدلة السمعية فى غير هذا الموضع .

وأما هـذا القانون الذى وضعوه فقد سبقهم إليه طائفة ، منهم أبو حامد ، وجعله قانونا[3] فى جواب المسائل التى سُئل عنها فى نصوص أُشكلت على السائل ، كالمسائل التى سأله عنها القاضى أبو بكر بن العربى[4]، وخالفه القاضى أبو بكر فى كثير من تلك الأجوبة ، وكان يقول : « شيخنا أبو حامد دخل فى بطون[5] الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر » . وحكى هو عن أبى حامد نفسه أنه كان يقول[6] : « أنا مزجى البضاعةِ فى الحديث[7]» .

---

(١) تعالى : زيادة فى ( ر ) ، ( ص ) .

(٢) عليهم السلام : زيادة فى ( ر ) فقط .

(٣) الإشارة هنا إلى كتاب « قانون التأويل » الذى ألفه الغزالى ( المتوفى سنة ٥٠٥ ) ردا على أسئلة وجهت اليه . انظر هذه الرسالة ( ط . عزت الحسينى ، القاهرة ، ١٣٥٩/ ١٩٤٠ ) .

(٤) وهو أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن العربى المعافرى ، القاضى الإشبيلى المالكى . ولد فى إشبيلية سنة ٤٨٦ وتوفى سنة ٥٤٣ ؛ من أئمة المالكية ومن كبار حفاظهم وفقهائهم ، رحل إلى المشرق ودرس على الغزالى ، وتولى قضاء إشبيلية .

انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٤٢٣/٣ ؛ المغرب فى حلى المغرب (ط . المعارف) ٢٥٤/١ — ٢٥٥ ؛ الصـلة لابن شكوال ، ص ٥٣٠ — ٥٣١ ؛ نفح الطيب ٢ / ٤١٥ — ٤١٦ ؛ الأعلام ١٠٦/٧ . وانظر ترجمته فى مقدمة « العواصم من القواصم » بقلم السيد محب الدين الخطيب ، ط . السلفية ، القاهرة ، ١٣٧١ .

(٥) ر ، ص : بطن .

(٦) ص : أنه قال .

(٧) ذكر الغزالى هذا الكلام فى رسالة قانون التأويل ، ص ١٦ .

ووضع أبو بكر بن العربي[1] هـذا قانونا آخر ، مبنيا على طريقة أبي المعالي[2] ومن قبله ، كالقاضي أبي بكر الباقلاني[3] .

ومثل[4] هـذا القانون الذى وضـعه هؤلاء[5] يضع كل فريق لأنفسهم قانونا فيما جاءت به الأنبياء عن الله ، فيجعلون الأصل الذى يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنوا أن عقولهم عرفته ، ويجعلون ماجاءت به الأنبياء تَبَعًا له[6] ؛ فما وافق قانونهم قبلوه ، وما خالفه لم يتبعوه .

وهذا يُشبِه ما وضعته النصارى من أمانتهم التى جعلوها عقيدة إيمانهم ، وردّوا نصوص التوراة والإنجيل إليها[7] ، لكن تلك الأمانة اعتمدوا فيها على مافهموه من نصوص الأنبياء ، أو ما بلغهم عنهم ، وغلطوا فى الفهم أو فى تصديق الناقل ،

(١) ابن العربي : ليست فى (ص) .

(٢) وهو إمام الحرمين ، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني . ولد بنيسابور سنة ٤١٩ ، وتوفى بها سنة ٤٧٨ . من أعظم أئمة الأشاعرة ، تتلمذ عليه الغزالي . انظر ترجمته فى : تبيين كذب المفترى ، ص ٢٧٨ — ٢٨٥ ؛ طبقات الشافعية ٤/٢٤٩ — ٢٨٢ ؛ شذرات الذهب ٣/٣٥٨ — ٣٦٢ ؛ وفيات الأعيان ٢/٣٤١ — ٣٤٣ ؛ الأعلام ٤/٣٠٦ .

(٣) وهو محمد بن الطيب بن محمد ، أبو بكر ، القاضي المعروف بابن الباقلاني أو الباقلاني . ولد فى الربع الأخير من القرن الرابع ، وعاش فى بغداد ، وتوفى سنة ٤٠٣ .
وهو يعد أعظم الأشاعرة بعد الأشعري ، وقد ألف كتبا كثيرة نقد فيها الفلسفة والمنطق والملل المختلفة ، ومن أهمها كتاب « الدقائق » وهو مفقود . انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٣/١٦٠ — ١٧٠ ؛ تبيين كذب المفترى ، ص ٢١٧ — ٢٢٦ ؛ وفيات الأعيان ٤/٤٠٠ — ٤٠١ ؛ تاريخ بغداد ٥/٣٧٩ — ٣٨٣ ؛ الأعلام ٧/٤٦ .

(٤) ر ، ص : مثل .

(٥) انظر ما سبق أن أوردناه فى المقدمة .

(٦) تبعا له : كذا فى (م) فقط . وفى سائر النسخ : تبعا .

(٧) نص هـذه الامانة أورده الشهرستاني فى كتابه الملل والنحل ١/٥٣١ — ٥٣٣ . وهو النص الذى اتفق عليـه رجال الدين المسيحيون فى مجمع نيقيه سنة ٣٢٥ م . وانظر كتاب : « المسيحية » للدكتور أحمد شلبي ، ص ٨٨ — ٩٠ ، ط . النهضة المصرية سنة ١٩٦٠ ؛ خدمة القداس الالهي لأبينا الجليل فى القديسين يوحنا الذهبي الفم ، ص ٢٦ — ٢٧ ، ط . القاهرة ، ١٩٧٠ ؛ إيماننا الحي ، للأب روبير كاليان اليسوعي والأب أدمون بازرجي اليسوعي ، ص ١٧ — ١٨ .

كسائر الغالطين ممن يحتج بالسمعيات ، فإن غلطه إما فى الإسناد وإما فى المتن ؛ وأما هؤلاء فوضعوا قوانينهم على ما رَأَوْه بعقولهم ، وقد غلطوا فى الرأى والعقل .

فالنصارى أقرب إلى تعظيم الأنبياء والرسل من هؤلاء ، لكن النصارى يشبههم من ابتدع بدعة بفهمه الفاسد من النصوص أو بتصديقه[(١)] النقل الكاذب عن الرسول ، كالخوارج[(٢)] والوعيدية[(٣)] والمرجئة[(٤)] والإمامية[(٥)] وغيرهم ، بخلاف بدعة

(١) ر : أو بتصديق .

(٢) يقول ابن حزم فى الفصل ٢/١١٣ : « ومن وافق الخوارج من إنكار التحكيم وتكفير أصحاب الكبائر والقول بالخروج على أئمة الجور وأن أصحاب الكبائر مخلدون فى النار وأن الإمامة جائزة فى غير قريش فهو خارجى » . ويلقب الخوارج بالحرورية والنواصب والمارقة والشراة والبغاة . وانظر عنهم : مقالات الإسلاميين ١/٨٦ — ١٣١ (ط . ريتر) ؛ الملل والنحل ١/١٩٥ — ٢٥٥ ؛ الفرق بين الفرق ص ٤٥ — ٦٦ ؛ التبصير فى الدين ، ص ٤٦ — ٥٩ ؛ الفصل لابن حزم (فى شنع الخوارج) ٤/١٨٨ — ١٩٢ .

(٣) الوعيدية هم الذين يقولون بنفاذ وعد الله ووعيده وبخلود أصحاب الكبائر فى النار وينكرون الشفاعة والاستثناء ، ويراد بهم الخوارج والمعتزلة على الخصوص . على أن الخوارج يقولون بكفر أصحاب الكبائر ، وأما المعتزلة فيقولون إنهم فى منزلة بين المنزلتين : الإيمان والكفر . انظر : أصول الدين ، ص ٢٤٢ — ٢٤٤ .

(٤) المرجئة هم الذين كانوا يؤخرون العمــل عن الإيمان ، بمعنى أنهم كانوا يجعلون مدار الإيمان على المعرفة بالله والمحبة له والإقرار بوحدانيته ، ولا يجعلون هذا الإيمان مرتبطا بالعمل . وأكثر المرجئة يرون أن الإيمان لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص ، وبعضهم يقول : إن أهل القبلة لن يدخلوا النار مهما ارتكبوا من المعاصى .

انظر : مقالات الإسلاميين ١/١٣٢ — ١٥٤ ؛ الملل والنحل ١/٢٥٧ — ٢٧٦ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٢٢ — ١٢٥ ؛ الفصل لابن حزم ٤/٢٠٤ — ٢٠٥ ؛ التبصير فى الدين ، ص ٥٩ — ٦١ ؛ الحــور العين ، ص ٢٠٣ — ٢٠٤ ؛ البدء والتاريخ ٥/١٤٤ — ١٤٦ ؛ الخطط للمقريزى ٢/٣٤٩ — ٣٥٠ ؛ كشاف اصطلاحات الفنون (ط . بيروت) ٢/٢٥٢ — ٥٢٦ .

(٥) الإمامية هم الذين يقولون بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد نص على خلافة على من بعده نصا جليا ، وساقوا الإمامة بعد ذلك فى أولاده حتى الإمام الثانى عشر محمد بن الحسن المهدى المنتظر . والإمامة عنــدهم أهم أركان الدين ، وهم يقولون بعصمة الأنبياء والأئمة . ويقصد بلفظ الإمامية أحيانا عامة الشيعة ، وهو الذى قصده ابن تيمية هنا على الأرجح . انظر تعريف الشيعة عامة والإمامية خاصة فى : الملل والنحل ١/٢٧٧ — ٢٧٩ ، ٣٢٤ — ٣٣٣ ؛ الفــرق بين الفرق ، ص ٢١ — ٢٤ ؛ مقالات الإسلاميين ١/٥ ، ١٦ — ١٧ ؛ كشاف اصطلاحات الفنون ١/٩٣ .

١/٣ الجهمية[١] والفلاسفة فإنها مبنية على ما يقرون هم بأنه مخالف / للمعروف من كلام الأنبياء ، وأولئك يظنون أن ما ابتدعوه هو المعروف من كلام الأنبياء ، وأنه صحيح عندهم[٢] .

طريقتا المبتدعة فى نصوص الأنبياء.

وهؤلاء فى نصوص الأنبياء طريقتان[٣] : طريقة التبديل، وطريقة التجهيل؛ أما أهل التبديل فهم نوعان : أهل الوهم والتخييل، وأهل التحريف والتأويل .

أولا – طريقة التبديل : أهل التبديل نوعان : ١ – أهل الوهم والتخييل

فأهل الوهم والتخييل هم الذين يقولون : إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر ، وعن الجنة والنار ، بل وعن الملائكة ، بأمور غير مطابقة للأمر فى نفسه ، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به ويتوهمون به[٤] أن الله جسم عظيم ، وأن الأبدان تُعاد ، وأن لهم نعيما محسوسا ، وعقابا محسوسا[٥] ، وإن كان الأمر ليس كذلك فى نفس الأمر، لأن من مصلحة[٦] الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به

(١) الجهمية هم المنتسبون إلى جهم بن صفوان أبى محرز مولى بنى راسب ، وهو من أهل خراسان وقد تتلمذ على الجعد بن درهم ، كما اتصل بمقاتل بن سليمان من المرجئة . وكان الجهم كاتبا للحارث بن سريج من زعماء خراسان ، وخرج معه على الأمويين فقتلا بمرو سنة ١٢٨ هـ . والجهمية تطلق أحيانا بمعنى عام ويقصد بهم نفاة الصفات عامة ، وتطلق أحيانا بمعنى خاص ويقصد بهم أتباع الجهم بن صفوان فى آرائه ، وأهمها نفى الصفات والقول بالجبر ، والقول بفناء الجنة والنار .

وانظر : مقالات الأشعرى ١/١٣٢ ، ٢٧٩ — ٢٨٠ ؛ الملل والنحل ١/١٣٥–١٣٧ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٢٨–١٢٩ ؛ التبصير فى الدين ، ص ٦٣–٦٤ . وانظر أيضا ما ذكره ابن تيمية عن الجهمية فى التسعينية ضمن الفتاوى ٥/٣١ – ٣٥ ، ط . القاهرة ، ١٣٢٩ ؛ الخطط للمقريزى ٢/٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٧ ؛ البدء والتاريخ ٥/١٤٦ ؛ ميزان الاعتدال ١/١٩٧ ؛ لسان الميزان ٢/١٤٢–١٤٣ ؛ الأعلام ٢/١٣٨ – ١٣٩ .

(٢) د ، ص : عنهم .

(٣) د ، ص : طريقان .

(٤) به : ليست فى ( ص ) .

(٥) وعقابا محسوسا : ساقطة من ( ص ) .

(٦) د ، ص : لأن مصلحة .

و يتخيلون أن الأمر هكذا ، وإن كان هذا كذبا فهو كذب لمصلحة الجمهور ، إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن إلا بهذه الطريق .

وقد وضع ابن سينا وأمثاله قانونهم على هـذا الأصل ، كالقانون الذى ذكره فى « رسالتـه الأضحوية » (١) . وهؤلاء يقولون : الأنبيـاء قصدوا بهـذه الألفاظ ظواهرها ، وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر ، وإن كانت الظواهر فى نفس الأمر كذبًا و باطلاً ومخالفة للحـق ، فقصدوا إفهام الجمهـور بالكذب والباطل للمصلحة .

ثم من هؤلاء من يقول : النبى كان يعلم الحق ، ولكن أظهر خلافه للمصلحة .

ومنهم من يقول : ما كان يعلم الحق ، كما يعلمه نظّار الفلاسفة وأمثالهم . وهؤلاء يفضلون الفيلسوف الكامل على النبى ، و يفضلون الولىّ الكامل الذى له هذا المشهد على النبى ، كما يفضل ابن عربى الطائى (٢) خاتم الأولياء — فى زعمه — على الأنبياء (٣) ،

---

(١) انظر ما سبق ذكره فى المقدمة .

(٢) هو أبو بكر محيى الدين محمد بن على بن محمد الحاتمى الطائى الأندلسى ، المعروف بابن عربى ، والملقب عند الصوفيـة بالشيخ الأكبر والكبريت الأحمـر وغير ذلك . انظر ترجمتـه فى : نفح الطيب ٢/٣٦١ — ٣٨٤ ؛ شذرات الذهب ٥/١٩٠ — ٢٠٢ ؛ طبقات الشـعرانى ١/١٦٣ ؛ ميزان الاعتـدال ٣/٦٥٩ — ٦٦٠ ؛ لسان الميزان ٥/٣١١ — ٣١٥ ؛ فوات الوفيات ٣/٤٧٨ — ٤٨٢ ؛ الأعلام ٧/١٧٠ — ١٧١ . وانظر كتاب « ابن عربى » لآسين بلاثيوس ، ترجمـة د . عبد الرحمن بدوى ، ط . الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٦٥ ؛ مناقب ابن عربى لإبراهيم بن عبد الله القارئ ، تحقيق د . صلاح الدين المنجد ، بيروت ، ١٩٥٩ .

(٣) انظر ما ذكره ابن تيمية فى « جامع الرسائل » ١/٢٠٥ — ٢٠٦ ، ٢٠٩ وتعليقى على كلامه . وانظر فصوص الحكم لابن عربى ١/٦١ — ٦٤ ، ١/١٣٤ — ١٣٧ . وانظر الفتوحات المكية لابن عربى ٢/٤٩ ( ط . الحلبى ) ؛ التصوف الثورة الروحيـة فى الإسلام للدكتور أبى العلا عفيفى ( ط . المعارف ، ١٩٦٢ ) ص ٣١٢ — ٣١٤ .

وكما يفضل الفارابي ومبشر بن فاتك (١) وغيرهما (٢) الفيلسوف على النبي .

وأما الذين يقولون : إن النبي كان يعلم ذلك ، فقد يقولون : إن النبي أفضل من الفيلسوف ، لأنه علم ما علمه الفيلسوف وزيادة ، وأمكنه أن يخاطب الجمهور بطريقة يعجز عن مثلها الفيلسوف ، وابن سينا وأمثاله من هؤلاء .

٤/١ / وهذا في الجملة قول المتفلسفة والباطنية (٣) ، كالملاحدة الإسماعيلية (٤) ، وأصحاب

(١) أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي . ولد سنة ٢٦٠ وتوفي سنة ٣٣٩ ، ويعرف بالمعلم الثاني . انظر عنه : تاريخ ابن القفطي ، ص ٢٧٧ - ٢٨٠ ؛ الوافي بالوفيات ١/١٠٦-١١٣ ؛ البداية والنهاية ١١/٢٢٤ ؛ الأعلام ٧/٢٤٢ — ٢٤٣ . وانظر كتاب د . إبراهيم مدكور La place d'Al Farabi dans l'école philosophique musulmane, Paris, 1943.

(٢) أبو الوفاء مبشر بن فاتك ، المدعو بالأمير ، توفي حوالي سنة ٦٠٠ . أصله من دمشق واستوطن مصر في أيام الظاهر والمستنصر . تتلمذ على ابن الهيثم وأبي الحسين المعروف بابن الآمدي ، واشتغل بصناعة الطب . انظر ترجمته في : ابن القفطي ، ص ٢٦٩ ؛ مقدمة مختار الحكم ومحاسن الكلم ، نشرة د . عبد الرحمن بدوي ، ط . مدريد ، ١٩٥٨ .

(٣) هم الذين جعلوا لكل ظاهر من الكتاب باطنا ولكل تنزيل تأويلا ، ويذكر الشهرستاني في الملل والنحل ١/٢٧ ؛ أن الباطنية القديمة كانت تخلط كلامها ببعض كلام الفلاسفة ؛ أما الباطنية في زمانه فيجعلهم هم والإسماعيلية الغلاة فرقة واحدة ، وذكر أنهم يسمون في العراق الباطنية والقرامطة والمزدكية ، وفي خراسان بالتعليمية والملحدة ، وذكر البغدادي في (الفرق بين الفرق ، ص ١٩٦) أن الذين أسسوا دعوة الباطنية جماعة منهم ميمون بن ديصان المعروف بالقداح ، ومحمد بن حسين الملقب بدندان .

وانظر عنهم : الملل والنحل ١/٤٢٦ — ٤٤٧ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٦٩ — ١٨٨ ؛ كشاف اصطلاحات الفنون ١/٢ ، ١٤ ؛ دائرة المعارف الإسلامية مادة « الباطنية » .

(٤) انقسمت الشيعة الإمامية بعد وفاة جعفر الصادق حوالي سنة ١٤٧ إلى عدة فرق أهمها : الموسوية والإسماعيلية ، قالت الأولى منهما بإمامة موسى الكاظم بن جعفر الصادق وهم الموسوية . وقالت الثانية منهما بإمامة إسماعيل بن جعفر وهم الإسماعيلية . وانقسمت الإسماعيلية بدورها إلى فرقتين ، قالت الأولى منهما : إن إسماعيل لم يمت ، بل أظهر الموت تقية . وقالت الفرقة الثانية : بل مات ، والإمام بعده محمد بن إسماعيل ، وهؤلاء هم المباركية ، ثم انقسموا بعد ذلك إلى من وقف على محمد بن إسماعيل وقال برجعته بعد غيبته ، وإلى من ساق الإمامة في « المستورين » منهم ، ثم في « الظاهرين القائمين » وهؤلاء هم الإسماعيلية الباطنية .

انظر : الملل والنحل ١/٣٤١-٣٤٢ ، ٤٢١ - ٤٤٧ ؛ مقالات الإسلاميين ١/٢٦-٢٧ ؛ التبصير في الدين ، ص ٤١ ؛ التعريفات للجرجاني ، ص ٢١ . وانظر كتاب : طائفة الاسماعيلية ، تأليف د . محمد كامل حسين ، ط . القاهرة ، ١٩٥٩ ؛ هيوار (مقالة عن الاسماعيلية) في دائرة المعارف الإسلامية ؛ جولدتسيهر في : العقيدة والشريعة ، ص ٢١٢ - ٢٢٠ الطبعة الأولى ؛ محمد بن حسن الديلمي ، كتاب قواعد عقائد آل محمد الباطنية ؛ شتروتمان : مقالة السبعية ؛ دائرة المعارف الاسلامية ؛

Donaldson, Shi'ite Religion no. 153, 357-358, Luzac, London, 1933.

رسائل « إخوان الصفاء »[(١)] والفارابى وابن سينا والسهروردى المقتول[(٢)]، وابن رشد الحفيد ، وملاحدة الصوفيـة الخارجين عن طريقة المشايخ المتقدمين من أهـل الكتاب والسـنة ، كابن عربى وابن سـبعين[(٣)] وابن الطفيل صاحب رسالة « حى ابن يقظان »[(٤)]، وخلق كثير غير هؤلاء .

ومن الناس من يوافق هؤلاء فيما أخبرت به الأنبياء عن الله : أنهـم قصدوا به التخييل دون التحقيق ، و بيان الأمر على ما هو عليه دون اليوم الآخر .

ومنهم من يقول : بل قصدوا هذا فى بعض ما أخبروا به عن الله ، كالصفات الخبرية من الاستواء والنزول وغير ذلك ، ومثل هذه الأقوال يوجد[(٥)] فى كلام كثير من النظّار ممن ينفى هذه الصفات فى نفس الأمر ، كما يوجد فى كلام طائفة .

(١) جماعة من الإسماعيلية الباطنية ألفوا رسائل عرفت برسائل إخوان الصفا وعددها أكثر من خمسين مقالة ، وذكر أبو حيان التوحيدى بعض أسمائهم فى كتابه « المقابسات » .

انظر عنهم : كتاب إخوان الصفا للاستاذ عمر الدسوقى ، ط . عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٤٧ ؛ إخوان الصفا للدكتور جبور عبد النور فى سلسلة نوابغ الفكر العربى ، ط . المعارف . وانظر : ابن القفطى ، ص ٨٢–٨٨ ؛ الرسالة الجامعة المنسوبة لابن المجريطى ، تحقيق د . جميل صليبا ، ط . دمشق ، ١٩٤٨ .

(٢) شهاب الدين أبو الفتوح يحيى بن الحسن بن أميرك السهروردى ، المولود بسهرورد سنة ٥٤٩ ، وقتل بحلب سنة ٥٧٨ ، وعرف بفلسفته الإشراقية ، انظر عنه وعن آرائه :

وفيات الأعيان ٥/٣١٢ – ٣١٨ ؛ لسان الميزان ٣/١٥٦ — ١٥٨ ؛ النجوم الزاهرة ٦/١١٤ — ١١٥ ؛ الأعلام ٩/١٦٩ — ١٧٠ . وانظر كتاب : أصول الفلسفة الاشراقية ، د . محمد على أبى ريان ، ط . الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٤٥ .

(٣) أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر المعـروف بابن سبعين ، ولد سنة ٦١٣ وتوفى سنة ٦٦٩ . انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٥/٣٢٩ — ٣٣٠ ؛ الطبقات الكبرى للشعرانى ١/١٧٧ ؛ لسان الميزان ٣/٣٩٢ ؛ فوات الوفيات ١/٥١٦ — ٥١٨ ؛ نفح الطيب ٢/٣٩٥– ٤٠٦ ؛ الأعلام ٤/٥١ . وانظر رسائل ابن سبعين تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

(٤) أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل القيسى الأندلسى ، ولد سنة ٤٩٤ وتوفى سنة ٥٨١ . وكتابه « حى بن يقظان » هو أشهر ما ألف وقد طبع أكثر من طبعة آخرها بتحقيق د . عبـد الحليم محمود . انظر فى ترجمته : مقدمة د . عبد الحليم محمود للكتاب المذكور ؛ المغرب لابن سعيد المغربى ٢/٨٥–٨٦ ؛ المعجب لعبد الواحد المراكشى ، ص ٢٣٩ – ٢٤٢ ؛ الأعلام ٧/١٢٨ .

(٥) ر ، ص : توجد .

٢ ـ أهـل التحـريف والتـأويل

وأما أهل التحريف والتأويل فهـم الذين يقولون : إن الأنبياء لم يقصـدوا بهذه الأقوال [ إلا ما هو الحق ] فى نفس الأمر(١) ، وإن الحق فى نفس الأمر هو ما علمناه بعقولنا ، ثم يجتهدون فى تأويل هـذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التى يحتاجون فيهـا إلى إخراج اللغـات عن طريقتها(٢) المعـروفة ، وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات .

وهم فى أكثر ما يتأولونه قـد يعلم عقلاؤهم علما يقينا(٣) أن الأنبيـاء لم يريدوا بقولهم ما حملوه عليه ، وهؤلاء كثيرا ما يجعلون التأويل من باب دفـع المعارض ، فيقصدون حمـل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه ، لا يقصدون طلب مراد المتكلم به ، وحمـله على ما يناسب حاله ، وكل تأويل لا يَقصد به صاحبه بيانَ مراد المتكلم وتفسيرَ كلامه بمـا يُعرف به مراده ، وعلى الوجه الذى به يُعرف(٤) مراده ، فصاحبه كاذب على من تأول كلامه(٥) ، ولهـذا كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل ، بل يقولون : يجوز أن يُراد كذا ، وغاية(٦) ما معهم إمكان احتمال اللفظ .

١/٥ وأما كون النبى المعـين يجوز أن يريد ذلك المعنى بذلك اللفـظ فغالبهُ يكون / الأمر فيه بالعكس ، ويُعلم من سياق الكلام وحال المتكلم امتناع إرادته لذلك المعنى بذلك الخطاب المعين .

---

(١) م ، ق : لم يقصدوا بهذه الأقوال ما فى نفس الأمر . والمثبت عن ( ر ) ، (ص) .

(٢) ر : طريقها .

(٣) م ، ق : يقينيا .

(٤) م ، ق : يعرف به .

(٥) ر ، ص : وإلا فصاحبه كاذب على ما تأول كلامه .

(٦) ر ، ص : وعامة .

وفى الجملة[(١)] ، فهـذه طريق خلق كثير من المتكلمين وغيرهم ، وعليها بنى سائر المتكلمين المخالفين لبعض النصوص مذاهبهـم من المعـتزلة والكُلّابية[(٢)] والسالمية[(٣)] والكَرّامية[(٤)] والشيعة وغيرها .

(١) د ، و بالجملة .

(٢) ق : والكلامية ، وهو خطأ . والكلابية هم أتباع أبى محمد عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب ( بضم الكاف وتشديد اللام ) القطان المتوفى بعد سنة ٢٤٠ بقليل . قال عنه ابن حزم إنه شيخ قديم للأشعرية . انظر عنه وعن مذهبه : لسان الميزان ٣ / ٢٩٠ — ٢٩١ ؛ طبقات الشافعية ٢ / ٥١ ؛ الفهرست لابن النديم ، ص ٢٥٥ — ٢٥٦ ؛ مقالات الأشعرى ١ /٢٩٨ — ٢٩٩ ، ٢/ ٥٢ ، ٥٤ ، ١١٨ ، ٢٠٢ — ٢٠٣ ، ٢٣١ ، ٢٣٣ ، ٢٤٥ ؛ الخطط للمقريزى ٢/ ٣٥٨ ، ٣٥٩ ؛ نهاية الإقدام ، ص ١٨١ ، ٢٠٣ ؛ الملل والنحل ١/ ١٤٨ ؛ أصول الدين ص ٨٩ ، ٩٠ ، ٩٧ ، ١٠٤ ، ١٠٩ ، ١١٣ ، ١٢٣ ، ١٣٢ ، ٢٢٢ ، ٢٥٤ ؛ الفصل لابن حزم ٢ /١٢٣ ، ٤/ ٢٠٨ .

(٣) السالمية هم أتباع أبى عبد الله محمد بن أحمد بن سالم المتوفى سنة ٢٩٧ وابنه الحسن أحمد بن محمد ابن سالم (المتوفى سنة ٣٥٠) وقد تتلمذ أحمد بن محمد بن سالم على سهل بن عبد الله التسترى . ومن أشهر رجال السالمية أبو طالب المكى صاحب كتاب قوت القلوب المتوفى سنة ٣٨٦ . ويجمع السالمية فى مذهبهم بين كلام أهل السنة وكلام المعتزلة مع ميل إلى التشبيه ونزعة صوفية اتحادية . انظر عنهم : شذرات الذهب ٣/ ٣٦ ؛ اللمع للسراج ، ص ٤٧٢ — ٤٧٦ ، ط . القاهرة ، ١٩٦٠ ؛ طبقات الصوفية ، ص ٤١٤ — ٤١٦ ؛ الطبقات الكبرى للشعرانى ، ص ٩٩ — ١٠٠ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٥٧ ، ٢٠٢ ؛ مقالة « السالمية » فى دائرة المعارف الاسلامية لماسينيون .

(٤) الكرامية هم أتباع أبى عبد الله محمـد بن كرام بن عراق بن حزبه السجستانى المتوفى سنة ٢٥٥ وهم يوافقون السلف فى إثبات الصفات ، ولكنهم يبالغون فى ذلك إلى حد التشبيه والتجسيم وكذلك يوافقون السلف فى إثبات القدر والقول بالحكمة ، ولكنهم يوافقون المعتزلة فى وجوب معرفة الله تعالى بالعقل ، وفى الحسن والقبح العقليين ، وهم يعـدون من المرجئة لقولهم بأن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب . انظر عن ابن كرام والكرامية : لسان الميزان ٥/ ٣٥٣ — ٣٥٦ ؛ ميزان الاعتدال ٤/ ٢١ — ٢٢ ؛ الفصـل لابن حزم ٤/ ٤٥ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ؛ الملل والنحل ١/ ١٨٠ — ١٩٣ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٣٠ — ١٣٧ ؛ التبصير فى الدين ، ص ٦٥ — ٧٠ ؛ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى ، ص ٦٧ ؛ البدء والتاريخ ٥/ ١٤١ ؛ الخطط للمقريزى ٢/ ٣٤٩ ، ٣٥٧ ؛
Tritton (A,S.): Muslim Theology, pp. 108—112, London, 1947.

لفظ « التأويل »

وقـد ذكرنا فى غير موضع أن لفظ « التأويل » فى القـرآن يُراد به ما يؤُولُ الأمر إليه ، وإن كان موافقا لمدلول اللفظ ومفهومه فى الظاهر ، ويراد به تفسير الكلام وبيـان معناه ، وإن كان موافقا له ، وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد (١) وغيره ، ويُراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك .

وتخصيص لفظ التأويل بهـذا المعنى إنمـا يوجد فى كلام بعض المتأخرين ، فأما الصحابة ، والتابعون لهم بإحسان ، وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يَخُصُّون لفظَ « التأويل » بهـذا المعنى ، بل يريدون بالتأويل المعـنى الأوّل أو الثـانى .

ولهذا لمـا ظن طائفة من المتأخرين أن لفظ « التأويل » فى القرآن والحديث فى مثل قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِـلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَـا ﴾ [ سورة آل عمران : ٧ ] أُريد به هـذا المعنى الاصطلاحى الخاص ، واعتقدوا أن الوقف فى الآية عنـد قوله : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ لزم من ذلك أن يعتقدوا أن لهـذه الآيات والأحاديث معـانى تخالف مدلولهـا المفهوم منها ، وأن ذلك المعنى المراد بها لا يعلمه إلا الله ، لا يعلمه المَلَك الذى نزل بالقرآن ، وهو جبريل ، ولا يعلمه محمد صلى الله عليـه وسلم ولا غيره من الأنبياء ،

(١) أبو الحجاج مجاهد بن جبر المكى ، تابعى ، شيخ القراء والمفسرين ، قرأ التفسير على ابن عباس رضى الله عنهما ثلاث مرات . ولد سنة ٢١ وتوفى سنة ١٠٣ أو ١٠٤ . انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ١/١٢٥ ؛ تذكرة الحفاظ ١ / ٨٠ — ٨١ ؛ طبقات الحفاظ للذهبى ( ط . جوتنجن ، ١٨٨٣ ) ١/١٤ ( وقال مات سنة ١٠١ أو ١٠٢ أو ١٠٣ أو ١٠٤ ) ؛ ميزان الاعتدال ٣ / ٩ ؛ الأعلام ٦ / ١٦١ .

ولا تعلمه الصحابة والتابعون لهم بإحسان ، وأن محمدًا صلى الله عليه وسلم كان يقرأ قوله تعـالى : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [سورة طه : ٥] ، وقوله : ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ﴾ [ سورة فاطر : ١٠ ] ، وقوله : ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ [ سورة المـائدة : ٦٤ ]، وغير ذلك من / آيات الصفات، بل و يقول : « ينزل ١/٦
ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا »(١) ونحو ذلك ، وهو لا يعرف معانى هذه الأقوال، بل معناها الذى دلت عليه لا يعلمه(٢) إلا الله ، و يظنون أن هذه(٣) طريقة السلف .

ثانيا ــ طريقة التجهيل

وهؤلاء أهـل التضليل والتجهيل الذين حقيقة قولهم : إن الأنبياء وأتبـاع الأنبياء جاهلون ضالون، لا يعرفون ما أراد الله بمـا وصف به نفسه من الآيات وأقوال الأنبيـاء .

---

(١) الإشارة هنا إلى حديث النزول ، وهو مروى عن أبى هريرة وغيره من الصحابة من وجوه عدة . ونص الحديث فى إحدى رواياته فى : البخارى ٢/ ٥٢ — ٥٣ (كتاب التهجد ، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل ) : « عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليـلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخـر يقول : من يدعونى فأستجيب له ، من يسـألنى فأعطيه ، من يستغفرنى فأغفر له » . وهو موجود أيضا فى : البخارى ٨/ ٧١ ( كتاب الدعوات ، باب الدعاء نصف الليل ) ، ٩/ ١٤٣ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعـالى : يريدون أن يبدلوا كلام الله ) ؛ مسلم ٣ / ١٧٥ – ١٧٦ (كتاب صلاة المسافرين وقصرها ، باب الترغيب فى الدعاء والذكر فى آخر الليل والإجابة فيه ) ؛ سنن أبى داود ٢/ ٤٧ (كتاب الصلاة ، باب أى الليل أفضل ) ، ٤/ ٣١٤ (كتاب السنة ، باب الرد على الجهمية ) ؛ المسند ( ط. المعارف ) الأرقام ٩٦٧ ، ٩٦٨ ، ٣٦٧٣ ، ٣٨٢١ ، ٧٥٠٠ ، ٧٥٨٢ ، ٧٦١١ ، ٧٧٧٩ . وهو أيضا فى مواضع أخرى كثيرة فى المسند ؛ وروى كذلك فى سـنن الترمذى ، وسنن ابن ماجة وسنن الدارمى ومسند الطيالسى (وانظر : مفتاح كنوز السنة ، مادة : الدعاء) وأفرد ابن خزيمة فصلا لأحاديث النزول فى كتابه « التوحيد » ، ص٨٣–٩٠.

(٢) ر : لا يعرفه .

(٣) ر ، ص : هذا .

ثم هؤلاء منهم من يقول : المراد بها خلاف مدلولها الظاهر والمفهوم[(١)] ، ولا يعرف أحد من الأنبياء والملائكة والصحابة والعلماء ما أراد الله بها ، كما لا يعلمون وقت الساعة .

ومنهم من يقول : بل تُجرَى على ظاهرها ، وتُحمل على ظاهرها ، ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلا الله ، فيتناقضون حيث أثبتوا لها تأويلا يخالف ظاهرها ، وقالوا — مع هذا — إنها تُحمل على ظاهرها ، وهذا ما أنكره ابن عقيل[(٢)] على شيخه القاضي أبي يعلى في كتاب « ذم التأويل[(٣)] » .

وهؤلاء الفرق مشتركون فى القول بأن الرسول لم يبين المراد بالنصوص التي يجعلونها مشكلة أو متشابهة ، ولهذا يجعل كل فريق المشكل من نصوصه غير ما يجعل الفريق الآخر مشكلا ، فمنكر الصفات الخبرية الذى يقول : « إنها لا تعلم بالعقل » يقول : نصوصها مشكلة متشابهة ، بخلاف الصفات المعلومة بالعقل [ — عنده بعقله — ][(٤)] فإنها — عنده — مُحْكَمَةٌ بَيِّنَة ، وكذلك يقول من ينكر العلو والرؤية : نصوص هذه مشكلة .

---

(١) ر ، ص : الظاهر المفهوم .

(٢) أبو الوفاء على بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادى ، من الحنابلة الذين خالفوا المذهب ولجأوا إلى التأويل مثل ابن الجوزى ، كان يعظم الحلاج فأراد الحنابلة قتله . ولد سنة ٤٣١ وتوفى سنة ٥١٣ . انظر ترجمته فى : الذيل لابن رجب ١ / ١٤٢–١٦٣ ؛ شذرات الذهب ٤ / ٣٥–٤٠ ؛ لسان الميزان ٤ / ٢٤٣ – ٢٤٤ ؛ الأعلام ٥ / ١٢٩ ؛ بروكلمان GAL الملحق ١ / ٥٠٢ .

(٣) أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء من كبار الحنابلة وعالم عصره فى الأصول والفروع . ولد سنة ٣٨٠ وتوفى سنة ٤٥٨ . انظر ترجمته فى : طبقات الحنابلة (لابنه أبى الحسين محمد ابن محمد) ٢ / ١٩٣ – ٢٣٠ ؛ تاريخ بغداد ٢ / ٢٥٦ ؛ شذرات الذهب ٤ / ٣٠٦ – ٣٠٧ ؛ الوافى بالوفيات ٣ / ٧ ؛ الأعلام ٦ / ٣٣١ ؛ بروكلمان GAL الملحق ١ / ٥٠٢ ( وسماه إبطال التأويل ولم يذكر أنه موجود ) .

(٤) عنده بعقله : زيادة فى (ر) ، (ص) .

ومنكر الصفات مطلقا يجعل ما يثبتها مشكلا دون ما يثبت أسماءه الحسنى ، ومنكر معانى الأسمـاء يجعل نصوصها مشكلة ، ومنكر معاد الأبدان وما وُصِفت به الجنة والنار يجعـل ذلك مشكلا أيضا ، ومنكر القـدر يجعل ما يثبت أن الله خالق كل شيء وما شاء كَانَ مشكلا ، دون آيات الأمر والنهى والوعد والوعيد ، والخائض فى القـدر بالجبر يجعل نصوص الوعيد ، بل ونصوص الأمر[1] / والنهى ١/٧
مشكلة ، فقـد يستشكل كل فريق ما لا يستشكله غيره ، ثم يقول فيما يستشكله : إن معانى نصوصه لم يبينها الرسول .

ثم منهم من يقـول : لم يَعْلم معانيها أيضا ، ومنهم من يقول : بل علمها ولم يبينها ، بل أحال فى بيانها على الأدلة العقلية ، وعلى من يجتهد فى العلم بتأويل تلك النصوص ، فهم مشتركون فى أن الرسول لم يَعْلم أو لم يُعلِّم ، بل جهـل معناها ، أو جَهَّلَها الأمة ، من غير أن يقصد أن يعتقدوا الجهلَ المركب .

وأما أولئك فيقولون : بل قصد أن يُعَلِّمهم[2] الجهل المركب ، والاعتقادات الفاسدة ، وهؤلاء مشهورون عند الأمة بالإلحاد والزندقة ، بخـلاف أولئك فإنهم يقولون : الرسول لم يقصد أن يجعل أحداً جاهلا معتقدا للباطل ، ولكن أقوالهم تتضمن أن الرسـول لم يبين الحق فيما خاطب به الأمة من الآيات والأحاديث : إما مع كونه لم يعلمه ، أو مع كونه علمه ولم يبينه .

---

(١) ق ، ر ، ص ، ط : بل والأمر .

(٢) م ، ق : أن يعلم .

ولهذا قال الإمام أحمد فى خطبته فيما صنّفه (١) من « الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكّت (٢) فيه من متشابه القرآن وتأولته (٣) على غير تأويله » ، قال (٤) : « الحمد لله الذى جعل فى كل زمانِ فترةٍ من الرسل بقايا من أهل العلم ، يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يُحْيون بكتاب الله الموتى ، ويُبَصِّرُون بنور الله أهل العمى ، فكم من قتيلٍ لإبليس قد أَحْيَوه ، وكم من تائه ضال (٥) قد هدوه ، فما أحسن أثرهم على الناس ، واقبح أثر الناس عليهم ، ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين (٦) ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا عِنان (٧) الفتنة ، فهم مختلفون فى الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون (٨) على مفارقة الكتاب ، يقولون على الله ، وفى الله ، وفى كتاب الله بغير علم ، (٩) يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جُهّال الناس بما (٩) يُلَبِّسُون (١٠) عليهم ، فنعوذ بالله من فتن المُضِلِّين » .

(١) الإشارة هنا إلى رسالة الإمام أحمد بن حنبل ، وسنقابل النص التالى على هذه الرسالة المطبوعة ضمن مجموع « شذرات البلاتين من طيبات كلمات سلفنا الصالحين » بتحقيق الشيخ محمد حامد الفقى ، ط . السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٣٧٤ / ١٩٥٦ .

(٢) فى عنوان الرسالة المطبوعة : شكوا .

(٣) الرد على الجهمية : وتأولوه .

(٤) فى (ص ٤) من الرسالة المذكورة .

(٥) الرد على الجهمية : من ضال تائه .

(٦) ق : المغالين .

(٧) الرد على الجهمية : عقال .

(٨) الرد على الجهمية : مجمعون .

(٩-٩) : ساقط من (ر) .

(١٠) الرد على الجهمية : يشبهون .

ويروى نحو هذه الخطبة عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنـه، كما ذكر ذلك محمد بن وضّاح[(١)] فى كتاب « الحوادث والبدع » .

١/٨ /فقـد وُصِفوا فى هـذا الكلام بأنهم — مع اختلافهم فى الكتاب — فهم كلهم مُخَالفون له، وهم مشتركون فى مفارقتـه[(٢)]، يتكلمون بالكلام المتشـابه، ويخدعون جُهَّال الناس بمـا يُلَبِّسون عليهم، حيث لبسوا الحق بالباطل .

خلاصة ما سبق وجماع الأمر أن الأدلة نوعان : شرعية، وعقلية . فالمدَّعون لمعرفة الإلٰهيات بعقولهم، من المنتسبين إلى الحكمة والكلام والعقليات، يقول من يخالف نصوص الأنبياء منهم : إن الأنبياء لم يعرفوا الحق الذى عرفناه، أو يقولون : عرفوه ولم يبيِّنوه للخـلق كما بيناه، بل تكلموا بمـا يخالفه من غير بيان منهم . والمدَّعون للسنة والشريعة واتِّباع السلف من الجُهَّال بمعانى نصوص الأنبياء[(٣)] يقولون : إن الأنبياء — والسلف الذين اتبعوا الأنبياء — لم يعرفوا معانى هذه النصوص التى قالوها والتى بلَّغـوها عن الله، أو إن الأنبياء[(٤)] عرفوا معانيها ولم يبينوا مرادهم للناس ؛ فهؤلاء الطوائف قد[(٥)] يقولون : نحن عرفنا الحق بعقولنا، ثم اجتهدنا فى حمل كلام الأنبياء على ما يوافق مدلول العقـل، وفائدة إنزال هـذه المتشابهات المشكلات[(٦)] اجتهـاد

(١) هو محمد بن وضاح بن بزيع (أبو عبد الله) مولى عبد الرحمن بن معاوية بن هشام، محدث من أهل قرطبـة . من أهم كتبه : « العباد والعوابد » فى الزهـد والرقائق، « القطعان » فى الحـديث و « مكنون السر ومستخرج العلم » فى الفقه، ولد سنة ١٩٩ وتوفى سنة ٢٨٦ .

انظر عنه : بغية الملتمس، ص ١٢٣ ؛ لسان الميزان ٥ / ٤١٦ ؛ الأعلام ٧ / ٣٥٨ .

(٢) ص : له مشتركون .

(٣) م، ق : بمعانى النصوص .

(٤) ق، ر، ص، ط : أو الأنبياء .

(٥) قد : ساقطة من (ص) .

(٦) ص : المشكلات المتشابهات .

الناس فى أن يعرفوا الحق بعقولهم، ثم يجتهدوا فى تأويل كلام الأنبياء الذين[(١)] لم يبينوا به[(٢)] مرادهم، أو أنا عرفنا الحق بعقولنا، وهذه النصوص لم تعرف الأنبياء معناها، كما لم يعرفوا وقت الساعة، ولكن أُمِرنا بتلاوتها من غير تدبر لها ولا فهم لمعانيها. أو يقولون: بل هذه الأمور لا تُعرف بعقل ولا نقل، بل نحن منهيون عن معرفة العقليات، وعن فهم السمعيات، وإن الأنبياء وأتباعهم لا يعرفون العقليات، ولا يفهمون السمعيات.

## ( فصل )

هدف الكتاب بيان فساد قانونهم الفاسد

ولما كان بيان مراد الرسول صلى الله عليه وسلم فى هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلى، وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء، بيّنا فى هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذى صدُّوا به الناس عن سبيل الله، وعن فهم

٩/١ / مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر، إذ كان أى دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قُدِّر أن المعارض العقلى [القاطع][(٣)] ناقَضَه، بل يصير ذلك قَدْحاً فى الرسول، وقدحا فيمن استدل بكلامه، وصار هذا بمنزلة المريض الذى به أخلاط فاسدة تمنع انتفاعه بالغذاء، فإن الغذاء لا ينفعه مع[(٤)] وجود الأخلاط الفاسدة التى تفسد الغذاء، فكذلك القلب الذى اعتقد قيام الدليل العقلى القاطع على نفى الصفات أو بعضها، أو نفى عموم خلقه لكل شىء، أو نفى أمره ونهيه[(٥)]، أو امتناع المعاد،

---

(١) ر، ص، ط: الذى.

(٢) به: ساقطة من (ص).

(٣) القاطع: زيادة فى (ر)، (ص).

(٤) ق: .. بالغذاء لاينفعه مع ..؛ م: فإنه لا ينفعه الغذاء مع .. والمثبت عن (ر)، (ص).

(٥) م، ق: .. شىء وأمره ونهيه.

أو غير ذلك ، لا ينفعه الاستدلال عليـه فى ذلك بالكتاب والسنة إلا مع بيان فساد ذلك المعارض .

وفساد ذلك المعارض[(١)] قد يعلم جملة وتفصيلا .

أما الجملة[(٢)]، فإنه من آمن بالله و رسوله إيمانا تاما، وعلم مراد الرسول قطعا، تيقَّنَ ثبـوتَ ما أخبر به ، وعلم أن ما عارض ذلك من الحجج فهى حجج داحضة [من جنس شبه السوفسطائية، كما قال تعـالى :][(٣)] : ﴿ وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللهِ مِن بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ﴾ [ سورة الشورى : ١٦ ] .

وأما التفصيل، فيعلم[(٤)] فساد تلك الحجة المعارضة، وهذا الأصل نقيض الأصل الذى ذكره طائفة من الملحدين ، كما ذكره الرازى فى أول كتابه « نهاية العقول » حيث ذكر أن الاستدلال بالسمعيات فى المسائل الأصولية لا يمكن بحـال، لأن الاستدلال بهـا موقوف على مقدمات ظنية ، وعلى دفع المعـارض العقلى ، وإن العـلم بانتفاء المعارض لا يمكن ، إذ يجـوز أن يكون فى نفس الأمر دليـل عقلى يناقض مادل عليه القرآن ، ولم يخطر ببال المستمع[(٥)] .

---

(١) وفساد ذلك المعارض : كذا فى (م) فقط . وسقطت « ذلك » من سائر النسخ .

(٢) أما الجملة : عبارة ساقطة من (ر) ، (ص) ، (ط) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (م)، (ق) .

(٤) ر : فيعلم .

(٥) لم أجد نص هذا الكلام أو معناه فى أول نهاية العقول ، بل لم أجده بعد تصفحى لكثير من صفحات مخطوطة الكتاب فى دار الكتب ، ومعنى هذا الكلام متضمن فى القانون الذى أورده ابن تيمية فى أول الكتاب ، وقد تكلمت عنه وأشرت إلى ما يقابله فى مؤلفات الرازى فى مقدمة هذا الكتاب بما يغنى عن التكرار هنا . وانظر المقدمة ، ص ١١ — ١٤ .

وقد بسطنا الكلام على [ ما زعمه هؤلاء من أن الاستدلال بالأدلة السمعية موقوف على مقدمات ] [١] ظنية ، مثل نقل اللغة والنحو والتصريف ونفى المجاز والإضمار والتخصيص والاشتراك والنقل والمعارض العقلى بالسمعى [٢] ، وقد كنا صنفنا فى فساد هذا الكلام مصنفا قديما من نحو ثلاثين سنة [٣] ، وذكرنا طرفا من بيان فساده فى الكلام على « المحصل » [٤] وفى غير ذلك .

١٠/١ / فذاك كلامٌ فى تقرير الأدلة السمعية ، وبيان أنها قد تفيد اليقين والقطع ، وفى هذا الكتاب [٥] كلامٌ فى بيان انتفاء المعارض العقلى ، وإبطال قول من زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقا .

وقد بيّنا فى موضع آخر [٦] أن الرسول بلّغ البلاغ المبين ، وبيّن مراده ، وأن كل ما فى القرآن والحديث من لفظ يُقال فيه إنه يحتاج إلى التأويل الاصطلاحى الخاص الذى هو صَرْف اللفظ عن ظاهره ، فلابد أن يكون الرسول قد بيّن مراده بذلك اللفظ بخطاب آخر ، لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذى مفهومه ومدلوله باطل ، ويسكت عن بيان المراد الحق ، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن

---

(١) مابين المعقوفتين ساقط من ( م )، ( ق ).

(٢) م ، ق : بالسمع .

(٣) وفى هذا إشارة إلى تاريخ تأليف الكتاب كما بينا ذلك فى المقدمة .

(٤) من مؤلفات ابن تيمية كتاب « شرح أول المحصل ، فى مجلد » ( وهو كتاب مفقود ) . انظر : أسماء مؤلفات ابن تيمية ، لابن قيم الجوزية ، ص ١٩ ؛ العقود الدرية ، لابن عبد الهادى ، ص ٣٧ . والمقصود هنا كتاب « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » للرازى .

(٥) وفى هذا الكتاب : كذا فى ( م )، ( ق ) . وفى سائر النسخ : وهذا الكتاب .

(٦) انظر مثلا رسالة « معارج الوصول فى بيان أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول » وقد طبعت بالقاهرة عدة مرات .

يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم و يدلهم عليه ، لإمكان معرفة ذلك بعقولهم ، وأن هذا قدح فى الرسول الذى بلّـغ البلاغ المبين الذى هَدَى الله به العباد وأخرجهم به من الظلمات إلى النـور ، وفرّق الله به بين الحـق والباطل ، و بين الهـدى والضـلال ، وبين الرشاد والغى ، و بين أوليـاء الله وأعدائه ، و بين ما يستحقه الرب من الأسماء والصفات وما ينزّه عنـه من ذلك ، حتى أوضح الله به السبيل ، وأنار به الدليل ، وهدى به الذين آمنو لـما اختلفوا فيه من الحق بإذنه ، والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم .

فمن زعم أنه تكلم بما لايدل إلا على الباطل لا على الحـق ، ولم يبين مراده ، وأنه أراد بذلك اللفظ المعنى الذى ليس بباطل ، وأحال الناس فى معرفة المراد على ما يعلم من غير جهته بآرائهم ، فقد قدح فى الرسول ، كما نبهنا(١) على ذلك فى مواضع . كيف والرسـول أعلم الخلق بالحق ، وأقـدر الناس على بيان الحق ، وأنصح الخلق للخلق ؟ ! وهذا يوجب أن يكون بيـانه للحق أكمل من بيان كل أحد .

فإن ما يقوله القائل و يفعله الفاعل لابد فيه من قدرة وعلم و إرادة ، فالعاجز عن القول أو الفعل يمتنع صدور ذلك عنه ، والجاهل بمـا يقوله و يفعله لا يأتى بالقول المحكم والفعل المحكم ، وصاحب الإرادة الفاسدة لا يقصد الهدى والنصح
١١/١ / والصلاح ، فإذا كان المتكلم عالمـا بالحق قاصدًا لهدى الخلق قصدًا تاما ، قادراً على ذلك وجب وجود مقدوره ، ومحمد صلى الله عليه وسلم أعلم الخلق بالحق ، وهو أفصح الخلق لسانًا ، وأصحهم بيانا ، وهو أحرص الخلق على هدى العباد ، كما قال

(١) م ، ق : برهنا .

تعالى : ﴿ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [ سورة التوبة : ١٢٨ ]، وقال: ﴿ إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَن يُضِلُّ ﴾ [ سورة النحل : ٣٧ ]، وقد أوجب الله عليه البلاغ المبين، وأنزل عليه الكتاب ليبين للناس ما نزل إليهم ، فلا بد أن يكون بيانه وخطابه[(١)] وكلامه أكمل وأتم من بيان غيره، فكيف يكون مع هذا لم يبيِّن الحق، بل بيَّنه من قامت الأدلة الكثيرة على جهله ونقص[(٢)] علمه وعقله ؟! وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

ولما كان ما يقوله كثير من الناس فى باب أصول الدين والكلام والعلوم العقلية والحكمة يَعْلَمُ كل من تدبره[(٣)] أنه مخالف لما جاء به الرسول ، أو أن[(٤)] الرسول لم يَقُل مثل هذا ، واعتقد من اعتقد أن ذلك من أصول الدين ، وأنه يشتمل على العلوم الكلية والمعارف الإلهية ،والحكمة الحقيقية أو الفلسفة الأولية — صار كثير منهم يقول : إن الرسول لم يكن يعرف أصول الدين ، أو لم يبين أصول الدين، ومنهم من هاب النبى، ولكن يقول : الصحابة والتابعون لم يكونوا يعرفون ذلك، ومن عظَّم الصحابة والتابعين مع تعظيم أقوال هؤلاء يبقى حائرا كيف لم يتكلم أولئك الأفاضل فى هذه الأمور التى هى أفضل العلوم ؟ ومن هو مؤمن بالرسول معظم له يستشكل كيف لم يبين أصول الدين مع أن الناس إليها أحوج منهم إلى غيرها ؟

---

(١) م ، ق : خطابه وبيانه .

(٢) م ، ق، ص، ط : أو نقص .

(٣) م،ق: تدبر .

(٤) م،ق : وأن .

استطراد فى الرد على سؤال وجه إلى ابن تيمية وهو فى مصر نص السؤال

ولما كنت بالديار المصرية[١] سألنى من سألنى من فضلائها عن هـذه المسألة ، فقالوا فى سؤالهم[٢] :

إن قال قائل : هل يجوز الخوض فيما تكلم الناس فيـه من مسائل أصول[٣] / الدين، وإن لم يُنقَل عن النبي صلى الله عليه وسـلم[٤] فيها كلام أم لا ؟ .

١٢/١

فإن قيل بالجواز ، فما وَجْهُه ؟ وقد فهمنا منه عليه الصلاة والسلام النهى عن الكلام فى بعض المسائل ؟

وإذا قيل بالجواز فهل يجب ذلك ؟ .

وهل نقل عنه عليه الصلاة والسلام ما يقتضى وجوبه ؟ .

وهل يكفى فى ذلك ما يصل إليـه المجتهد من غلبـة الظن، أو لا بد من الوصول إلى القطع ؟ .

وإذا تعذر عليه الوصول إلى القطع، فهل يُعذر فى ذلك، أو يكون مُكَلَّفًا به ؟

وهل ذلك من باب تكليف مالا يطاق والحالة هذه أم لا ؟

(١) وذلك فيما بين عامى ٧٠٥ ، ٧١٢ هـ .

(٢) المقابلة فيما يلى مع هـذه الرسالة التى يشير إليها ابن تيمية ومنها نسخة مخطوطة بدار الكتب رقم ٢٠٤ مجاميع تيمورية ص ٨٥ إلى ١٢٥ ، وهى التى أرمز إليها بكلمة « بيان » كما أوضحت فى المقدمة ، ومع طبعتى الرسالة فى مجموعة الفتاوى الكبرى ومجموعة فتاوى شيخ الإسلام المطبوعة بالرياض .

(٣) بيان (ص ٨٦) : فى أصول .

(٤) بيان : لم ينقل عن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم .

وإذا قيل بالوجوب ، فما الحكمة فى أنه لم يوجد فيه من الشارع نص يعصم من الوقوع فى المهالك ، وقد كان عليه الصلاة والسلام حريصا على هدى أمته ؟

الجواب

فأجبت :

الحمد لله رب العالمين .

أما المسألة الأولى :

الرد على المسألة الأولى

فقول السائل : « هل يجوز الخوض فيما تكلم الناس فيه من مسائل أصول الدين،(١) وإن لم يُنْقَل(٢) عن النبى صلى الله عليه وسلم فيها كلام ام لا ؟ » .

سؤال(٣) ورد بحسب ما عُهِد من الأوضاع المبتدعة الباطلة ؛ فإن المسائل التى هى من أصول الدين التى تستحق أن تسمى أصول الدين — أعنى الدين الذى أرسل الله به رسوله ، وأنزل به كتابه — لا يجوز أن يُقال : لم يُنقل عن النبى صلى الله عليه وسلم فيها كلام ، بل هذا كلام متناقض فى نفسه ، إذ كونها من أصول الدين يوجب أن تكون من أهم أمور(٤) الدين ، وأنها مما يحتاج إليه الدين(٥) ، ثم نَفْىُ نقل الكلام فيها عن الرسول يوجب أحد أمرين : إما أن الرسول أهمل الأمور المهمة التى يحتاج إليها الدين فلم يبينها ، أو أنه بينها فلم تنقلها الأمة ،

(١) بيان : فى أصول الدين .

(٢) بيان : لم ينقل عن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم .

(٣) م ( فقط ) : فسؤال .

(٤) أمور : ساقطة من ( بيان ) ، الفتاوى الكبرى ١/٣٧٣ .

(٥) بيان ، الفتاوى : مما يحتاج إليه .

وكلا هذين باطل قطعا ، وهو من أعظم مطاعن المنافقين فى الدين ، وإنما يظن هذا وأمثاله من هو جاهل بحقائق ما جاء به الرسـول ، أو جاهل بما يعقله
١٣/١ / الناس بقلوبهم ، أو جاهل بهما جميعا ، فإن جهله بالأول يوجب عدم علمه بما اشتمل عليـه ذلك من أصول الدين وفروعه ، وجهله بالثانى يوجب أن يدخل فى الحقائق المعقولة ما يسميه هو وأشكاله عقليات ، وإنما هى جهليات ، وجهله بالامرين يوجب أن يُظَنَّ من أصـول الدين ما ليس منها من المسـائل والوسائل الباطلة ، وأن يُظن عدم بيان الرسول لما ينبغى أن يعتقد فى ذلك ، كما هو الواقع لطوائف من أصناف الناس – حُذَّاقهم فضلا عن عامتهم .

أصول الدين : مسائل ودلائل هذه المسائل .

١ – المسائل

وذلك أن أصـول الدين إما أن تكون مسائل يجب اعتقادها ، ويجب أن تذكر قولا ، أو تعمل عملا[1] ، كمسائل التوحيد والصفات ، والقـدر ، والنبوة ، والمعاد ، أو دلائل هذه المسائل .

أما القسم الأول فكل ما يحتاج الناس إلى معـرفته واعتقاده والتصـديق به من هذه المسائل فقد بيَّنه الله ورسوله بيانا شافيًا قاطعا للعُذر ، إذ هذا من أعظم ما بلَّغـه الرسول البلاغ المبين ، وبيَّنـه للناس ، وهو من أعظم ما أقام الله الحجـة على عباده [ فيه ][2] بالرسل الذين بيَّنوه وبلَّغوه ، وكتاب الله الذى نقـل الصحابة ثم التابعون عن الرسول لفظَه ومعانيه ، والحكمة التى هى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم [ التى نقلوها أيضا عن الرسول[3] ] ، مشتملة من ذلك على غاية المـراد ، وتمام

(١) بيان (ص ٨٧) وكذا : فتاوى الرياض : ٣ / ٢٩٥ ؛ الفتاوى الكبرى ١ / ٢٧٣ : إما أن تكون مسائل يجب اعتقادها قولا ، أو قولا وعملا .

(٢) م : أقام الله به الحجة على عباده بالرسـل ؛ ق : أقام الله به الحجة على عباده فيـه بالرسل . والمثبت عن (بيان) ص ٨٧ – ٨٨ ؛ نسخة (ص) وكذا فى الفتاوى الكبرى ١ / ٢٧٣ .

(٣) مابين المعقوفتين زيادة في « بيان » فقط .

الواجب والمستحب. والحمد لله الذى بعث فينا(١) رسولا من أنفسنا، يتلو علينا آياته، ويزكينا، ويعلمنا الكتاب والحكمة، الذى أكمل لنا الدين، وأتم علينا النعمة، ورضى لنا الإسلام دينا، الذى أنزل الكتاب تفصيلا لكل شىء، وهدى ورحمة وبشرى للسلمين: ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَـٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة يوسف: ١١١].

وإنما يظن عدم اشتمال الكتاب والحكمة على بيان ذلك من كان ناقصا فى عقله وسمعه، ومن له نصيب من قول أهل النار الذين قالوا: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِى أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [سورة الملك: ١٠]، وإن كان ذلك كثيرا

١٤/١ فى كثير من / المتفلسفة والمتكلمة، وجهال أهل الحديث والمتفقهة والصوفية.

٢ ــ دلائل المسائل

وأما القسم الثانى ــ وهو دلائل هذه المسائل الأصولية ــ فإنه وإن كان يظن طوائف من المتكلمين أو المتفلسفة(٢) أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق، فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر، ويجعلون(٣) ما يبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة ــ فقد غلطوا فى ذلك غلطا عظيما، بل ضلوا ضلالا مبينا، فى ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هى بطريق الخبر المجرد، بل الأمر ما عليه سلف الأمة، أهل العلم والإيمان، من أن الله سبحانه وتعالى بين من الأدلة العقلية التى يحتاج إليها فى العلم بذلك مالا يقدر أحد من هؤلاء قدره، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه.

(١) بيان (ص ٨٨): إلينا.
(٢) بيان: والمتفلسفة.
(٣) ر، ص: فيجعلون.

وذلك كالأمثال المضروبة التى يذكرها الله فى كتابه التى قال فيها : ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ﴾ [ سورة الزمر : ٢٧ ] ، فإن الأمثال المضروبة هى الأقيسة العقلية ، سواء كانت قياس شمول ، أو قياس تمثيل ، ويدخل فى ذلك ما يسمونه براهين ، وهو القياس الشمولى المؤلف من المقدمات اليقينية ، وإن كان لفظ البرهان فى اللغة أعم من ذلك ، كما سمى الله آيتى موسى برهانين : (١) ﴿ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِن رَّبِّكَ ﴾ [ سورة القصص : ٣٢ ] .

ومما يوضح هذا أن العلم الإلهى لا يجوز أن يُستدل فيه بقياس تمثيلى يستوى فيه الأصل والفرع ، ولا بقياس شمولى تستوى فيه (٢) أفراده ، فإن الله سبحانه ليس كمثله شىء ، فلا يجوز أن يُمثَّل بغيره ، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوى أفرادها .

ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة فى المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى اليقين (٣) ، بل تناقضت أدلتهم ، وغلب عليهم — بعد التناهى — الحيرة والاضطراب ، لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها ، ولكن يستعمل فى ذلك قياس الأَوْلَى ، سواء كان تمثيلا أو شمولا ، كما قال تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ ﴾ [سورة النحل : ٦٠ ] مثل أن يُعْلَم (٤) أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث / (٥) لا نقص فيه بوجه من الوجوه — وهو ما كان كمالا للوجود غير مستلزم للعدم (٥) — فالواجب القديم أولى به ، وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت ١٠/١

(١) آية سورة القصص وردت فى (م) فقط .

(٢) فيه : زيادة فى (م) فقط .

(٣) بيان (ص ٨٩) : بقين .

(٤) بيان : أن نعلم . وكذا فتاوى الرياض ٣ / ٢٩٧ ، الفتاوى الكبرى ١ / ٣٧٤ .

(٥ — ٥) : ساقط من بيان ، ص ٨٩ ؛ الفتاوى الكبرى ١ / ٣٧٤ .

نوعه للمخلوق المربوب المعلول المدبَّر فإنما استفاده من خالقه وربّه ومدبره ، فهو أحق به منه ، وأن كل نقص وعيب (١) في نفسه — وهو ما تضمن سلب هذا الكمال إذا (١) وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والممكنات والمحدثات : فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأَوْلَى ، وأنه أحق بالأمور الوجودية من كل موجود ، وأما الأمور (٢) العدمية فالممكن المحدث بها (٣) أحق ، ونحو ذلك .

ومثل هذه الطرق هي التي كان يستعملها السلف والأئمة في مثل هذه المطالب ، كما استعمل نحوها الإمام أحمد ، ومن قبله وبعده مِنْ أئمة أهل الاسلام ، وبمثل ذلك جاء القرآن في تقرير أصول الدين في مسائل (٤) التوحيد والصفات والمعاد ، (٥) ونحو ذلك .

ومثال ذلك أنه سبحانه لما أخبر (٥) بالمعاد — والعلم به تابع للعلم بإمكانه ، فإن الممتنع لا يجوز أن يكون — بيَّن سبحانه إمكانه أتم بيان ، ولم يسلك في ذلك ما يسلكه طوائف من أهل الكلام ، حيث يثبتون الإمكان (٦) الخارجي بمجرد الإمكان الذهني ، فيقولون : هذا ممكن ؛ لأنه لو قُدِّر وجوده لم يلزم من تقدير وجوده محال ؛ فإن الشأن في هذه المقدمة فمن أين يُعلم أنه لا يلزم من تقدير وجوده محال ؟ (*) فإن هذه قضية كلية سالبة ، فلا بد من العلم بعموم هذا النفي .

---

(١-١) : ساقط من « بيان » ص ٩٠ ؛ الفتاوى الكبرى ١ / ٣٧٤ .

(٢) بيان (ص ٩٠) : والأمور ، وكذا الفتاوى الكبرى ١ / ٣٧٤ .

(٣) بيان : الممكن بها ؛ وكذا في الفتاوى الكبرى ١ / ٣٧٤ ، فتاوى الرياض ٣ / ٢٩٧ .

(٤) بيان ؛ فتاوى الرياض ٣/٢٩٨ ؛ الفتاوى الكبرى ٢/٣٧٥ : من مسائل .

(٥-٥) : ساقط من (ر) .

(٦) الإمكان : ساقطة من (ص) .

وما يحتج به بعضهم على أن هذا ممكن بأنا لا نعلم امتناعه ، كما نعلم امتناع الأمور الظاهر امتناعها ، مثل كون الجسم متحركا ساكنا ، فهذا كاحتجاج بعضهم على أنها ليست بديهية بأن غيرها من البديهيات أجلى منها ، وهذه حجة ضعيفة ، لأن البديهى هو ما إذا تصور طرفاه جزم العقل به ، والمتصوران(١) قد يكونان خفيين ، فالقضايا تتفاوت فى الجلاء والخفاء لتفاوت تصورها كما تتفاوت لتفاوت الأذهان ، وذلك لا يقدح فى كونها ضرورية ، ولا يوجب أن ما لم يظهر(٢) / امتناعه يكون ممكنا ، بل قول هؤلاء أضعف ؛ لأن الشىء قد يكون ممتنعا لأمور ١٦/١
خفية لازمة له(٣) ، فما لم يعلم انتفاء تلك اللوازم ، أو عدم لزومها ، لا يمكن الجزم بإمكانه(*) ، والمحال هنا أعم من المحال لذاته أو لغيره ، والإمكان الذهنى حقيقته عدم العلم بالامتناع ، وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بالإمكان الخارجى ، [ بل يبقى الشىء فى الذهن غير معلوم الامتناع ولا معلوم الإمكان الخارجى(٤) ] ، وهذا هو الإمكان الذهنى ، فإن الله سبحانه وتعالى لم يكتف فى بيان إمكان المعاد بهذا ، إذ يمكن أن يكون الشىء ممتنعا ولو لغيره ، وإن لم يعلم الذهن امتناعه ، بخلاف الإمكان الخارجى فإنه إذا علم بطل أن يكون ممتنعا .

والإنسان يعلم الإمكان الخارجى : تارة بعلمه بوجود الشىء(٥) ، وتارة

(١) ر ، ص ، ط : والتصوران .

(٢) ص : لا يظهر .

(٣) له : ساقطة من ( م ) ، ( ق ) .

(* ـ *) : ساقط من ( بيان ) وفتاوى الرياض ٣/٢٩٨ ؛ الفتاوى الكبرى ١/٢٧٥ . وأول الساقط فى الصفحة السابقة .

(٤) مابين المعقوفتين ساقط من ( م ) ، ( ق ) ، ( ص ) ؛ وهو مثبت عن ( ر ) ، بيان ( ص ٩١ ) ؛ وفتاوى الرياض ٣/٢٩٨ ؛ الفتاوى الكبرى ١/٢٧٥ .

(٥) ر (فقط) : بعلمه بوجود الشىء ونظيره .

[ بعلمه ](١) بوجود نظيره، وتارة بعلمه بوجود ما الشيء أولى بالوجود(٢) منه، فإن وجود الشيء دليل على أن ما هو دونه أولى بالإمكان منـه ، ثم إنه إذا تبين(٣) كون الشيء ممكنا فلا بد من بيان قدرة الرب عليه، وإلا فمجرد(٤) العلم بإمكانه لا يكفى فى إمكان وقوعه ، إن لم يعلم قدرة الرب على ذلك .

الأدلة على المعاد فى كتاب الله

فبين سبحانه هـذا كله بمثل قوله : ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَّا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا ﴾ [سورة الاسراء: ٩٩]، وقوله : ﴿ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴾ [سورة يس : ٨١]، وقوله: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [سورة الأحقاف : ٣٣ ] ، وقوله : ﴿ لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ ﴾ [سورة غافر: ٥٧]، فإنه من المعلوم ببداهة(٥) العقول أن خلق السموات والأرض أعظم من خلق أمثال بنى آدم ، والقدرة عليه أبلغ ، وأن هذا الأيسر أولى بالإمكان والقدرة من ذلك .

وكذلك استدلاله على ذلك بالنشأة الأولى فى مثل قوله : [ ﴿ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾ [ سورة الروم : ٢٧ ] . ولهذا قال بعد ذلك ](٦) :

---

(١) بعلمه : زيادة فى ( بيان ) ، ط .

(٢) بيان : وتارة بعلمه بوجود ما هو أبلغ منه ؛ وكذا فى فتاوى الرياض ٣/٢٩٨ ؛ الفتاوى ؛ الكبرى ١/٣٧٥ .

(٣) تبين : فى (م) فقط . وفى سائر النسخ : بين .

(٤) بيان : مجرد . وكذا الفتاوى الكبرى ١/٣٧٥ .

(٥) بيان ، ر ، ص ، ط : ببدائه .

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من ( م ) ، ( ق ) .

﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَىٰ فِي السَّمَٰوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [سورة الروم: ٢٧]، وقال: (١) ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ [سورة الحج: ٥] . ١٧|١

وكذلك ما ذكر فى قوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ - الآيات [يس: ٧٨ - ٨٢]، [فإن قول الله تعالى (٢)]: ﴿مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ قياس حذفت إحدى مقدمتيه لظهورها، والأخرى سالبة كليـة قُرِن معها دليلها، وهو المثـل المضروب الذى ذكره بقوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ وهذا استفهام إنكار متضمن للنفى، أى لا أحد يحيي العظام وهى رميم، فإن كونها رميما يمنع عنده إحياءها لمصيرها إلى حال اليبس والبرودة المنافية للحياة التى مبناها على الحرارة والرطوبة، ولتفرق أجزائها واختلاطها بغيرها، ولنحو ذلك من الشبهات.

والتقدير: هذه العظام رميم، ولا أحد يحيي العظام وهى رميم، فلا أحد يحييها. ولكن هذه السالبة كاذبة، ومضمونها امتناع الإحياء، فبيَّن سبحانه إمكانه من وجوه ببيان إمكان ما هو أبعد من ذلك وقدرته عليه فقال: [﴿يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (٣)] وقد أنشأها من التراب، ثم قال: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة يس: ٧٩] ليبين علمه بما تفرق من الأجزاء أو استحال، ثم قال: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَارًا﴾ [سورة يس: ٨٠] فبين أنه أخرج النار الحارة

(١) م، ق: وقوله.
(٢) فى الأصل فى (بيان) ص ٩٢: فإن قول القياس، والصواب ما أثبته.
(٣) الكلام الذى بين المعقوفتين: زيادة فى (بيان) ص ٩٢-٩٣؛ الفتاوى الكبرى ٣٧٦/١؛ فتاوى الرياض ٣٠٠/٣. وفى نسخة (ر)، ط يوجد بياض مكان هذا الكلام بمقدار سطرين، وأمام السقط فى (ط) كتب عبارة: سقط من الأصل ورقة معلقة.

اليابسة من البارد الرطب ، وذلك أبلغ فى المنافاة، لأن اجتماع الحرارة والرطوبة أيسر من اجتماع الحرارة واليبوسة ، إذ الرطوبة تقبل من الانفعال ما لا تقبله اليبوسة ، ولهذا(١) كان تسخين الهواء والماء أيسر من تسخين التراب ، وإن كانت النار نفسها حارة يابسة ، فإنها جسم بسيط ، واليبس ضد الرطوبة ، والرطوبة يعنى بها البَلَّة كرطوبة الماء،ويعنى بها سرعة الانفعال، فيدخل فى ذلك الهواء ، فكذلك يعنى باليبس عدم البلة ، فتكون النار يابسة ، ويراد باليبس بطء(٢) الشكل والانفعال ، فيكون التراب يابسا دون النار، فالتراب فيه اليبس بالمعنيين، بخلاف النار ، لكن الحيوان الذى فيه حرارة ورطوبة يكون من العناصر الثلاثة(٣) : التراب ، والماء ، والهواء .

وأما الجزء النارى فللناس فيه قولان : قيل : فيه حرارة نارية، وإن لم يكن فيه جزء من النار ، وقيل : بل فيه جزء من النار .

وعلى كل تقدير فَتَكَوُّن الحيوان من العناصر أَوْلى بالإمكان من تكوّن النار من الشجر الأخضر ، فالقادر على أن يخلق من الشجر الأخضر نارًا أولى بالقدرة أن يخلق من التراب حيوانا ، فإن هذا معتاد ، وإن كان ذلك بما يُضم إليه من الأجزاء الهوائية والمائية، والمقصود الجمع فى المولّدات(١). ثم قال: (أَوَلَيْسَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ) [ سورة يس : ٨١ ]. وهذه مقدمة معلومة بالبداهة(٤)، ولهذا جاء فيها باستفهام التقرير الدال على أن ذلك

(١ - ١) : ساقط من (بيان) ٩٣ ؛ فتاوى الرياض : ٣ /٣٠٠ ؛ الفتاوى الرياض ١ /٣٧٦ .

(٢) بطء : ساقطة من (ر) ، (ص) ، ط .

(٣) ص : الثلاث .

(٤) بيان، ر، ص: بالبديهة . وكذا الفتاوى الكبرى ١ /٣٧٦ ؛ فتاوى الرياض ٣ /٣٠٠ .

مستقر معلوم عنـد المخاطب ، كما قال سبحانه : ﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً ﴾ [ سورة الفرقان : ٣٣ ] ، ثم بيّن قدرته العامة بقوله : ١٨/١
﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [ سورة يس : ٨٢ ] .

وفى هـذا الموضع وغيره من القـرآن من الأسرار و بيان الأدلة القطعية على المطالب الدينية ما ليس هذا موضعه ، و إنما الغرض التنبيه .

تنزيه القرآن لله تعالى عن الشركاء

وكذلك ما استعمله سبحانه فى تنزيهه وتقديسه عمّا أضافوه إليه من الولادة، سـواء سموها حسية أو عقلية ، (١) كما تزعمه النصارى من تولّد الكلمة التى جعـلوها جوهر الابن منـه (١) ، وكما تزعمه الفلاسـفة الصابئون من تولّد العقول العشرة والنفوس الفلكية التسعة التى هم مضطربون فيها : هل هى جواهر أو أعراض؟ وقد يجعـلون العقول بمنزلة الذكور ، والنفوس بمنزلة الإناث ، ويجعـلون ذلك آباءهم وأمهاتهم وآلهتهم وأربابهم القريبة ، وعلمهم بالنفوس أظهر لوجود الحركة الدورية الدّالة على الحـركة الإرادية الدّالة على النفس المحـركة ، (٢) لكن أكثرهم يجعلون النفوس الفلكية عرضا لا جوهرا قائما بنفسه (٢) ، وذلك شبيه بقول مشركى العرب وغيرهم الذين جعلوا له بنين وبنات ، قال تعالى : ﴿ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [ سـورة الأنعام : ١٠٠ ] ، وقال تعالى : ﴿ أَلَا إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ * وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴾ [ سورة الصافات : ١٥١، ١٥٢ ] .

---

(١-١) : ساقط من ( بيان ) والفتاوى الكبرى ١ / ٣٧٩ .

(٢-٢) : ساقط من ( بيان ) ، والفتاوى الكبرى ١ / ٣٧٦ .

وكانوا يقولون : الملائكة بنات الله ، كما يزعم هؤلاء أن العقول، أو العقول والنفوس هى الملائكة[(١)]، وهى متولدة عن الله[(٢)]. قال تعالى : ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ * وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ * لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ إلى قوله : ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَىٰ لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُم مُّفْرَطُونَ ﴾ [ سورة النحل : ٥٧ — ٦٢ ] . ١٩/١
وقال تعالى : ﴿ أَمِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُم بِالْبَنِينَ * وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَٰنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * أَوَمَن يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ * وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ ﴾ [سورة الزخرف : ١٦ — ١٩]، وقال تعالى : ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ * أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ * تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ ﴾ [ سورة النجم : ١٩ — ٢٢ ] أى جائرة، وغير ذلك فى القرآن .

فبيَّن سبحانه : أن الرب الخالق أولى بأن يُنَزَّه عن الأمور الناقصة منكم ، فكيف تجعلون له ما تكرهون أن يكون لكم ، وتستحيون[(٣)] من إضافته إليكم ، مع

(١) بيان : ... كما يزعم هؤلاء أن النفوس ، وكذا فى الفتاوى الكبرى ١ / ٣٧٧ .

(٢) صرح ابن سينا فى رسالته (فى معنى الزيارة وكيفية تأثيرها) بأن الجواهر الثمانية المفارقة عن المواد هى الملائكة المقربون المسماة عند الحكماء بالعقول الفعالة . انظر ص ٤٥ — ٤٦ من مجموعة رسائل ابن سينا ط . الأوفست (عن ط . ليدن ، ١٨٨٩) مكتبة المثنى ببغداد .

(٣) فى : الفتاوى الكبرى ١ / ٣٧٧ ؛ فتاوى الرياض ٣ / ٣٠٢ : وتستخفون .

أن ذلك واقع لامحالة ، ولاتنزهونه عن ذلك وتنفونه عنه ، وهو أحق بنفى المكروهات المنقصات منكم ؟

وكذلك قوله فى التوحيد : ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلاً مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِيمَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [ سورة الروم : ٢٨ ] أى كخيفة بعضكم بعضا ، كما فى قوله : ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [ سورة البقرة : ٨٥ ]، وفى قوله ﴿لَّوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا﴾ [ سورة النور : ١٢ ] ، وفى قوله : ﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ﴾ [سورة الحجرات : ١١]، وفى قوله ﴿فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾ [سورة البقرة : ٥٤] ، وفى قوله : ﴿وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَارِكُمْ﴾ الى قوله ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [سورة البقرة : ٨٤ — ٨٥] فإن المراد فى هذا كله من نوع واحد .

فبيّن سبحانه أن المخلوق لا يكون مملوكه شريكه فى ماله حتى يخاف مملوكه كما يخاف نظيره ، بل تمتنعون أن يكون المملوك لكم نظيرا ، فكيف ترضون(١) أن تجعلوا ماهو مخلوق ومملوكى شريكا لى، يُدعَى ويُعبد كما أُدعَى وأُعبد ؟ /كما كانوا ٢٠/١
يقولون فى تلبيتهم : « لبيك اللهم لبيك(٢)، لبيك لاشريك لك ، إلا شريكا هو لك، تملكه وما ملك » .

---

(١) بيان، ص ٩٥ ؛ فتاوى الرياض ٣ / ٣٠٣ ؛ الفتاوى الكبرى ١ / ٣٧٧ : ترضون لى .

(٢) لبيك اللهم لبيك : هـذه العبارة ساقطة من ر ، ص ، بيان ، فتاوى الرياض ، الفتاوى الكبرى .

وهذا باب واسع عظيم جدا ليس هذا موضعه .

وإنما الغرض التنبيه على أن فى القرآن والحكمة النبوية عامة أصول الدين من المسائل والدلائل التى[(١)] تستحق أن تكون[(٢)] أصول الدين .

أصول المتكلمين ليست هى أصول الدين

وأما ما يُدخله بعض الناس فى هذا المسمّى من الباطل فليس ذلك من أصول الدين ، وإن أدخله[(٣)] فيه ، مثل المسائل[(٤)] والدلائل الفاسدة ، مثل : نفى الصفات ، والقدر ، ونحو ذلك من المسائل ، ومثل الاستدلال على حدوث العالم بحدوث الأعراض التى هى صفات الأجسام القائمة بها : إما الأكوان ، وإما غيرها .

وتقرير المقدمات التى يحتاج إليها هذا الدليل : من إثبات الأعراض — التى هى الصفات — أولا ، أو إثبات[(٥)] بعضها كالأكوان — التى هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق — ؛ وإثبات حدوثها ثانيا بإبطال ظهورها[(٦)] بعد الكمون ، وإبطال إنتقالها من محل إلى محل ؛ ثم[(٧)] إثبات امتناع خلو الجسم ثالثا[(٨)] : إما عن كل جنس من أجناس الأعراض بإثبات أن الجسم قابلٌ لها ، وأن القابل للشىء لا يخلو عنه وعن ضده ، وإما عن الأكوان ؛ وإثبات امتناع حوادث لا أول لها رابعا .

(١) التى : كذا فى (بيان) ، فتاوى الرياض ، الفتاوى الكبرى . وفى سائر النسخ : ما .

(٢) م ، ق ، ر ، ص : يستحق أن يكون ، ط : مايستحق .

(٣) أدخله : كذا فى بيان ونسختيها ، وفى سائر النسخ : أدخلت .

(٤) م ، ق : مثل هذه المسائل .

(٥) ر : وإثبات .

(٦) م ، ق ، ر ، ص ، ط : وإثبات حدوثها بإثبات إبطال ظهورها ، والمثبت عن (بيان) ونسختيها .

(٧) م ، ق : بعد .

(٨) ثالثا : زيادة فى فتاوى الرياض ، االفتاوى الكبرى فقط .

[ وهو مبنى على مقدمتين : إحداهما : أن الجسم لا يخلو عن الأعراض التى هى الصفات ][1] . والثانيــة : أن مالا يخلو عن الصـفات التى هى الأعراض فهو محدث ، لأن الصـفات — التى هى الأعراض — لا تكون إلا محـدثة ، وقد يفرضون ذلك فى بعض الصفات التى هى الأعراض، كالأكوان، وما لا يخلو عن جنس الحوادث فهو حادث ، لامتناع حوادث لا تتناهى .

فهذه الطريقة مما[2] يُعلم بالاضطرار أن محمدًا صلى الله عليه وسلم لم يدع الناس بهـا إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه[2] . ولهذا قد اعترف[3] حذّاق أهـل الكلام — كالأشعرى وغيره — بأنها[4] ليست طريقة الرسـل وأتباعهم ، ولا سلف الأمة وأئمتها، وذكروا أنها محرّمة عنـدهم، بل المحققون على أنها طريقـة باطلة ، وأن مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدّعَى بها مطلقا ، ولهذا تجد من اعتمد /عليها فى أصول دينه فأحد الأمرين لازم له : إما أن يطّلع على ضعفها، ويقابل ٢١/١
بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم، فتتكافأ عنده الأدلة ، أو يرجح هذا تارة وهذا تارة ، كما هو حال طوائف منهـم ؛ وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معـلومة الفساد فى الشرع والعقـل ، كما التزم جهـم لأجلها فناء الجنة والنـار[5] ، والتزم لأجلهـا

(١) مابين المعقوفتين ساقط من (م) ، (ق) .

(٢ — ٢) : ساقط من (بيان) ، (الفتاوى الكبرى) .

(٣) ص : اعترض .

(٤) بأنها : كذا فى : بيان ، ونسختيها . وفى بقية النسخ : إنها .

(٥) يقول الجهم بن صـفوان بفناء الجنة والنار . انظر : مقالات الاشعرى ٢ / ٥٤٢ ؛ الملل والنحل ١/٧٣ ، ١٣٦–١٣٧ ؛ الفرق بين الفرق، ص ١٢٨ ؛ أصول الدين للبغدادى، ص ٢٣٨ ؛ التبصير فى الدين ، ص ٩٦ .

أبو الهذيل انقطاع حركات أهل الجنة[(١)]، والتزم قوم لأجلها — كالأشعرى وغيره[(٢)] — أن المـاء والهواء والتراب[(٣)] والنار له طعم ولون وريح ونحو ذلك[(٤)]، والتزم قوم لأجلها ولأجل[(٥)] غيرها أن جميع الأعراض — كالطعم واللون وغيرهما — لا يجوز بقاؤها بحال، لأنهم احتاجوا إلى جواب النقض الوارد عليهم لمـا أثبتوا الصفات لله، مع الاستدلال على حدوث الأجسام بصفاتها، فقالوا: صفات الأجسام أعراض، أى أنها تعرض فتزول[(٦)]، فلا تبقى بحال، بخلاف صفات الله فإنها باقية.

وأما[(٧)] ما اعتمد عليه طائفة منهم [من][(٨)] أن العـرض لو بقى لم يمكن عدمه، لأن عدمه إما أن يكون بإحداث ضـد، أو بفوات شرط، أو اختيار الفاعل، وكل ذلك ممتنع، فهـذه العمدة لا يختارها آخرون منهم، بل يجوّزون أن الفاعل المختار يعدم الموجود كما يحدث المعدوم، ولا يقولون: إن عدم الأجسام لا يكون إلا بقطع الأعراض عنها، كما قاله أولئك، ولا بخلق ضـد هو الفناء لا فى محل، كما قاله من قاله من المعتزلة[(٧)].

---

(١) قال أبو الهذيل العلاف بانقطاع حركات أهل الجنة والنار، انظر: مقالات الاشعرى ٢/٥٤٣؛ الملل والنحل ١/٧٣؛ الفرق بين الفرق، ص ٧٣؛ أصول الدين للبغدادى، ص ٢٣٨؛ التبصير فى الدين للإسفراينى، ص ٦٦.

(٢) كالأشعرى وغيره: ساقط من (بيان) ص ٩٧، الفتاوى الكبرى ١/٣٧٨.

(٣) والتراب: ساقطة من (بيان)، فتاوى الرياض، الفتاوى الكبرى.

(٤) انظر ما قاله فى ذلك الباقلانى فى كتابه «التمهيد» ص ١٨.

(٥) ولأجل: كذا فى (م) وفى سائر النسخ: وأجل.

(٦) بيان: تعرض وتزول. وكذا فى فتاوى الرياض، الفتاوى الكبرى.

(٧ — ٧): ساقط من (بيان) وفتاوى الرياض، الفتاوى الكبرى.

(٨) من: ساقط من (م)، (ق).

وأما جمهور عقلاء بنى آدم فقالوا : هذه مخالفة للعلوم بالحس .

والتزم طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم لأجلها نفى صفات الرب مطلقا ، أو نفى بعضها ، لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها ، والدليل يجب[1] طرده ، فالتزموا[2] حدوث كل موصوف بصفة قائمة به ، وهو أيضا فى غاية الفساد والضلال ، ولهذا التزموا القول بخلق القرآن ، وإنكار رؤية الله فى الآخرة ، وعلوه على عرشه ، إلى أمثال ذلك من اللوازم / التى التزمها من طَرَدَ مقدمات هذه الحجة التى جعلها المعتزلة ومن اتبعهم أصلَ دينهم . ٢٢/١

فهذه داخلة فيما سمّاه هؤلاء أصول الدين ، ولكن ليست فى الحقيقة من أصول الدين الذى شرعه الله لعباده .

وأما الدين الذى قال الله فيه: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ﴾ [ سورة الشورى : ٢١ ] فذاك له أصول وفروع بحسبه .

وإذا عُرف أن مسمّى أصول الدين فى عرف الناطقين بهذا الاسم فيه إجمال وإبهام لما فيه من الاشتراك بحسب الأوضاع والاصطلاحات، تبين أن الذى هو عند الله ورسوله وعباده المؤمنين أصول الدين فهو موروث عن الرسول .

وأما من شرع دينا لم يأذن به الله فمعلوم أن أصوله المستلزمة له لا يجوز أن تكون منقولة عن النبى صلى الله عليه وسلم ، إذ هو باطل ، وملزوم الباطل باطل،

(١) الفتاوى الكبرى ١ / ٣٧٨ : بحسب طرده .

(٢) بيان، الفتاوى الكبرى ، فتاوى الرياض : والتزموا .

كما أن لازم الحق حق، و(١)الدليل ملزوم لمدلوله، فمتى ثبت ثبت مدلوله، ومتى وجد الملزوم وجد اللازم، ومتى(٢) انتفى اللازم انتفى الملزوم، والباطل شيء، وإذا انتفى لازم الشيء علم أنه منتف، فيستدل على بطلان الشيء ببطلان لازمه، ويستدل على ثبوته بثبوت ملزومه(٣)، فإذا كان اللازم باطلا فالملزوم مثله باطل، وقد يكون اللازم خفياً ولا يكون الملزوم خفياً، وإذا كان الملزوم خفيا كان اللازم خفيا، وقد يكون الملزوم باطلا ولا يكون اللازم باطلا، فلهذا قيل: إن ملزوم الباطل باطل، فإن ملزوم الباطل هو ما استلزم الباطل، فالباطل هو اللازم، وإذا كان اللازم باطلا كان الملزوم(٤) باطلا، لأنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم، ولم يُقَلْ إن الباطل لازمه باطل.

وهذا كالمخلوقات، فإنها مستلزمة لثبوت الخالق، ولا يلزم من عدمها عدم الخالق، والدليل أبدا يستلزم المدلول عليه: يجب طرده، ولا يجب عكسه؛ بخلاف الحد، فإنه يجب طرده وعكسه.

٢٣/١ /وأما العلة: فالعلة التامة يجب طردها، بخلاف المقتضية، وفي العكس تفصيل مبسوط في موضعه(١).

وهذا التقسيم ينبه أيضا على مراد السلف والأئمة بذم الكلام وأهله، إذ ذاك متناول(٥) لمن استدل بالأدلة الفاسدة، أو استدل على المقالات الباطلة.

---

(١-١): ساقط من (بيان)، فتاوى الرياض، الفتاوى الكبرى.

(٢) ر، ص، ط: فمتى.

(٣) م، ق: لازمه.

(٤) ص، ط: فالملزوم.

(٥) (بيان) ص ٩٨: يتناول، وكذا فتاوى الرياض ٣٠٦/٣، الفتاوى الكبرى ٣٧٩/١.

فأما من قال الحـق الذى أذن الله فيـه حكما ودليلا فهو من أهـل العلم والإيمان : ﴿ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ﴾ [ سورة الأحزاب : ٤ ] .

جواز مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم

وأما مخاطبة أهل الاصطلاح(١) باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه ، إذا احتيج إلى ذلك ، وكانت المعانى صحيحة ، كمخاطبة العجم من الروم والفرس والترك بلغتهم وعرفهم ، فإن هذا جائز حسن للحاجة ، وإنما(٢) كرهه الأئمة إذا لم يحتج إليه .

ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لأم خالد بنت خالد بن سـعيد بن العاص — وكانت صغيرة فولدت(٣) بأرض الحبشة ، لأن أباها كان من المهاجرين إليها — فقال لها : « يا أم خالد ، هذا سنا » ، والسنا بلسان الحبشة الحسن(٤) ، لأنهـا كانت من أهل هذه اللغة .

ولذلك(٥) يترجم القرآن والحـديث لمن يحتاج إلى تفهمه(٦) إياه بالترجمة ، وكذلك(٧) يقرأ المسلم ما يحتاج إليه من كتب الأمم وكلامهم بلغتهم ، ويترجمها(٨) بالعربيـة ،

(١) ( بيان ) ونسختاها : أهل اصطلاح .

(٢) ( ر ) ، ( ص ) : فإنما ، ( ط ) : فإذا .

(٣) ( بيان ) ونسختاها : ولدت .

(٤) الحديث فى البخارى ٥ / ٥٠ ( كتاب مناقب الأنصار ، باب هجرة الحبشة ) ، ٧ / ١٤٨ ( كتاب اللباس ، باب ما يدعى لمن لبس ثوبا جديدا ) وفى الرواية الأخيرة عن سعيد بن العاص قال : حدثنى أبى قال حدثتنى أم خالد بنت خالد ، قالت : « أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بثياب فيها خميصة سوداء ، قال : من ترون نكسوها هذه الخميصة ... » إلى أن قال صلى الله عليه وسلم : « يا أم خالد هذا سنا » ، والسنا بلغة الحبشية الحسن .

(٥) ( ر ) ، ( ص ) ، ط ، بيان ونسختاها : وكذلك .

(٦) تفهمه : كذا فى ( م ) ، ( ق ) . وفى سائر النسخ : تفهيمه .

(٧) ( بيان ) والفتاوى الكبرى : ولذلك .

(٨) ويترجمها : كذا فى ( بيان ) ونسختيها ، وفى سائر النسخ : ويترجم .

كما أمر النبي صلى الله عليه وسلم زيد بن ثابت « أن يتعلم كتاب اليهود ، ليقرأ له ، ويكتب له ذلك[١] » حيث لم يأتمن[٢] اليهود عليه .

فالسلف والأئمة لم يذموا[٣] الكلام لمجرد مافيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ «الجوهر» ، «والعرض» ، «والجسم» وغير ذلك ، بل لأن المعانى التى يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم فى الأدلة والأحكام ما يجب النهى عنه ، لاشتمال هذه الألفاظ على معان مجملة فى النفى والإثبات ، كما قال الإمام أحمد فى وصفه لأهل البدع ، فقال : « هم مختلفون فى الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون على مفارقة[٤] الكتاب ... يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يلبّسون عليهم[٥] » .

١/٢٤ / فإذا عرفت المعانى[٦] التى يقصدونها بأمثال هذه العبارات ، ووزنت بالكتاب والسنة — بحيث يثبت الحق الذى أثبته الكتاب والسنة ، وينفى الباطل الذى نفاه الكتاب والسنة — كان ذلك هو الحق ، بخلاف ما سلكه أهل الأهواء

---

(١) جاء فى سنن أبى داود ٣/٣١٨ ( كتاب العلم ، باب رواية حديث أهل الكتاب) عن خارجة — يعنى ابن زيد بن ثابت — قال : قال زيد بن ثابت : أمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم فتعلمت له كتاب يهود وقال « إنى والله ما آمن يهود على كتابى » فتعلمته فلم يمر بى إلا نصف شهر حتى حذقته ، فكنت أكتب له إذا كتب ، وأقرأ له إذا كتب إليه . والحديث فى المسند ( طبعة الحلبى ) ٥/١٨٦ .

(٢) (بيان) : يأمن .

(٣) ( بيان ) ونسختاها : لم يكرهوا .

(٤) ( بيان ) ونسختاها : مخالفه . وسبق أن ورد النص فى ص ١٨ من هذا الكتاب وقابلناه على نص رسالة الإمام أحمد .

(٥) بيان : ويلبسون على جهال الناس بما يتكلمون من المتشابه .

(٦) ص : هذه المعانى .

من التكلم بهـذه الألفاظ نفيـا و إثباتا فى الوسائل والمسائل : من غـير بيان التفصيل والتقسيم ، الذى هو من الصراط[(١)] المستقيم ، وهذا من مثارات الشبه .

فإنه لا يوجد فى كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا أحـد من الصحابة والتابعين ، ولا أحد من الأئمة المتبوعين : أنه علّق بمسمّى[(٢)] لفظ الجوهر والجسم والتحيز والعرض ونحو ذلك شيئا من أصول الدين ، لا الدلائل ولا المسائل .

والمتكلمون بهذه العبارات يختلف مرادهم بها ، تارة لاختلاف الوضع ، وتارة لاختلافهم فى المعنى الذى هو مدلول اللفظ ، كمن يقول : « الجسم هو المؤلف » . ثم يتنازعون : هل هو الجوهر الواحد بشرط تأليفـه ، أو الجوهران فصاعدا ، أو الستة ، أو الثمانية ، أو غير ذلك ؟ ومن يقول : « هو الذى يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه ، وإنه مركب من المـادة والصورة » . ومن يقول : « هو الموجود » أو يقول[(٣)] : « هو الموجود القائم بنفسه ، [ أو يقول : هو الذى يمكن الإشارة إليه ، وأن الموجود القائم بنفسه[(٤)] ] لا يكون إلا كذلك » .

والسلف والأئمـة الذين ذموا و بدّعوا الكلام فى الجوهر والجسم والعرض تضمن كلامهم ذم من يدخل المعانى التى يقصدها هؤلاء بهذه الألفاظ فى أصول الدين ، فى دلائله وفى مسائله ، نفيا و إثباتا . فأما إذا عُرفت[(٥)] المعانى الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة وعُبِّر عنها لمن يفهم بهذه الألفاظ ليتبين ما وافق الحق من معانى هؤلاء

---

(١) بيان (ص ١٠٠) ، الفتاوى الكبرى ، فتاوى الرياض : الذى هو الصراط .

(٢) ر ، ص ، ط : مسمى .

(٣) يقول : ساقطة من ( بيان ) الفتاوى الكبرى ، فتاوى الرياض .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (م) ، (ق) ، ( بيان ) ، الفتاوى الكبرى ، فتاوى الرياض .

(٥) بيان : عرف ، وكذا فى الفتاوى الكبرى ، فتاوى الرياض .

وما خالفه[1]، فهذا عظيم المنفعة، وهو من الحكم بالكتاب بين الناس فيما اختلفوا فيه، كما قال تعالى : ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [ سورة البقرة : ٢١٣ ]، وهو مثل الحكم بين سائر الأمم بالكتاب فيما اختلفوا فيه من المعانى التى يعبرون عنها بوضعهم وعُرفهم، وذلك يحتاج إلى معرفة معانى الكتاب والسنة، ومعرفة معانى

١/٢٥ هؤلاء / بألفاظهم، ثم اعتبار هذه المعانى بهذه المعانى ليظهر الموافق[2] والمخالف.

وأما قول السائل :

« فإن قيل بالجواز فما وجهه، وقد فهمنا منه[3] عليه الصلاة والسلام النهى عن الكلام فى بعض المسائل ؟ » .

الرد على المسألة الثانيـة

فيقال : قد تقدم الاستفسار والتفصيل فى جواب السؤال، وأن ما هو فى الحقيقة أصول الدين الذى بعث الله به رسوله ، فلا يجوز أن يُنهى عنه [ بحال[4] ] بخلاف ما سُمِّىَ أصول الدين وليس هو أصولًا فى الحقيقة لا دلائل ولا مسائل ، أو هو أصول لدينٍ لم يشرعه الله ، بل شرعه من شرع من الدين ما لم يأذن به الله .

وأما ما ذكره السائل من نهيه، فالذى جاء به الكتاب والسنة النهى عن أمور :

المسائل التى نهى عنها الكتاب والسنة

منهـا : القول على الله بلا علم ، كقوله تعالى : ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [ سورة الأعراف : ٣٣ ] ، وقوله : ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [ سورة الإسراء : ٣٦ ] .

(١) م ، ق : وما خالف .
(٢) فى ( ص ) بعد كلمة « والمخالف » : فصل .
(٣) ص : عنه .
(٤) بحال : ساقطة من ( م ) فقط وفى ( بيان ) ونسختها : منها بحال .

ومنها : أن يُقال على الله غير الحق[1] ، كقوله : ﴿ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَاقُ الْكِتَابِ أَلَّا يَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلَّا الْحَقَّ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٦٩ ] . وقوله : ﴿ وَلَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلَّا الْحَقَّ ﴾ [ سورة النساء : ١٧١ ][3] .

ومنها : الجدل بغير علم ، كقوله تعالى : ﴿ هَا أَنتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ ﴾[4] [ سورة آل عمران : ٦٦ ] .

ومنها : الجدل فى الحق بعد ظهوره ، كقوله تعالى : ﴿ يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ ﴾ [ سورة الأنفال : ٦ ] .

ومنها : الجدل بالباطل ، كقوله : ﴿ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ ﴾ [ سورة غافر : ٥ ] .

ومنها : الجدل فى آياته ، كقوله تعالى : ﴿ مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ [ سورة غافر : ٤ ] ، وقوله : ﴿ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللهِ وَعِندَ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ [ سورة غافر : ٣٥ ] ، وقال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ ﴾ [سورة غافر : ٥٦][5] ، وقوله : ﴿ وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُم مِّن مَّحِيصٍ ﴾ [ سورة الشورى : ٣٥ ] . ونحو ذلك قوله[6] : ﴿ وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللهِ مِن بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ [ سورة الشورى : ١٦ ] ، ٢٦/١

(١) فى بيان ونسختيها : عليها .
(٢) آية سورة النساء فى ( بيان ) ونسختيها ، ( ص ) .
(٣) وردت بعض ألفاظ الآية فقط فى ( م ) ، ( ق ) .
(٤) كلمات الآية الكريمة « فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم » : سقطت من ( م ) و ( ق ) .
(٥) فى الفتاوى الكبرى وفتاوى الرياض : وقوله « إن فى صـدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه » وسقطت من ( بيان ) و(ص ) : كلمة : وقوله .
(٦) فى ( م ) ، ( ق ) ، ( ر ) ، ( ص ) : ونحو ذلك ، وقوله .

وقوله : ﴿ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ ﴾ [ سورة الرعد: ١٣ ] . وقوله : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ ﴾ [ سورة الحج : ٨ ] .

ومن الأمور التي نهى الله عنها في كتابه التفرق والاختلاف، كقوله : ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ﴾ — إلى قوله : ﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ * يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ﴾ [ سورة آل عمران : ١٠٣ — ١٠٦ ] . قال ابن عباس : « تبيض وجوه أهل السنة والجماعة، وتسود وجوه أهل البدعة والفرقة »(١) . وقال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ﴾(٢) [سورة الأنعام: ١٥٩ ] ، وقال تعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ — إلى قوله : ﴿ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا ﴾ [ سورة الروم : ٣٠ — ٣٢ ] .

وقد ذم أهل التفرق والاختلاف في مثل قوله تعالى: ﴿ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ﴾(٣) [سورة آل عمران : ١٩ ] ، وفي مثل

(١) في الدر المنثور للسيوطي ٢/٦٣ « وأخرج ابن أبي حاتم وأبو نصر في « الإبانة » والخطيب في « تاريخه » واللالكائي في « السنة » عن ابن عباس في هذه الآية قال: « تبيض وجوه وتسود وجوه: قال : تبيض وجوه أهل السنة والجماعة ، وتسود وجوه أهل البدع والضلالة » .

(٢) ألفاظ الآية الكريمة « إنما أمرهم إلى الله » في (م) ، (ق) فقط .

(٣) في جميع النسخ المطبوعة والمخطوطة : « وما تفرق الذين أوتوا الكتاب » الخ . ولعل الذي كان بالأصل آية الشورى « وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم » وبعدها آية آل عمران ، وخلط النساخ بين كلمات الآيتين .

قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [سورة هود: ١١٩]، وفى مثل قوله: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ [سورة البقرة: ١٧٦].

وكذلك سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم توافق كتاب الله، كالحديث المشهور عنه الذى روى مسلم بعضه عن عبدالله بن عمرو،(١) وسائره معروف فى مسند أحمد وغيره،(٢) من حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: «خرج على أصحابه وهم يتناظرون فى القدر، ورجل يقول: ألم يقل الله كذا؟ ورجل يقول: ألم يقل الله كذا؟ فكأنما فُقِئ فى وجهه حَبُّ الرُّمان، فقال: أبهذا أمرتم؟ إنما هلك من كان قبلكم بهذا، ضَرَبُوا / كتاب الله بعضه ببعض، وإنما نزل كتاب الله يصدِّق بعضه بعضا، لا ليكذِّب ٢٧/١
[بعضه بعضا]،(٣) انظروا ما أمرتم به فافعلوه، وما نهيتم عنه فاجتنبوه» هذا

(١) م (فقط): عبد الله بن عمر، وهو خطأ. وفى سائر النسخ: عبد الله بن عمرو. والحديث فى مسلم ٤/٢٠٥٣ (كتاب العلم، باب النهى عن اتباع متشابه القرآن) عن عبد الله بن عمرو قال: هَجَّرت إلى رسول الله صلى الله عليه يوما. قال: فسمع أصوات رجلين اختلفا فى آية فخرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرف فى وجهه الغضب فقال: إنما هلك من كان قبلكم باختلافهم فى الكتاب.

(٢) جاء الحديث مختصرا ومطولا فى عدة مواضع من مسند أحمد (ط المعارف) انظر الأرقام: ٦٦٦٨، ٦٧٠٢، ٦٧٤١، ٦٨٠١، ٦٨٤٥. وقال الشيخ أحمد شاكر رحمه الله: إن أسانيد هذه الأحاديث صحيحة. كما ورد الحديث عن عبد الله بن عمرو فى سنن ابن ماجه ١/٣٣ (المقدمة، باب فى القدر) وعن أبى هريرة فى سنن الترمذى (بشرح ابن العربى) ٨/٢٩٤ – ٢٩٧.

(٣) لا ليكذب بعضه بعضا: كذا فى (د)، (ص)، (بيان) ونسختيها. وفى (م)، (ق): لا يكذب، انظروا.. الخ. وفى رواية المسند رقم ٦٧٠٢ إن القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضا، بل يصدق بعضه بعضا، وفى رواية أخرى رقم ٦٧٤١.. وإنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضا، فلا تكذبوا بعضه ببعض.

الحديث أو نحوه ، وكذلك قوله : « المراء[1] فى القرآن كفر[2] » . وكذلك ما أخرجاه فى الصحيحين عن عائشة رضى الله تعالى عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم « قرأ [ قوله ][3] : ﴿ هُوَ الَّذِى أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ﴾ [ سورة آل عمران : ٧] فقال النبى صلى الله عليه وسلم : إذا رأيتم الذين يتّبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمّى الله ، فاحذروهم[4] » .

وأما أن يكون الكتاب والسنة[5] نهيا[6] عن معرفة المسائل التى تدخل فيما يستحق أن يكون من أصول الدين فهذا لا يجوز[7] ، اللهم إلا أن ينهيا[8] عن بعض ذلك فى بعض الأحوال ، مثل مخاطبة شخص بما يعجز عن فهمه فيضل ، كقول عبد الله بن مسعود : « ما من رجل يحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم إلا كان

(١) ( بيان ) ، ( ر ) ( ص ) : مراء ، وهى رواية صحيحة .

(٢) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه بأسانيد وروايات مختلفة ، فى : المسند (ط . المعارف) رقم ٧٤٩٩ ، ٧٨٣٥ ؛ (ط . الحلبى) ٢/٤٢٤ ، ٤٧٥ ، ٤٧٨ ، ٤٩٤ ، ٥٠٣ ، ٥٢٨ ، ٤/١٧٠ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ؛ سنن أبى داود ٤/١٩٩ (كتاب السنة ، باب النهى عن الجدال فى القرآن ) .

(٣) قوله : زيادة فى ( بيان ) ونسختيها .

(٤) الحديث مع اختلاف فى الرواية واللفظ عن عائشة رضى الله عنها فى : البخارى ٦/٣٣ — ٣٤ (كتاب التفسير ، سورة آل عمران) ؛ مسلم ٤/٢٠٥٣ (كتاب العلم ، باب النهى عن اتباع متشابه القرآن) ؛ سنن أبى داود ٤/١٩٨ (كتاب السنة ، باب مجانبة أهل الأهواء) ؛ الترمذى ١١/١١٤ — ١١٩ (كتاب أبواب التفسير ، سورة آل عمران) . وقال الترمذى ١١/١١٦ — ١١٧ : هذا حديث حسن صحيح .

(٥) ( م ) ، ( ق ) ، ( بيان ) ، الفتاوى الكبرى ، فتاوى الرياض : أو السنة .

(٦) نهيا : كذا فى (م) . وفى سائر النسخ : نهى .

(٧) بيان ، والمطبوعتان : أصول دين الله فهذا لا يكون .

(٨) ينهيا : كذا فى ( م ) فقط . وفى ( ر ) و(ص) و (ق) : ينهى . وفى (بيان) والمطبوعتين : تنهى .

فتنة لبعضهم » ، وكقول علي[1] : « حدثوا الناس بما يعرفون[2] ، ودعوا ما ينكرون ، أتحبون أن يُكَذَّبَ الله ورسوله ؟ » ، أو مثل [ قول[3] ] حق يستلزم فساداً أعظم من تركه ، فيدخل فى قوله صلى الله عليه وسلم[4] : « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان » رواه مسلم[5] .

وأما قول السائل :

« إذا قيــل بالجواز ، فهــل يجب ؟ وهل نقــل عنه عليه السلام ما يقتضى وجوبه ؟ » .

فيقال : لا ريب أنه يجب على كل أحد أن يؤمن بمــا جاء به الرسول إيمــانا عاما مجملا ، ولا ريب أن معرفة ما جاء به الرسول على التفصيل فرض على الكفاية ، الرد على المسألة الثالثة

فإن ذلك داخل فى تبليغ ما بعث الله به رســوله ، وداخل فى تدبر القــرآن وعقله وفهمه ، وعلم الكتاب والحكمة ، وحفظ الذكر والدعاء[6] إلى الخير ، / والأمر بالمعروف ١/٢٨

والنهى عن المنكر ، والدعاء[6] إلى سبيل الرب بالحكمة والموعظة الحسنة ، والمجادلة بالتى هى أحسن ، ونحــو ذلك ممــا أوجبه الله على المؤمنين ، فهــذا[7] واجب على الكفاية منهم .

(١) بيان ، والفتاوى الكبرى : على عليه السلام ؛ وفتاوى الرياض : على رضى الله عنه .

(٢) م ، ق ، ر : بما يفهمون .

(٣) قول : زيادة فى ( بيان ) ونسختها .

(٤) صلى الله عليه وسلم : كذا فى ( بيان ) ونسختها ؛ وفى سائر النسخ : عليه السلام .

(٥) الحديث عن أبى ســعيد الخدرى فى : مسلم ١/٦٩ (كتاب الايمان ، باب كون النهى عن المنكر من الإيمــان ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٣/٣٠ .

(٦ — ٦) : ساقط من فتاوى الرياض .

(٧) فى ( م ) و ( ق ) و ( بيان ) ونسختها : فهو .

وأما ما وجب على أعيانهم(١) فهـذا يتنوع بتنوع قُدَرِهم وحاجتهم ومعرفتهم(٢) ، وما أمر به أعيانهم ، فلا يجب(٣) على العاجز عن سماع بعض العلم أو عن فهم دقيقه ما يجب على القادر على ذلك ، ويجب على من سمع النصوص وفهمها من علم التفصيل ما لا يجب على من لم يسمعها ، ويجب على المفتى والمحدّث والمجادل ما لا يجب على من ليس كذلك .

وأما قوله :

« هل يكفى فى ذلك ما يصل إليه المجتهد من غلبة الظن ، أو لا بدّ من الوصول إلى القطع ؟ » .

الرد على المسألة الرابعة

فيقال : الصواب فى ذلك التفصيل ، فإنه وإن كان طوائف من أهل الكلام يزعمون أن المسائل الخبرية — التى قد يسمونها مسائل الأصول — يجب القطع فيها جميعها(٤) ، ولا يجوز الاستدلال فيها بغير دليل يفيد اليقين ، وقد يوجبون القطع فيها كلها(٥) على كل أحد ، فهذا الذى قالوه على إطلاقه وعمومه خطأ مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها ، ثم هم مع ذلك من أبعد الناس عما أوجبوه ، فإنهم كثيرا ما يحتجون فيها بالأدلة التى يزعمونها قطعيات ، وتكون فى الحقيقة من الأغلوطات ، فضلا عن أن تكون من الظنيات ، حتى إن الشخص الواحد منهم كثيرا ما يقطع بصحة حجة فى موضع ، ويقطع ببطلانها فى موضع

(١) (ر) و (ص) ، ط و (بيان) ونسختاها : يجب .
(٢) بيان ونسختاها : ومعرفتهم وحاجتهم .
(٣) فلا يجب : كذا فى (بيان) ونسختيها ، وفى سائر النسخ : ولا يجب .
(٤) (م) و (ق) : جميعا .
(٥) كلها : ساقطة من (بيان) والفتاوى الكبرى فقط .

آخر ، بل منهم مَنْ عامة[1] كلامه كذلك ، وحتى قد يدعى كل من المتناظرين العلم الضرورى بنقيض ما ادعاه الآخر .

وأما التفصيل : فما أوجب الله فيه العلم واليقين وجب فيه ما أوجبه الله من ذلك ، كقوله : ﴿ ٱعْلَمُوا أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ وَأَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [سورة المائدة : ٩٨] ، وقوله : ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ ﴾ [سورة محمد : ١٩] . وكذلك يجب الإيمان / بما أوجب الله الإيمان به ، وقد تقرر فى الشريعة أن الوجوب معلّق باستطاعة ١/٢٩ العبد ، كقوله تعالى : ﴿ فَٱتَّقُوا ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾ [ سورة التغابن : ١٦] ، وقوله عليه السلام : « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم »[2] أخرجاه فى الصحيحين .

فإذا كان كثير مما تنازعت فيه الأمة من هذه المسائل الدقيقة قد يكون عند كثير من الناس مشتبها ، لا يُقدر فيه على دليل يفيد[3] اليقين لا شرعى ولا غيره : لم يجب على مثل هذا فى ذلك مالا يقدر عليه ، وليس عليه أن يترك ما يقدر عليه من اعتقاد قولٍ[4] غالب على ظنه لعجزه عن تمام اليقين ، بل ذلك هو الذى يقدر عليه لا سيما إذا كان مطابقا للحق ، فالاعتقاد المطابق للحق ينفع صاحبه ، ويُثاب عليه ، ويسقط به الفرض ، إذا لم يقدر على أكثر منه .

(١) فتاوى الرياض والفتاوى الكبرى : غاية .

(٢) فى : البخارى ٩/٩٤ — ٩٥ (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم) عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : دعونى ما تركتكم ، إنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا نهيتكم عن شىء فاجتنبوه ، و إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم . والحديث مع اختلاف فى اللفظ فى : مسلم ٢/٩٧٥ (كتاب الحج ، باب فرض الحج مرة فى العمر) ؛ النسائى ٥/٨٣ (كتاب المناسك ، باب وجوب الحج) ؛ ابن ماجه ١/٣ (المقدمة ، اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم) .

(٣) يفيد : كذا فى (م) فقط . وفى سائر النسخ : يفيده .

(٤) (بيان) ونسختاها : اعتقاد قوى ، وسقطت كلمة : قول من (ر) .

لكن ينبغى أن يُعرف أن عامة من ضل فى هـذا الباب(١) أو عجز فيه عن معرفة الحق فإنما هو لتفريطه فى اتباع ماجاء به الرسول، وترك النظر والاستدلال الموصل إلى معرفتـه، فلما أعرضوا عن كتاب الله ضـلوا، كما قال تعالى: ﴿(٢) يَا بَنِى آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِى فَمَنِ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [سورة الأعراف: ٣٥]، وقوله: ﴿ قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ(٢) فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْـقَى * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى ﴾ [سورة طه: ١٢٣، ١٢٤](٣). قال ابن عباس: تكفل الله لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه أن لا يضل فى الدنيا، ولا يشقى فى الآخرة، ثم قرأ(٤) هذه الآية(٥).

وكما فى الحديث الذى رواه الترمذى وغيره عن على رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنها ستكون(٦) فتن(٧)، قلت: فما المخرج منها يارسول الله؟ قال: كتاب الله،

(١) (م)، (ق): الكتاب.

(٢ — ٢) آية سورة الأعراف وألفاظ الآية رقم ١٢٣ فى سورة طه: حتى كلمة (عدو) ليست فى (بيان) ونسختيها؛ وفى (بيان) والفتاوى الكبرى: لما قال تعالى لبنى آدم «فإما يأتينكم».

(٣) أخطأ الناسخ فى نسختى (ر)، (ص) ط، فى كتابة الآيتين.

(٤) (بيان)، والفتاوى الكبرى: وقرأ.

(٥) جاء فى تفسير الطبرى (طبعة بولاق) ١٦/ ١٤٧ «عن عكرمة عن ابن عباس قال: تضمن الله لمن قرأ القرآن واتبع مافيه ألا يضل فى الدنيا ولا يشقى فى الآخرة، ثم تلا هذه الآية «فمن اتبع هداى فلا يضل ولايشقى»، وانظر الدر المنثور ٤/ ٣١١.

(٦) (بيان) ونسختاها: عن على عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال ستكون.

(٧) (بيان) والفتاوى الكبرى: فتنة.

فيه نبأما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبارٍ قصمه الله، ومن ابتغى الهدى فى غيره أضله الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، وهو الذى لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس / به الألسن، ولا يخلَق عن كثرة الرد، ولا تنقضى عجائبه (١)، ولا يشبع (٢) منه العلماء». (٣) ١/٣٠
وفى رواية: «ولا تختلف به الآراء (٣)، هو الذى (٤) لم تنتـه الجن إذ سمعته أن قالوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا * يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ﴾ [سورة الجن: ٢،٣] من قال به صدق، ومن عمل به أجر، ومن حكم به عَدَل، ومن دعا إليه هدى إلى صراط مستقيم» (٥).

وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾ [سورة الأنعام: ١٥٣]، وقال تعالى: ﴿المص * كِتَابٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن

---

(١) (بيان) وفتاوى الرياض: ولا ينقضى عجائبه، ولا يخلق عن كثرة الرد.

(٢) فتاوى الرياض والفتاوى الكبرى: تشبع.

(٣ — ٣): ساقط من (بيان) والفتاوى الكبرى.

(٤) (بيان) ونسختاها: وهو.

(٥) الحديث بألفاظ متقاربة فى الترمذى ١١/ ٣٠ — ٣١ (كتاب ثواب القـرآن، باب ما جاء فى فضـل القرآن) وقال الترمذى: هذا لا نعرفه إلا من هـذا الوجه وإسناده مجهول؛ وفى الحارث مقال؛ وأورد ابن كثير فى (كتاب فضائل القرآن) فى آخر جـ ٩ من تفسير ابن كثير والبغوى (طبعة المنار، سنة ١٣٤٧) ص ٦ — ٨ عدة روايات للحديث، وعقب على كلام الترمذى بأنه روى من وجه آخر، وقال عن الحارث الأعور راويه عن على رضى الله عنه «وقد تكلموا فيه، بل قد كذبه بعضهم من جهة رأيه واعتقاده، أما أنه قد كذب فى الحديث فلا، والله أعلم، وقصارى هـذا الحديث أن يكون من كلام أمير المؤمنين على رضى الله عنه، وقد وهم بعضهم فى رفعه، وهو كلام حسن صحيح، على أنه قد روى له شاهد عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنـه عن النبى صلى الله عليه وسلم»؛ وقد جاء الحديث عن على رضى الله عنه بألفاظ مختلفة فى المسند (ط. المعارف) ٢/ ٨٨ — ٨٩ رقم ٧٠٤، وانظر تعليق المحقق.

فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ * اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ﴾ [ سورة الأعراف : ١ – ٣ ](١)، وقال : ﴿ وَهَٰذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ * أَن تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَىٰ طَائِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَىٰ مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَّبَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ ﴾ [ سورة الأنعام : ١٥٥ – ١٥٧ ] ، فذكر سبحانه أنه يجزى(٢) الصادف عن آياته مطلقا – سواء كان مكذبا أو لم يكن – سوءَ العذاب بما كانوا يصدفون ، يبين ذلك أن كل من لم يقر بما جاء به الرسول فهو كافر ، سواء اعتقد كذبه أو استكبر عن الإيمان به ، أو أعرض عنه اتباعا لما يهواه ، أو ارتاب فيما جاء به ، فكل مكذب بما جاء به فهو كافر ، وقد يكون كافرا من لا يكذبه إذا لم يؤمن به .

ولهذا أخبر الله فى غير موضع من كتابه بالضلال والعذاب لمن ترك اتباع ما أنزله ، وإن كان له نظر وجدل(٣) واجتهاد فى عقليات وأمور غير ذلك ، وجعل ذلك من نعوت الكفار والمنافقين .

قال تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُم مِّن شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴾ [ سورة الأحقاف : ٢٦ ] ، وقال تعالى : ﴿ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا

(١) فى ( بيان ) ونسختها ( . . حرج منه . . إلى قوله : اتبعوا ) .
(٢) فى ( بيان ) ونسختها : سيجزى .
(٣) ( م ) ، ( ق ) : نظر جدل .

عِندَهُم مِّنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِم/مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ * فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللهِ وَحْدَهُ ٣١/١
وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّةَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ ﴾ [ سورة غافر : ٨٣ــ٨٥ ](١) ، وقال : ﴿ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللهِ وَعِندَ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ [سورة غافر : ٣٥]، وفى الآية الأخرى(٢) : ﴿ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [ سورة غافر : ٥٦ ] .

والسلطان : هو الحجة المنزلة من عند الله ، كما قال تعالى : ﴿ أَمْ أَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ ﴾ [ سورة الروم : ٣٥ ] ، وقال تعالى : ﴿ أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُّبِينٌ * فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [سورة الصافات : ١٥٦ ، ١٥٧]، وقال: ﴿ إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ ﴾ [ سورة النجم : ٢٣ ] .

وقد طالب الله تعالى من اتخذ دينا بقوله : ﴿ ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾(٣) [ سورة الأحقاف : ٤ ] ، فالكتاب هو الكتاب(٤) ، والأثارة [ كما قال من قال من السلف : هى ](٥) الرواية والإسناد ،

(١) فى (م) ، (ق) ذكرت آية (٨٣) من سورة غافر قبل سورة الأحقاف ثم ذكرت آيتا ٨٤ ، ٨٥ .

(٢) فتاوى الرياض ٣/٣١٦ ، الفتاوى الكبرى ١/٣٨٥ : وقال تعالى ؛ بيان (ص ١١٠): وقال .

(٣) لم تذكر كل ألفاظ آية غافر ٤ ، الأحقاف ٤ فى ( بيان ) ونسختيها .

(٤) فالكتاب هو الكتاب : كذا فى (م) فقط ؛ وفى سائر النسخ : فالكتاب الكتاب .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من ( م ) ؛ ( ق ) .

[ وقالوا : هى الخط أيضا ، إذ الرواية والإسناد(١) ] يكتب بالخط(٢) ، وذلك لأن الأثارة من الأثر ، فالعلم الذى يقوله من يُقبل قوله يؤثر بالإسناد ، و يقيد ذلك بالخط ، فيكون ذلك كله(٣) من آثاره .

وقد قال تعالى فى نعت المنافقين : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا * وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا * فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا * أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا ﴾ [ سورة النساء : ٦٠ — ٦٣ ] .

وفى هذه الآيات أنواع من العبر الدالة على ضلال من تحاكم(٤) إلى غير الكتاب والسنة ، وعلى نفاقه ، وإن زعم أنه يريد التوفيق بين الأدلة الشرعية و بين ما يسميه هو عقليات من الأمور المأخوذة عن بعض الطواغيت من المشركين وأهل الكتاب ، وغير ذلك من أنواع الاعتبار .

---

(١) مابين المعقوفتين ساقط من (م) ، (ق) .

(٢) م ، ق : بكتب الخط .

(٣) بيان ونسختاها : و يقيد بالخط فيكون كل ذلك .

(٤) بيان ونسختاها : من العبر من الدلالة على ضلال من يحاكم .

/ فمن كان خطؤه لتفريطه فيما يجب عليـه من اتباع القرآن والإيمـان مثلا ، ٣٢/١
أو لتعـديه حدود الله بسلوك السبيل التى نُهِى عنها(١) ، أو لاتباع هواه بغير هـدى من الله — فهو الظالم لنفسه ، وهو من أهل الوعيد ، بخلاف المجتهد فى طاعة الله ورسوله باطنًا وظاهرا ، الذى يطلب الحق باجتهاده كما أمره الله ورسوله ، فهذا مغفور له خطؤه ، كما قال تعالى: ﴿ آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا ﴾ إلى قوله : ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾ [ سـورة البقرة : ٢٨٥ ، ٢٨٦ ] . وقد ثبت فى صحيـح مسلم عن النبى صلى الله عليه وسلم أن الله قال : « قد فعلت »(٢) . وكذلك ثبت فيه(٣) من حديث ابن عباس : « أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يقرأ بحرف من هاتين الآيتين ومن سورة الفاتحة إلا أعطى ذلك(٤) » . فهذا يبين استجابة هـذا الدعاء للنبى والمؤمنين ، وأن الله لا يؤاخذهم إن نسوا أو أخطأوا .

وأما قول السائل :

## « هل ذلك من باب تكليف مالا يُطاق والحـال هذه ؟ »

(١) بيان ونسختاها : السبل .

(٢) الحديث مع اختلاف الروايات فى : مسلم ١/١١٥ — ١١٦ (كتاب الإيمـان ، باب أنه سبحانه وتعالى لم يكلف إلا ما يطاق ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ٣/٣٤١ — ٣٤٢ (رقم ٢٠٧٠) ، ٥/٣٠ — ٣١ (رقم ٣٠٧١) ؛ سنن الترمذى ١١/١١٢ — ١١٣ (كتاب التفسير ، سورة البقرة) . وانظر الحديث برواياته المتعـددة فى تفسير الطبرى (ط . المعارف ) ٦/١٤٢ — ١٤٥ . وانظر أيضا ٦/١٠٤ — ١٠٥ .

(٣) فيه : كذا فى (بيان) ونسختيها ، وفى ( ر ) ، (ص) : عنه . وسقطت الكلمة من (م) ، (ق) .

(٤) الحديث فى : مسلم ١/٥٥٤ (كتاب صـلاة المسافرين ، باب فضل الفاتحة وخواتيم سورة البقرة ) عن ابن عباس رضى الله عنهما وفيـه أن ملكا نزل من السماء فقال للنبى صلى الله عليه وسلم : أبشر بنورين أوتيتهما لم يؤتهما نبى قبلك : فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة ، لن تقرأ بحرف منهما إلا أعطيته .

الرد على المسألة الخامسة

فيقال : هــذه العبارة ، وإن كثر تنازع[1] الناس فيها نفيا وإثباتا ، فينبغى أن يعرف أن الخلاف المحقق فيها نوعان :

أحدهما : ما اتفق الناس على جوازه ووقوعه ، وإنمـا تنازعوا فى إطلاق القول عليه بأنه لا يُطاق .

والثـانى : ما اتفقوا على أنه لا يُطاق ، لكن تنازعوا فى جـواز الأمر به ، ولم يتنازعوا فى عدم[2] وقوعه .

فأما أن يكون أمر اتفق أهـل العلم والإيمـان على أنه لا يطاق ، وتنـازعوا فى وقوع الأمر به — فليس كذلك .

تنازع النظار فى الاستطاعة

فالنوع الأول : كتنازع المتكلمين من مثبتة [القدر] ونفاته[3] فى استطاعة العبد[4]، وهى قدرته وطاقته : هل يجب أن تكون مع الفعـل لا قبله[5] ، أو يجب أن تكون متقدمة على الفعل : [6]أو يجب أن تكون معه، وان كانت متقدمة عليه[6] ؟

فمن قال بالأول ، لزمه أن يكون كل عبد لم يفعل ما أُمر به قد كُلِّف مالا

١/٣٣ / يطيقه إذا لم تكن عنـده قدرة إلا مع الفعل ، ولهذا كان الصواب الذى عليه محققو المتكلمين وأهل الفقه والحديث والتصوف وغيرهم ما دل عليه القرآن ، وهو أن الاستطاعة — التى هى مناط الأمر والنهى، وهى المصححة للفعل — لا يجب أن تقارن الفعل ، وأما الاستطاعة التى يجب معها وجود الفعل فهى مقارنة له .

(١) بيان والفتاوى الكبرى : وإن تنازع .
(٢) عدم : ساقطة من ( بيان ) .
(٣) م ، ق ، ر ، ص ، ط : من مثبتيه ونفاته .
(٤) قال التهانوى فى تعريف الاستطاعة فى كشاف اصطلاحات الفنون ٤/٩١٥ : « تطلق على معنيين : أحدهما : عرض يخلقه الله تعالى فى الحيوان يفعـل به الأفعال الاختيارية وهى علة الفعل ، والجمهور على أنها شرط لأداء الفعل لا علة . وثانيهما : سلامة الأسباب والآلات والجوارح» . وانظر عن الاستطاعة ومقارنتها للفعل أو تقدمها عليه : المرجع السابق ٤/٩١٥ — ٩١٦ ؛ التعريفات للجرجانى مادة القدرة ، ص ١٥١ ؛ الفصل لابن حزم ٣/٢٢ - ٤٣ .
(٥) لا قبله : ساقطة من ( بيان ) والفتاوى الكبرى .
(٦ — ٦) ساقط من ( بيان ) والفتاوى الكبرى .

فالأولى : كقوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [ سورة آل عمران : ٩٧ ] . وقول النبي صلى الله عليه وسلم لعمران بن حصين : « صل قائما ، فإن لم تستطع فقاعدا ، فإن لم تستطع فعلى جنب »(١) . ومعلوم أن الحج والصلاة يجبان(٢) على المستطيع ، سواء فعل أو لم يفعل ، فعلم أن هذه الاستطاعة لا يجب أن تكون مع الفعل .

والثانية : كقوله تعالى : ﴿ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ ﴾ [سورة هود : ٢٠] ، وقوله : ﴿ وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا * الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَن ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴾ [سورة الكهف : ١٠١ ، ١٠٢ ](٣) على قول من يفسر الاستطاعة بهذه .

وأما على تفسير السلف والجمهور ، فالمراد بعدم الاستطاعة مشقة ذلك عليهم ، وصعوبته على نفوسهم ، فنفوسهم لا تستطيع إرادته ، وإن كانوا قادرين على فعله لو أرادوه ،(٣) وهذه(٤) حال من صده هواه أو رأيه(٥) الفاسد عن استماع كتب الله المنزلة واتباعها ، وقد أخبر أنه لا يستطيع ذلك . وهذه الاستطاعة هى المقارنة للفعل الموجبة له ، وأما الأولى فلولا وجودها لم يثبت التكليف ، كقوله(٦) :

(١) الحديث فى : البخارى ٢/٤٨ (كتاب التقصير فى الصلاة ، باب إذا لم يطق قاعدا صلى على جنب) ؛ سنن أبى داود ١/٢٥٠ ( كتاب الصلاة ، باب فى صلاة القاعد ) ؛ سنن الترمذى ٢/١٦٦ (كتاب الصلاة ، باب ما جاء أن صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم ) ؛ سنن ابن ماجة ١/٣٨٦ ( كتاب إقامة الصلاة ، باب ما جاء فى صلاة المريض ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٤/٤٢٦ .

(٢) ق ، ر ، ص ، ط ، بيان ، الفتاوى الكبرى ١/٣٨٦ : يجب ؛ فتاوى الرياض : تجب .

(٣ — ٣) : ساقط من ( بيان ) ، الفتاوى الكبرى .

(٤) م ، ق : وهذا .

(٥) بيان ونسختنا ها : هواه ورأيه .

(٦) بيان ونسختنا ها : بقوله .

﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ [ سورة التغابن : ١٦ ]، وقوله : ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ . [ سورة الأعراف : ٤٢ ] ، وأمثال ذلك ؛ فهؤلاء المفرطون والمعتدون فى أصول الدين إذا لم يستطيعوا سَمْعَ ما أنزل إلى الرسول فهم من هذا القسم .

تنازعهم فى المأمور به الذى علم الله أنه لا يكون

وكذلك أيضا تنازعهم فى المأمور به الذى علم الله أنه لا يكون ، أو أخبر مع ذلك أنه لا يكون ، فمن الناس من يقول : إن هذا غير مقدور عليه ، كما أن غالية القدرية يمنعون أن يتقدم علم الله وخبره وكتابه بأنه لا يكون ، وذلك ١/٣٤ / لاتفاق الفريقين على أن خلاف المعلوم لا يكون ممكنا ولا مقدورا عليه .

وقد خالفهم فى ذلك جمهور الناس ، وقالوا : هذا منقوض عليهم بقدرة الله تعالى ، فإنه (١) أخبر بقدرته على أشياء ، مع أنه لا يفعلها ، كقوله : ﴿ بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ ﴾ [سورة القيامة : ٤]، وقوله : ﴿ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ ﴾ [سورة المؤمنون : ١٨]، وقوله : ﴿ قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ ﴾ [سورة الأنعام : ٦٥]، وقد قال : ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ [سورة هود : ١٨ ] ، ونحو ذلك مما يخبر أنه لو شاء لفعله ، وإذا فعله فإنما يفعله إذا كان قادرا عليه ، فقد دل القرآن على أنه قادر عليه يفعله إذا شاءه ، مع أنه لا يشاؤه (١) .

وقالوا أيضا : إن الله يعلمه على ما هو عليه ، فيعلمه ممكنا مقدورا للعبد ، غير واقع ولا كائن لعدم إرادة العبد له ، أو لبغضه إياه ، ونحو ذلك ، لا لعجزه عنه .

(١ — ١) : ساقط من بيان ونسختيها .

وهذا النزاع يزول بتنوع القدرة عليه(١) كما تقدم ، فإنه غير مقدور القدرة المقارنة للفعل ، وإن كان مقدوراً القدرة المصححة للفعل التى هى مناط الأمر والنهى .

وأما النوع الثانى : فكاتفاقهم على أن العاجز عن الفعل لا يطيقه ، كما لا يطيق الأعمى والأقطع والزمن نقط المصحف وكتابته والطيران ، فمثل هذا النوع قد اتفقوا على أنه غير واقع فى الشريعة ، وإنما(٢) نازع فى ذلك طائفة من الغلاة المائلين إلى الجبر من أصحاب الأشعرى(٣) ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعى وأحمد وغيرهم(٢) ، وإنما تنازعوا فى جواز الأمر به عقلا ، حتى نازع بعضهم فى الممتنع لذاته ، كالجمع بين الضدين والنقيضين : هل يجوز الأمر به من جهة العقل ، مع أن ذلك لم يرد فى الشريعة ؟ ومَنْ غلا فزعم وقوع هذا الضرب فى الشريعة — كمن يزعم أن أبا لهب كُلِّف بأن يؤمن بأنه لا يؤمن(٤) — فهو مبطل فى ذلك عند عامة أهل القبلة من جميع الطوائف ، (٥) فإنه لم يقل أحد : إن أبا لهب أسمع هذا الخطاب المتضمن أنه لا يؤمن ، وإنه أُمر مع ذلك بالإيمان ، كما أن قوم نوح لما أخبر نوح عليه السلام(٦) : أنه لن يؤمن من قومه إلا من قد آمن ، لم يكن بعد/ هذا يأمرهم بالإيمان بهذا الخطاب(٥) ، بل إذا قُدِّر أنه أخبر بصَلْيِه النار ٢٥/١

(١) عليه : ساقطة من ر ، ص ؛ وفى بيان ونسختها : بتنويع القدرة عليه .

(٢ — ٢) : ساقط من ( بيان ) ونسختها .

(٣) يقول الجرجانى فى « التعريفات » ص ٦٥ : « الجبرية هو من الجبر ، وهو إسناد فعل العبد إلى الله تعالى ، والجبرية اثنان : متوسطة تثبت للعبد كسبا فى الفعل كالأشعرية ، وخالصة لا تثبت كالجهمية » . وانظر ما ذكرته عن الجبرية فى منهاج السنة ١/٥ تعليق ٣ ؛ كشاف اصطلاحات الفنون ١ / ٢٢٠ .

(٤) فى ر ، ص : كلف بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ، وكتب فوق كلمة « يؤمن » الأولى بحروف صغيرة : « كذا » .

(٥ — ٥) : ساقط من بيان ونسختها .

(٦) عليه السلام : زيادة فى (ر) .

المستلزم لموته على الكفر وأنه سمع هذا الخطاب ، ففي هذا الحال انقطع تكليفه ، ولم ينفعه إيمانه (١) حينئذ ، كإيمان من يؤمن بعد معاينة العذاب ، قال تعالى : ﴿ فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا ﴾ [ سورة غافر : ٨٥ ] ، وقال تعالى : ﴿ آلْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [ سورة يونس : ٩١ ] .

والمقصود هنا التنبيه على أن النزاع في هذا الأصل يتنوع : تارة إلى الفعل المأمور به ، وتارة إلى جواز الأمر . ومن هنا شبهة من شبّه (٢) من المتكلمين على الناس حيث جعل القسمين قسما واحدا ، وادّعى تكليف مالا يطاق مطلقا ، لوقوع بعض الأقسام التي لا يجعلها عامة الناس (٣) من باب مالا يطاق ، والنزاع فيها لا يتعلق بمسائل الأمر والنهي ، وإنما يتعلق بمسائل القضاء والقدر .

ثم إنه جعل جواز (٤) هذا القسم مستلزما لجواز القسم الذي اتفق المسلمون على أنه غير مقدور عليه ، وقاس أحد النوعين بالآخر ، وذلك من الأقيسة التي اتفق المسلمون ، [ بل وسائر أهل الملل (٥) ] ، بل وسائر العقلاء على بطلانها ، فإن من قاس الصحيح المأمور بالأفعال كقوله (٦) : إن القدرة مع الفعل ، أو أن (٧) الله علم أنه

(١) بيان ونسختاها : الإيمان .

(٢) م ، ق : ورد شبهة من شبه ؛ بيان : ونسختاها : ومن هنا شبه من شبه .

(٣) بيان ونسختاها : عامة المسلمين ؛ وسقطت كلمة « الناس » من (ر) .

(٤) جواز : ساقطة من (ر) فقط .

(٥) ما بين المعقوفتين زيادة في « بيان » ونسختيها .

(٦) بيان ، الفتاوى الكبرى : لقوله .

(٧) م ، ق : وأن .

لا يفعل [ على ][1] العاجز الذى لو أراد الفعل لم يقدر عليه — فقد جمع بين ما يعلم[2] الفرق بينهما بالاضطرار عقــلا ودينا ، وذلك من مثارات[3] الأهواء بين القــدرية وإخوانهم الجبرية .

وإذا عُرف هذا فإطلاق القول بتكليف ما لا يُطاق من البدع الحادثة فى الإسلام ، كإطلاق القول بأن العباد[4] مجبورون على أفعالهم ، وقــد اتفق سلف الأمة وأئمتها على إنكار ذلك ، وذم من يطلقه ، وإن قصد به الرد على القــدرية الذين لا يقرون بأن الله خالق أفعــال العباد ، ولا بأنه شاء الكائنات[5] ، وقالوا : هذا رد بدعة ببدعة ، وقابل الفاسد ، بالفاسد ، والباطل بالباطل .

٣٦/١ / ولولا أن هذا الجواب لا يحتمل البسط لذكرت من نصوص أقوالهم فى ذلك مايبين ردّهم لذلك .

وأما إذا فصل مقصود القائل ، وبُيِّن بالعبارة التى لا يشتبه الحق فيها[6] بالباطل ما هو الحق ، ومُيِّز بين الحق والباطل — كان هــذا من الفرقان ، وخرج المبيِّن حينئذ ممــا ذم به أمثــال هؤلاء الذين وصفهم الأئمــة بأنهم مختلفون فى الكتاب[7] مخالفون للكتاب[7] ، متفقون على ترك الكتاب[7] ، وأنهم يتكلمون بالمتشابه من الكلام ،

(١) على : ساقطة من (م) ، (ق) ، (ر) ، (ص) ، ط .

(٢) ر ، ص ، ط ، بيان ، الفتاوى الكبرى : ما علم .

(٣) بيان (ص ١١٥) : مثار ؛ الفتاوى الكبرى ٣٨٧/١ : مثل .

(٤) بيان ونسختاها : الناس .

(٥) يقول الجرجانى فى التعريفات : «القدرية هم الذين يزعمون أن كل عبد خالق لفعله ولا يرون الكفر والمعاصى بتقدير الله تعالى» وانظر ما ذكرته عن القدرية فى منهاج السنة ٥/١ تعليق ١ .

(٦) ر ، ص ، ط : فيها الحق .

(٧) بيان ونسختاها : كتاب الله .

[ويحرفون الكلم عن مواضعه](١)، ويخدعون جهّال الناس بما يلبِّسون(٢) عليهم، ولهذا كان يدخل عندهم المجبرة فى مسمّى القدرية المذمومين، لخوضهم فى القدر بالباطل إذ هذا جماع المعنى الذى ذمت به القدرية.

ولهذا ترجم الإمام أبو بكر الخلال فى كتاب «السنة»(٣) فقال: الرد على القدرية، وقولهم: إن الله أجبر العباد على المعاصى، ثم روى عن عمرو بن عثمان عن بقية ابن الوليد قال: سألت الزبيدى والأوزاعى عن الجبر، فقال الزبيدى: أمر الله أعظم، وقدرته أعظم من أن يجبر أو يعضل، ولكن يقضى ويقدّر، ويخلق ويجبل عبده على ما أحب. وقال الأوزاعى(٤): ما أعرف للجبر أصلا من القرآن ولا السنة(٥)، فأهاب أن أقول ذلك، ولكن القضاء والقدر والخلق والجبْل، فهذا يعرف فى القرآن والحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما وضعت هذا مخافة أن يرتاب رجل تابعى(٦) من أهل الجماعة والتصديق.

(١) ما بين المعقوفتين زيادة فى بيان ونسختيها.

(٢) بيان ونسختاها: يشبهون.

(٣) هو أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون، المعروف بالخلال، من أئمة الحنابلة، له التصانيف الدائرة والكتب السائرة مثل «الجامع» و«العلل» و«السنة»، توفى سنة ٣١١. انظر ترجمته فى: طبقات الحنابلة ٢/١٢ — ١٥؛ تذكرة الحفاظ ٣/٧؛ بروكلمان: تاريخ الأدب العربى ٣/٣١٣ — ٣١٤؛ الأعلام ١/١٩٦. ولم يتكلم بروكلمان عن نسخ خطية من كتاب «السنة».

(٤) هو أبو عمرو عبد الرحمن بن محمد الأوزاعى، نسبة إلى قبيلة الأوزاع، إمام الشام فى الفقه والحديث، ولد ببعلبك سنة ٨٨ وتوفى فى بيروت سنة ١٥٧. عرض عليه القضاء فامتنع. من كتبه «السنن» فى الفقه و«المسائل». انظر ترجمته فى: تذكرة الحفاظ ١/١٧٨ — ١٨٣؛ وفيات الأعيان ١/٣١٠ — ٣١١؛ تهذيب التهذيب ٦/٢٣٨ — ٢٣٩؛ تهذيب الأسماء واللغات، ق ١، جـ ١، ص ٢٩٨ — ٣٠٠؛ الجرح والتعديل، جـ ١، ق ٢، ص ٢٦٦ — ٢٦٧؛ الأعلام ٤/٩٤.

(٥) بيان ونسختاها: فى القرآن ولا فى السنة.

(٦) تابعى: ساقطة من بيان، الفتاوى الكبرى، ر، ص، ط.

فهذان الجـوابان اللذان ذكرهما هـذان الإمامان فى عصر تابعى التابعين من أحسن الأجوبة .

أما الزُّبَيْدى — محمد بن الوليد(١) صاحب الزهرى — فإنه قال : أمر الله أعظم، وقدرته أعظم من أن يجبر أو يَعضِل ، فنفى الجبر .

وذلك لأن الجبر المعروف فى اللغة : هو إلزام الإنسان بخلاف رضاه، كما يقول الفقهاء فى باب النكاح : هل تجبر المرأة على النكاح أو لا تجبر ؟ وإذا عضلها الولى ماذا تصنع ؟ فيعنون بجبرها / إنكاحها بدون رضاها واختيارها ، ويعنون بعَضْلها منعها مما ترضاه وتختاره ، فقال : الله أعظم من أن يجبر أو يعضل ؛ لأن الله سبحانه قادر على أن يجعل العبد مختارا(٢) راضيا لما يفعله ، ومبغضا وكارها لما يتركه ، كما هو الواقع ، فلا يكون العبد مجبورا على ما يحبه(٣) ويرضاه ويريده ، وهى أفعاله الاختيارية ، ولا يكون معضولا عما يتركه ، فيبغضه ويكرهه ، أو لا يريده(٤)، وهى تروكه الاختيارية . ٣٧/١

وأما الأوزاعى فإنه مَنَعَ من إطلاق هذا اللفظ ، وإن عنى به هـذا المعنى ، حيث لم يكن له أصل فى الكتاب والسنة ، فيفضى إلى إطلاق لفظ مبتدع ظاهر فى إرادة الباطل ، وذلك لايسوغ ، وإن قيل : إنه يراد(٥) به معنى صحيح .

(١) أبو الهذيل محمد بن الوليد بن عامر الزبيدى ، من أهل حمص . قال ابن سعد : كان أعلم أهل الشام بالفتوى والحديث ، ولد سنة ٧٩ وتوفى سنة ١٤٩ . انظر ترجمته فى : تهذيب التهذيب ٩/٥٠٢ ؛ طبقات ابن سعد ٧/٤٦٥ (وقال : توفى سنة ١٤٨) ؛ الأعلام ٧/٣٥٨ .

(٢) بيان ونسختاها : محبا .

(٣) بيان ونسختاها : يختاره .

(٤) الفتاوى الكبرى ، فتاوى الرياض : ولا يريده .

(٥) بيان ونسختاها : أريد .

قال الخلال : أخبرنا أبو بكر المروزى[١] ، قال : سمعت بعض المشيخة يقول : سمعت عبد الرحمن بن مهدى يقول : أنكر سفيان الثورى[٢] « جبر[٣] » وقال : « الله جَبَل العباد » . قال المروزى : أظنه أراد قول النبى صلى الله عليه وسلم لأشج عبد القيس ، يعنى قوله الذى فى صحيح مسلم : « إن فيك لخلقين[٤] يحبهما الله : الحلم والأناة . فقال : أخلقين تخلقتُ بهما ، أم خلقين جُبِلتُ عليهما ؟ فقال : بل خلقين جُبلت عليهما . فقال : الحمد لله الذى جبلنى على خلقين يحبهما الله[٥] » .

ولهذا احتج البخارى وغيره على خلق أفعال[٦] العباد بقوله تعالى : ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ [سورة المعارج : ١٩ — ٢١] فأخبر [ تعالى[٧] ] أنه خلق [ الإنسان[٧] ] على هذه الصفة[٨] .

---

(١) الفتاوى الكبرى : أنبأنا المروزى ؛ بيان ، فتاوى الرياض ، ط : أنبأنا المروذى ؛ ص : أخبرنا المروذى .
وهو أبو بكر أحمد بن على بن سعيد بن إبراهيم المروزى القاضى ، ثقة حافظ ، مات سنة ٢٩٢ . انظر ترجمته فى : تذكرة الحفاظ ٢/٦٦٣-٦٦٤ ؛ شذرات الذهب ٢/٢٠٩ ؛ الأعلام ١/١٦٤ .

(٢) هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثورى ، من بنى ثور ، محدث وإمام فى علوم الدين ، ولد سنة ٩٧ وتوفى سنة ١٦١ هـ . انظر ترجمته فى : دول الاسلام ١/٧٨-٧٩ ؛ الوفيات ٢/١٢٧-١٢٨ ؛ طبقات ابن سعد ٦ / ٣٧١ - ٣٧٤ ؛ تهذيب التهذيب ٤/١١١ — ١١٥ ؛ تاريخ بغداد ٩/١٥١ - ١٧٤ ؛ الأعلام ٢/١٥٨ .

(٣) بيان ونسختاها : الجبر .

(٤) م ، ق : لخلتين . وفى مسند أحمد ( ط . الحلبى ) ٤/٢٠٦ : خلتين .

(٥) الحديث مع اختلاف فى الألفاظ فى : مسلم ١/٤٨ ، ٤٩ ( كتاب الإيمان ، باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ) ؛ ابن ماجه ٢/١٤٠١ ( كتاب الزهد ، باب الحلم ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٣/٢٣ ، ٤/٢٠٦ .

(٦) بيان ونسختاها : الأفعال .

(٧) ما بين المعقوفتين زيادة فى : الفتاوى الكبرى ، فتاوى الرياض .

(٨) أفرد البخارى بابا من أبواب كتاب التوحيد فى صحيحه ٨/١٥٦ للكلام على هذه الآيات ، وأورد حديثا يتصل بها .

واحتج فيه[1] بقول الخليل [ عليه السلام ][2] : ﴿ رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِن ذُرِّيَّتِي ﴾ [سورة ابراهيم : ٤٠] ، وبقوله : ﴿ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ ﴾[1] [ سورة البقره : ١٢٨ ] .

وجواب الأوزاعى أقوم من جواب الزبيـدى ، لأن الزبيدى نفى الجـبر ، والأوزاعى منع إطلاقه ، إذ هذا اللفظ قد[3] يحتمل معنى صحيحا ، فنفيه قد يقتضى نفى الحق والباطل .

كما ذكر الخلال ما ذكره عبـد الله بن أحـمد فى كتاب « السـنة » فقال : حدثنا محمد بن بكار ، حدثنا أبو معشر، حدثنا يعلى عن[4] محمد بن كعب قال: « إنما / سُمِّىَ الجبار لأنه يجـبر الخلق على ما أراد » فاذا امتنع من إطـلاق اللفظ المجمل المحتمل[5] المشتبه[6] زال المحـذور وكان أحسن من نفيه ، و إن كان ظاهرا فى المحتمل المعنى الفاسد خشية أن يظن أنه ينفى المعنيين جميعا . ٣٨/١

وهكذا يقال فى نفى الطاقة عن[7] المـأمور ، فإن إثبات الجبر فى المحظور نظير سلب الطاقة فى المأمور : وهكذا كان[8] يقول الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة .

---

(١ — ١) : ساقط من بيان ونسختيها .

(٢) عليه السلام : زيادة فى (ر) .

(٣) قد : ساقطة من ( بيان) ونسختيها .

(٤) حدثنا يعلى عن : ساقط من (ر) ، (ص) ، ( بيان ) ، الفتاوى الكبرى .

(٥) المحتمل : ساقطة من ( بيان ) والفتاوى الكبرى .

(٦) المحتمل : ساقطة من (ر) ، (ص) ، ( بيان ) ، الفتاوى الكبرى .

(٧) بيان ونسختاها : على .

(٨) م ، ق : كما .

قال الخلال : أنبأنا الميمونى قال : سمعت أبا عبدالله – يعنى أحمد بن حنبل يناظر خالد بن خِدَاش(١) – يعنى فى القدر – فذكروا رجلا ، فقال أبو عبد الله : « إنما أكره(٢) من هذا أن يقول : أجبر الله » .

وقال : أنبأنا المروزى : قلت لأبى عبد الله : رجل يقول : إن الله أجبر العباد ، فقال : «هكذا لا نقول»(٣) ، وأنكر هذا وقال : ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [ سورة النحل : ٩٣ ] .

وقال : أنبأنا المروزى قال : كتب إلى عبد الوهاب فى أمر حسن بن خلف العكبرى ، وقال : إنه يتنزه(٤) عن ميراث أبيه ، فقال رجل قدرى(٥) : إن الله لم يجبر العباد على المعاصى ، فرد عليه أحمد بن رجاء ، فقال : إن الله جبر العباد على ما أراد » أراد بذلك إثبات القدر . فوضع أحمد بن على كتابا يحتج فيه ، فأدخلته على أبى عبد الله ، فأخبرته بالقصة ، فقال : « ويضع كتابا ؟ » وأنكر عليهما جميعا : على ابن رجاء حين قال : جَبَرَ العباد ، وعلى القدرى حين قال(٦) : لم يجبر ، وأنكر على أحمد بن على وضعه الكتاب واحتجاجه(٧) ، وأمر بهجرانه لوضعه الكتاب ،

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : خراش . وهو كما فى تقريب التهذيب « خالد بن خداش أبو الهيثم المهلبى مولاهم البصرى ، صدوق يخطىء ، من العاشرة ، مات سنة أربع وعشرين ومائتين . وانظر : طبقات الحنابلة ١/١٥٢ – ١٥٣ وفيها أنه توفى سنة ٢٢٣ هـ ؛ تهذيب التهذيب ٣/٨٥–٨٦ .

(٢) م ، ق ر ، ص ، ط : كره .

(٣) بيان : لاتقول ؛ الفتاوى الكبرى ، فتاوى الرياض : لاتقل .

(٤) بيان ونسختاها ؛ ص ، ط : تنزه .

(٥) م ، ق ، ر ، ص ، ط : فقال رجل قدرى قال .

(٦) بيان ونسختاها : الذى قال .

(٧) فتاوى الرياض : على أحمد بن على فى وضعه ؛ بيان ، الفتاوى الكبرى : على أحمد فى وضعه .

وقال لى : يجب على ابن رجاء أن يستغفر ربه لما قال : جَبَرَ العباد . فقلت لأبى عبد الله : فما الجواب فى هذه المسألة؟ قال : ﴿ يُضِلُّ[(١)] مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ [ سورة النحل : ٩٣ ] .

قال المروزى فى هذه المسألة : إنه سمع أبا عبد الله لما أنكر على الذى قال : لم يجبر، وعلى من ردّ عليه : جبر، فقال أبو عبد الله : « كلما ابتدع رجل بدعة اتسع الناس فى جوابها[(٢)] » . وقال : يستغفر ربه الذى[(٣)] رد عليهم بمحدثة ، وأنكر على من رد بشيء من جنس الكلام ، إذ[(٤)] لم يكن له فيه[(٥)] إمام تقدم[(٦)] . قال المروزى : / فما كان بأسرع من أن قدم أحمد بن على من عُكْبرا[(٧)] ، ومعه مشيخة وكتاب من أهل عكبرا ، فأدخلت أحمد بن على على أبى عبد الله ، فقال : يا أبا عبد الله ، هو ذا الكتاب أدفعه إلى أبى بكر حتى يقطعه ، وأنا أقوم على منبر عكبرا وأستغفر الله عز وجل ، فقال أبو عبد الله لى : ينبغى أن يقبلوا منه ، فرجعوا له[(٨)] » . ٣٩/١

وقد بسطنا الكلام فى هذا المقام فى غير هذا الموضع ، وتكلمنا على الأصل الفاسد الذى ظنه المتفرقون من أن إثبات المعنى الحق الذى يسمونه جبرا ينافى

---

(١) بيان ونسختاها : يضل الله .

(٢) بيان ونسختاها : اتسعوا فى جوابها .

(٣) م ، ق ، ر ، ص ، ط : للذى .

(٤) إذ : كذا فى ( م ) فقط . وفى سائر النسخ : إذا .

(٥) و ، ص ، ط ، بيان ونسختاها : فيها .

(٦) بيان ونسختاها : مقدم .

(٧) فتاوى الرياض : عكبر . وقال ياقوت فى « معجم البلدان » : اسم بليدة من نواحى دجيل قرب صريفين وأوانا ، بينها و بين بغداد عشرة فراسخ .

(٨) فتاوى الرياض ، الفتاوى الكبرى : أن تقبلوا منه فرجعوا إليه .

الأمر والنهى، حتى جعله القدرية منافيا للأمر والنهى مطلقا، وجعله طائفة من الجبرية[(١)] منافيا لحسن الفعل وقبحه، وجعلوا ذلك مما اعتمدوه[(٢)] فى نفى حسن الفعل وقبحه القائم به، المعلوم بالعقل .

ومن المعلوم أنه لا ينافى ذلك إلا كما ينافيه بمعنى كون الفعل ملائما للفاعل ونافعا له، وكونه منافيا للفاعل وضارا له[(٣)] .

ومن المعلوم أن هذا المعنى — الذى سموه جبرا — لا ينافى أن يكون الفعل نافعا وضارا، ومصلحة ومفسدة، وجالبا للذة وجالبا للألم .

فعُلم أنه لا ينافى حسن الفعل وقبحه، كما لا ينافى ذلك، سواء كان ذلك الحسن معلوما بالعقل، أو معلوما بالشرع، أو كان الشرع مثبتا له لا كاشفا عنه .

وأما قول السائل :

الرد على المسألة السادسة

« ما الحكمة فى أنه لم يوجد فيه من الشارع نص يعصم من الوقوع فى المهالك، وقد كان حريصا على هدى أمته ؟ » .

فنقول : هذا السؤال مبنى على الأصل الفاسد المتقدم المركب من الإعراض عن الكتاب والسنة، وطلب الهدى فى مقالات المختلفين المتقابلين فى النفى والإثبات للعبارات المجملات المشتبهات، الذين قال الله فيهم : ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ

(١) ص : القدرية .

(٢) م، ق : اعتمدوا .

(٣) هنا تنتهى الرسالة فى نسختى الفتاوى الكبرى ١ / ٣٩٠، فتاوى الرياض ٣/٣٢٦. وأما فى نسخة (بيان) فيوجد سقط بمقدار ورقة تقريبا، ويبدأ الكلام بعد ذلك (ص ١٢١) بآخر آية ٦٨ من سورة النساء وهى قوله تعالى : (صراطا مستقيما) وهو فى السطور الأخيرة من ص ٤٠ من طبعة بولاق . ولعل هذا السقط هو الذى جعل الناسخ للمطبوعتين ( الفتاوى الكبرى، فتاوى الرياض ) يظن أن الرسالة قد بلغت النهاية .

لَفِى شِقَاقٍ بَعِيـدٍ ﴾ [ ســورة البقرة : ١٧٦ ] ، وقال تعــالى : ﴿ وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا ﴾ [ سورة يونس : ١٩ ] ، وقال تعالى : ﴿ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ﴾ [سورة آل عمران: ١٩] ، ١/٤٠
وقال تعـالى : ﴿ فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُـمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَـا لَدَيْهِمْ فَرِحُـونَ ﴾ [ سورة المؤمنون : ٥٣ ] .

وقد تقدم التنبيه على منشأ الضلال فى هذا السؤال وأمثاله ، وما فى ذلك من العبارات المتشابهات المجملات المبتدعات ، سواء كان المحدَث هو اللفظ ودلالته ، أو كان المحدث هو استعمال ذلك اللفظ فى ذلك المعنى ، كلفظ «أصول الدين» حيث أدخل فيــه كل قوم من المسائل والدلائل ما ظنوه هم من أصــول (١) دينهم ، و إن لم يكن من أصــول (١) الدين الذى بعث الله به رسـله (٢) ، وأنزل به كتبه ، كما ذكرنا ، وأنه إذا منع إطلاق هذه المجملات المحدثات فى النفى والإثبات ، ووقع الاستفسار والتفصيل تبين سواء السبيل .

و بذلك يتبين أن الشارع عليــه الصلاة والســلام نصّ على كل ما يعصم من المهالك نصًّا قاطعا للعذر ، وقال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ﴾ [سورة التوبة : ١١٥] ، وقال تعالى : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ [سورة المــائدة : ٣ ] . وقال تعالى : ﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ [سورة النساء : ١٦٥] ، وقال تعالى : ﴿ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾ [سورة النور : ٥٤] ، وقال :

(١-١) : ساقط من (ر) .
(٢) م ، ق : رسوله .

﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [سورة الاسراء: ٩]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا * وَإِذًا لَّآتَيْنَاهُم مِّن لَّدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا * وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا﴾ [سورة النساء: ٦٦ — ٦٨]، وقال تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾ [سورة المائدة: ١٥، ١٦].

وقال أبو ذر «لقد توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وما طائر يُقلِّب جناحيه [في السماء](١) إلا ذكر(٢) لنا منه علماً(٣)». وفي صحيح مسلم: «أن بعض المشركين قالوا لسلمان(٤): لقد علَّمكم نبيُّكم كلَّ شيء حتى الخراءة(٥)، قال: أجل»(٦). وقال صلى الله عليه وسلم: «تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدى إلا هالك»(٧). وقال:

(١) في السماء: زيادة في بيان (ص ١٢١).

(٢) بيان: ذكرنا.

(٣) ورد هذا الأثر في موضعين من مسند أحمد (ط. الحلبي) ٥/١٥٣ وفيه: «لقد تركنا محمد صلى الله عليه وسلم وما يحرك طائر جناحيه في السماء إلا أذكرنا منه علما»، ٥/١٦٢ وفيه: «لقد تركنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يتقلب في السماء طائر إلا ذكرنا منه علما».

(٤) بيان: لسلمان الفارسي.

(٥) م، ق، ر: الخراة. والمثبت عن (بيان) ص ١٢١.

(٦) في (بيان) تكملة للحديث كتبت بحبر يخالف لونه لون الحبر الأصلي في المخطوطة وإن كان الخط يشابه خط ناسخ الرسالة، ونصها «لقد نهانا أن نستقبل القبلة بغائط أو بول وأن نستنجي باليمين أو نستنجي برجيع أو عظم».

والحديث في: مسلم ١/٢٢٣ (كتاب الطهارة، باب الاستطابة)؛ الترمذي ١/٣٢ (أبواب الطهارة، باب الاستنجاء بالحجارة)؛ النسائي ١/٣٦، ٤٠ (كتاب الطهارة، باب البول في الإناء)؛ ابن ماجة ١/١١٥ (كتاب الطهارة وسننها، باب الاستنجاء بالحجارة). والحديث في سنن أبي داود وفي مسند أحمد.

(٧) جاء هذا الحديث في موضعين من سنن ابن ماجة الأول ١/٤ (المقدمة، باب اتباع سنة رسول الله صلى عليه وسلم) عن أبي الدرداء رضى الله عنه قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نذكر الفقر ونتخوفه ... وفيه «.. وأيم الله لقد تركتكم على مثل البيضاء، ليلها ونهارها سواء»، ١/١٦ عن العرباض بن سارية رضى الله عنه وهو الذي يوافق ما ورد هنا. وجاء الحديث في الترغيب والترهيب ١/٥٢ عن العرباض، وقال المنذري: «رواه ابن أبي عاصم في كتاب السنة بإسناد حسن».

« ما تركت من شيء يقربكم إلى الجنة إلا وقد حدثتكم به، ولا من شيء يبعدكم /عن النار إلا وقد حدّثتكم عنه»(١)، وقال: «ما بعث الله من نبي(٢) إلا كان حقا عليه أن يدل أمته على خير(٣) ما يعلمه خيرا لهم، وينهاهم عن شر ما يعلمه(٤) شرا لهم(٥)» . ٤١/١

وهـذه الجملة يعلم تفصيلها(٦) بالبحث والنظر والتتبع والاستقراء، والطلب لعلم هـذه المسائل فى الكتاب والسنة؛ فمن طلب ذلك وجد فى الكتاب والسـنة من النصوص القاطعة للعذر(٧) فى هذه المسائل ما فيه غاية الهدى والبيان والشفاء(٨) .

وذلك يكون بشيئين :

أحدهما : معرفة معانى الكتاب والسنة .

والثـانى : معرفة معانى الألفاظ التى ينطق بها هؤلاء المختلفون، حتى يحسن أن يطبق بين معانى التنزيل ومعانى أهل الخوض فى أصول الدين، فحينئذ يتبين له أن الكتاب حاكم بين الناس فيما اختلفوا فيـه، كما قال تعالى: ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنـذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُـمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾ [ سورة البقرة :٢١٣] ، وقال تعالى : ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ

---

(١) فى (بيان) : إلا وقد حدثتكم به . وبعد ذلك بياض بمقدار ست كلمات .

(٢) بيان : ما بعث الله نبيا قبلى .

(٣) خير : ساقطة من بيان .

(٤) بيان : عما يعلمه .

(٥) لم أتمكن من الاهتداء إلى مكان هذا الحديث، والحديث الذى قبله .

(٦) بيان : تفصيلها يعلم .

(٧) للعذر : ساقطة من (بيان) .

(٨) بيان : الهدى والشفاء والبيان .

فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ ﴾ [سورة الشورى : ١٠]، وقال : ﴿ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا * أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا * وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ﴾ [ سورة النساء : ٥٩ — ٦١ ] .

ولهذا يوجد كثيرا فى كلام السلف والأئمة النهى عن إطلاق موارد النزاع بالنفى والإثبات ، وليس ذلك لخلو[(١)] النقيضين عن الحق ، ولا قصور ، أو تقصير فى بيان الحق ، ولكن لأن تلك العبارة من الألفاظ المجملة المتشابهة المشتملة على حق وباطل ، ففى إثباتها إثبات حق و باطل ، وفى نفيها نفى حق و باطل ، فيمنع
١/٤٢ من كلا الإطلاقين ، بخلاف النصوص الإلهية فإنها فرقان فرق الله بها بين / الحق والباطل ، ولهذا كان سلف الأمة وأئمتها يجعلون كلام الله ورسوله هو الإمام والفرقان الذى يجب اتباعه ، فيثبتون ما أثبته الله ورسوله ، وينفون ما نفاه الله ورسوله ، ويجعلون العبارات المحدثة المجملة[(٢)] المتشابهة ممنوعا من إطلاقها : نفيا وإثباتا[(٣)] ، لا يطلقون اللفظ ولا ينفونه إلا بعد الاستفسار والتفصيل ، فإذا تبين[(٤)] المعنى أثبت حقه ونفى باطله ، بخلاف كلام الله ورسوله ، فإنه حق يجب قبوله ، وإن لم يفهم معناه ، وكلام غير المعصوم لا يجب قبوله حتى يفهم معناه .

---

(١) ر ، ص ، ط : بخلو .
(٢) بعد كلمة المجملة فى ( بيان ) ص ١٢٣ توجد كلمة « متشابهة » وبعدها سقط إلى أول عبارة : لا يطلقون اللفظ ولا ينفونه ... الخ .
(٣) م ، ق : نفيها وإثباتها .
(٤) بيان : بين .

وأما المختلفون فى الكتاب المخالفون له المتفقون على مفارقته، فتجعل كل طائفة ما أصّـلته من أصول دينها الذى ابتدعته هو الإمام الذى يجب اتبـاعه ، وتجعـل ما خالف ذلك من نصوص الكتاب والسنة من المجملات المتشابهات ، التى لا يجوز اتباعها ، بل يتعين حملها على ما وافق أصلهم الذى ابتدعوه ، أو الإعراض عنهـا وترك التدبر لها .

وهـذان الصنفان يشبهان ما ذكره الله فى قوله : ﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ * وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ * أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ * وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ * فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴾ [ سورة البقرة : ٧٥ — ٧٩ ] .

فإن الله ذم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ، وهو متناول لمن حمل الكتاب والسنة على ما أصّله هو (١) من البدع الباطلة ، وذم الذين لا يعلمون الكتاب إلا أمانى ، وهو متناول لمن ترك تدبر القـرآن ، ولم يعلم إلا مجرد تلاوة حروفه ، ومتناول لمن كتب كتابا بيده مخالفا لكتاب الله لينال به دنيـا ، وقال : / إنه من عند الله ، ٤٣/١
مثل أن يقول : هـذا هو الشرع والدين ، وهـذا معنى الكتاب والسنة ، وهذا

(١) هو : زيادة فى ( م ) فقط .

قول[١] السلف والأئمة ، وهـذا هو أصول الدين الذى يجب اعتقاده على الأعيان أو الكفاية ، ومتناول[٢] لمن كتم ما عنـده من الكتاب والسـنة لئلا يحتج به مخالفه فى الحـق الذى يقوله ، وهـذه الأمور كثيرة جدا فى أهـل الأهواء جملة، كالرافضة والجهمية ونحوهم من أهل الأهواء والكلام ، وفى[٣] أهـل الأهواء تفصيلا ، مثل كثير من المنتسبين إلى الفقهاء[٤] مع شعبة من حال أهل الأهواء[٥] .

نهاية الإجابة على السؤال

وهذه الأمور المذكورة فى الجواب مبسوطة فى موضع آخر.

والله أعلم .

عود إلى مناقشة قانون التأويل

والمقصـود هنا الكلام على قول القـائل : « إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية . . . الخ » كما تقدم .

جواب إجمالى

والكلام على هذه الجملة بنى على بيان ما فى مقدمتها من التلبيس ، فإنها مبنية على مقدمات .

أولهـا : ثبوت تعارضهما .

والثانية : انحصار التقسيم فيما ذكره من الأقسام الأربعة .

والثالثة : بطلان الأقسام الثلاثة .

والمقدمات الثلاثة باطلة .

---

(١) م ، ق : معقول .

(٢) بيان (ص ١٢٥) : ومتناولا ، وهو خطأ .

(٣) م ، ق : فى .

(٤) بيان : . . . الفقهاء والصوفية .

(٥) عنـد كلمة « الأهـواء » تنتهى نسـخة ( بيان ) — ص ١٢٥ — ويوجد بعـدها عبارة كتبت بحـبر مختلف اللون : « والله أعلم . آخر ما وجد بخط شيخ الإسلام فى هذه المسألة والحمد لله رب العالمين » . وتحتها على يسار الصـفحة كتب : « بلغ مقابلة ومطالعة بحمد الله وعونه ، كتبه على ابن أحمد بن أحمد المقدسى » .

وبيان ذلك بتقديم أصل، وهو أن يُقال : إذا قيل : تعارض دليلان، سواء كانا سمعيين أو عقليين ، أو أحدهما سمعيا والآخر عقليا ، فالواجب أن يُقال : لا يخلو إما أن يكونا قطعيين ، أو يكونا ظنيين ، وإما أن يكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا .

فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما : سواء كانا عقليين أو سمعيين ، أو أحدهما عقليا والآخر سمعيا ، وهذا متفق عليه بين العقلاء ، لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله[(١)] : ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة .

وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان ، وأحدهما يناقض مدلول الآخر ، للزم الجمع بين النقيضين ، وهو محال ، بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التي يعتقد أنها قطعية فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي ، أو أن لا يكون مدلولاهما متناقضين، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين .

/ وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعيا دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء ، سواء كان هو السمعي أو العقلي ، فإن الظن لا يرفع[(٢)] اليقين . ١/٤٤

وأما إن كانا جميعا ظنيين : فإنه يُصار إلى طلب ترجيح أحدهما ، فأيهما ترجّح كان هو المقدم ، سواء كان سمعيا أو عقليا[(٣)] .

---

(١) تبدأ نسخة (س) بعبارة : الذي يجب ثبوت مدلوله ... الخ ، كما أشرت إلى ذلك في المقدمة .

(٢) م ، ق ، ر ، ص ، ط : لا يدفع .

(٣) بعد كلمة « عقليا » توجد إشارة إلى هامش نسخة « س » حيث كتب : « التخريجة في الخط المعترض الذي أوله : ولا جواب عن هـذا » ولم أجد هذه التخريجة ، ويبدو أنها كانت في الصفحات السابقة المفقودة من المخطوطة ، ويوجد محل هذه التخريجة سقط في نسخة « س » ينتهي عند أول عبارة « وهذا الذي ذكرناه بين واضح ... » في ص ٤٧ = ص ٨٦ من طبعتنا هذه .

ولا جواب عن هـذا ، إلا أن يُقال : الدليـل السمعي لا يكون قطعيا ، وحينئذ فيقال : هذا — مع كونه باطلا — فإنه لا ينفع ، فإنه على هذا التقدير يجب تقـديم القطعي لكونه قطعيا ، لا لكونه عقليا ، ولا لكونه أصـلا للسمع (١) ، وهؤلاء جعلوا عمدتهم فى التقديم كون العقل هو الأصل للسمع (١) ، وهـذا باطل ، كما سيأتى بيانه إن شاء الله .

وإذا قُدِّر أن يتعارض قطعي وظني (٢) ، لم ينازع عاقـل فى تقديم القطعي ، لكن كون السمعي لا يكون قطعيا دونه خَرْطُ القَتَاد .

وأيضا ، فإن الناس متفقون على أن كثيراً مما جاء به الرسول معلوم بالاضطرار من دينـه ، كإيجاب العبادات وتحـريم الفواحش والظلم ، وتوحيـد الصانع ، و إثبات المعاد وغير ذلك .

وحينئذ فلو قال قائل : إذا قام الدليل العقلي القطعي على مناقضة هذا فلا بد من تقديم أحدهما : فلو قدم هذا السمعي قدح فى أصله ، وإن قـدم العقلي لزم تكذيب الرسول فيما عُلم بالاضطـرار أنه جاء به ، وهـذا هو الكفر الصريح ، فلا بد لهم من جواب عن هذا .

والجواب عنه أنه يمتنع أن يقوم عقلي قطعي يناقض هذا .

فتبين أن كل ما قام عليه دليل قطعي سمعي يمتنع أن يعارضه قطعي عقلي . ومثل هـذا الغلط يقع فيه كثير من الناس ، يقـدرون تقديرا يلزم منـه لوازم ،

(١) ص ، ر ، ط : للسمعي .

(٢) ق ، ر ، ص ، ط : وإذا قدر أنه لم يتعارض قطعي وظني .

/ فيثبتون تلك اللوازم ، ولا يهتـدون لكون ذلك التقـدير ممتنعا ، والتقـدير الممتنع ١/ ٤٥
قد يلزمه لوازم ممتنعة كما فى قوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [ سورة الأنبياء : ٢٢ ] . ولهذا أمثلة :

منها : مايذكره القدرية والجبرية فى أن أفعال العباد : هل هى مقدورة للرب والعبد أم لا ؟ فقـال جمهور المعتزلة : إن الربّ لايقدر على عَيْن مقدور العبد . واختلفوا : هل يقدر على مثل مقدوره ؟

فأثبته البصريون[١] ، كأبى على[٢] وأبى هاشم[٣] ، ونفاه الكعبى[٤] وأتباعه البغداديون

(١) يقول ابن طاهر البغدادى فى « أصول الدين » ص ٩٤ : « والفرقة الثالثة قدرية زعمت أن الله قادر بلا قدرة ، وزعم البصريون منهم أنه لا يقدر على مقدورات غيره وإن كان هو الذى أقدرهم عليها » . وانظر نفس المرجع ، ص ١٣٥ ، ١٣٦ ؛ الفصل فى الملل والنحل ٣/٥٤ ؛ مقالات الأشعرى ١/١٩٩ — ٢٠٠ ؛ الملل والنحل ١/١١٨ .

(٢) أبو على محمد بن عبـد الوهاب الجبائى البصرى ، من أئمة المعتزلة بالبصرة ، وإليه تنسب فرقة الجُبّائية ، ونسبته إلى « جـبى » من قرى البصرة . ولد سـنة ٢٣٥ وتوفى سنة ٣٠٣ . انظر ترجمته ومذهبه فى : ابن المرتضى : المنية والأمل ، ص ٤٥ — ٤٨ ؛ شذرات الذهب ٢/٢٤١ ؛ الخطط للقريزى ٢/٣٤٨ ؛ لسان المـيزان ٥ / ٢٧١ ؛ وفيات الأعيان ٣ / ٣٩٨ — ٣٩٩ ؛ طبقات الشافعية ٢/٢٥٠ ؛ الفرق بين الفـرق ، ص ١١٠ — ١١١ ؛ الملل والنحل ١/١١٨ — ١٢٩ ؛ اللباب ١/٢٠٨ ؛ الأعلام ٧/١٣٦ ؛ Brock: GAL, SI, 342 .

(٣) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبى على محمد الجبائى ، كان — مثل أبيه — من كبار معتزلة البصرة ، والفرقة التى تنسب إليه هى فرقة « البهشمية » ، وقد توفى سنة ٣٢١ هـ . انظر عنه وعن مذهبه : ميزان الاعتدال ٣/٦١٨ ؛ تاريخ بغداد ١١/٥٥ — ٥٦ ؛ وفيات الاعيان ٢/٣٥٥ ؛ الخطط للقريزى ٢/٣٤٨ ؛ الملل والنحل ١/١١٨ — ١٢٩ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١١١ — ١١٩ ؛ التبصير فى الدين ، ص ٥٣ — ٥٤ ؛ الأعلام ٤/١٣٠ — ١٣١ .

(٤) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبى البلخى صاحب « المقالات » ورأس فرقة الكعبية من فرق المعتزلة ، وقد توفى سنة ٣١٩ هـ وقيل سنة ٣١٧ .

انظر عنه وعن مذهبه : وفيات الأعيان ٢/٢٤٨ — ٢٤٩ ؛ الفرق بين الفرق ص١٠٨ — ١١٠ ؛ الملل والنحل ١/١١٦ — ١١٧ ؛ اللباب ٣ /٤٤ ؛ تاريخ بغـداد ٩/٣٨٤ ؛ الخطط للقريزى ٢/٣٤٨ ؛ لسان الميزان ٣/٢٥٥ ؛ الأعلام ٤/١٨٩ .

وقال جهم وأتباعه الجبرية : إن ذلك الفعل مقدور للرب لا للعبد[(١)] .

وكذلك قال الأشعرى وأتباعه : إن المؤثر فيه قدرة الرب دون قدرة العبد[(٢)] .

واحتج المعتزلة بأنه لو كان مقدورًا لهما للزم إذا أراده أحدهما وكرهه الآخر، مثل أن يريد الرب تحريكه و يكرهه العبد: أن يكون موجودا معدوما؛ لأن المقدور من شأنه أن يوجد عند توفر دواعى القادر، وأن يبقى على العدم عند توفر صارفه، فلو كان مقدور العبد مقدوراً لله لكان إذا أراد الله وقوعه وكره العبد وقوعه لزم أن يوجد لتحقق الدواعى ، ولا يوجد لتحقق الصارف ، وهو محال .

وقد أجاب الجبرية عن هذا بما ذكره الرازى[(٣)] ، وهو : أن البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقا ، بل يجب إذا لم يقم مقامه سبب آخر مستقل ،

---

(١) ذهب الجهم فى ذلك إلى أن الإنسان لا يقدر على شىء من أفعاله ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله ، ولا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار و إنما يخلق الله فيه الأفعال على حسب ما يخلقها فى الجمادات .

انظر مذهب الجهم فى : الملل ١ /١٣٦ ؛ الفرق بين الفرق ، ص٢١١ ؛ التبصير فى الدين ، ص٩٦ ؛أصول الدين للبغدادى ، ص ١٣٤ ، المقالات للأشعرى ١/٢٧٩ ؛ الفصل ٣/٥٤ .

(٢) ذهب أبو الحسن الأشعرى فى تفسير أفعال العباد إلى أنها مخلوقة لله ولا تأثير للقدرة الحادثة فى إحداث الفعل ، و إنما ينسب الفعل إليها على جهة الكسب ومباشرة الفعل فقط .

انظر رأى الأشعرى فى : اللمع ، ص ٦٩؛ الملل والنحل ١/١٥٦ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ٣٣٨ ؛ أصول الدين ، ص ١٣٤ ؛ الفصل فى الملل والنحل ٣/٥٤ ؛ محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٤٠ .

(٣) أجاب الرازى فى المحصل ، ص ١٤١ على حجة المعتزلة بثلاثة أمور .

الأول أن العبد حال الفعل إما أن يمكنه الترك أو لا يمكنه ، فإن لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة ؛ وإن أمكنه فإما ألا يفتقر ترجيح الفعل على الترك إلى مرجح وهو باطل ، لأنه تجويز لأحد طرفى الممكن بلا مرجح ، أو يفتقر ذلك المرجح إن كان من فعله على التقسيم ولا يتسلسل ، بل ينتهى لا محالة إلى مرجح لا يكون من فعله ، ثم عند حصول ذلك المرجح إن أمكن ألا يحصل ذلك الفعل فلنفرض ذلك ، وحينئذ يحصل الفعل تارة ولا يحصل أخرى ، مع أن نسبة ذلك المرجح إلى الوقتين على السواء فاختصاص =

وهـذا أول المسألة ، وهو جواب ضعيف ، فإن الكلام فى فعل العبـد القائم به إذا قام بقلبه الصارف عنه دون الداعى إليه ، وهذا يمتنع وجوده من العبد فى هذه الحال، وما قـدر وجوده بدون إرادته لايكون فعـلا اختياريا ، بل يكون بمنزلة حركة المـرتعش ، والكلام إنمـا هو فى الاختيارى ، ولكن الجـواب منع هـذا التقدير ، فإن ما لم يرده العبـد من أفعاله يمتنع أن يكون الله مريدا لوقوعه ، إذ لو شاء [ وقوعه ](١) لجعل العبد مريداً له ،فإذا لم يجعله مريدًا له عُلم أنه لم يشأه، ولهـذا اتفق / علماء المسلمين على أن الإنسان لو قال : « والله لأفعلن كذا وكذا إن شـاء الله » ثم لم يفعـله أنه لا يحنث ، لأنه لمـا لم يفعله عُلِم أن الله لم يشأه ، [ إذ لو شاءه لفعله العبد، فلما لم يفعله عُلِم أن الله لم يشأه ](٢) . ٤٦/١

= أحد الوقتين بالحصول ووقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحا لأحد طرفى الممكن بلا مرجح وهو محال . وإن امتنع ألا يحصل بطـل قول المعتزلة بالكلية لأنه متى حصل المرجح وجب الفعـل ، ومتى لم يحصل، امتنع الفعل فلم يكن العبد مستقلا بالاختيار فهذا كلام قاطع .

الثـانى : لو كان العبد موجبا لأفعـال نفسه لكان عالمـا بتفاصيله إذ لو جوزنا الإيجاد من غير علم بطل دليل إثبات عالمية الله ، فقصد العبد إلى بعض أفعاله مشروط بعلمه بتفاصيل ذلك البعض، لكنه غير عالم بتلك التفاصيل .

الثالث : إذا أراد العبد تسكين الجسم وأراد الله تحريكه فإما ألا يقعا وهو محال ،أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل ، لأن القدرتين متساويتان فى الاستقلال بالتأثير فى ذلك المقدور الواحد ، والشىء الواحد وحدة حقيقية لايقبل التفاوت ، فالقدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية ، وإنما التفاوت فى أمور خارجة عن هذا المعنى ، وإذا كان كذلك امتنع الترجيح .

(١) وقوعه : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (م) ، (ق) .

واحتج الجبرية بما ذكره الرازي[1] وغيره بقولهم : إذا أراد الله تحريك جسم وأراد العبد تسكينه[2] : فإما أن يمتنعا معا[3] ، وهو محال، لأن المانع من وقوع مراد كل واحد منهما[4] هو وجود مراد الآخر، فلو امتنعا معا لوجدا معا ، وهو محال ، أو لوقعا معا[5] ، وهو محال[6] ، أو يقع أحدهما[7] وهو باطل ، لأن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير[8] في ذلك المقدور الواحد ، والشيء الواحد حقيقته لا تقبل التفاوت[9] ، فإذن القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود ذلك[10] المقدور على السوية ، وإنما التفاوت في أمور[11] خارجة عن هذا المعنى، وإذا كان كذلك امتنع الترجيح .

فيقال : هذه الحجة باطلة على المذهبين[12] .

أما أهل السنة فعندهم يمتنع أن يريد الله تحريك جسم ، ويجعل العبد مريدا لأن يجعله ساكنا مع قدرته على ذلك ؛ فإن الإرادة الجازمة مع القدرة تستلزم

---

(١) الكلام التالي ذكره الرازي بنصه تقريبا ( مع الاختلافات التي سنوردها ) في كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٤١ وقد أورده الرازي في مقام رد الأشاعرة على المعتزلة .

(٢) المحصل : إذا أراد العبد تسكين الجسم أو أراد الله تحريكه .

(٣) المحصل : فإما أن لا يقعا معا .

(٤) المحصل : من وقوع كل واحد منهما .

(٥) ق ، ر ، ص ، ط : أو يقعا .

(٦) المحصل : فلو امتنعا معا لوقعا معا وهو محال .

(٧) المحصل : أو يقع أحدهما دون الآخر .

(٨) المحصل : بالتأثر .

(٩) م ، ق : والشيء الواحد حقيقة لا يقبل التفاوت . وفي « المحصل » : « والشيء الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت » .

(١٠) المحصل : هذا .

(١١) المحصل : أمور أخر .

(١٢) أي أن حجة الجبرية السابقة ( وقد أوردها الرازي كحجة للأشاعرة ) باطلة على مذهب أهل السنة ومذهب المعتزلة .

وجود المقدور، فلو جعله الرب مريدا مع قدرته لزم وجود مقدوره، فيكون العبد يشاء ما لا يشاء الله وجوده، وهــذا ممتنع، بل ماشاء الله وجوده يجعل القادر عليه مريدا لوجوده، لا يجعله مريدا لمـا يناقض مراد الرب.

وأما على قول المعتزلة فعنــدهم تمتنع قدرة الرب على عين مقدور العبد، فيمتنع اختلاف الإرادتين فى شىء واحد.

وكلتا الحجتين باطـلة[1]؛ فإنهمـا مبنيتان على تناقض الإرادتين، وهذا ممتنع، فإن العبد إذا شاء أن يكون شىء لم يشأه حتى يشاء الله مشيئته، كما قال تعـالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ * وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [سورة التكوير: ٢٨ — ٢٩]، وما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، فإذا شاءه الله جعل العبد شائيا له، [و إذا جعل العبد كارهًا له غير مريد له، لم يكن هو فى هذه الحال شائيًا له][2].

فهــم بَنَوْا الدليل على تقـدير مشيئة الله له، وكراهة العبــد له، وهذا تقدير ممتنع، وهذا نقلوه من تقدير رَبَّيْن وإلٰهين، وهو قياس باطل، لأن العبد مخلوق / لله[3] هو وجميع مفعولاته، ليس هو مثلا لله ولا ندًّا، ولهذ إذا قيل ماقاله أبو إسحاق ٤٧/١
الإســفرايينى[4]: من أن فعــل العبد مقــدور بين قادرين[5]، لم يُرَد به بين قادرين

(١) أى حجة الجبرية (الأشاعرة عند ابن تيميــة كما يمثلهم الرازى) وحجة المعتزلة.

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (م)، (ق).

(٣) لله: كذا فى (ط). وفى سائر النسخ: الله.

(٤) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفرايينى الملقب بركن الدين، فقيه شافعى ومتكلم أصولى. توفى بنيسابور سـنة ٤١٨ هـ. انظر ترجمته فى: وفيات الأعيان: ٨/١ — ٩؛ شذرات الذهب ٢٠٩/٣ — ٢١٠؛ طبقات الشافعية ١١١/٣ — ١١٤؛ العبر للذهبى ١٢٨/٣؛ معجم البلدان ٢٤٧/١؛ تبيين كذب المفترى، ص ٢٤٣ — ٢٤٤؛ الأعلام ٥٩/١.

(٥) يرى أبو إسحاق الإسفرايينى أن فعــل العبد مقدور لقادرين وواقع بالقدرتين معا: قدرة العبد وقدرة الرب. ففى محصل أفكار المتقدمين للرازى ص ١٤١ «.. وزعم الأستاذ أبو إسحاق أن ذات الفعل وصفاته تقع بالقدرتين».

مستقلين، بل قدرة العبد مخلوقة لله ، وإرادته مخلوقة لله ، فالله قادر مستقل ، والعبد قادر بجعل الله له قادرا ، وهو خالقه وخالق قدرته وإرادته وفعله ، فلم يكن هذا نظير ذاك .

وكذلك ما يقدره الرازى وغيره فى مسأله إمكان دوام الفاعلية ، وأن إمكان الحوادث لا بداية له ،[1] من أنّا إذا قدّرنا إمكان حادث معين، وقدّرنا أنه لم يزل ممكنا ، كان هذا لم يزل ممكنا ، مع أنه لا بداية لإمكانه ، فإن هذا تقدير ممتنع ، وهو تقدير ما له بداية مع أنه لا بداية له ، وهو جمع بين النقيضين ، ولهذا منع الرازى فى « محصله » إمكان هذا[2] .

وهذا الذى ذكرناه[3] بين واضح، متفق عليه بين العقلاء من حيث الجملة ، وبه يتبين أن إثبات التعارض بين الدليل[4] العقلى والسمعى ، والجزم بتقديم العقلى، معلوم الفساد بالضرورة، وهو خلاف ما اتفق عليه العقلاء .

الجواب التفصيلى من وجوه

وحينئذ فنقول : الجواب من وجوه :

الوجه الأول

## أحدها

أن قوله : « إذا تعارض النقل والعقل » .

إما أن يريد به القطعيين ، فلا نسلم إمكان التعارض حينئذ .

وإما أن يريد به الظنيين ، فالمقدم هو الراجح مطلقا .

(١) م (فقط) : وأن إمكان حوادث لا بداية لها .

(٢) انظر : المحصل ، ص ١١٤ .

(٣) وهذا الذى ذكرناه ... الخ : هذا هو أول الكلام الموجود فى « س » بعد السقط الذى أشرت إليه س قبل ص ٧٩ من هذه الطبعة .

(٤) ر ، ص ، ط : الدليلين .

وإما أن يريد به ما أحدهما قطعى ، فالقطعى هو المقـدم مطلقا ، وإذا قدر أن العقلى هو القطعى كان تقديمه لكونه قطعيا ، لا لكونه عقليا .

فعُلم أن تقديم العقـلى مطلقا خطأ ، كما أن جعل جهـة الترجيح كونه عقليا خطأ .

الوجه الثانى

## الوجه الثـانى

أن يُقال : لا نسلم انحصار القسمة فيما ذكرته من الأقسام الأربعـة ؛ إذ من الممكن أن يُقال :

يقدَّم العقلى تارة والسمعى أخرى ، فأيهما كان قطعيا قُدِّم ، وإن كانا جميعا قطعيين ، فيمتنع التعارض ، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم .

٤٨/١ فدعوى المدَّعى : أنه لا بد من تقديم العقلى مطلقا أو السمعى / مطلقا ، أو الجمع بين النقيضين ، أو رفع النقيضين — دعوى باطلة ، بل هنا قسم ليس من هـذه الأقسام ، كما ذكرناه ، بل هو الحق الذى لا ريب فيه .

الوجه الثالث

## الوجه الثـالث

نفى قاعدة أن العقـل أصل النقل

قوله : « إن قدمنا النقل كان ذلك طعنا فى أصـله الذى هو العقل ، فيكون طعننا فيه » غير مسلم .

وذلك لأن قوله : « إن العقل أصل للنقل » إما أن يريد به :

أنه أصل فى ثبوته فى نفس الأمر .

أو أصل فى علمنا بصحته .

والأول لا يقوله عاقل ، فإن ما هو ثابت فى نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت ، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوتَه ، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره ، إذ عدم العلم ليس علما بالعـدم ، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفى ثبوتَها فى أنفسها ،

فما أخبر به الصادق المصدوق صلّى الله عليه وسلم هو ثابت فى نفس الأمر، سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه [١] . ومن أرسله الله تعالى إلى الناس فهو رسوله ، سواء علم الناس أنه رسول [٢] أو لم يعلموا ، وما أخبر به فهو حق ، و إن لم يصدقه الناس، وما أمر به عن الله فالله أمر به و إن لم يطعه الناس ، فثبوت الرسالة فى نفسها وثبوت صدق الرسول ، وثبوت ما أخبر به فى نفس الأمر : ليس موقوفا على وجودنا، فضلا عن أن يكون موقوفا على عقولنا ، أو على الأدلة التى نعلمها بعقولنا. وهذا كما أن وجود الرب تعالى وما يستحقه من الأسماء والصفات ثابت فى نفس الأمر، سواء علمناه أو لم نعلمه .

فتبين بذلك أن العقل ليس أصلا لثبوت الشرع فى نفسه ، ولا معطيا له صفة لم تكن له ، ولا مفيدًا له صفة كمال ، إذ العلم مطابق للعلوم المستغنى عن العلم، تابع له، ليس مؤثرًا فيه .

فإن العلم نوعان : أحدهما العملى ، وهو ما كان شرطًا فى حصول المعلوم، كتصور أحدنا لما يريد أن يفعله [٣]، فالمعلوم هنا متوقف على العلم به محتاج إليه .

والثانى : [ العلم [٤] ] الخبرى النظرى ، وهو ما كان المعلوم غير مفتقر فى وجوده إلى العلم به ، كعلمنا بوحدانية الله تعالى وأسمائه وصفاته وصدق رسله و بملائكته [٥] وكتبه وغير ذلك، فإن هذه المعلومات ثابتة سواء علمناها أو لم / نعلمها ، فهى ١/ ٤٩ مستغنية عن علمنا بها ، والشرع مع العقل هو من هذا الباب ، فإن الشرع المنزّل

(١) لم نعلمه : كذا فى (س) وفى سائر النسخ : لم نعلم .
(٢) م (فقط) : رسوله .
(٣) س : كتصورنا لما نريد أن نفعله .
(٤) العلم : ساقطة من (م) ، (ق) ، (ر) ، (ص) ، ط .
(٥) و بملائكته : كذا فى (س) وفى سائر النسخ : وملائكته .

من عند الله ثابت فى نفسه، سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه، فهو[1] مستغن فى نفسه عن علمنا وعقلنا، ولكن نحن محتاجون إليـه وإلى أن نعلمه بعقولنا؛ فإن العقل إذا علم ما هو عليه الشرع فى نفسه صار عالمـا به، وبمـا تضمنه من الأمور التى يحتاج إليها فى دنياه وآخرته، وانتفع بعلمه به، وأعطاه ذلك صفة لم تكن له قبل ذلك، ولو لم يعلمه لكان جاهلا ناقصا .

وأما إن أراد أن العقل أصل فى معرفتنا بالسمع ودليل لنا على صحته — وهذا هو الذى أراده — فيُقال له : أتعنى بالعقل هنا الغريزة التى فينا، أم العلوم التى استفدناها بتلك الغريزة ؟

أما الأول فلم ترده، ويمتنع أن تريده، لأن تلك الغريزة ليست علما يتصور أن يعارض النقل، وهى شرط فى كل علم عقلى أو سمعى كالحياة، وما كان شرطا فى الشىء امتنع أن يكون منافيا له؛ فالحياة والغريزة شرط فى كل العلوم سمعيّها وعقليها، فامتنع أن تكون منافية لها، وهى أيضا شرط فى الاعتقاد الحاصـل بالاستدلال، وإن لم تكن علما، فيمتنع أن تكون منافية له ومعارضة له .

وإن أردت بالعقل الذى هو دليـل السمع وأصله المعرفة الحاصلة بالعقل؛ فيقال لك : من المعـلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلا للسمع ودليلا على صحته، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والعـلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما به يُعلم صدق الرسول صلّى الله عليه وسلم .

وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول صلّى الله عليه وسلم، بل ذلك يُعلم بما يُعلم به أن الله تعالى أرسله[2]، مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات، وأمثال ذلك .

---

(١) فهو : كذا فى (س)، وفى سائر النسخ : وهو .

(٢) س : بمـا به يعلم أن الله أرسله .

وإذا كان كذلك لم تكن(١) جميع المعقولات أصلا للنقل، لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها، ولا بمعنى الدلالة على صحته، ولا بغير ذلك، لاسيما عند كثير من متكلمة الإثبات أو أكثرهم، كالأشعرى فى أحد قوليه، وكثير من أصحابه أو/ أكثرهم، ١/ ٥٠
كالأستاذ أبى المعالى الجوينى ومن بعده ومن وافقهم — الذين يقولون : العلمُ بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التى تجرى مجرى تصديق الرسول علم ضرورىٌّ؛ فحينئذ ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلى سهل يسير، مع أن العلم بصدق الرسول له طرق كثيرة متنوعة، كما قد بسط الكلام عليه فى غير هذا الموضع.

وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه، لم يكن القَدْح فيه قَدْحًا فى أصل السمع، وهذا بيِّنٌ واضح، وليس القدح فى بعض العقليات قدحا فى جميعها، كما أنه ليس القدح فى بعض السمعيات قدحا فى جميعها، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها، كما لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها.

وحينئذ فلا يلزم من صحة المعقولات التى تُبنى عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات، ولا من فساد هذه فساد تلك، فضلا عن صحة العقليات المناقضة للسمع.

فكيف يقال : إنه يلزم من صحة المعقولات التى هى ملازمة للسمع صحة المعقولات المناقضة للسمع؟ فإن ما به يُعلم السمع، ولا يعلم السمع إلا به، لازم للعلم بالسمع، لا يوجد(٢) العلم بالسمع بدونه، وهو ملزوم له، والعلم به يستلزم

(١) تكن : كذا فى (س) وفى سائر النسخ : يكن.

(٢) فى (م) فقط : ولا يوجد.

العلم بالسمع، والمعارض للسمع مناقض له مناف له . فهل يقول عاقل : إنه يلزم من ثبوت ملازم الشيء ثبوت مناقضه ومعارضه ! ؟ .

ولكن صاحب هذا القول جعل العقليات كلها نوعًا واحدًا متماثلا فى الصحة أو الفساد، ومعلوم أن السمع إنمـا يستلزم صحة بعضها الملازم له، لا صحة البعض المنافى له . والناس متفقون على أن ما يُسمى عقليات منه حق ، ومنـه باطل ، وما كان شرطا فى العلم بالسمع وموجبا فهو لازم للعلم به، بخلاف المنافى المناقض له ، فإنه يمتنع أن يكون هو بعينه شرطًا فى صحته ملازما لثبوته، فإن الملازم لا يكون مناقضا ، فثبت أنه لا يلزم من تقديم السمع على ما يُقال إنه معقول فى الجملة القدح فى أصله .

فقد تبين بهذه الوجوه الثـلاثة فساد المقدمات الثلاث التى بَنَوْا عليها تقديم آرائهم على كلام الله ورسوله .

اعتراض : نحن نقدم على السمع المعقولات التى علمنا بها صحة السمع

١ / ٥١ فإن قيل(١) : نحن إنمـا نقدم على السمع المعقولات التى علمنا بها صحة السمع .

الرد عليهم من وجوه : الأول

قيل : سنبين إن شاء الله أنه ليس فيما يعارض السمع شيء من المعقولات التى يتوقف السمع عليها ، فإذن كل ما عارض السمع — ممـا يسمى معقولا — ليس أصلا للسمع ، يتوقف العـلم بصحة السمع عليه ؛ فـلا يكون القدح فى شيء من المعقولات قدحا فى أصل السمع .

الثانى

الوجه الثانى : أن جمهور الخلق يعترفون بأن المعرفة بالصانع وصدق الرسول ليس متوقفا على ما يدّعيه بعضهم من العقليات المخالفة للسمع ، والواضعون لهـذا القانون — كأبى حامد والرازى وغيرهما — معترفون بأن العـلم بصدق الرسـول

(١) ابتداء من عبارة « فإن قيـل .. الخ » حتى قوله تعالى ( — فسحقا لأصحاب السعير ) فى ص ١٢٣ مكتوب فى تخريجة فى نسخة (س) .

لا يتوقف على العقليات المعارضة له ، فطوائف كثيرون — كأبى حامد والشهرستانى[١] وأبى القاسم الراغب[٢] وغيرهم — يقولون : العلم بالصانع فطرى ضرورى[٣] .

والرازى والآمدى[٤] وغيرهما من النظّار يسلّمون أن العلم بالصانع قد يحصل بالاضطرار ، وحينئذ فالعلم بكون الصانع قادرًا معلوم بالاضطرار ، والعلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التى تحدّى الخلق بمعارضتها وعجزوا عن ذلك معلومٌ بالاضطرار .

ومعلوم أن السمعيات مملوءة من إثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله ، ليس[٥] فيها ما يناقض هذه الأصول العقلية التى بها يعلم السمع ، بل الذى فى السمع

(١) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستانى ، الإمام الاشعرى ، ولد سنة ٤٧٩ وتوفى سنة ٥٤٨ ، مؤلف « الملل والنحل » ، « نهاية الإقدام فى علم الكلام » وغيرهما من الكتب السائرة فى علم الكلام . انظر فى ترجمته : طبقات الشافعية ٤/٧٨ — ٧٩ ؛ وفيات الأعيان ٣/٤٠٣ — ٤٠٤ ؛ معجم البلدان : شهرستان .

(٢) أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهانى ، المعروف بالراغب ، المتوفى سنة ٥٠٢ ، أديب عالم باللغة والتفسير والأخلاق ، من كتبه « المفردات فى غريب القرآن » ، « الذريعة إلى مكارم الشريعة » . انظر ترجمته فى : بغية الوعاه للسيوطى ٢/٢٩٧ (وسماه : المفضل بن محمد) ؛ الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٥/٤٥ — ٤٦ ؛ الأعلام ٢/٢٧٩ .

(٣) انظر مثلا ما يذكره الشهرستانى فى « نهاية الإقدام » ص ١٢٤ : « فما عددت هذه المسألة من النظريات التى يقوم عليها برهان ، فإن الفطر السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير . . الخ » . وسيعرض ابن تيمية لهذه المسألة بإسهاب فى آخر كتابنا هذا كما أشرت إلى ذلك فى المقدمة .

(٤) أبو الحسن على بن محمد بن سالم الثعلبى ، سيف الدين ، الآمدى ، الحنبلى ثم الشافعى المتوفى سنة ٦٣١ . من أئمة الأشاعرة ، وصاحب المصنفات الكثيرة فى مذهبهم مثل « أبكار الأفكار » ، « دقائق الحقائق » . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٢/٤٥٥ — ٤٥٦ ؛ طبقات الشافعية ٥/١٢٩ — ١٣٠ ؛ شذرات الذهب ٣/٣٢٣ — ٣٢٤ .

(٥) م (فقط) : وليس .

يوافق هـذه الأصول ، بل السمع فيه من بيان الأدلة العقلية على إثبات الصانع ، ودلائل ربوبيته وقدرته ، وبيان آيات الرسـول ودلائل صدقه أضعاف ما يوجد فى كلام النظّار ؛ فليس فيـه ــ ولله الحمد ــ ما يناقض الأدلة العقلية التى بهـا يعلم صدق الرسول .

ومن جعل العلم بالصانع نظريا يعترف أكثرهم بأن من الطرق النظرية التى بها
يعلم صدق الرسول ما لا يناقض شيئا من السمعيات . والرازى ممن يعترف / بهذا ؛ ١/ ٥٢
فإنه قال فى « نهاية العقول »[1] فى مسألة التكفير فى : « المسألة الثالثة » : « فى أن مخالف الحق من أهل الصلاة هل يكفر أم لا ؟ » .

« قال الشيخ أبو الحسن الأشعرى[2] فى أول كتاب « مقالات الإسلاميين » : <اختلف المسلمون ــ بعـد نبيهم[3] ــ فى أشياء[4] ضلّل فيها[5] بعضهم بعضا ، وتبرأ بعضهم من[6] بعض ، فصاروا فرقا متباينين ، إلا أن الإسلام يجمعهم فيعمهم[7]> ؛ فهذا مذهبه ، وعليه أكثر الأصحاب ، ومن الأصحاب من كفّر المخالفين[8] .

---

(١) س ( فقط ) : نهايات العقول . وهو كتاب « نهاية العقول فى دراية الأصول » ومنه نسخة خطية بدار الكتب رقم ٧٤٨ توحيد . وسأقابل النص التالى على ص ٢١٠ وما بعدها من الجزء الثانى من هذا المخطوط .

(٢) نهاية العقول ٢/ ٢١٠ : الأشعرى رحمه الله .

(٣) نهاية : نبيهم عليه السلام . وفى المقالات ١/١ (ط . ريتر) : نبيهم صلى الله عليه وسلم .

(٤) المقالات : أشياء كثيرة .

(٥) فيها : ساقطة من « نهاية » ، ص ، ط . وهى فى « المقالات » ١/ ٢ .

(٦) نهاية : عن . وفى المقالات : وبرىء بعضهم من بعض .

(٧) نهاية : ويعمهم ؛ المقالات : يجمعهم ويشتمل عليهم . (وهذا آخر نص المقالات ) .

(٨) نهاية : المخالف .

وأما الفقهاء فقد نقل عن الشافعي رضى الله تعالى عنه[(١)] قال : لا أرد شهادة أهل الأهواء ، إلا الخطّابية[(٢)] فإنهم يعتقدون حل الكذب .

وأما أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه : فقد حكى الحاكم صاحب المختصر فى كتاب « المنتقى » عن أبى حنيفة[(٣)] أنه لم يكفّر أحداً من أهل القبلة .

وحكى أبو بكر الرازى عن الكرخى وغيره مثل ذلك .

وأما المعتزلة : فالذين كانوا قبل أبى الحسين[(٤)] تحامقوا وكفّروا أصحابنا فى إثبات الصفات وخلق الأعمال .

وأما المشبهة : فقد كفّرهم مخالفوهم من أصحابنا ومن المعتزلة .

---

(١) نهاية : رحمه الله .

(٢) الخطابية من غلاة الشيعة أتباع أبى الخطاب محمد بن أبى زينب مقلاص الأسدى الكوفى الأجدع المقتول سنة ١٤٣ . قال النوبختى ( فرق الشيعة ، ص ٣٧ — ٣٨ ) : « كان أبو الخطاب يدعى أن أبا عبد الله جعفر بن محمد ( الصادق ) عليهما السلام جعله قيمه ووصيه من بعده ، وعلمه اسم الله الأعظم ، ثم تراقى إلى أن ادعى النبوة ، ثم ادعى الرسالة ، ثم ادعى أنه من الملائكة وأنه رسول الله إلى أهل الأرض والحجة عليهم » . وذكر الأشعرى أن الخطابية خمس فرق . انظر : مقالات الاسلاميين ١/١٠ — ١٣ ؛ الملل والنحل ١/٣٨٠ — ٣٨٥ ؛ الفرق بين الفرق ص ١٥٠ — ١٥٥ ؛ التبصير فى الدين ، ص ٧٣ — ٧٤ ؛ أصول الدين ، ص ٢٩٨ ، ٣٣١ ؛ الفصل لابن حزم ٤/١٨٧ ؛ الخطط للمقريزى ٢/٣٥٢ ؛ التنبيه للملطى ، ص ١٥٤ ؛ فرق الشيعة ، ص ٦٣ — ٦٤ ؛ البدء والتاريخ ٥/١٣١ ؛ الرجال للكشى (ط . الأعلمى ، النجف) ، ص ٢٤٦ — ٢٦٠ . وانظر « منهاج السنة » (ط . دار العروبة ) ١/ ٣٩ ، ٢/٤٠٤ .

(٣) ر ، ص ، ط : من أبى حنيفة رضى الله عنه . وفى « نهاية » فقد حكى عن أبى حنيفة الحاكم صاحب المختصر فى كتاب « المنتقى » . . .

(٤) هو أبو الحسين محمد بن على الطيب البصرى ، من متأخرى المعتزلة ومن أئمتهم ، توفى سنة ٤٣٦ . انظر ترجمته ومذهبه فى : وفيات الأعيان ٣/٤٠١ — ٤٠٢ ؛ شذرات الذهب ٣/٢٥٩ ؛ تاريخ بغداد ٣/١٠٠ ؛ لسان الميزان ٥/٢٩٨ ؛ الملل والنحل ١/١٣٠ — ١٣١ ؛ نهاية الإقدام ، ص ١٥١ ، ١٧٥ ، ١٧٧ ، ٢٢١ ، ٢٥٧ ؛ منهاج السنة (ط . دار العروبة ) ١/٢٧٩ — ٢٨٠ ، ٢/٩١ ، ٢١٣ .

وكان الأستاذ أبو إسحاق يقول : أكفر من يكفرني[١] ، وكل[٢] مخالف يكفرنا فنحن نكفره ، و إلا فلا .

والذى نختاره أن لا نكفر أحدًا من أهل القبلة .

والدليل عليه أن نقول : المسائل[٣] التى اختلف أهل القبلة فيها ، مثل أن الله تعالى هل هو عالم بالعلم أو بالذات[٤]؟ وأنه تعالى هل هو موجد لأفعال العباد أم لا؟ [٥]وأنه هل هو متحيز وهل هو فى مكان وجهة[٥] ؟ وهل هو مرئى أم لا ؟ لا يخلو[٦] / إما أن تتوقف صحة الدين على معرفة الحق[٧] فيها[٨] أو لا تتوقف . والأول[٩] باطل ، ١/ ٥٣
إذ لو كانت معرفة هذه الأصول من الدين لكان الواجب على النبي صلى الله عليه وسلم[١٠] أن يطالبهم بهذه المسائل ، ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها ؛ فلما لم يطالبهم بهذه المسائل[١١]، بل ما جرى حديث فى هذه المسائل فى زمانه عليه السلام[١٢] ، ولا فى زمان الصحابة والتابعين رضى الله عنهم ، علمنا أنه لا تتوقف[١٣] صحة الإسلام على معرفة

(١) نهاية : من كفرنى .
(٢) س ، ر ، ص ، ط : فكل .
(٣) نهاية : . . . . عليه أن المسائل .
(٤) نهاية : أن الله عالم بالعلم أو بذاته .
(٥ — ٥) : فى « نهاية » بدلا من هذه العبارة : وأنه تعالى هل هو فى مكان وجهه .
(٦) نهاية : فلا يخلو .
(٧) س ( فقط ) : الخلق .
(٨) نهاية : منها .
(٩) نهاية : فالأول .
(١٠) نهاية : لكان من الواجب على النبي عليه السلام .
(١١) نهاية : الأشياء .
(١٢) نهاية ( ٢/ ٢١٠ — ٢١٠ ظ ) : بل ما جرى حديث شىء من هذه المسائل فى زمانه .
(١٣) نهاية ٢/ ٢١٠ ظ : لا يتوقف .

هذه الأصول . وإذا كان كذلك لم يكن الخطأ فى هذه المسائل قادحاً فى حقيقة الإسلام ، وذلك يقتضى الامتناع من تكفير أهل القبلة » .

ثم قال بعد ذلك[(١)] : « وأما دلالة الفعل[(٢)] المحكم على العلم فقد عرفت[(٣)] أنها ضرورية . وأما دلالة المعجز[(٤)] على الصدق فقد بيّنا أنها ضرورية[(٥)] ، ومتى عرفت هذه الأصول أمكن العلم بصدقِ الرسول عليه السلام[(٦)] ، فثبت أن العلم بالأصول التى يتوقف على صحتها نبوّة محمد عليه السلام[(٦)] علم[(٧)] جلى ظاهر، وإنما طال الكلام فى هذه الأصول لرفع هذه الشكوك التى يثبتها[(٨)] المبطلون، إما فى مقدمات هذه الأدلة ، أو فى معارضاتها[(٩)] ، والاشتغال برفع هذه الشكوك[(١٠)] إنما يجب بعد عروضها ، فثبت أن أصول الإسلام جليّة ظاهرة ، ثم إن أدلتها على الاستقصاء مذكورة فى كتاب الله تعالى ، خالية[(١١)] عما يُتوهم معارضاً لها » .

ثم ذكر بعد ذلك فقال[(١٢)] : « [ قلنا[(١٣)] ] : إنا قد ذكرنا فى إثبات[(١٤)] العلم بالصانع طرقا خمسة قاطعة فى هذا الكتاب من غير حاجة إلى القياس الذى ذكروه ، والله أعلم[(١٥)] » .

---

(١) فى « نهاية » ٢/١٢ ظ .
(٢) م ، ق : العقل .
(٣) نهاية : فقد عرفت أيضا .
(٤) م ، ق : المعجزة .
(٥) نهاية : أنها أيضا ضرورية .
(٦) م ، ق : عليه الصلاة والسلام .
(٧) علم : ليست فى « نهاية »
(٨) نهاية : لدفع الشكوك التى لفقها .
(٩) معارضاتها : كذا فى (س) ، وفى «نهاية» ، ر ، ص ، ط : معارضتها . وفى (م) ، (ق) : معارضها .
(١٠) نهاية : والاشتغال بدفع تلك الشكوك .
(١١) نهاية : فى كتاب الله خاليا .
(١٢) نهاية ٢/١٣ .
(١٣) قلنا : ساقطة من (م) ، (ق) .
(١٤) نهاية : إنا ذكرنا فى باب إثبات .
(١٥) والله أعلم : ليست فى « نهاية » .

وأيضا ، فإنه ذكر في إثبات الصانع أربعة طرق :

طريق حدوث الأجسام ، وطريق إمكانها ، وطريق إمكان صفاتها ، وطريق حدوث صفاتها ، وقال : إن هذه الطريق لا تنفي كونه جسما (١) بخلاف الطرق الثلاثة ، وهم إنما ينفون ما ينفونه من الصفات لظنهم أنها تستلزم التجسيم الذي نفاه العقل الذي هو أصل السمع ، فإذا اعترفوا بأنه يمكن العلم بالصانع وصدق رسوله قبل النظر في كونه جسما أو ليس بجسم ، تبيّن أن صـدق الرسول لا يتوقف على العلم بأنه ليس بجسم ، وحينئذ / فلو قُدِّر أن العقل ينفي ذلك لم يكن هذا من العقل الذي هو أصل السمع . ١/٥٤

الثالث الوجه الثالث : أن يُقال لمـن ادّعى من هؤلاء توقف العلم بالسمع على مثل هذا النفي ، كقول من يقـول منهم : إنّا لا نعلم صدق الرسول حتى نعلم وجود الصانع ، وأنه قادر غني لا يفعل القبيح ، ولا نعلم ذلك حتى نعلم أنه ليس بجسم ، أو لا نعلم إثبـات الصانع حتى نعلم حدوث العالم ، ولا نعلم ذلك إلا بحدوث الأجسام ، فلا يمكن أن يُقبل من السمع ما يستلزم كونه جسما .

فيقال لهم : قد عُلم بالاضطرار من دين الرسـول والنقل المتواتر أنه دعا الخلق إلى الإيمـان بالله ورسوله ، ولم يَدْعُ الناس بهذه الطريق التي قلتم إنكم أثبتم بها حدوث العالم ونفي كونه جسما ، وآمن بالرسـول مَنْ آمن به من المهاجرين والأنصار ، ودخل الناس في دين الله أفواجا ، ولم يَدْعُ أحدا منهم بهذه الطريق ، ولا ذكرها أحد منهم ، ولا ذُكرت في القرآن ولا حديث الرسول ، ولا دعا بها أحد من الصحابة

(١) ذكر الرازي في الجـزء الأول من « نهاية العقول » ص ٩٤ بعد الكلام عن : المسلك الرابع : الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع ما يلي : « والفرق بين الاستدلال بإمكان الصفات وبين الاستدلال بحدوثها أن الأول يقتضي ألا يكون الفاعل جسما ، والثاني لا يقتضي ذلك » .

والتابعين لهم[1] بإحسان الذين هم خير هذه الأمة وأفضلها علما وإيمانا، وإنما[2] ابتُدعت هذه الطريق فى الإسلام بعد المائة الأولى وانقراض عصر أكابر التابعين، بل وأوساطهم؛ فكيف يجوز أن يُقال: إن تصديق الرسول موقوف عليها، وأعلمُ الذين صدّقوه وأفضلُهم لم يَدْعُوا بها، ولا ذكروها، ولا ذُكرت لهم، ولا نقلها أحد عنهم، ولا تكلم بها أحد فى عصرهم؟

الرابع الوجه الرابع: أن يُقال: هذا القرآن والسنة المنقولة عن النبي صلّى الله عليه وسلم، متواترها وآحادها، ليس فيه ذكر ما يدل[3] على هذه الطريق، فضلا عن أن تكون نفس الطريق فيها، فليس فى شيء من ذلك: أن البارئ لم يزل معطّلا عن الفعل والكلام بمشيئته، ثم حدث ماحدث بلا سبب حادث، وليس فيه ذكر الجسم والتحيز والجهة؛ لا بنفى ولا إثبات، فكيف يكون الإيمان بالرسول مستلزما لذلك، والرسول لم يخبر به ولا جعل الإيمان به موقوفا عليه؟

الخامس الوجه الخامس: أن هذه الطرق الثلاثة — طريق حدوث الأجسام — مبنية على

١/٥٥ /امتناع دوام كون الرب فاعلا، وامتناع كونه لم يزل متكلما بمشيئته، بل حقيقتها مبنية على امتناع كونه لم يزل قادرا على هذا وهذا. ومعلوم أن أكثر العقلاء من المسلمين وغير المسلمين ينازعون فى هذا، ويقولون: هذا قول باطل.

وأما القول بإمكان الأجسام فهو مبنى على أن الموصوف ممكن، بناء على أن المركّب ممكن، وعلى نفى الصفات، وهى طريقة أحدثها ابن سينا وأمثاله،

(١) لهم: زيادة فى (م)، (ص)، ط.

(٢) وإنما: ساقطة من (ق). وفى (م): بل.

(٣) ق: ما دل؛ سائر النسخ: ما دلت. والمثبت عن (م).

وركّبها من مذهب سلفهم[1] ومذهب الجهمية، وهى أضعف من التى قبلها من وجوه كثيرة .

وطريقة إمكان صفات الأجسام مبنية على تماثل الأجسام، وأكثر العقلاء يخالفون فى ذلك ، وفضلاؤهم معترفون بفساد ذلك ، كما قد ذكرنا قول الأشعرى والرازى والآمدى وغيرهم ، واعترافهـم بفساد ذلك ، وبيّنا فساد ذلك بصريح المعقـــول .

فإذا كانت هذه الطرق فاسدة عند جمهور العقلاء، بل فاسدة فى نفس الأمر ، امتنع أن يكون العـلم بالصانع موقوفا على طريق فاسدة ، ولو قـدر صحتها علم أن أكثر العقلاء عرفوا الله وصدّقوا رسوله بغـير هذه الطريق ، فلم يبق العلم بالسمع موقوفا على صحتها ، فلا يكون القدح فيها قدحا فى أصل السمع .

الوجه السادس : أن يُقال : إذا قُدِّر أن السمع موقوف على العـلم بأنه ليس بجسم مثلا لم يُسـلَّم أن مثبتى الصفات التى جاء بها القـرآن والسنة خالفوا موجب العقـل ؛ فإن قولهم فيما يثبتونه من الصفات كقول سائر من ينفى الجسم ويثبت شيئا من الصفات . السـادس

فإذا كان أولئك يقولون : إنه حى عليم قدير وليس بجسم، ويقول آخرون : إنه حى بحيـاة ، عليم بعلم ، قدير بقدرة ، بل وسميع و بصير ومتكلم بسمع و بصر وكلام ، وليس بجسم ؛ أمكن هـؤلاء أن يقولوا فى سائر الصفات التى أخبر بهـا الرسول ما قاله هؤلاء فى هذه الصفات .

---

(١) م : ق : سلفه .

وإذا أمكن المتفلسف أن يقول : هو موجود ، وعاقل ومعقول وعقل ،
١/٥٦ وعاشق ومعشوق وعشق ، ولذيذ وملتذ ولذة ، / وهذا كله شيء واحد ، وهذه الصفة هي الأخرى ، والصفة هي الموصوف ، وإثبات هذه الأمور لا يستلزم التجسيم ؛ أمكن سائر(١) مُثْبِتَة الصفات أن يقولوا هذا وما هو أقرب إلى المعقول . فلا يقول مَنْ نفى شيئاً مما أخبر به الشارع من الصفات قولاً(٢) ويقول : إنه يوافق المعقول ، إلا ويقول مَنْ أثبت ذلك ما هو أقرب إلى المعقول منه .

وهذه جملة سيأتي إن شاء الله تفصيلها ، وبيان أن كل مَنْ أثبت ما أثبته الرسول ونفى ما نفاه كان أولى بالمعقول الصريح ، كما كان أولى بالمنقول الصحيح ؛ وأن من خالف صحيح المنقول فقد خالف أيضا صريح المعقول ، وكان أولى بمن قال الله فيه : ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [ سورة تبارك : ١٠ ] .

الأنبياء لم يدعوا إلى طريقة الأعراض

فإن قيل : قول القائلين : « إن الأنبياء لم يدعوا الناس إلى إثبات الصانع بهذه الطريقة(٣) : طريقة الأعراض وحدوثها ولزومها للأجسام ، وأن ما استلزم الحادث فهو حادث » .

للنازعين في هذا الكلام مقامان المقام الأول

للمنازعين فيه مقامان :

أحدهما : منع هذه المقدمة . فإنه من المعروف أن كثيرا من النفاة يقول : إن هذه الطريقة هي طريقة إبراهيم الخليل ، وإنه استدل على حدوث الكواكب والشمس والقمر بالأفول ، والأفول هو الحركة ، والحركة هي التغير ، فلزم من

(١) م (فقط) : لسائر .
(٢) قولا : ساقطة من (س) ، (ر) ، (ص) ، ط .
(٣) م ، ق : الطريق .

ذلك أن كل متغير محدث، لأنه لا يسبق الحوادث، لامتناع حوادث لا أول لها، وكل ما قامت به الحوادث فهو متغير، فيجب أن يكون محدثا ؛ فهذه الطريق التي سلكناها هي طريقة إبراهيم الخليل .

وهذا مما ذكره خلق من النفاة ، مثل بشر المريسي[١] وأمثاله ، ومثل ابن عقيل وأبي حامد والرازي[٢] ، وخلق غير هؤلاء .

٥٧/١ / وأيضا ، فالقرآن قد دل على أنه ليس بجسم ، لأنه أحد ، والأحد : الذي لاينقسم؛ وهو واحد، والواحد : الذي لاينقسم؛ ولأنه[٣] صمد ، والصمد : الذي لا جوف له ، فلا يتخلله غيره ، والجسم يتخلله غيره[٤] . ولأنه سبحانه[٥] قد قال :

(١) أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمن المريسي، العدوي بالولاء، كان جده مولى لزيد بن الخطاب رضي الله عنه ، وقيل إن أباه كان يهوديا قصارا صباغا بالكوفة . قال ابن حجر : « تفقه على أبي يوسف فبرع ، وأتقن علم الكلام ، ثم جرد القول بخلق القرآن وناظر عليه ، ولم يدرك الجهم بن صفوان إنما أخذ مقالته واحتج لها ودعا إليها » .

وهو رأس طائفة المريسية من المرجئة وكانت تقول : إن الإيمان هو التصديق ، وإن التصديق يكون بالقلب واللسان جميعا . وقال الشهرستاني إن مذهب المريسي كان قريبا من مذهب النجار وبرغوث ، وأنهم أثبتوا كونه تعالى مريدا لم يزل لكل ما علم أنه سيحدث من خير وشر وإيمان وكفر وطاعة ومعصية . وقد توفي بشر سنة ٢١٨ وقيل سنة ٢١٩ ، واختلف في نسبته فقيل إنه ينتسب إلى قرية مريس بصعيد مصر . وقيل غير ذلك .

انظر ترجمته ومذهبه في : لسان الميزان ٢ / ٢٩-٣١ ؛ وفيات الأعيان ١/ ٢٥١ - ٢٥٢ ؛ تاريخ بغداد ٧/ ٥٦ - ٦٧ ؛ الأعلام ٢/ ٢٧ - ٢٨ ؛ مقالات الإسلاميين ١/ ١٤ - ١٤١ ، ١٤٣ ؛ الملل والنحل ١/١٤١ ، ٢٦٩ ، ٢٧١ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٢٤ ؛ التبصير في الدين ، ص ٦١ ؛ الخطط للمقريزي ٢ / ٣٥٠ ؛ الفصل لابن حزم ٤ / ٤٥ ؛ دائرة المعارف الإسلامية مقالة كارادي فو عن « بشر بن غياث » وانظر كتاب « الرد على بشر المريسي » للدارمي .

(٢) والرازي : ساقطة من (ق) فقط .

(٣) م ، ق : وهو .

(٤) تكلم ابن تيمية في « تفسير سورة الإخلاص » بالتفصيل عن معاني الجسم والصمد .

(٥) سبحانه : زيادة في (م) .

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى : ١١] ، والأجسام متماثلة ، فلو كان جسما لكان له مثل ، وإذا لم يكن جسما لزم نفي ملزومات الجسم .

وبعضهم يقول : نفي لوازم الجسم . وليس بجيد ، فإنه لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم ، ولكن يلزم من نفيه نفيه ، بخلاف ملزومات الجسم ، فإنه يجب من نفيها نفي الجسم ، فيجب نفي كل ما يستلزم كونه جسما .

ثم[(١)] من نفي العلو والمباينة[(٢)] يقول : العلو يستلزم كونه جسما[(١)] ؛ ومن نفي الصفات الخبرية يقول : إثباتها يستلزم التجسيم ؛ ومن نفي الصفات مطلقا قال : ثبوتها يستلزم التجسيم .

وأيضا ، فالتجسيم نفي ، لأنه يقتضي القسمة والتركيب ، فيجب نفي كل تركيب ، فيجب نفي كونه مركبًا من الوجود والماهية ، ومن الجنس والفصل ، ومن المادة والصورة ، ومن الجواهر المفردة[(٣)] ، ومن الذات والصفات . وهذه الخمسة هي التي يسميها نفاة الصفات من متأخري الفلاسفة تركيبا .

والمقصود هنا أن السمع دل على نفي هذه الأمور ، والرسل نفت ذلك ، وبيّنت الطريق العقلي المنافي لذلك ، وهو نفي التشبيه تارة ، وإثبات حدوث كل متغير تارة .

ثم إنه [لما][(٤)] قال هؤلاء : إن الأفول هو الحدوث ، والأفول هو التغير ، فبنى

(١-١) : ساقط من (ق) فقط .
(٢) م : أو المباينة .
(٣) م ، ق ، ط : الفردة .
(٤) لما : ساقطة من (م) ، (ق) .

ابن سينا[١] وأتباعه من الدُّهرية على هذا وقالوا : ماسوى الله ممكن ، وكل ممكن فهو آفل ، فالآفل لا يكون واجب الوجود[٢] .

وجعل الرازى فى « تفسيره » هذا الهذيان[٣] ، [وقد] يقول[٤] هو وغيره : كل آفل متغير ، وكل متغير ممكن ، فيستدلون بالتغير على / الإمكان ، كما استدل الأكثرون ١/٥٨
من هؤلاء بالتغير على الحدوث[٥] ، وكل من هؤلاء يقول : هذه طريقة الخليل .

المقام الثانى : أن يُقال : نحن نسلم أن الأنبياء لم يَدْعُوا الناس بهذه الطريق ولا بينوا أنه ليس بجسم . وهذا قول محقق طوائف النفاة وأئمتهم ، فإنهم يعلمون ويقولون : إن النفى لم يعتمد فيه على طريقة مأخوذة عن الأنبياء ، وإن الأنبياء لم يَدُلُّوا على ذلك ، لانصا ولا ظاهرا ، ويقولون : إن كلام الأنبياء إنما يدل على الإثبات إما نصا وإما ظاهرا . المقام الثانى

لكن قالوا : اذا كان العقل دل على النفى لم يمكنا إبطال مدلول العقل .

---

(١) س : مثل ابن سينا .

(٢) ذكر ابن سينا فى « الإشارات » (٣ / ٥٣١ — ٥٣٢ ط . المعارف) : الفصل الحادى عشر : « قال قوم : إن هذا الشىء المحسوس موجود لذاته ، واجب لنفسه . لكنك إذا تذكرت ماقيل لك فى شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا ، وتلوت قوله تعالى : (لا أحب الآفلين) فإن الهوى فى حظيرة الامكان أفول ما » وسيرد هذا النص فيما يأتى ، ص ٣١٤ .

(٣) فى (س) ، (ر) ، (ص) ، (ط) بعد كلمة « الهذيان » يوجد بياض بمقدار كلمة وكتب فى هامش (ر) أمامها (كذا فى الأصل) . انظر مايقوله الرازى فى تفسيره « مفاتيح الغيب » ١٣ / ٤٦ - ٥٧ .

(٤) م ، ق ، ر ، ص ، ط : ويقول .

(٥) انظر ما ذكره الرازى فى « مفاتيح الغيب » ١٣ / ٥٢ حيث يقول : « فالخواص يفهمون من الأفول الإمكان ، وكل ممكن محتاج ... وأما الأوساط فإنهم يفهمون من الأفول مطلق الحركة ، فكل متحرك محدث ، وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر » .

ثم يقول المتكلمون من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم الذين قالوا : إنما يمكن إثبات الصانع وصدق رسله بهذه الطريق، ويقولون : إنه لا يمكن[(١)] العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع، والعلم بأنه قادر حي عالم، وأنه يجوز أن يرسل الرسل ويصدق الأنبياء بالمعجزات إلا بهذه الطريق — كما يذكر ذلك أئمتهم وحذّاقهم، حتى متأخروهم[(٢)] كأبي الحسين البصري، وأبي المعالي الجويني، والقاضي أبي يعلى، وغيرهم — فإذا علمنا مع ذلك أن الأنبياء لم يدعوا الناس بها لزم ماقلناه من أن الرسول أَحَالَ الناس في معرفة الله على العقل، وإذا علموا ذلك فحينئذ هم في نصوص الأنبياء إما أن يسلكوا مسلك التأويل، ويكون القصد بإنزال المتشابه تكليفهم استخراج طريق التأويلات، وإما أن يسلكوا مسلك التفويض، ويكون المقصود إنزال ألفاظ يتعبدون بتلاوتها وإن لم يفهم أحد معانيها .

ويقول ملاحدة الفلاسفة والباطنية ونحوهم : المقصود خطاب الجمهور بما يتخيلون به أن الرب جسم عظيم؛ وأن المعاد فيه لذّاتٌ جسمانية، وإن كان هذا لا حقيقة له، ثم إما أن يقال إن الأنبياء لم يعلموا ذلك، وإما أن يقال : علموه ولم يبيّنوه بل أظهروا خلاف الحق للمصلحة[(٣)] .

الجواب على المسلك الأول من وجوه الأول

/ قيل في الجواب : أما من سلك المسلك الأول فجوابه من وجوه : ٥٩/١

أحدها : أن يُقال : فإذا كانت الأدلة السمعية المأخوذة عن الأنبياء دلت على صحة هذه الطريق وصحة مدلولها، وعلى نفي ما تنفونه من الصفات، فحينئذ تكون الأدلة السمعية المثبتة لذلك عارضت هذه الأدلة، فيكون السمع قد عارضه سمع آخر، وإن كان أحدهما موافقا لما تذكرونه[(٤)] من العقل .

(١) س، ص، ط : أنه إنما يمكن ؛ ر : أنه يمكن .
(٢) س، ر، ص، ط : حتى متأخريهم .
(٣) ص : والمصلحة .
(٤) ط : لما يذكرونه .

وحينئذ فلا تحتاجون أن تبنوا[١] دفع السمعيات المخالفة لكم على هـذا القانون الذى ابتدعتموه ، وجعلتم فيه آراء الرجال مقدّمة على ما أنزل[٢] الله وبعث به رسله ، وفتحتم بابا لكل طائفـة ، بل لكل شخص،أن يُقَـدِّم ما رآه بمعقوله على ما ثبت عن الله ورسـوله ، بل قررتم بهذا أن أحدا لا يثق بشىء يخبر به الله ورسـوله ، إذ[٣] جاز أن يكون له معارض عقلى لم يعلمه المخبر ، ولهذا كان هذا القانون لا يظهره أحد من الطوائف المشهورين ، وإنمـا كان بعضهم يُبْطِنه سرا ، وإنمـا أظهِـر[٤] لمـا ظهر كلام الملاحدة أعداء الرسل .

الثانى الوجه الثـانى : أن يُقال : كل من له أدنى معرفة بمـا جاء به النبى صلى الله عليه وسلم يعلم بالاضطرار أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يدع الناس بهذه الطريق ، طريقة الأعراض، ولا نفى الصفات أصلا، لا نصا ولا ظاهرا، ولا (٥) ذكر ما يُفهم منه ذلك لا نصا ولا ظاهراً (٥) ، ولا ذكر أن الخالق ليس فوق العالم ولا مباينا له ، أو أنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا ذكر ما يُفهم منه ذلك لا نصّا ولا ظاهرًا، بل ولا نفى الجسم الاصطلاحى، ولا ما يرادفه من الألفاظ، ولا ذكر أن الحوادث يمتنع دوامها فى المـاضى والمستقبل، أو فى المـاضى، لا نصًّا ولا ظاهرًا، ولا أن الرب صار الفعل ممكنا له بعد أن لم يكن ممكنا ، ولا أنه صار الكلام ممكنا له[٦] بعد أن لم يكن ممكنا ، ولا أن كلامه ورضاه وغضـبه وحبه و بغضه ونحـو ذلك أمور مخلوقة بائنة عنه ، وأمثال ذلك ممـا يقوله هؤلاء ، لا نصا ولا ظاهرا .

---

(١) س : تبينوا .
(٢) س ، ص : أنزله .
(٣) ر : إذا .
(٤) م ، ق ، ر ، ص ، ط : ظهر .
(٥ — ٥) : ساقط من (ر) ، (س) ، (ص) ، (ط) .
(٦) له : زيادة فى (م) .

بل عِلْمُ الناسِ خاصتِهم وعامتِهم بأن النبيَّ صلى الله عليه وسلم لم يذكر ذلك أظهر من عِلْمِهم بأنه لم يحج بعد الهجرة إلا حجة واحدة ، وأن القرآن لم يعارضه أحد، /وأنه لم يفرض صلاة إلا الصلوات الخمس، وأنه لم يكن يؤخر صلاة النهار ١/٦٠ إلى الليل وصلاة الليل إلى النهار ، وأنه لم يَكن يؤذَّن له فى العيدين والكسوف والاستسقاء ، وأنه لم يَرْضَ بدين الكفار ، لا المشركين ولا أهل الكتاب قط ، وأنه لم يُسقط الصلوات الخمس عن أحد من العقلاء ، وأنه لم يقاتله أحد من المؤمنين به، لا أهل الصُّفَّة ولا غيرهم ، وأنه لم يكن يؤذِّن بمكة ، ولا كان بمكة أهل صُفَّة ، ولا كان بالمدينة أهل صُفَّة قبل أن يهاجر إلى المدينة ، وأنه لم يجمع أصحابه قط على سماع كف ولا دُف، وأنه لم يكن يقصر شعر كل من أسلم أو تاب من ذنب ، وأنه لم يكن يقتل كل من سرق أو قذف أو شرب ، وأنه لم يكن يصلى الخمس إذا كان صحيحا إلا بالمسلمين ، لم يكن يصلى الفرض وحده ، ولا فى الغيب ، وأنه لم يحج (١) فى الهواء قط ، وأنه لم يقل رأيت ربِّى فى اليقظة، لا ليلة المعراج ولا غيرها (٢) ، ولم يقل : إن الله ينزل عشية عرفة إلى

(١) م ، ق : يحجب .

(٢) ذكر ابن تيمية فى منهاج السنة ٢/١٠٥ (ط . دار العروبة) أن " أهل السنة متفقون على على أن الله لا يراه أحد بعينه فى الدنيا : لا نبى ولا غير نبى، ولم يتنازع الناس فى ذلك إلا فى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم خاصة ، مع أن أحاديث المعراج المعروفة ليس فى شىء منها أنه رآه أصلا ، وإنما روى ذلك بإسناد ضعيف موضوع... الخ» . وفى مسلم ١/١٦١ (كتاب الإيمان، باب قوله عليه السلام « نور أنى أراه » وفى قوله « رأيت نورا » ) والحديث عن أبى ذر قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم : « هل رأيت ربك ؟ قال : نور أنى أراه . وفى رواية أخرى عن قتادة عن عبد الله بن شقيق قال : قلت لأبى ذر: لو رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم لسألته، فقال : عن أى شىء كنت تسأله ؟ قلت : كنت أسأله : هل رأيت ربك ؟ قال أبو ذر : سألته فقال : رأيت نورا » .

الأرض[١]، وإنما قال: «إنه ينزل[٢] إلى السماء الدنيا عشية عرفة فيباهى الملائكة بالحجاج[٣]»

= وقال النووى ( شرح مسلم ٣/١٢ ) : «وأما قوله صلى الله عليه وسلم: نور أنى أراه» بتنوين ( نور ) و بفتح الهمزة فى ( أنَّى ) وتشديد النون وفتحها ، و ( أراه ) بفتح الهمزة ، وهكذا رواه جميع الرواه فى جميع الأصول والروايات ، ومعناه : حجابه نور كيف أراه ! قال أبو عبد الله المازرى رحمه الله : الضمير فى ( أراه ) عائد على الله سبحانه وتعالى ، ومعناه : أن النـور منعنى من الرؤية كما جرت العادة بإغشاء الأنوار الأبصار ، ومنعها من إدراك ما حالت بين الرائى و بينه .

وأما الحديث الموضـوع فى هذا فقـد أورده السيوطى فى اللآلىء المصنوعة ١ / ١٢ — ١٣ ؛ والشوكانى فى الفوائد ص ٤٤١ ؛ وابن عراق فى تنزيه الشريعـة ١/١٣٧ . ونصه كما فى ( اللآلىء المصنوعة ) « عن أنس مرفوعا : ... ليـلة أسرى بى إلى السماء أسريت فرأيت ربى بينى و بينـه حجاب بارز من نار، فرأيت كل شىء منه حتى رأيت تاجا مخوصا من اللؤلؤ » ، ونقل السيوطى والشوكانى أقوال ابن الجـوزى والذهبى وغيرهما عن الحديث ، وكلها على أنه موضوع ومكذوب ، وروى الشوكانى فى كتابه « الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعة » بعض الأحاديث التى يذكر أحدها أن الرسـول رأى الله تعالى يوم الإسراء (ص ٤٤١ ) وفى حديث آخر ( ص ٤٤٧ ) أن الرسول رأى ربه فى المنام فى صورة شاب ، ونقل الشوكانى كلام الأئمة فى بيان وضع الحديثين .

(١) ذكرت كتب الأحاديث الموضوعة عدة أحاديث عن نزول الله سـبحانه عشية عرفة ، منها حديث أوله : « رأيت ربى بمنى يوم النفر على جمل أورق ، عليـه جبة صوف أمام الناس » وقد جاء فى « تذكرة الموضوعات » لمحمد طاهر بن على الهندى الفتنى (ط . المنيرية ، ١٣٤٣ ) ص ١٢ — ١٣ ، وفى « موضوعات على القارى » ( ط . إستانبول ) ص ٤٤ ، وفى « كشف الخفاء » لإسماعيل بن محمد العجلونى ( ط . القدسى ، سنة ١٣٥١ ) ص ٤٣٦ . وأجمعت الكتب الثلاثة على أن الحديث موضوع لا أصـل له . وروى السـيوطى فى اللآلىء المصنوعة ١/٢٧ ( ط . الحسينية ، سـنة ١٣٥٢ ) حديثا آخر نصه : « إذا كان عشية عرفة هبط الله إلى السماء الدنيا فيطلع إلى أهل الموقف ... الخ » ، وحديثا ثالثا ١/٢٨ وفيه « رأيت ربى يوم عرفه بعرفات على جمل أحمر عليه إزاران ، وهو يقول ... الخ . ونقل السيوطى عن الأئمة ما يدل على وضع الحديثين ، انظر ( الفوائد المجموعة للشوكانى ص ٤٤٧ ) . وانظر تنزيه الشريعة لابن عراق ١/١٣٨ — ١٣٩ .

(٢) س ، ر ، ص ، ط : إنه يدنو .

(٣) روى مسلم فى صحيحه ٤/١٠٧ ( كتاب الحج ، باب فى فضل الحج والعمرة و يوم عرفة ) عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ما من يوم أكثر من أن يعتق الله فيه =

ولا قال : إن الله ينزل كل ليلة إلى الأرض ، وإنما قال : « ينزل إلى سماء الدنيا »(١) وأمثال ذلك مما يعلم العلماء بأحواله علما ضروريا أنه لم يكن ، ومن روى ذلك عنه أو أخذ(٢) يستدل على ثبوت ذلك علموا بطلان قوله بالاضطرار ، كما يعلمون بطلان قول السوفسطائية(٣) ، وإن لم يشتغلوا بحل شبههم .

وحينئذ فمن استدل بهذه الطريق ، أو أخبر الأمة بمثل قول نفاة الصفات ، كان كذبه معلوما بالاضطرار أبلغ مما يُعلم كذب من ادّعى عليه(٤) هذه الأمور المتفية عنه وأضعافها . وهذا مما يعلمه من له أدنى خبرة بأحوال الرسل ، فضلا عن المتوسطين ، فضلا عن الوارثين له ، العالمين بأقواله وأفعاله .

---

= عبدا من النار من يوم عرفة ، وإنه ليدنو ثم يباهي بهم الملائكة ، فيقول : ما أراد هؤلاء؟ » قال المنذرى بعد أن أورد هذا الحديث ( الترغيب والترهيب ٢ /٣٢٧ ) : رواه مسلم والنسائى وابن ماجة ، وزاد رزين فى جامعه فيه « أشهدوا يا ملائكتى أنى قد غفرت لهم » ، وذكر المنذرى ( الترغيب والترهيب ٢ / ٣٢٣ ) حديثا آخر عن جابر رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « مامن أيام عند الله أفضل من عشر ذى الحجة . قال : فقال رجل يا رسول الله هن أفضل أم من عدتهن جهادا فى سبيل الله؟ قال : هن أفضل من عدتهن جهادا فى سبيل الله وما من يوم أفضل عند الله تبارك وتعالى من يوم عرفه ينزل الله تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا فيباهى بأهل الأرض أهل السماء .. » الحديث . وقال المنذرى : رواه أبو يعلى والبزار وابن خزيمة وابن حبان فى صحيحة واللفظ له .

وانظر أحاديث أخرى فى النزول يوم عرفة فى : الترغيب والترهيب ٢ / ٣٢٧ — ٣٢٨ ؛ الرد على الجهمية للدارمى ، ص ٣٥ .

(١) انظر الكلام عن حديث النزول فيما سبق ص ١٣ .

(٢) م ، ق : وأخذ .

(٣) س ، ر ، ص ، ط : قول سائر السوفسطائية .

(٤) عليه : زيادة فى (م) فقط .

الثالث

الوجه الثالث : أن يُقال : جميع ما ذكرتموه(١) من أقوال الأنبياء أنها تدل على مثل قولكم فلا دلالة فى شىء منهـا ، من وجوه متعددة ، وذلك معلوم يقينا ، بل فيها ما يدل على نقيض قولكم ، وهو مذهب أهل الإثبات ، وهكذا عامة ما يحتج به أهل الباطل من الحجج ، لا سيما السمعية ، فإنها إنمـا تدل على نقيض قولهم(٢) .

١/٦١
نقض الاستدلال بقصة إبراهيم عليه السلام

/ وأما قصة إبراهيم الخليل عليه السلام(٣) فقد علم باتفاق أهل اللغة والمفسرين أن الأفول ليس هو الحركة ، سواء كانت حركة(٤) مكانية ، وهى الانتقال ، أو حركة فى الكم كالنمو ، أو فى الكيف كالتسود والتبيض ، ولا هو التغير ؛ فلا يُسمى فى اللغة كل متحرك أو متغير آفلا ، ولا أنه أَفَـلَ ، لا يقال للمصلى أو الماشى إنه آفل ، ولا يقال للتغير الذى هو استحالة ، كالمرض واصفرار الشمس : إنه أفول(٥) ، لا(٦) يقال للشمس إذا اصفرت : إنها أفلت ، وإنما يقال «أفلت» إذا غابت واحتجبت ؛ وهذا من المتواتر المعلوم بالاضطرار من لغة العرب : أن آفلا بمعنى غائب ، وقد أَفَلَت الشمس تأفِلُ وتأفُلُ أُفُولاً(٧) : أى غابت .

(١) س ، ر ، ص ، ط : ذكرتم .
(٢) م (فقط) : قولكم .
(٣) عليه السلام : زيادة فى (م) .
(٤) س ، ر ، ص ، ط : حركاته .
(٥) س ، ر ، ص ، ط : آفل .
(٦) م ، ق : ولا .
(٧) فى « اللسان » : أفل أى غاب ، وأفلت الشمس تأفِلُ وتأفُلُ أفلا وأُفُولا : غربت . وفى « التهذيب » إذا غابت فهى آفلة وآفل ، وكذلك القمر يأفُلُ اذا غاب وكذلك سائر الكواكب .

ومما يبين هذا أن الله ذكر عن الخليل أنه لما : ﴿ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَـٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَـٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَـٰذَا رَبِّي هَـٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ [ سورة الأنعام : ٧٦ — ٧٩ ] .

ومعلوم أنه لما بَزَغَ القمر والشمس كان فى بزوغه متحركا، وهو الذى يسمونه تغيرا، فلو كان قد استدل بالحركة المسماة تغيرا لكان قد قال ذلك من حين رآه بازغا . وليس مراد الخليل بقوله : « هذا ربى » رب العالمين ، ولا أن هذا هو القديم الأزلى الواجب الوجود، الذى كل ما سواه محدث ممكن مخلوق له ، ولا كان قومه يعتقدون هذا حتى يدلهم على فساده ، ولا اعتقد هذا أحد يُعرف قوله، بل قومه كانوا مشركين يعبدون الكواكب والأصنام ، ويقرّون بالصانع .

ولهذا قال الخليل : ﴿ أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ * أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ * فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة الشعراء: ٧٥—٧٧] ، وقال: ﴿ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ * إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ * وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ [ سورة الزخرف : ٢٦ — ٢٨ ] ؛ فذكر لهم ما كانوا يفعلونه من اتخاذ ٦٢/١
الكواكب والشمس والقمر ربًّا يعبدونه ويتقربون إليه ، كما هو عادة عُبّاد (١) الكواكب ومن يطلب تسخير روحانية الكواكب (٢)، وهذا مذهب مشهور، ما زال

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : عبادة .
(٢) ق (فقط) : الكوكب .

عليه طوائف من المشركين إلى اليوم ، وهو الذى صنّف فيه الرازى « السر المكتوم »(١) وغيره من المصنفات .

فإن قال المنازعون : بل الخليل إنما أراد أن هذا رب العالمين .

قيل : فيكون إقرار الخليـــل حجة على فساد قولكم ؛ لأنه حينئذ يكون مقرًّا بأن رب العالمين قد يكون متحيزا منتقلا من مكان إلى مكان ، متغيرا ، وإنه لم يجعل هذه الحوادث تنافى وجوده ، وإنما جعل المنافى لذلك أفوله ، وهو مغيبه ، فتبين أن قصـــة الخليل إلى أن تكون حجةً عليهم أقربُ من أن تكون حجـــة لهم ، ولا حجة لهم فيها بوجه من الوجوه .

وأفسد من ذلك قول من جعل الأفول بمعنى الإمكان ، وجعل كل ما سوى الله آفلا ، بمعنى كونه قديما أزليا ، حتى جعل السماوات والأرض والجبال والشمس والقمر والكواكب لم تزل ولا تزال آفلة ، وأن أفولها وصف لازم لهـــا ، إذ هو كونها ممكنة ، والإمكان لازم لهـــا ، فهـــذا مع كونه افتراء على اللغة والقرآن افتراءٌ ظاهرا يعرفه كل أحد ، كما افترى غير ذلك من تسمية القديم الأزلى محدَثا ، وتسميته مصنوعًا — فقصة الخليل حجة عليه ، فإنه لمـــا رأى القمر بازغا قال « هذا ربى » ولمـــا رأى الشمس بازغة قال « هـــذا ربى ، فلما أفلت قال : لا أحب الآفلين » فتبين أنه أفل بعـــد أن لم يكن آفلا ، فكون الشمس والقمر والكوكب وكل ما سوى الله ممكنا هو وصف لازم له ، لا يحدث له بعد أن لم يكن .

---

(١) س ، ص ، ق : صنف فيه « السر المكتوم » ، وكذا فى (ر) ، (ط) وأمام الجملة فى الهامش : ينسب إلى الرازى .

وهم يقولون : إمكانه له من ذاته، ووجوده من غيره، بناء على تفريقهم في الخارج بين وجود الشيء وذاته ، فالإمكان عندهم أولى بذاته من الوجود .
ولو قال : فلما وجدت أو خلقت أو أبدعت قال: لاأحب الموجودين والمخلوقين،(١) كان هذا قبيحا متناقضا، إذ لم يزل كذلك . فكيف إذا قال: فلما صارت ممكنة،(٢)
١/ ٦٣ وهي لم تزل / ممكنة .

وأيضا فهي من حين بزغت وإلى أن أفلت ممكنة بذاتها تقبل الوجود والعدم ، مع كونها عندهم قديمة أزلية يمتنع عدمها ، وحينئذ يكون كونها متحركة ليس بدليل عند إبراهيم على كونها ممكنة تقبل الوجود والعدم .

وأما قول القائل : « كل متحرك محدث، أو كل متحرك ممكن يقبل الوجود والعدم » فهذه المقدمة ليست ضرورية فطرية باتفاق العقلاء ، بل من يدعي صحة ذلك يقول: إنها لا تعلم(٣) إلا بالنظر الخفي، ومن ينازع في ذلك يقول : إنها باطلة عقلا وسمعا ، ويمثل(٤) من مثل بها في أوائل العلوم الكلية لقصوره وعجزه ، وهو نفسه يقدح فيها في عامة كتبه .

وأما قوله : « كل متغير محدث أو ممكن » فإن أراد بالتغير ما يعرف من ذلك في اللغة ، مثل استحالة الصحيح إلى المرض ، والعادل إلى الظلم ، والصديق إلى العداوة ، فإنه يحتاج في إثبات هذه الكلية إلى دليل . وإن أراد بالتغير معنى الحركة ، أو قيام الحوادث مطلقا ، حتى تسمى الكواكب حين بزوغها متغيرة،

(١) س (فقط) : كلما .
(٢) س (فقط) : لكان .
(٣) م ، ق ، ر ، ص ، ط : إنه لا يعلم .
(٤) س (فقط) : وتمثيل .

ويسمى كل متكلم ومتحرك متغيرا ، فهـذا مما يتعذر عليه إقامة الدليل [ فيـه ](١) على دعواه .

لفظ أحد وواحد

وأما استدلالهم بما فى القرآن من تسمية الله أحدًا وواحدا على نفى الصفات ، الذى بنوه على نفى التجسيم .

فيقال لهم : ليس فى كلام العرب ، بل ولا عامة أهل اللغات ، أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى واحدًا ولا تسمى أحدًا فى النفى والإثبات ، بل المنقول بالتواتر عن العرب تسمية الموصوف بالصفات واحدا وأحدا(٢)، حيث أطلقوا ذلك ، ووحيدا .

قال تعالى : ﴿ ذَرْنِى وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴾ [ سورة المدثر : ١١ ] وهو الوليد ابن المغـيرة .

وقال تعالى : ﴿ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ﴾ [سورة النساء : ١١]، فسماها واحدة، وهى امرأة واحدة متصفة بالصفات ، بل جسم حامل للأعراض .

وقال(٣) تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ [ سورة التوبة : ٦ ] .

٦٤/١ وقال / تعالى : ﴿ قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ ﴾ [ سورة القصص : ٢٦ ]، وقال تعالى : ﴿ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ ﴾ [سورة البقرة : ٢٨٢]، وقال تعالى : ﴿ فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ ﴾ [ سورة الحجرات : ٩ ] .

---

(١) فيه : ساقطة من (م) ، (ق) ، (د) ، (ص) ، (ط) .
(٢) وأحدا : ساقطة من (ص) .
(٣) وقال : ساقطة من (ص) .

وقال : ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [ سورة الإخلاص : ٤ ] ، وقال : ﴿ قُلْ إِنِّى لَن يُجِيرَنِى مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ ﴾ [ سورة الجن : ٢٢ ] ، وقال تعالى : ﴿ فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴾ [ سورة الكهف : ١١٠ ] ، وقال تعالى : ﴿ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾ [ سورة الكهف : ٤٩ ] .

فإن كان لفظ الأحد لا يُقال على ما قامت به الصفات ، بل ولا على شيء من الأجسام التي تقوم بها الأعراض لأنها منقسمة ، لم يكن في الوجود غير الله من الملائكة والإنس والجن والبهائم من يدخل في لفظ أحد[(1)] ، بل لم يكن في الموجودين ما يقال عليه في النفي أنه أحد ، فإذا قيل : ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ لم يكن هذا نفيا لمكافأة الرب إلا عمّن لا وجود له ، ولم يكن في الموجودات ما أخبر عنه بهذا الخطاب أنه ليس كفؤا لله .

وكذلك قوله : ﴿ وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّى أَحَدًا ﴾ [ سورة الكهف : ٣٨ ] ، ﴿ وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴾ فإنه إذا لم يكن الأحد إلا ما لا ينقسم ، وكل مخلوق وجسم[(2)] منقسم ، لم يكن في المخلوق ما يدخل في مسمى أحد ، فيكون التقدير : ولا أشرك به ما لم يوجد ، ولا يشرك بربه ما لا يوجد .

وإذا كان المراد النفي العام ، وأن كل موجود من الإنس والجن يدخل في مسمّى أحد ، ويقال : إنه أحد الرجلين ، ويقال للأنثى[(3)] : إحدى المرأتين ، ويقال للمرأة : واحدة ، وللرجل : واحد ، ووحيد — عُلم أن اللغة التي نزل بها القرآن لفظ الواحد والأحد فيها يتناول الموصوفات ، بل يتناول الجسم الحامل

(١) س : الأحد .
(٢) م ، ق ، ر ، ص ، ط : جسم .
(٣) س : للمرأة .

للأعراض، ولم يُعرف أنهم أرادوا بهذا اللفظ ما لم يوصف أصلا، بل ولا عرف منهم أنهم [لا](١) يستعملونه إلا فى [غير](١) الجسم ، بل ليس فى كلامهم ما يبين استعمالهم له فى غير ما يسميه هؤلاء جسما ، فكيف يقال : لا يدل إلا على نقيض ذلك ، ولم يعرف استعماله إلا فى النقيض — الذى أخرجوه منه — الوجودى ، دون النقيض الذى خصوه به وهو العدمى(٢) ؟ وهل يكون فى تبديل اللغة والقرآن أبلغ من هذا ؟ .

١/٦٥ لفظ الصمد / وكذلك اسمه « الصمد » ليس فى قول الصحابة : « إنه الذى لا جوف له » ما يدل على أنه ليس بموصوف بالصفات : بل هو على إثبات الصفات أدل منه على نفيها من وجوه مبسوطة فى غير هذا الموضع .

وكذلك قوله : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى : ١١]، وقوله : ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [سورة مريم : ٦٥] ونحو ذلك، فإنه لا يدل على نفى الصفات بوجه من الوجوه، بل ولا على نفى ما يسميه أهل الاصطلاح جسما بوجه من الوجوه .

وأما احتجاجهم بقولهم : «الأجسام متماثلة » فهذا — إن كان حقا — فهو تماثل يُعلم بالعقل، ليس فيه أن اللغة التى نزل بها القرآن تطلق لفظ «المثل» على كل جسم ، ولا أن اللغة التى نزل بها القرآن تقول : إن السماء مثل الأرض، والشمس والقمر والكواكب مثل الجبال ، والجبال مثل البحار ، والبحار مثل التراب ، والتراب مثل الهواء، والهواء مثل الماء، والماء مثل النار، والنار مثل الشمس، والشمس

(١) لا ، غير : فى (س) . وسقطت (لا) من (ص) ، (ط)، وسقطت اللفظتان من (م) ، (ق) ، (ر) .

(٢) م ، ق ، ر ، ص ، ط : العدم .

مثل الإنسان ؛ والإنسان مثل الفرس والحمار ؛ والفرس والحمار مثل السفرجل والرمان ، والرمان مثل الذهب والفضة ، والذهب والفضة مثل الخبز واللحم ؛ ولا فى اللغة التى نزل بها القرآن أن كل شيئين اشتركا فى المقدارية بحيث يكون كل منهما له قدر من الأقدار كالطول والعرض والعمق أنه مثل الآخر ، ولا أنه إذا كان كل منهما بحيث يُشار إليه الإشارة الحسية يكون مثل الآخر ، بل ولا فيها أن كل شيئين كانا مركبين من الجواهر المنفردة(١) أو من المادة والصورة كان أحدهما مثل الآخر .

بل اللغة التى نزل بها القرآن تبين أن الإنسانين — مع اشتراكهما فى أن كلا منهما جسم حساس نام متحرك بالإرادة ناطق ضحّاك ، بادى البَشَرة — قد لا يكون أحدهما مثل الآخر ، كما قال تعالى : ﴿ وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ ﴾ [ سورة محمد : ٣٨ ] ، (٢)[ فقد بين أنه يستبدل قوما لا يكونون ](٢) أمثال المخاطبين ، فقد نفى عنهم المماثلة مع اشتراكهم فيما ذكرناه(٣) .

فكيف يكون فى لغتهم أن كل إنسان فإنه مماثل للإنسان ، بل مماثل لكل حيوان ، بل مماثل لكل جسم نام حسّاس ، / بل مماثل لكل جسم مولد عنصرى ، بل مماثل لكل جسم فلكى وغير فلكى ؟ ٦٦/١

والله إنما أرسل الرسول بلسان قومه ، وهم قريش خاصة ، ثم العرب عامة ، لم ينزل القرآن بلغة من قال : « الأجسام متماثلة » حتى يحمل القرآن على لغة هؤلاء .

---

(١) م ، ق : الفردة .

(٢) مابين المعقوفتين ساقط من ( م ) ، ( ق ) وفيهما بدلا من هذه العبارة : « أى أمثال ... الخ » وفى ( ص ) : فقد تبين أنه يستبدل قوما غير لا يكونون .

(٣) س ، ر : ذكر .

هذا لو كان ما قالوه صحيحا فى العقل ، فكيف وهو باطل فى العقل؟ كما بسطناه فى موضع آخر ، إذ المقصود هنا بيان أنه ليس لهم فى نصوص الأنبياء إلا ما يناقض قولهم ، لا ما يعاضده .

لفظ «الكفء»

وكذلك الكفء ، قال حسّان بن ثابت :

أَتَهْجُوهُ، ولستَ له بكُفْءٍ؟ فشرُّكما لخيركما الفداءُ[1]

فقد نفى أن يكون كفوا[2] لمحمد ، مع أن كليهما جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق ، ولكن النصوص الإلٰهية لما دلت على أن الرب ليس له كفء فى شىء من الأشياء ، ولا مثل له فى أمر من الأمور ، ولا ندّ له فى أمر من الأمور ، عُلم أنه لا يماثله شىء من الأشياء فى صفة من الصفات ، ولا فعل من الأفعال ، ولا حق من الحقوق ؛ وذلك لا ينفى كونه متصفا بصفات الكمال .

فإذا قيل هو حى ، ولا يماثله شىء[3] من الأحياء فى أمر من الأمور ، [ وعليم وقدير وسميع و بصير ، ولا يماثله عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير فى أمر من الأمور[4] ] ، كان مادل عليه السمع مطابقا لما دل عليه العقل من عدم مماثله شىء من الأشياء له فى أمر من الأمور .

(١) البيت لحسان بن ثابت فى ديوانه ، ص ٨ ( ط . التجارية ، ١٣٤٧/١٩٢٩ ) وهو من بحر الوافر . من قصيدة يرد فيها على أبى سفيان الحارث بن عبد المطلب بن هاشم ، وكان قد هجا الرسول صلى الله عليه وسلم قبل إسلامه ؛ وانظر تفسير الطبرى ١/٣٦٨ .

(٢) م ، ق : الكفء .

(٣) س : حى .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (م) ، (ق) .

وأما كون ماله حقيقة أو صفة أو قدر يكون بمجرد ذلك[(١)] مماثلا لما له حقيقة أو صفة أو قدر فهذا باطل عقلا وسمعا ؛ فليس فى لغة العرب ولا غيرهم إطلاق لفظ «المثل» على مثل هذا ، وإلا فيلزم أن يكون كل موصوف مماثلا لكل موصوف، وكل[(٢)] ماله حقيقة مماثلا لكل ما له حقيقة ، وكل ماله قدر مماثلا لكل ماله قدر، وذلك يستلزم أن يكون كل موجود مماثلا لكل موجود. وهذا — مع أنه فى غاية الفساد والتناقض — لا يقوله عاقل، فإنه يستلزم التماثل فى جميع الأشياء ، فلا يبقى شيئان مختلفان غير متماثلين قط ؛ وحينئذ فيلزم أن يكون الرب مماثلا لكل شيء ، فلا يجوز نفى مماثلة شيء من الأشياء عنه ، وذلك مناقض للسمع والعقل ؛ فصار حقيقة قولهم فى نفى التماثل عنه يستلزم ثبوت مماثلة كل شيء له ؛ فهم متناقضون مخالفون للشرع والعقل .

١/٦٧ الرابع / الجواب الرابع : أن يقال : فهب أن بعض هذه النصوص قد يفهم منها مقدمة واحدة من مقدمات دليلكم ، فتلك ليست كافية بالضرورة عند العقلاء ، بل لا بد من ضم مقدمة أو مقدمات أخر ليس فى القرآن ما يدل عليها ألبتة ، فإذا قُدِّر أن الأفول هو الحركة ، فمن أين فى القرآن ما يدل دلالة ظاهرة على أن كل متحرك محدث أو ممكن؟ وأن الحركة لا تقوم إلا بحادث أو ممكن ؟ وأن ما قامت به الحوادث لم يخل منها ؟ وأن ما لايخلو من الحوادث فهو حادث ؟ وأين فى القرآن امتناع حوادث لا أول لها ؟

بل أين فى القرآن أن الجسم الاصطلاحى مركب من الجواهر الفردة التى لا تقبل الانقسام ، أو من المادة والصورة ، وأن كل جسم فهو منقسم ليس بواحد ؟

---

(١) م ، ق ، ر، ص ، ط : بمجرد ذلك يكون .

(٢) م، ق : أو كل .

بل أين فى القرآن أو لغة العرب، أو أحد من الأمم أن كل ما يشار إليه أو كل ماله[١] مقدار فهو جسم ؟ وأن كل ما شاركه فى ذلك فهو مثل له فى الحقيقة ؟

ولفظ الجسم فى القرآن مذكور فى قوله تعالى: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ [سورة البقرة : ٢٤٧]، وفى قوله : ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ [سورة المنافقون : ٤]. وقد قال أهل اللغة : إن الجسم هو البدن . قال الجوهرى فى صحاحه : قال أبو زيد : الجسم الجسد ، وكذلك الجسمان والجثمان . قال : وقال الأصمعى : الجسم والجسمان : الجسد .

ومعلوم أن أهل الاصطلاح نقلوا لفظ « الجسم » من هذا المعنى الخاص إلى ماهو أعم منه، فسموا الهواء ولهيب النار وغير ذلك جسماً، وهذا لا تسميه العرب جسما، كما لا تسميه جسدا ولا بدنا[٢] .

ثم قد يراد بالجسم نفس الجسد القائم بنفسه، وقد يراد به غِلَظُهُ ، كما يقال : لهذا الثوب جسم .

وكذلك أهل العرف الاصطلاحى يريدون بالجسم تارة هذا ، وتارة هذا ؛ ويفرّقون بين الجسم التعليمى المجرد عن المحل الذى يسمى المادة والهيولى ، و بين الجسم الطبيعى الموجود . وهذا مبسوط فى موضع آخر[٣] .

(١) س ، ر ، ص ، ط : أو ماله .
(٢) ولا بدنا : كذا فى (م) فقط ، وفى سائر النسخ : وبدنا .
(٣) فى الصحاح للجوهرى قال أبو زيد : الجسم : الجسد ، وكذلك : الجسمان والجثمان ، وقال الأصمعى : الجسم والجسمان : الجسد ، والجثمان : الشخص ، وفى اللسان : رجل جسمانى وجثمانى إذا كان ضخم الجثة ، وقد جسُم الشىء أى عظم . . . والأجسم : الأضخم . انظر اللسان مادة : جسم . وانظر ما كتبه ابن تيمية عن معانى الجسم فى « منهاج السنة » ٢/٩٧ ومابعدها ، ٢/١٤٥ وما بعدها . وانظر التعريفات للجرجانى ، ص ٦٧ .

والمقصود هنا أنه لو قُدِّر أن الدليل يفتقر إلى مقـدمات ، ولم يذكر القرآن إلا واحدة ، لم يكن قد ذكر الدليـل ، إلا أن تكون البـواقي واضحات[1] لا تفتقر إلى مقـدمات خفية ، فإنه إنمـا يذكر للخاطب من المقدمات / ما يحتاج إليـه ، ١/٦٨
دون ما لا يحتاج إليـه . ومعلوم أن كون الأجسام متماثلة ، وأن الأجسام تستلزم الأعراض الحادثة ، وأن الحوادث لا أول لهـا — مِن أخفى الأمور وأحوجها إلى مقدمات خفية ، لو كان حقا ، وهذا ليس فى القرآن .

فإن قيل : بل كون الأجسام تستلزم الحوادث ظاهر ، فإنه لابد للجسم من الحوادث ، وكون الحوادث لا أول لهـا ظاهر ، بل هذا معلوم بالضرورة ، كما ادّعى ذلك كثير من نُظّار المتكلمين ، وقالوا : نحن نعـلم بالاضطرار أن ما لا يسبق الحوادث ، أو مالا يخلو من الحوادث ، فهو حادث ، فإن ما لم يسبقها ولم يخل منها لا يكون قبلها ، بل إما معها وإما بعدها ، وما لم يكن قبل الحوادث بل معها أو بعـدها لم يكن إلا حادثا ، فإنه لو لم يكن حادثا لكان متقـدما على الحوادث ؛ فكان خاليا منها وسابقًا عليها .

قيل : مثل هذه المقدمة وأمثالها[2] منشأ غلط كثير من الناس ، فإنها تكون لفظا مجمـلا يتناول حقا وباطلا ، وأحد نوعيها معلوم صادق ، والآخر ليس كذلك ؛ فيلتبس المعلوم منها بغير المعلوم ، كما فى لفظ « الحادث » و « الممكن » و « المتحيز » و « الجسم » و « الجهة » و « الحركة » و « التركيب » وغير ذلك من الألفاظ المشهورة بين النظار التى كثر فيها نزاعهم ، وعامتها ألفاظ مجملة تتناول أنواعا مختلفة :

---

(١) س ، ر ، ص ، ط : إلا أن يكون الباقى واضحات .

(٢) س : وأمثالها هى .

إما بطريق الاشتراك لاختلاف الاصطلاحات ، و إما بطريق التواطؤ مع اختلاف الأنواع ؛ فإذا فُسِّر المـراد وفُصِّل المتشابه تبين الحق من الباطـل والمراد من غير المـــراد .

فإذا قال القائل : نحن نعلم بالاضطرار أن ما لا يسبق الحوادث أو ما لا يخلو منها فهو حادث ، فقـد صدق فيما فهمه من هـذا اللفظ ، وليس ذلك من محل النزاع[1] ، كلفظ « القـديم » إذا قال قائل : « القـرآن قديم » وأراد به أنه نزل من أكثر من سبعمائة سنة ، وهو القديم فى اللغة ؛ أو أراد أنه مكتوب فى اللوح المحفوظ قبل نزول القرآن ، فإن هذا مما لا نزاع فيه . وكذلك إذا قال : «غير مخلوق» وأراد به أنه غير مكذوب ، فإن هذا مما لم يتنازع[2] فيه أحد من المسلمين وأهل الملل المؤمنين بالرسل .

١/٦٩ مناقشة قولهم : مالا يسبق الحوادث فهو حادث

وذلك / أن القائل إذا قال : « مالا يسبق الحوادث فهو حادث » فله معنيان : أحدهما أنه لا يسـبق الحـادث المعين ، أو الحـوادث المعينة أو المحصـورة ، أو الحوادث التى يعلم أن لها ابتداء ؛ فإذا قدر أنه أريد بالحوادث كل ماله ابتداء ، واحدا كان أو عددا ، فمعلوم أنه مالم يسبق هذا أو لم يَخْلُ من هذا لايكون قبله ، بل لايكون إلا معه أو بعده ، فيكون حادثا . وهذا مما لايتنازع فيه عاقلان يفهمان مايقولان .

وليس هـذا مورد النزاع ، ولكن مورد النزاع هو : مالم يَخْـلُ من الحوادث المتعاقبة التى لم تزل متعاقبة ، هـل هو حادث ؟ وهو مبنى على أن هـذا هل يمكن وجوده أم لا ؟ فهل يمكن وجود حوادث متعاقبة شيئا بعد شيء [ دائمة[3] ] لا ابتداء

(١) س ، ر ، ص ، ط : محل النزاع ليس من ذلك .
(٢) م (فقط) : مما لا يتنازع .
(٣) دائمة : ساقطة من (م) ، (ق) .

لها ولا انتهاء ؟ وهل يمكن أن يكون الرب متكلما لم يزل متكلما إذا شاء ؟ وتكون كلماته لانهاية لها، لا ابتداء [ ولا انتهاء ][(١)]، كما أنه فى ذاته لم يزل ولا يزال لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء له ؟ بل هو الأول الذى ليس قبله شىء ، وهو الآخر الذى ليس بعده شىء ، فهو القديم الأزلى الدائم الباقى بلا زوال، فهل يمكن أن يكون لم يزل متكلما بمشيئته، فلا يكون قد صار متكلما بعد أن لم يكن، ولا يكون كلامه مخلوقا منفصلا عنه ، ولا يكون متكلما بغير قدرته ومشيئته ، بل يكون متكلما بمشيئته وقدرته ، ولم يزل كذلك ، ولا يزال كذلك .

هذا هو مورد النزاع بين السلف والأئمة الذين قالوا بذلك، وبين من نازعهم فى ذلك .

والفلاسفة يقولون : إن الفَلَك نفسه قديم أزلى لم يزل متحركا ، لكن هذا القول باطل من وجوه كثيرة . ومعلوم [ بالاضطرار ][(٢)] أن هذا مخالف لقولهم ، ومخالف لما أخبر به القرآن والتوراة وسائر الكتب ، بخلاف كونه لم يزل متكلما أو لم يزل فاعلا أو قادرا على الفعل ؛ فإن هذا مما قد يُشكل على كثير من الناس سمعا وعقلا .

وأما كون السماوات والأرض مخلوقتين محدثتين[(٣)] بعد العدم ، فهذا إنما نازع فيه طائفة قليلة من الكفار كأرسطو وأتباعه .

وأما جمهور الفلاسفة، مع عامة أصناف المشركين من الهند والعرب وغيرهم، ومع المجوس وغيرهم ، ومع أهل الكتاب وغيرهم، فهم متفقون / على أن السماوات ١/٧٠
والأرض وما بينهما محدث مخلوق بعد أن لم يكن، ولكن تنازعوا فى مادة ذلك ،

(١) م، ق: لا نهاية لها ولا ابتداء .
(٢) بالاضطرار: زيادة فى (س) فقط .
(٣) س ، ر، ص ، ط : مخلوقتان محدثتان . وفى هامش (ط) : مخلوقات، وعليها علامة التصويب .

هل هى موجودة قبل هذا العالم ؟ وهل كان قبله مدة ومادة [١] ، أم هو أُبدِعَ ابتداء من غير تقدم مدة ولا مادة ؟

فالذى جاء به القرآن والتوراة ، واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها مع أئمة أهل الكتاب : أن هـذا العالم خلقه الله وأحدثه من مادة كانت مخلوقة قبله [٢] ، كما أخبر فى القرآن أنه : ﴿ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾ أى بخار : ﴿ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا ﴾ [ سـورة فصلت : ١١ ] ، وقد كان قبل ذلك مخلوق غيره كالعرش والمـاء ، كما قال تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾ [ سـورة هود : ٧ ] ، وخلق ذلك فى مدة غير مقـدار حركة الشمس والقمر ، كما أخبر أنه خلق السماوات والأرض وما بينهما فى ستة أيام .

والشمس والقمر هما من السماوات والأرض ، وحركتهما بعد خلقهما ، والزمان المقدر بحركتهما — وهو الليل والنهار التابعـان لحركتهما — إنمـا حدث [٣] بعد خلقهما ، وقد أخبر الله أنه خلق السماوات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ؛ فتلك الأيام مدة وزمان مقدر بحركة أخرى غير حركة الشمس والقمر .

وهذا مذهب جماهير الفلاسفة الذين يقولون : إن هذا العـالم مخلوق محدث ، وله مادة متقدمة عليه ، لكن حُكِى عن بعضهم أن تلك المـادة المعينة قديمة أزلية . وهذا أيضا باطل ، كما قد بُسط فى غير هذا الموضع ، فإن المقصود هنا إشارة مختصرة إلى قول من يقول : إن أقوال هؤلاء دل عليها السمع .

---

(١) م ، ق : مادة ومدة .

(٢) فى هامش (ط) أمام هذه السطور كتب ما يلى : « المـادة فيما خلق منها كالسماوات والأرض هى فى نفسها مبدعة لا من مادة مطلق ( كذا ) » . كذا بخط الأمير على الأصل .

(٣) س ، ر ، ص ، ط : إنما حدثا .

فإن قيل: إبطال حوادث لا أول لها قد دل عليه قوله تعالى[1]: ﴿ وكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ ﴾ : [سورة: الرعد: ٨]، وقوله: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ [ سورة الجن : ٢٨]، [ كما ذكر ذلك طائفة من النظّار، فإن ما لا ابتداء له ليس له كل، وقد أخبر أنه أحصى كل شيء عدداً[2] ] .

قيل : هذا لو كان حقا لكان دلالة خفية لا يصلح أن يُحَال عليها ، كتَفى مادل على الصفات ؛ فإن تلك نصوص كثيرة جلية ، وهذا — لو قُدِّر أنه دليل صحيح — فإنه يحتاج إلى مقدمات كثيرة خفية لو كانت حقا، مثل أن يُقال : هذا يستلزم بطلان حوادث لا أول لها ، وذلك يستلزم حدوث الجسم ، لأن الجسم / لو كان قديمًا للزم حوادث لا بداية لها ، لأن الجسم يستلزم الحوادث، فلا يخلو منها لاستلزامه الأكوان أو الحركات أو الأعراض ، ثم يقال بعد هذا : و إثبات الصفات يستلزم كون الموصوف جسما . ٧١/١

وهذه المقدمة تَنَاقَضَ فيها عامة من قالها كما سنبينه إن شاء الله تعالى، فكيف وقوله : ﴿ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ لا يدل على ذلك ؟ فإنه سبحانه قدّر مقادير الخلائق[3] قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وقال: ﴿ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴾ [ سورة يس : ١٢ ] فقد أحصى وكتب ما يكون قبل أن يكون إلى أجل محدود ؛ فقد أحصى المستقبل المعدوم ، كما أحصى الماضى الذى وجد، ثم عدم .

---

(١) قوله تعالى : زيادة فى ( م ) فقط .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (م) ، (ق) .

(٣) م ، ق : الخلق .

ولفظ « الإحصاء » لا يفرق بين هذا و بين هذا ، فإن كان الإحصاء يتناول ما لا يتناهى بجملة فلا حجة فى الآية ، و إن قيل : بل أحصى المستقبل ، تقديره : جملة بعد جملة ، لم يكن فى الآية حجة ، فإنه يمكن أن يُقال فى الماضى كذلك .

ومسألة تناول العلم لما لا يتناهى مسألة مشكلة على القولين ، ليس الغرض هنا إنهاء القول فيها ، بل المقصود أن مثل هـذه الآية لم يُرد الله بها إبطال دوام كونه لم يزل متكلما بمشيئته وقدرته .

المعانى المختلفة لحدوث العالم عند النظّار

ومما يشبه هذا إذا قيل : العالم حادث أم ليس بحادث ؟ والمراد بالعالم فى الاصطلاح هو كل ما سوى الله ، فإن هذه العبارة لها معنى فى الظاهر المعروف عند عامة الناس أهل الملل وغيرهم ، ولها معنى فى عرف المتكلمين ، وقد أحدث الملاحدة لها معنى ثالثا .

المعنى الأول

فالذى يفهمه الناس من هذا الكلام أن كل ما سوى الله مخلوق ، حادث ، كائن بعد أن لم يكن ، وأن الله وحده هو القديم الأزلى ، ليس معه شىء قديم تقدّمه ، بل كل ما سواه كائن بعد أن لم يكن ، فهو المختص بالقدم ، كما اختص بالخلق والإبداع والإلٰهية والربوبية ، وكل ما سواه محدث مخلوق مربوب عبد له .

وهذا المعنى هو المعروف عن الأنبياء وأتباع الأنبياء من المسلمين واليهود

٧٢/١ / والنصارى ، وهو مذهب أكثر الناس غير أهل الملل من الفلاسفة وغيرهم .

المعنى الثانى

والمعنى الثانى أن يقال : لم يزل الله لا يفعل شيئا ولا يتكلم بمشيئته ، ثم حدثت الحوادث من غير سبب يقتضى ذلك ، مثل أن يقال : إن كونه لم يزل متكلما بمشيئته أو فاعلا بمشيئته ، بل لم يزل قادرا : هو ممتنع ، وإنه يمتنع وجود حوادث لا أوّل لها ، فهذا المعنى هو الذى يعنيه أهل الكلام من الجهمية

والمعتزلة ومن اتبعهم بحدوث العالم، وقد يحكونه عن أهل الملل ، وهو بهذ المعنى لا يوجد لا فى القرآن ولا غيره من كتب الأنبياء ، لا التوراة ولا غيرها ، ولا فى حديث ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يُعرف هذا عن أحد من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين .

المعنى الثالث

والمعنى الثالث، الذى أحدثه الملاحدة كابن سينا وأمثاله ، قالوا : نقول العالم محدث ، أى (١) معلول لعلة (٢) قديمة أزلية أوجبته ، فلم يزل معها ، وسموا هذا الحدوث الذاتى ، وغيره الحدوث الزمانى .

والتعبير بلفظ «الحدوث» عن هذا المعنى لا يُعرف عن أحد من أهل اللغات ، لا العرب ولا غيرهم ، إلا من هؤلاء الذين ابتدعوا لهذا اللفظ هذا المعنى ، والقول بأن العالم محدث بهذا المعنى فقط ليس قول أحد من الأنبياء ولا أتباعهم ، ولا أمة من الأمم العظيمة ، ولا طائفة من الطوائف المشهورة التى اشتهرت مقالاتها فى عموم الناس ، بحيث كان أهل مدينة (٣) على هذا القول ، وإنما يقول هذا طوائف قليلة مغمورة (٤) فى الناس .

وهذا القول إنما هو معروف عن طائفة من المتفلسفة المليين ، كابن سينا وأمثاله . وقد يحكون هذا القول عن أرسطو، وقوله الذى فى كتبه : أن العالم قديم، وجمهور الفلاسفة قبله يخالفونه ، ويقولون (٥) : إنه محدث ، ولم يُثبت فى كتبه للعالم فاعلا موجبًا له بذاته ، وإنما أثبت له علة يتحرك للتشبه بها ، ثم جاء الذين

(١) س، ر : أو .
(٢) س : بعلة .
(٣) ر، ص : المدينة .
(٤) س ، ر ، ص ، ط : مغمورون .
(٥) م ، ق : وقيل .

أرادوا إصلاح قوله فجعلوا العلة أولى لغيرها ، كما جعلها[(١)] الفارابى وغيره ، ثم جعلها بعض النـاس آمرة للفلك بالحـركة ، لكن يتحرك للتشبه بها كما يتحـرك العاشق للمعشوق[(٢)] و إن كان لا شعور له ولا قصد[(٣)]،/ وجعلوه مدبرا بهذا الاعتبار ـ كما فعل ٧٣/١
ابن رشد وابن سينا ـــ جعلوه موجبا بالذات لمـا سواه ، وجعلوا[(٤)] ما سواه ممكنا .

الخامس
الوجه الخـامس[(٥)] : أن يقال : غاية ما يدل عليـه السمع ـ إن دل ـــ على أن الله ليس بجسم ، وهذا النفى يسـلّمه كثير ممن يثبت الصـفات أو أكثرهم ، و ينفيه بعضهم ، ويتوقف فيه بعضهم ، و يفصّل القول فيه بعضهم .

ونحن نتكلم على تقـدير تسليم النفى ، فنقول : ليس فى هذا النفى ما يدل على صحة مذهب أحد من نفاة الصفات أو الأسماء ، بل ولا يدل ذلك على تنزيهه سبحانه عن شىء من النقائص ، فإن من نفى شيئا من الصفات لكون إثباته تجسيما وتشبيها يقول له المثبت : قولى فيما أثبته من الصـفات والأسماء كقولك فيما أثبته من ذلك ، فإن تنازعا فى الصـفات الخبرية ، أو العـلو أو الرؤية أو نحو ذلك ، وقال له [ النافى[(٦)] ] : هـذا يستلزم التجسيم والتشبيه ؛ لأنه لا يعقل ما هـو كذلك

(١) س ، ر ، ق ، ص ، ط : كما جعله .
(٢) س ( فقط ) : كما يتحرك المعشوق للعاشق .
(٣) فى رسالة العشق لابن سينا ( ص ١٨ من مجموعة رسائل ابن سينا ، ط . الأوفست ، مكتبة المثنى ببغداد ) : ان الشىء يتحرك للتشبه بمعشوقه ، وأن العشق قد يكون من غير اختيار من العاشق بل يكون طبيعيا فيه ؛ وفى رسالته فى معـنى الزيارة ( ص ٤٦ ) من المجموعة السابقة يقول : إن النفوس تؤثر فى الأجرام السماوية حتى تحركها تشبيها لها بالعقول واشتياقا إليها على سبيل العشق والاستكمال ؛ وفى رسالته فى إثبات النبوات (ص ٨٧ من تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات) يقول : إن الفلك يتحرك بالنفوس حركة شوقية .
(٤) س ، ر ، ص ، ط : وجعل .
(٥) انظر بداية الوجه الرابع فيما تقدم ص ١١٨ .
(٦) النافى : ساقطة من ( م )، ( ق )، ( ر ) .

إلا الجسم ، قال له المثبت : لا يُعقل ما له حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر وكلام وإرادة إلا ما هو جسم ، فإذا جاز لك أن تثبت هذه الصفات ، وتقول : الموصوف بها ليس بجسم ؛ جاز لى مثل ما جاز لك من إثبات تلك الصفات مع أن الموصوف بها ليس بجسم ؛ (١) فإذن جاز أن يثبت مسمًّى بهذه الأسماء ليس بجسم (١) .

فإن قال له : هذه معان وتلك أبعاض .

قال له : الرضا والغضب والحب والبغض معان ، واليد والوجه — وإن كان بعضا — فالسمع والبصر والكلام أعراض لا تقوم إلا بجسم ؛ فإن جاز لك إثباتها مع أنها ليست أعراضا ، ومحلها ليس بجسم (٢) ، جاز لى إثبات هذه مع أنها ليست أبعاضا .

فإن قال نافى الصفات : أنا لا أثبت شيئا منها .

قال له : أنت أبهمت الأسماء ، فأنت تقول : هو حى عليم قدير ، ولا تعقل حيًّا عليما قديرًا إلا جسما ، وتقول : إنه هو ليس بجسم ؛ فإذا جاز لك (٣) أن تثبت مسمى / بهذه الأسماء ليس بجسم ، مع أن هذا ليس معقولا لك ؛ جاز لى أن أثبت ١/٧٤ موصوفا بهذه الصفات ، وإن كان هذا غير معقول لى .

فإن قال الملحد : أنا أنفى الأسماء والصفات .

قيل له : إما أن تقر بأن هذا العالم المشهود مفعول مصنوع ، له صانع فاعله ، أو تقول : إنه قديم أزلى واجب الوجود بنفسه غنى عن الصانع .

---

(١ — ١) : ساقط من (س) ، (ر) .

(٢) س : ليس جسما .

(٣) لك : زيادة فى (م) .

فإن قلت بالأول فصانعه ، إن قلت : هو جسم [ فقـد ](١) وقعت فيما نفيته ، وإن قلت : ليس بجسم ، فقد أثبت فاعلا صانعا للعالم ليس بجسم ، وهذا لا يُعقل فى الشـاهد .

فإذا أثبت خالقا فاعلا ليس بجسم ، وأنت لا تعـرف فاعلا إلا جسما ، كان لمنازعك أن يقول : هو حى عليم ليس بجسم ، وإن كان لا يعـرف حيا عليما إلا جسما ، بل لزمك أن تثبت له من الصفات والأسماء ما يناسبه .

وإن قال الملحد : بل هذا العالم المشهود قديم واجب بنفسه غنى عن الصانع ، فقـد أثبت واجبا بنفسه قديمـا أزليا هـو جسم ، حامل للأعراض(٢) ، متحيز(٣) فى الجهات ، تقـوم به الأكوان ، وتحـله الحوادث والحـركات ، وله أبعاض وأجزاء ، فكان ما فر منـه من إثبات جسم قديم قد لزمه مثله وما هو أبعد منه ، ولم يستفد بذلك الإنكار إلا جحـد الخالق ، وتكذيب رسـله ، ومخالفة صريح المعقول ، والضلال المبين الذى هو منتهى ضلال الضالين وكفر الكافرين .

فقـد تبين أن قول(٤) مَنْ نفى الصـفات أو شيئا منهـا لأن إثباتها تجسيم قولٌ لا يمكن أحدا أن يسـتدل به ، بل ولا يستدل أحد على تنزيه الرب عن شىء من النقائص بأن ذلك يستلزم التجسيم ، لأنه لا بدّ أن يثبت شيئا يلزمه فيما أثبته نظير ما ألزمه غيره فيما نفاه ، وإذا كان اللازم فى الموضعين واحدا ، وما أجاب هو به ، أمكن المنازع له أن يجيب بمثـله ، لم يمكنه أن يثبت شـيئا وينفى شيئا على هـذا

(١) فقد : زيادة فى (ص) .
(٢) م ، ق ، ر : حامل الأعراض .
(٣) س : متحيزا .
(٤) قول : ساقطة من (ص) ، (ر) ، (ص) ، (ط) .

التقدير، وإذا انتهى إلى التعطيل المحض كان ما لزمه من تجسيم الواجب[(١)] بنفسه القديم أعظم من كل تجسيم نفاه ؛ فعلم أن مثل هذا الاستدلال على النفى بما يستلزم التجسيم لا يُسمن ولا يغنى من جوع .

١/٧٥ الجواب لأهل المقام الثانى من وجوه الأول

/ وأما الجواب لأهل المقام الثانى — وهم محققو النفاة الذين يقولون : السمع لم يدل إلا على الإثبات، ولكن العقل دل على النفى[(٢)] — فجوابهم من وجوه :

أحدها — أن يقال : نحن فى هذا المقام مقصودنا أن العقل الذى به يعلم صحة السمع لا يستلزم النفى المناقض للسمع، وقد تبين أن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه الطريق المستلزمة للنفى، طريقة الأعراض، وأن الذين آمنوا بهم وعلموا صدقهم لم يعلموه بهذه الطريق ؛ وحينئذ فإذا قُدِّر أن معقولكم خالف السمع لم يكن هذا المعقول أصلا فى السمع[(٣)]، ولم يكن السمع قد ناقض المعقول الذى عُرِفت به صحته، وهذا هو المطلوب .

وإذا قلتم : نحن لم نعرف صحة السمع إلا بهذه الطريق، أو قلتم : لا نعرف السمع إلا بهذه الطريق .

قيل لكم : أما شهادتكم على أنفسكم بأنكم لم تعرفوا السمع إلا بهذه الطريق، فقد شهدتم على أنفسكم بضلالكم وجهلكم بالطرق[(٤)] التى دعت بها الأنبياء أتباعهم[(٥)]،

(١) س، ر، ص : التجسيم للواجب .

(٢) ذكر ابن تيمية مقامين لمن ينازع فى القول بأن الأنبياء لم يدعوا الناس إلى إثبات الصانع بطريق الأعراض، وبأن ما استلزم الحادث فهو حادث ، وذلك فى ص ١٠٠ من هذا الكتاب . وشرح هناك المقام الأول ( ١٠٠ — ١٠٣ ) ، وتكلم عن المقام الثانى ( ص ١٠٣ — ١٠٤ ) ثم ذكر وجوها فى الجواب عن المسلك الأول أو المقام الأول ( ص ١٠٤ — ١٣٠ ) وهو يجيب هنا عن المقام الثانى بالوجوه التالية .

(٣) س، ص، ط : أصلا للسمع .

(٤) س : بالطريق .

(٥) س، ر، ص، ط : لأتباعهم .

وإذا كنتم لا تعرفون تلك الطرق فأنتم جهّال بطرق الأنبياء، وبما بيّنوا به إثبات الصانع وتصديق رسـله ، فلا يجوز لكم حينئذ أن تقولوا : إن صدقهم لا يعرف إلا بمعقول يناقض المنقول عنهم .

وأما إذا قلتم : لا يمكن أن يعرف الله إلا بهـذه الطريق ، فهذه شهادة زور وتكذيب بما لم تحيطوا بعلمـه، ونفى لا يمكنكم معرفته[(١)] ، فمن أين تعرفون أن جميع بنى آدم من الأنبياء وأتباع الأنبياء لا يمكنهم أن يعرفوا الله إلا بإثبات الأعراض وحدوثها ولزومها للجسم ، وامتناع حوادث لا أول لهـا ، أو بنحو[(٢)] هـذا الطريق؟ وهل الإقدام على هذا النفى إلا مِن قول مَن هو أجهل[(٣)] الناس وأضلهم وأبعدهم عن معرفة طرق العلم وأدلته ، والأسباب التى بها يعرف الناس مالم يعرفوه، وهذا النفى قاله كثير من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم، وهذه حاله ، وهذا النفى عمدة هؤلاء.

الثانى الوجه الثانى : أن يُقال لهم : بل صدق الرسول يعلم بطرق متعددة لا تحتاج إلى هذا النفى، كما أقر بذلك جمهور النظّار، حتى إن مسألة حدوث العالم اعترف بها أكابر النظار من المسـلمين وغير المسلمين ، حتى إنّ[(٤)] موسى بن ميمون صاحب / «دلالة الحائرين»[(٥)] ، وهو فى اليهود كأبى حامد الغزالى فى المسلمين، يمزج الأقوال ٧٦/١

---

(١) ونفى لا يمكنكم معرفته : كذا فى كل النسخ ، ولعل الصواب : ونفى لما لا يمكنكم معرفته .

(٢) ر ، م ، ق، ص ، ط : أو نحو .

(٣) ر ، ص ،ط : من أجهل .

(٤) إن : ساقطه من (س) ، (ر) ، (ص)، (ط) .

(٥) هو موسى بن ميمون بن يوسف بن إسحاق ، أبو عمران القرطبى ، طبيب وفيلسوف يهودى ، ولد وتعلم فى قرطبه ، وتظاهر بالإسلام وحفظ القرآن وتفقه بالمـالكية ، ودخل مصر فعاد إلى يهوديته ، وكان فيها رئيسا روحيا لليهود . ولد سنة ٥٢٩ وتوفى سنة ٦٠١ ودفن بطبرية فى فلسطين ، له تصانيف كثيرة . منها «دلالة الحائرين» و «الفصول فى الطب» . انظر ترجمته فى : طبقات الأطباء، ص ٥٨٢ ؛ تاريخ الحكماء، ص ٣١٧ - ٣١٩ ؛ بروكلمان : Brock. 1 : 644 (489); S. 1 : 893. وفيه : ولد سنة ٥٣٤ . وانظر الاعلام ٨/ ٢٨٤ . وانظر المقدمة التى كتبها محمد زاهد الكوثرى لكتاب «المقدمات الخمس والعشرون ... من دلالة الحائرين» ط . القاهرة ، سنة ١٣٦٩ ©

النبوية بالأقوال الفلسفية ويتأولها عليها ، حتى الرازى وغيره من أعيان النظار اعترفوا بأن العلم بحدوث العالم لايتوقف على الأدلة العقلية، بل يمكن معرفة صدق الرسول قبل العلم بهذه المسألة ، ثم يعلم حدوث العالم بالسمع ، فهؤلاء اعترفوا بإمكان كونها سمعية، فضلا عن وجوب كونها عقلية ، فضلا عن كونها أصلا للسمع، فضلا عن كونها لا أصل للسمع سواها .

وأيضا فقد اعترف أئمة النظار (١) بطرق متعددة لا يتوقف شىء منها على نفى الجسم ولا نفى الصفات .

الثالث الوجه الثالث: [أن يقال] (٢): إذا كانت (٣) الرسل والأنبياء قد اتبعهم أمم لا يحصى عددهم إلا الله من غير أن يعتمدوا على هذه الطريق ، وهم يخبرون أنهم علموا صدق الرسول يقينا لا ريب فيه ، وظهر [ منهم ] (٤) من أقوالهم وأفعالهم ما يدل على أنهم عالمون بصدق الرسول، متيقنون لذلك ، لا يرتابون فيه ، وهم عدد كثير أضعاف أضعاف أضعاف أىّ تواتر قدّر ، فعلم أنهم لم يجتمعوا ويتواطأوا على هذا الإخبار الذى يخبرون به عن أنفسهم — عُلم قطعا أنه حصل لهم علم يقينى بصدق الرسول من غير هذه الطريقة المستلزمة لنفى شىء من الصفات .

الرابع الوجه الرابع : أن نبين فساد هذه الأقوال المخالفة لنصوص الأنبياء ، وفساد طرقها التى جعلها أصحابها براهين عقلية ، كما سيأتى إن شاء الله .

(١) م ، ق : أئمة النظر .
(٢) أن يقال : ساقطة من (م) ، (ق) .
(٣) س : كان .
(٤) منهم : ساقطة من (م) فقط .

الوجه الخامس: أن نبين أن الأدلة العقلية الصحيحة البيِّنة التى لا ريب فيها، بل العلوم الفطرية الضرورية، توافق ما أخبرت به الرسل لا تخالفه، وأن الأدلة العقلية الصحيحة جميعها موافقة للسمع، لا تخالف شيئا من السمع، وهذا — ولله الحمد — قد اعتبرته فيما ذكره عامة الطوائف، فوجدتُ كل طائفة من طوائف النظَّار أهل العقليات لا يذكر أحد منهم فى مسألة ما دليلا صحيحا يخالف ما أخبرت به الرسل، بل يوافقه، حتى الفلاسفة القائلين بقدم العالم كأرسطو وأتباعه: ما يذكرونه / من دليل صحيح عقلى، فإنه لا يخالف ما أخبرت به الرسل، بل يوافقه، وكذلك سائر طوائف النظَّار من أهل النفى والإثبات، لا يذكرون دليلا عقليا فى مسألة إلا والصحيح منه موافق لا مخالف. الخامس ١/٧٧

وهذا يعلم به أن المعقول الصريح ليس مخالفا لأخبار الأنبياء على وجه التفصيل، كما نذكره إن شاء الله فى موضعه، ونبين أن من خالف الأنبياء فليس لهم عقل ولا سمع، كما أخبر الله عنهم بقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ * وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ * فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقًا لِّأَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[1] [سورة الملك: ٨—١١].

ثم نذكر وجوها أُخر لبيان فساد هذا الأصل الذى يتوسَّل به أهل الإلحاد إلى رد ما قاله الله ورسوله فنقول:

(١) هنا تنتهى التخريجة فى نسخة (س) والتى بدأت ص (٩١) بعبارة «فإن قيل نحن إنما نقدم على السمع ... الخ».

الوجه الرابع

# الوجه الرابع [(١)]

أن يقال : العقل إما أن يكون عالماً بصدق الرسول ، وثبوت ما أخبر به فى نفس الأمر ، وإما أن لا يكون عالماً بذلك .

فإن لم يكن عالماً امتنع التعارض عنده إذا كان المعقول معلوما له ، لأن المعلوم لا يعارضه المجهول ، وإن لم يكن المعقول معلوما له لم يتعارض مجهولان .

وإن كان عالماً بصدق الرسول امتنع — مع هذا — أن لا يعلم ثبوت ما أخبر به فى نفس الأمر . غايته أن يقول : هذا لم يخبر به ، والكلام ليس هو فيما لم يخبر به ، بل إذا علم أن الرسول أخبر بكذا ، فهل يمكنه — مع علمه بصدقه فيما أخبر وعلمه أنه أخبر بكذا — أن يدفع عن نفسه علمه بثبوت المُخْبَر ، أم يكون علمه بثبوت مُخْبَره لازما له لزوما ضروريا ، كما تلزم [(٢)] سائر العلوم لزوما ضروريا لمقدماتها ؟

وإذا كان كذلك فإذا قيل له فى مثل هذا : لا تعتقد ثبوت ما علمت أنه أخبر به لأن هذا الاعتقاد ينافى ما علمت به أنه صادق ؛ كان حقيقة الكلام : لا تصدقه
١/٧٨ فى هذا الخبر / لأن تصديقه يستلزم عدم تصديقه ، فيقول [(٣)] : وعدم تصديق له فيه هو عين اللازم المحذور ، فإذا قيل : لا تصدقه لئلا يلزم أن لا تصدقه ، كان كما لو قيل : كذِّبه لئلا يلزم أن تكذبه . فيكون المنهى عنه هو المخوف المحذور من فعل المنهى عنه ، والمأمور به هو المحذور من ترك المأمور به ، فيكون واقعا فى المنهى عنه ، سواء أطاع أو عصى ، ويكون تاركا للمأمور [ به [(٤)] ] سواء أطاع

---

(١) هذا هو الوجه الرابع فى الرد على قانون التأويل ، وقد بدأ الوجه الثالث ص ٨٧ .

(٢) م ، ق ، ر : يلزم .

(٣) م ، ق : ويقول .

(٤) به : ساقطة من (م) ، (ق) .

أو عصى ، ويكون وقوعه فى المخوف المحذور على تقـدير الطاعة لهذا الآمر الذى أمره بتكذيب ما تيقن أن الرسـول أخبر به أعجل وأسـبق منه على تقـدير المعصية ، والمنهى عنه على هذا التقدير هو التصديق ، والمأمور به هو التكذيب ، وحينئذ فلا يجـوز النهى عنه ، سـواء كان محذورا أو لم يكن ، فإنه إن لم يكن محذورا لم يجـز أن ينهى عنـه ، وإن كان محذورا فلابد منـه على التقديرين ، فلا فائدة فى النهى عنه ، بل إذا كان عدم التصديق هو المحذور كان طلبه ابتداء أقبح من طلب غيره لئـلا يُفضى إليه ، فإن من أمر بالزنا كان أمره به أقبح من أن يأمر[1] بالخلوة المفضية إلى الزنا .

فهكذا حال من أمر الناس أن لا يصدقوا الرسول فيما علموا أنه أخبر به ، بعد علمهم أنه رسول الله ؛ لئلا يفضى تصديقهم له إلى عدم تصديقهم له ، بل إذا قيل له : لا تصدقه فى هذا ، كان هذا أمراً له بما يناقض ما علم به صدقه ، فكان أمراً له بما يوجب أن لا يثق بشىء من خبره ، فإنه متى جوّز كذبه أو غلطه فى خبر جوّز ذلك فى غيره .

ولهـذا آل الأمر بمن يسلك هـذا الطريق[2] إلى أنهـم لا يستفيدون من جهة الرسول شيئا من الأمور الخبرية المتعلقة بصفات الله تعالى وأفعاله ، [ بل[3] ] وباليوم الآخر عند بعضهم ، لاعتقادهم أن هذه فيها ما يُرَدّ بتكذيب أو تأويل وما لا يرد ، وليس لهم قانون يرجعون إليه فى هذا [ الأمر[4] ] من جهة الرسالة ، بل هذا يقول : ما أثبته عقلك فأثبته ، وإلا فلا ، وهذا يقول : ما أثبته كشفك فأثبته ، وإلا فلا ؛

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : يأمره .
(٢) س : بمن سلك هذه الطريق .
(٣) بل : زيادة فى (س) .
(٤) الأمر : زيادة فى (ر) .

فصار وجود الرسول صلى الله عليه وسلم عندهم كعدمه فى المطالب الإلهية وعلم الربوبية، بل وجوده — على قولهم — أضر من عدمه ، لأنهم لم يستفيدوا من جهته / شيئا ، واحتاجوا إلى أن يدفعوا ما جاء به : إما بتكذيب، و إما بتفويض ، و إما بتأويل ، وقد بُسط[1] هذا فى غير هذا الموضع . ١/ ٧٩

فإن قالوا : لا يتصور أن[2] يعلم أنه أخبر بما ينافى العقل ، فإنه منزّه عن ذلك ، وهو ممتنع عليه .

قيل لهم : فهذا إقرار منكم بامتناع معارضة الدليل العقلى للسمعى[3] .

فإن قالوا : إنما أردنا معارضة ما يُظن أنه دليل وليس بدليل أصلا، أو يكون دليلا ظنيا لتطرق الظن إلى بعض مقدماته : إما فى الإسناد ، وإما فى المتن ، كإمكان كذب المخبر أو غلطه ، وكإمكان[4] احتمال اللفظ لمعنيين فصاعدا .

قيل : إذا فسرتم الدليل السمعى بما ليس بدليل فى نفس الأمر، بل اعتقاد[5] دلالته جهل ، أو بما يظن أنه دليل وليس بدليل ؛ أمكن أن يفسر الدليل العقلى المعارض للشرع بما ليس بدليل فى نفس الأمر ، بل اعتقاد[5] دلالته جهل ، أو بما يظن أنه دليل وليس بدليل .

وحينئذ فمثل هذا — وإن سمّاه أصحابه براهين عقلية أو قواطع عقلية، وهو ليس بدليل فى نفس الأمر ، أو دلالته ظنية — إذا عارض ما هو دليل

(١) م (فقط) : وقد بسطت .
(٢) س : أن نعلم .
(٣) م ، ق : للسمع .
(٤) ر ، ص ، ط : ولإمكان ، (س) : و إمكان .
(٥) م : (فقط) : بل باعتقاد .

سمعي يستحق أن يسمى دليـلا لصحة مقدّماته ، وكونها معلومة ؛ وجب تقديم الدليل السمعي عليه بالضرورة واتفاق العقلاء .

فقد تبين أنهـم بأى شيء فسّروا جنس الدليل الذى رجّحـوه أمكن تفسـير الجنس الآخر بنظيره وترجيحه كما رجّحوه ، وهـذا لأنهم وضعوا وضعا فاسـدا ، حيث قدّموا ما لا يستحق التقـديم لا عقلا ولا سمعا ، وتبـيّن بذلك أن تقـديم الجنس على الجنس باطل ، بل الواجب أن ينظر فى عين الدليلين المتعارضين ، فيقدّم ما هو القطعي منهما ، أو الراجح[(١)] إن كانا ظنيين ، سـواء كان هو السمعي أو العقلي ، ويبطل هذا الأصل الفاسد الذى هو ذريعة إلى الإلحاد .

## الوجـه الخـامس

الوجه الخامس

أنه إذا علم صحة السمع ، وأن ما أخبر به الرسول فهو حق ، فإما أن يُعلم أنه أخبر بمحل النزاع ، أو يُظن أنه أخبر به ، أو لا يُعلم ولا يُظن[(٢)] .

١/٨٠ / فإن عُلم أنه أخبر به امتنع أن يكون فى العقل ما ينافى المعلوم بسمع أو غيره ، فإن ما عُلم ثبوته أو انتفاؤه لا يجوز أن يقوم دليل يناقض ذلك .

وإن كان مظنونا أمكن أن يكون فى العقل علم ينفيه ، وحينئذ فيجب تقديم العلم على الظن ، لا لكونه معقولا أو مسموعا ، بل لكونه علما ، كما يجب تقديم ما عُلم بالسمع على ما ظُن بالعقل ، وإن كان الذى عارضه من العقل ظنيًا ، فإن تكافآ وقف الأمر ، وإلا قُدِّم الراجح .

وإن لم يكن فى السمع علم ولا ظن فلا معارضة حينئذ ؛ فتبين أن الجزم بتقديم العقل مطلقا خطأ وضلال .

(١) م ، ق : والراجح .
(٢) س : فاما أن نعلم ... أو نظن أنه أخبر به أو لا نعلم ولا نظن .

الوجه السادس

# الوجـه السـادس

أن يُقـال : إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقـديم الشرع ؛ لأن العقل مصدِّق للشرع فى كل ما أخبر به ، والشرع لم يصدّق العقل فى كل ما أخبر به ، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل .

مهمة العقل

ومعلوم أن هذا إذا قيل أوجه من قولهم، كما قال بعضهم : يكفيك من العقل أن يُعلمك صدق الرسول ومعانى كلامه . وقال بعضهم : العقل متولٍّ، ولَّى الرَّسول ثم عزل نفسه ، لأن العقل دل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم يجب تصديقه فيما أخبر ، وطاعته فيما أمر .

والعقل يدل على صدق الرسـول دلالة عامة مطلقة . وهـذا كما أن العامى إذا علم عين المفتى ودل غيره عليه وبيّن له أنه عالم مفتٍ ، ثم اختلف العامى الدال والمفتى وجب على المستفتى أن يقدِّم قول المفتى ، فإذا قال له العامى : أنا الأصل فى علمك بأنه مفت ، فإذا قدمت قولَه على قولى عند التعارض قدحْتَ فى الأصل الذى به علمت أنه مُفْتٍ ، قال له المسـتفتى : أنت لمـا شهدت بأنه(١) مفت ، ودللت على ذلك ؛ شهدت بوجوب تقليـده دون تقليدك ، كما شهد به دليلك ، وموافقتى لك فى هذا العـلم المعين لا يستلزم أنى أوافقك فى العلم بأعيان المسائل ، وخطؤك فيما خالفت فيه المفتى الذى هو أعلم منـك لا يستلزم خطأك فى علمك

٨١/١ بأنه مفت ، وأنت إذا علمت أنه مفت باجتهاد واسـتدلال ، ثم خالفته / باجتهاد واستدلال كنت مخطئا فى الاجتهاد والاستدلال الذى [خالفت به من يجب عليك

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : أنه .

تقليده واتباع قوله ، وإن لم تكن مخطئا فى الاجتهاد والاستدلال الذى[1] ] به علمت أنه عالم مفت يجب عليك تقليده . هـذا مع علمه بأن المفتى يجـوز عليه الخطأ[2] ، والعقل يعلم أن الرسول صلى الله عليه وسلم معصوم فى خبره عن الله تعالى، لا يجوز عليـه الخطأ ، فتقديمـه قول المعصوم على ما يخالفه من اسـتدلاله العقلى أولى من تقديم العامى قول المفتى على قوله الذى يخالفـه[3] .

وكذلك أيضا إذا علم الناس وشهدوا أن فلانا خبير بالطب أو بالقيافة[4] أو الخرص أو تقويم السلع ونحو ذلك ، وثبت عند الحاكم أنه عالم بذلك دونهم ، أو أنه أعلم منهـم بذلك[5] ، ثم نازع الشهود الشاهدون لأهل العلم بالطب والقيافة والخـرص والتقويم [أهل العلم بذلك، وجب تقديم قول أهل العلم بالطب والقيافة والخرص والتقويم[6] ] على قـول الشهود الذين شهدوا لهم ، وإن قالوا : نحن زكّينا هؤلاء ، وبأقوالنا[7] ثبتت أهليتهم، فالرجوع فى محل النزاع إليهم دوننا يقدح فى الأصل الذى ثبت به قولهم .

كما قال بعض الناس : أن العقل مزكّى الشرع ومعـدّله ، فإذ قُـدِّم الشرع عليه كان قدحا فيمن زكّاه وعدّله ، فيكون قدحا فيه .

---

(١) مابين المعقوفتين ساقط من ( م ) ، ( ق ) .

(٢) س : الخطاء .

(٣) س ، ر ، ص ، ط : خالفه .

(٤) م ، ق ، ص ، ط : وبالقيافة .

(٥) ط ، ر : أوأنهم أعلم منهم بذلك ؛ ص : أو أنه أعلم بذلك منهم .

(٦) مابين المعقوفتين ساقط من ( م ) ، ( ق ) ، وسقطت كلمة « قول » فى هذه العبارة من ( ر ) [ وذكرت بهامش ورقة ٤١ من (ص) ، وبهامش ص ٣٤ من (ط) ] .

(٧) م ، ق : بأقوالنا .

قيل لهم : أنتم شهدتم بما علمتم من أنه من أهل العلم بالطب أو التقويم أو الحرص أو القيافة ونحو ذلك، وأن قوله فى ذلك مقبول دون قولكم ، فلو قدّمنا قولكم عليه فى هذه المسائل لكان ذلك قدحا فى شهادتكم وعلمكم بأنه أعلم منكم بهذه الأمور، وإخباركم بذلك لا ينافى قبول قوله دون أقوالكم فى ذلك ، إذ يمكن إصابتكم فى قولكم : هو أعلم منا ، وخطؤكم فى قولكم : نحن أعلم ممن هو أعلم منا فيما ينازعنا(١) فيه من المسائل التى هو أعلم بها منا ، بل خطؤكم فى هذا أظهر .

والإنسان قد يعلم أن هذا أعلم منه بالصناعات كالحراثة والنساجة(٢) والبناء والخياطة وغير ذلك من الصناعات ، وإن لم يكن عالما بتفاصيل تلك الصناعة ، فإذا تنازع هو وذلك الذى هو أعلم منه لم يكن تقديم قول الأعلم منه فى موارد النزاع قدحا فيما علم به أنه أعلم منه .

٨٢/١ / ومن المعلوم أن مباينة الرسول صلى الله عليه وسلم لذوى العقول أعظم من مباينة أهل العلم بالصناعات العلمية والعملية(٣) والعلوم العقلية الاجتهادية كالطب والقيافة والحرص والتقويم لسائر الناس ، فإن من الناس من يمكنه أن يصير عالما بتلك الصناعات العلمية والعملية(٤) كعلم أربابها [ بها ](٥)، ولا يمكن مَنْ لم يجعله الله رسولا إلى الناس أن يصير بمنزلة من جعله الله تعالى رسولا إلى الناس، فإن

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : تنازعنا .

(٢) م ، ق ، ر ، ص : السباحة ، وفى « ط » كتب فى الأصل : السياحة ، وفى الهامش : السباحة أى العوم فى الماء .

(٣) س ، ر ، ص ، ط : بالصناعات العملية .

(٤) س ، ر ، ص ، ط : العملية والعلمية .

(٥) بها : ساقطة من (م) ، (ق) .

النبوة لا تنال بالاجتهاد ، كما هو مذهب أهل الملل ، وعلى قول من يجعلها مكتسبة من أهل الإلحاد من المتفلسفة وغيرهم فإنها عندهم أصعب الأمور ؛ فالوصول إليها أصعب بكثير من الوصول إلى العلم بالصناعات والعلوم العقلية .

وإذا كان الأمر كذلك فإذا علم الإنسان[1] بالعقل أن هذا رسول الله ، وعلم أنه أخبر بشيء ، ووجد فى عقله ماينازعه فى خبره — كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه ، وأن لا يقدم رأيه على قوله ، ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه ، وأنه أعلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر منـه ، وأن التفاوت الذى بينهما فى العـلم بذلك أعظم من التفاوت الذى بين العامة وأهـل العلم بالطب[2] .

فإذا كان عقله يوجب أن ينقاد لطبيب يهودى فيما أخبره[3] به من مقدّرات من الأغذية والأشربة والأضمدة والمسهِّلات ، واستعمالها على وجه مخصوص ، مع ما فى ذلك من الكُلْفَة والألم ، لظنه أن هذا أعلم بهذا منى ، وأنى إذا صدقته كان ذلك أقـرب إلى حصول الشفاء لى ، مع علمـه بأن الطبيب يخطىء كثيرا ، وأن كثيرا من الناس لايشفى بما يصفه الطبيب ، بل قد[4] يكون استعماله لمـا يصفه سبباً فى هلاكه ، ومع هذا [ فهو[5] ] يقبل قوله ويقلده ، وإن كان ظنه واجتهاده يخالف وصفه ، فكيف حال الخلق مع الرسل عليهم الصلاة والسلام[6] ؟ ! .

---

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : الرجل .
(٢) س : وأهل الطب .
(٣) س ، ر ، ص ، ط : فيما يخبره به .
(٤) قد : ساقطة من ( س ) ، ( ر ) ، ( ص ) ، ( ط ) .
(٥) فهو : ساقطة من ( م ) ، ( ق ) .
(٦) م ، ق : والتسليم .

والرسل صادقون مصدوقون(١) لايجوز أن يكون خبرهم على خلاف ما أخبروا به قط ، والذين(٢) يعارضون أقوالهم بعقولهم عندهم من الجهل والضلال ما لا يحصيه إلا ذو الجلال ، فكيف يجوز أن يعارض مالم يخطىء قط بما لم يصب فى معارضته(٣) له قط ؟ .

١/ ٨٣ / فإن قيل : فالشهود إذا عدّلوا شخصا ثم عاد ذلك المعدّل فكذّبهم(٤) كان تصديقه فى جرحهم جرحا فى طريق تعديله .

قيل : ليس هذا وزان مسألتنا ، فإن المعدّل إما أن يقول : هم فسّاق لايجوز قبول شهادتهم ، وإما أن يقول : هم فى هذه الشهادة [ المعيّنة(٥) ] أخطأوا أو كذبوا ، فإن جَرَّحَهم مطلقا كان نظير هذا أن يكون الشرع قد قدح فى دلالة العقل مطلقا ، وليس الأمر كذلك ، فإن الأدلة الشرعية لاتقدح فى جنس الأدلة العقلية .

وأما إذا قدح فى شهادة معينة من شهادات مزكّيه ، وقال : إنهم أخطأوا فيها ، فهذا لا يعارض تزكيتهم له باتفاق العقلاء ، فإن المزكّى للشاهد ليس من شرطه أن لا يغلط ، ولا يلزم من خطئه فى شهادة معينة خطؤه فى تعديل من عدّله ، وفى غير ذلك من الشهادات .

وإذا قال المعدّل المزكّى فى بعض شهادات معدّله ومزكّيه : قد أخطأ فيها ، لم يضره هذا باتفاق العقلاء ، بل الشاهد العدل(٦) قد تُرَد شهادته لكونه خصما ،

(١) م ، ق : مصدقون .
(٢) م ، ق : وأن الذين .
(٣) م ، ق : معارضة .
(٤) س ، ر ، ص ، ط : كذبهم .
(٥) المعينة : ساقطة من (م) ، (ق) .
(٦) م ، ق : المعدل .

أو ظنينا لعداوة أو غيرها(١) ، وإن لم يقــدح ذلك فى سائر شهاداته ، فلو تعارضت شهادة المعدِّل والمعــدَّل وردت شهادة المعدِّل لكونه خصما أو ظنينا لم يقدح ذلك فى شهادة الآخر وعدالته ، فالشرع إذا خالف العقل فى بعض موارد النزاع ونسبه فى ذلك إلى الخطأ والغلط ، لم يكن ذلك قدحا فى كل ما يعلمه العقل ، ولا فى شهادته له بأنه صادق مصدوق .

ولو قال المعدَّل : إن الذى عدَّلنى كذب فى هذه الشهادة المعينة ، فهذا(٢) أيضا ليس نظــيرًا لتعارض(٣) العقل والســمع ، فإن الأدلة(٤) السمعية لا تدل على أن أهــل العقول(٥) الذين حصلت لهم شُبَه(٦) خالفوا بها الشرع تعمَّدوا الكذب فى ذلك .

وهب أن الشخص الواحد والطائفة المعينة قد تتعمد الكذب ، لكن(٧) جنس الأدلة المعارضة لا توصف بتعمد الكذب .

وأيضا فالشاهد إذا صرَّح بتكذيب معدِّليه لم يكن تكذيب المعــدَّل من عدَّله فى قضية معينة مستلزما للقدح فى تعديله ، لأنه يقول : كان عدلا حين زكَّانى ، ثم طرأ عليه الفسق ، فصار يكذب بعــد ذلك ، ولا رَيْب أن العُدول / إذا عدَّلوا ١/٨٤
شخصا ، ثم حدث ما أوجب فسقهم ؛ لم يكن ذلك قادحا فى تعديلهم المــاضى ، كما لا يكون قادحا فى [ غير ذلك من(٨) ] شهاداتهم .

---

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : وغيرها .
(٢) م ( فقط ) : هذا .
(٣) م ( فقط ) : نظير تعارض .
(٤) م ، ق ، ر ، ص ، ط : الدلالة .
(٥) م ، ق : المعقول .
(٦) م ( فقط ) شبهة .
(٧) م ( فقط ) : ولكن .
(٨) ما بين المعقوفتين ساقط من ( م ) ، ( ق ) .

فتبين أن تمثيل معارضة الشرع للعقل بهذا ليس فيه حجة على تقديم آراء العقلاء على الشرع بوجه من الوجوه .

وأيضا فإذا سُلِّم أن هذا نظير تعارض الشرع والعقل فيقال : من المعلوم أن الحاكم إذا سمع جرح المعدِّل وتكذيبه لمن عدَّله فى بعض ما أخبر به لم يكن هذا مقتضيا لتقديم قول الذين زكُّوه ، بل يجوز أن يكونوا صادقين فى تعديله ، كاذبين فيما كذَّبهم فيه ، ويجوز أن يكونوا كاذبين فى تعديله ، وفى هذا ، ويجوز أن يكونوا كاذبين فى تعديله ، صادقين فى هذا ، سواء كانوا متعمدين للكذب أو مخطئين ، وحينئذ فالحاكم يتوقف حتى يتبين له الأمر ، لا يرد قول الذين عدَّلوه بمجرد معارضته لهم ، فلو كان هذا وزان تعارض العقل والشرع لكان موجب ذلك الوقف دون تقديم العقل .

## الوجه السابع

الوجه السابع

أن يُقال : تقديم المعقول على الأدلة الشرعية (١) ممتنع متناقض ، وأما تقديم الأدلة الشرعية (١) فهو ممكن مؤتلف ، فوجب الثانى دون الأول ، وذلك لأن كون الشىء معلوما بالعقل ، أو غير معلوم بالعقل ، ليس هو صفة لازمه لشىء من الأشياء ، بل هو من الأمور النسبية الإضافية ، فإن زيدا قد يعلم بعقله مالا يعلمه بكر بعقله ، وقد يعلم الإنسان فى حال بعقله (٢) ما يجهله فى وقت آخر .

والمسائل التى يقال [ إنه (٣) ] قد تعارض فيها العقل والشرع جميعها مما اضطرب فيه العقلاء ، ولم يتفقوا فيها على أن موجب العقل كذا ، بل كل من العقلاء

(١-١) : ساقط من نسخة (ق) فقط .
(٢) س : تعقله .
(٣) إنه : فى (س) فقط .

يقول : إن العقل أثبت ، أو أوجب ، أو سوّغ(١) ما يقول الآخر : إن العقل نفاه ، أو أحاله ، أو منع منه ، بل [قد(٢)] آل الأمر بينهم إلى التنازع فيما يقولون إنه من العلوم الضرورية ، فيقول هذا : نحن نعلم بالضرورة العقلية ما يقول الآخر : إنه غير معلوم بالضرورة العقلية .

كما يقول أكثر العقلاء : نحن نعلم بالضرورة العقلية امتناع رؤية مرئى / من غير معاينة ومقابلة ، ويقول طائفة من العقلاء : إن ذلك ممكن . ٨٥/١

ويقول أكثر العقلاء : إنّا نعلم أن حدوث حادث بلا سبب حادث ممتنعٌ ، ويقول طائفة من العقلاء : إن ذلك ممكن .

ويقول أكثر العقلاء : إن كون الموصوف عالماً بلا علم قادراً بلا قدرة حياً بلا حياة ممتنع فى ضرورة العقل ، وآخرون ينازعون فى ذلك .

ويقول أكثر العقلاء : إن كون الشيء الواحد أمراً نهياً خبراً ممتنع فى ضرورة العقل ، وآخرون ينازعون فى ذلك .

ويقول أكثر العقلاء : إن كون العقل والعاقل والمعقول ، والعشق والعاشق والمعشوق ، والوجود والموجود(٣) ، والوجوب والعناية أمرًا واحدا ، هو(٤) ممتنع فى ضرورة العقل ، وآخرون ينازعون فى ذلك .

ويقول جمهور العقلاء : إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن وقديم ومحدَث ، وإن لفظ الوجود يعمهما ويتناولهما(٥) ، وإن هذا معلوم بضرورة العقل ، ومن الناس من ينازع فى ذلك .

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : شرع .
(٢) قد : زيادة فى (س) ، (ر) ، (ط) .
(٣) والموجود : زيادة فى (م) فقط .
(٤) هو : ليست فى (س) .
(٥) م ، ق : يعمها ويتناولها .

ويقول جمهور العقلاء: إن حدوث الأصوات المسموعة من العبد [ بالقرآن ](١) أمر معلوم بضرورة العقل ، ومن الناس من ينازع فى ذلك .

وجمهور العقلاء يقولون: إثبات موجودين ليس أحدهما مباينا للآخر ولا داخلا فيه، أو إثبات موجود ليس بداخل العالم ولاخارجه معلوم الفساد بضرورة العقل، ومن الناس من نازع فى ذلك .

[ وجمهور العقلاء يعلمون أن كون نفس الإنسان هى العالمة بالأمور العامة الكليـة ، والأمور الخاصة الجزئية معلوم بضرورة العقل ، ومن الناس من نازع فى ذلك ](٢) ، وهذا باب واسع .

فلو قيل بتقديم العقل على الشرع ، وليست العقول شيئاً واحدا بيِّنا بنفسه، ولا عليه دليل معلوم للناس، بل فيها هـذا الاختلاف والاضطراب ؛ لوجب أن يحال الناس على شيء لاسبيل إلى ثبوته ومعرفته، ولا اتفاق للناس عليه(٣) .

وأما الشرع فهو فى نفسه قول الصادق(٤) ، وهذه صـفة لازمة له ، لا تختلف باختلاف أحوال الناس، والعلم بذلك ممكن، ورد الناس إليه ممكن،ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنة ، كما قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [ سورة النساء : ٥٩ ]. فأمر الله تعالى المؤمنين عند التنازع بالرد إلى الله والرسول ، وهذا ١ / ٨٦

(١) بالقرآن : ساقطة من (م) ، (ق) ، (ر) ، (ص) ، (ط) وهى فى هامش (س) .
(٢) مابين المعقوفتين ساقط من (م) ، (ق) .
(٣) س : ولا اتفق الناس عليه ؛ ر ، ص ، ط : ولا اتفاق الناس عليه .
(٤) ر : صادق .

يوجب تقديم السمع، وهذا هو الواجب، إذ لو رُدوا إلى غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدهم هـذا الرد إلا اختلافا واضطرابا، وشكا وارتيابا .

ولذلك قال تعالى : ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [سورة البقرة : ٢١٣]. فأنزل الله الكتاب حاكماً بين الناس فيما اختلفوا فيه، إذ لا يمكن الحكم بين الناس فى موارد النزاع والاختـلاف على الإطلاق إلا بكتاب منزَّل من السماء ، ولاريب أن بعض الناس قد يعلم بعقله ما لا يعلمه غيره، وإن لم يمكنه بيان ذلك لغـيره ، ولكن ما عُلِم بصريح العقـل لا يُتَصوَّر أن يعارضه الشرع ألبتة ، بل المنقول الصحيح لايعارضه معقول صريح قط .

وقد تأملتُ ذلك فى عامة ما تنازع الناسُ فيه ، فوجدت ماخالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسـدة يُعلم بالعقل بطلانها ، بل يُعلم بالعقـل ثبوت نقيضها الموافق للشرع .

وهذا تأملته فى مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات ، ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك ،ووجدت مايعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط ، بل السمع الذى يقال إنه يخالفه : إما حديث موضوع ، أو دلالة ضعيفة ، فلا يصلح أن يكون دليلا لو تجرد عن معارضة العقل الصريح ، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟

ونحن نعلم أن الرسل لايخبرون بمحالات العقول بل بمحارات(١) العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقلُ انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته .

(١) ر ، ص ، ط : بمجازات . والمحارات هى ما حارت العقول فى فهمه .

والكلام على هـذا على وجه التفصيل مذكور فى موضعـه ، فإن أدلة نفـاة الصفات والقدر ونحو ذلك ، إذا تدبرها العاقل[1] الفاضل وأعطاها حقها من النظر العقلى ، علم بالعقل فسادها وثبوت نقيضها ، كما قد بيّناه فى غير هذا الموضع .

الوجه الثامن

## الوجـه الثـامن

١/٨٧ أن يُقال : المسائل التى يقال : إنه [ قد ][2] تعارض فيها العقل والسمع / ليست من المسائل البيّنة المعروفة بصريح العقل ، كمسائل الحساب والهندسة والطبيعيات الظاهرة والإلٰهيات البيِّنة ونحـو ذلك ، بل لم ينقل أحد بإسـناد صحيح عن نبينا صلى الله عليه وسلم شيئا من هـذا الجنس ، ولا فى القرآن شيء من هذا الجنس ؛ ولا يوجد ذلك إلا فى حديث مكذوب موضوع يعـلم أهل النقل أنه كذب ، أو فى دلالة ضعيفة غلط المستدل بها على الشرع .

فالأوّل : مثل حديث عرق الخيل الذى كذّبه بعض الناس على أصحاب حمّاد ابن سلمة ، وقالوا : إنه كَذَبه بعضُ أهل البدع ، واتهموا بوضعه محمد بن شجاع الثلجى[3] ، وقالوا : إنه وضعه ورمى به بعض أهل الحديث ، ليقال عنهم إنهم يروون مثل هذا ، وهو الذى يُقال فى متنه : « إنه خلق خيلا فأجراها ، فعرقت ، فخلق

(١) م (نقط) : العقل .

(٢) قد : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٣) هو محمد بن شجاع الثلجى البغدادى أبو عبد الله ، فقيه العراق فى وقته من أصحاب أبى حنيفه ، وكان فيـه ميل إلى الاعتزال ، واحتج لفقـه أبى حنيفه بالحـديث وقواه به ، وله مؤلفـات منها : « النوادر » و « المضاربة » و « الرد على المشبهة » ورجال الحديث فيه مطاعن كما نقل الفتنى عن ابن عدى أنه كان يضع أحاديث فى التشبيه ينسبها إلى المحدثين . انظر ترجمته فى : تذكرة الحفاظ ٢/١٨٤ ؛ تهـذيب التهذيب ٩ / ٢٢٠ ؛ الجـواهر المضية ٢ / ٦٠ ، ٤٣٨ ؛ ميزان الاعتدال ٣ / ٧١ ؛ تاريخ بغـداد ٥ / ٣٥٠ ؛ الوافى بالوفيات ٣ / ١٤٧ — ١٤٨ ؛ الفهرست لابن النـديم ، ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ؛ تذكرة الموضوعات ، ص ٢٩١ ؛ لسان الميزان ٦/٦٩٢ ؛ الأعلام ٧/ ٢٨ .

نفسه من ذلك العرق[(١)] » تعالى الله عن فرية المفترين و إلحاد الملحدين ؛ وكذلك حديث نزوله عشية عرفة إلى الموقف على جمل أورق ، ومصافحته للركبان ، ومعانقته للشاة ، وأمثال ذلك : هى أحاديث مكذوبة موضوعة باتفاق أهل العلم ، فلا يجوز لأحد أن يُدخل هذا وأمثاله فى الأدلة الشرعية .

والثانى : مثل الحديث الذى فى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « يقول الله تعالى : عبدى مرضتُ فلم تعدنى ، فيقول : رب كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدى فلانا مرض ، فلو عدتَه لوجدتَنى عنده ، عبدى جُعْتُ فلم تطعمنى ، فيقول : رب كيف أطعمك وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدى فلانا جاع ، فلو أطعمتَه لوجدت ذلك عندى[(٢)] » .

---

(١) أورد السيوطى هذا الحديث ضمن الأحاديث الموضوعة فى اللآلئ المصنوعة ١/٣ عن الحاكم عن أبى هريرة قال : قيل يارسول الله مم ربنا ؟ قال : من ماء مرور لا من أرض ولا من سماء ، خلق خيلا فأجراها فعرقت ، فخلق نفسه من ذلك العرق . ثم ذكر السيوطى قول الحاكم بأنه موضوع ، واتهم بوضعه محمد بن شجاع الثلجى ، قال الحاكم : ولا يضع مثل هذا مسلم ، زاد السيوطى : « ولا عاقل » ، ثم نقل كلام الذهبى عن ابن شجاع . وذكر ابن عراق هـذا الحديث فى تنزيه الشريعة ١/١٤٣ ، وذكره محمد بن طاهر الهندى الفتنى فى تذكرة الموضوعات ، ص ٢٩١ .

(٢) ورد هذا الحديث فى صحيح مسلم بألفاظ مختلفة ٤ / ٩٩٠ ( كتاب البر والصلة ، باب فضل عيادة المريض ) من حديث حماد بن سلمة عن ثابت عن أبى رافع عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله عز وجل يقول يوم القيامة : يا ابن آدم مرضت فلم تعدنى ، قال : يارب كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ قال : أما علمت أن عبدى فلانا مرض فلم تعده ؟ أما علمت أنك لوعدته لوجدتنى عنده ... ؟ » الخ . وفى مسند أحمد ٢ / ٤٠٤ ( ط . الحلبى ) وفيه « حدثنا عبد الله حدثنا أبى حدثنا موسى بن داود قال حدثنا بن لهيعة عن عبيد الله بن أبى جعفر عن سعيد بن أبى سعيد عن أبيه عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم ... الحديث » .

فإنه لا يجوز لعاقل أن يقول : إن دلالة هذا الحديث مخالفة لعقل ولا سمع[(١)] ، إلا من يظن أنه قد دل على جواز المرض والجـوع على الخالق سبحانه وتعـالى ، ومن قال هذا [ فقد كذب[(٢)] ] على الحديث . [ ومن قال إن هذا ظاهر الحديث[(٣)] ] أو مدلوله أو مفهومه فقد كذب ، فإن الحديث قد فسره المتكلم به ، و بيّن مراده بيانًا زالت به كل شبهة ، وبيّن فيه أن العبد هو / الذى جاع وأكل ومرض وعاده[(٤)] ١/٨٨
العوّاد ، وأن الله سبحانه لم يأكل ولم يُعَد .

بل غير هـذا الباب من الأحاديث ، كالأحاديث المـروية فى فضائل الأعمال على وجه المجازفة ، كما يُروى مرفوعا : « أنه مَنْ صـلّى ركعتين فى يوم عاشـوراء يقرأ فيهما بكذا وكذا كُتب له ثواب سبعين نبيا[(٥)] » ونحو ذلك ، هو عند أهل الحديث من الأحاديث الموضوعة ، فلا يُعْلَم حديث واحد يخالف العقل أو السمع الصحيح إلا وهو عنـد أهل العـلم[(٦)] ضعيف ، بل موضـوع ، بل لا يُعْلَم حديث صحيـح عن النبيّ صـلى الله عليه وسـلم فى الأمر والنهى أجمع المسلمون على تركه ، إلا أن يكون له حديث صحيح يدل على أنه منسوخ ، ولا يُعلم عن النبى صلى الله عليه وسلم

(١) م ، ق : لسمع ولا عقل .
(٢) فقد كذب : ساقطة من (م) ، (ق) .
(٣) مابين المعقوفتين ساقط من (م) ، (ق) ، (ر) ، (ص) ، (ط) .
(٤) س (فقط) : يجوع ويأكل ويمرض ويعوده .
(٥) ذكر محمد بن طاهر الهندى فى تذكرة الموضوعات ص ٤٣ الحديث التالى « (من صلى) يوم عاشوراء أربعين ركعة بعد الظهر ، فى كل ركعة آية الكرسى عشر مرات ، والإخلاص إحدى عشرة مرة ، والمعوذتين خمس مرات . وقال : إنه موضوع . وفى اللآلئ : « فضل أربع ركعات بالفاتحة والإخلاص خمسين مرة يوم عاشوراء » . وقال إنه موضوع . وانظر : الفوائد المجموعة ، ص ٤٧ .
(٦) س ، ر : أهل الحديث .

حديث صحيح أجمع المسلمون على نقيضه ، فضـلا عن أن يكون نقيضه معـلوماً بالعقل الصريح البيِّن لعـامة العقلاء ، فإن ما يُعـلم بالعقل الصريح البيِّن أظهـر ممـا لا يُعلم إلا بالإجماع ونحوه من الأدلة السمعية .

فإذا لم يوجد فى الأحاديث الصحيحة ما يُعـلم نقيضه بالأدلة الخفية كالإجماع ونحوه، فأن لا يكون فيها ما يُعلم نقيضه بالعقل الصريح الظاهر أولى وأحرى، ولكن عامة موارد التعارض هى من الأمور الخفية المشتبهة التى يحار فيها كثير من العقلاء، كمسائل أسماء الله وصفاته وأفعاله ، وما بعد الموت من الثواب والعقاب والجنـة والنار والعرش والكرسى، وعامة ذلك من أنباء الغيب التى تَقْصُر عقول أكثر العقلاء عن تحقيق معرفتها بمجـرّد رأيهم ، ولهـذا كان عامة الخائضين فيها بمجـرّد رأيهم إما متنازعين مختلفين ، وإما حَيارى متهوّكين ، وغالبهـم يرى أن إمامه أحذق فى ذلك منه .

ولهذا تجدهم عند التحقيق مقلدين لأئمتهم فيما يقولون [ إنه (١) ] من العقليات المعـلومة بصريح العقـل ، فتجد أتبـاع أرسطوطاليس يتبعونه فيما ذكره من المنطقيات والطبيعيات والإلهيات ، مع أن كثيراً (٢) منهم قـد يرى بعقـله نقيض ما قاله أرسطو، وتجده لحسن ظنه به يتوقف فى مخالفته ، أو ينسب النقص فى الفهم إلى نفسه ، مع أنه يعلم أهل العقل المتصفون بصريح العقل أن فى المنطق من الخطأ / البيِّن ما لا ريب فيه ؛ كما ذكر فى غير هذا الموضع . ١/ ٨٩

(١) إنه : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٢) ص، ط : نظيرة

وأما كلامه وكلام أتباعه : كالإسكندر الأفروديسي(١) ، و برقلس(٢) ، وثامسطيوس(٣) ، والفارابي(٤) ، وابن سينا ، والسهروردي المقتول(٥) ، وابن رشد الحفيد ، وأمثالهم في الإلٰهيات ، فما فيه من الخطأ الكثير والتقصير العظيم ظاهر لجمهور عقلاء بني آدم ، بل في كلامهم من التناقض مالا يكاد يُستقصى .

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : الأفريديوسي ؛ س : الأفريدوسي . والصواب ما أثبته . والإسكندر الأفروديسي Alexander of Aphrodisias من أعظم شراح أرسطو ، ولد في أفروديسيا من أعمال آسيا الصغرى ، وتولى تدريس الفلسفة الأرسطية في أثينا ما بين سنتي ١٩٨ ، ٢١١ م .

انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ، ص ٣٢ ، ط . القاهرة ، ١٩٥٨ . وانظر ترجمته ومصنفاته في : طبقات الأطباء ١/١٠٥ — ١٠٧ ؛ الفهرست لابن النديم ، ص ٢٥٢ — ٢٥٣ ؛ الملل والنحل ٢/١٠٣٧ — ١٠٤٠ . وقد نشر له الدكتور عبد الرحمن بدوي بعض مقالاته في كتابه « أرسطو عند العرب » .

(٢) م ، ق : برقليس . و برقلس Proclus هو آخر وأشهر ممثلي الأفلاطونية الجديدة ، ولد بالقسطنطينية سنة ٤١٢ م . وتلقى الفلسفة في الإسكندرية ثم في أثينا حيث صار زعيم مدرستها الفلسفية ، وقد كان برقلس من القائلين بقدم العالم ، توفي سنة ٤٨٥ م . ترجم له ابن النديم في الفهرست (ص ٢٥٢) وذكر مصنفاته . وأورد الشهرستاني في الملل والنحل ٢/١٠٢٥ — ١٠٣٢ أدلته على قدم العالم . وقد نشر الدكتور عبد الرحمن بدوي رسالة له في قدم العالم ( مع رسائل أخرى ) في كتابه « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

(٣) م ، ق : وثامسيطوس ؛ ر ، ص ، ط : وثاه سطيوس ؛ س : وثامسطيوس . وثامسطيوس Themistius من شراح أرسطو مع أنه كان أفلاطونيا محدثا . ولد سنة ٣١٧ م . وعاش في القسطنطينية وأيد الإمبراطور جوليان في العمل على بعث الوثنية وتوفي سنة ٣٨٨ م .

انظر : يوسف كرم ، المرجع السابق ص ٣٠٣ . وانظر ترجمته والكلام عن آرائه ومصنفاته في : الفهرست لابن النديم ، ص ٢٥٣ ؛ ابن القفطي ، ص ١٠٧ ؛ الملل والنحل ٢/١٠٣٣ — ١٠٣٦ . وقد نشر له الدكتور عبد الرحمن بدوي مقالة وشطرا من شرحه لمقالة ( اللام ) في كتابه « أرسطو عند العرب » .

(٤) سبقت ترجمته ، ص ١٠ ت ١ .

(٥) سبقت ترجمته ، ص ١١ ت ١ .

وكذلك أتباع رؤوس المقالات التى ذهب إليها من ذهب من أهـل القبلة ، وإن كان فيها مافيها من البدع المخالفة للكتاب والسـنة وإجماع سـلف الأمة ، ففيها أيضا من مخالفة العقل الصريح مالا يعلمه إلا الله ، كأتباع أبى الهذيل العلاف (١) ، وأبى إسحاق النظام (٢) ، وأبى القاسم الكعبى (٣) ، وأبى على وأبى هاشم (٤) ، وأبى الحسين البصرى (٥) ، وأمثالهم .

وكذلك أتباع من هو أقرب إلى السنة من هؤلاء ، كاتباع حسين النجار (٦) ،

(١) أبو الهذيل محمـد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى المشهور بالعلاف ، من أئمـة المعتزلة ، ولد بالبصرة سنة ١٣٥ هـ . وكف بصره فى آخر عمره ، وتوفى سنة ٢٢٦ أو ٢٢٧ أو ٢٣٥ . انظر عنه : لسان الميزان ٥/٤١٣ — ٤١٤ ؛ وفيات الأعيان ٣/٣٩٦ — ٣٩٨ ؛ تاريخ بغداد ٣/٣٦٦ — ٣٧٠ ؛ نكت الهميان ، ص ٢٧٧ ؛ أمالى المرتضى ١/١٢٤ ؛ دائرة المعارف الإسلامية ، مقال كاراده فو ؛ الأعلام ٧/٣٥٥ .

(٢) إبراهيم بن سيار بن هانىء ، ويعرف بالنظام ، توفى سنة ٢٣١ وقبل سنة ٢٢١هـ . يعد أعظم شيوخ المعتزلة وإليه تنسب فرقة النظامية . وانظر ترجمته والكلام على مذهبه فى كتاب « إبراهيم بن سيار النظام » للدكتور محمـد عبد الهـادى أبى ريدة ، القاهرة ، ١٣٦٥/١٩٤٦ . وانظر أيضا : الملل والنحل ١/٧٧ — ٧٨ ؛ الفرق بين الفرق ص ٧٩ — ٩١ ؛ تاريخ بغداد ٦/٩٧ ؛ أمالى المرتضى ١/١٣٢ ؛ خطط المقريزى ١/٣٤٦ ؛ اللباب فى تهذيب الأنساب ٢/٢٣٠ ؛ الأعلام ١/٣٦ .

(٣) سبقت ترجمته ، ص ٨١ ت ٤ .

(٤) سبقت ترجمتهما ، ص ٨١ ت ٢ ، ٣ .

(٥) سبقت ترجمته ، ص ٩٤ ت ٤ .

(٦) هو الحسين بن محمـد بن عبد الله النجار ، لم أقف على تاريخ مولده ووفاته ، ويذكر ابن النديم فى الفهرست ( ص ١٧٩ ) أنه مات بسبب العلة التى أصابته عندما أفحمه النظام فى جدال جرى بينهما ، فيكون بذلك معاصرا للنظام الذى توفى حوالى سـنة ٢٣١ على الأرجح . وينقل الشهرستانى عن الكعبى قوله : إن النجار كان يقول إن البارى تعالى بكل مكان وجودا لا على معنى العلم والقدرة .

وانظر عنه وعن النجارية : مقالات الإسلاميين ١/١٣٥ — ١٣٦ ، ١٣٧ ، ٢٨٣ — ٢٨٥ ، ٢/٤١٥ — ٤١٦ ؛ الملل والنحل ١/١٣٨ — ١٤١ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٢٦ — ١٢٧ ؛ أصول الدين لابن طاهر ، ص ٣٣٤ ؛ اللباب لابن الأثير ٣/٢١٥ ؛ التبصير فى الدين ، ص ٦١ — ٦٢ ؛ الفهرست لابن النديم ، ص ١٧٩ ؛ الأعلام ٢/٢٧٦ .

وضرار بن عمرو(١)، مثل أبي عيسى محمد بن عيسى برغوث(٢) الذى ناظر أحمد ابن حنبل ، ومثل حفص الفرد(٣) الذى [ كان ] يناظر(٤) الشافعي . وكذلك أتباع متكلمى أهل الإثبات كأتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب(٥)، وأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن كَرَّام(٦)، وأبي الحسن على بن إسماعيل الأشعرى وغيرهم .

(١) م، ق : ضرار بن عمرو مثل ... ؛ ر ، ص ، ط : ضرار بن عمرو ومثل ... وهو ضرار بن عمرو القاضى ؛ قال عنه ابن حجر (لسان الميزان ٣/٢٠٣) : « معتزلى جلد له مقالات خبيثة » . والضرارية يشبهون النجارية فى الكثير من أقوالهم فهم ينفون الصفات و يقولون بخلق الله لأفعال العباد و يبطلون القول بالتولد ، ولكنهم ينكرون القول بوجوب المعرفة بالعقل قبل ورود السمع .

وانظر عنه وعن فرقته : الملل والنحل ١/١٤٢ — ١٤٤ ؛ الفرق بين الفرق، ص ١٢٩ — ١٣٠ ؛ أصول الدين، ص ٣٣٩ — ٣٤٠ ؛ التبصير فى الدين، ص ٦٢ — ٦٣ ؛ مقالات الإسلاميين ١/٢٨١ — ٢٨٢ ، ٢/٤٠٧ — ٤٠٨ ؛ التنبيه والرد للملطى ، ص ٤٣ .

(٢) م، ق : ابن غوث، وهو خطأ . وهو أبو عيسى محمد بن عيسى برغوث ، عاصر أحمد بن حنبل . لم أجد فيما بين يدى من المراجع شيئا عن تاريخ مولده ووفاته ، ولكن ذكرت كتب الفرق الكثير من آرائه ومذهبه . فالأشعرى يذكر آراءه فى المقالات ١/٢٨٤ — ٢٨٥ ومنها : أنه كان يزعم أن الأشياء المتولدة فعل الله بإيجاب الطبع ، وأنه كان يقول فى التوحيد بقول المعتزلة إلا فى باب الإرادة والجود ، وأنه كان يخالفهم فى القدر و يقول بالإرجاء، وأنه كان يقول : إن الله لم يزل متكلما بمعنى أنه لم يزل عاجزا عن الكلام ولكن كلام الله محدث مخلوق .

انظر عنه وعن مذهبه : الملل والنحل ١/١٤١ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٢٦ — ١٢٧ ؛ التبصير فى الدين، ص ٦٢ ؛ الفصل فى الملل والنحل ٣/٢٢ ؛ الإنتصار للخياط ، ص ٩٨ ؛ دائرة المعارف الإسلامية مادة (البرغوثية) ؛ المنية والأمل لابن المرتضى ص ٤٦ ؛
Watt (W.M.), Free will, pp. 110 - 111, 128 - 129, London, 1949.

(٣) م (فقط) : حفص القرد . وهو خطأ . كان متابعا لضرار بن عمرو فى أكثر آرائه وعندهما أن الله عالم قادر على معنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز ، وجوزا حصول الفعل بين فاعلين ، وأن الله يقلب الأعراض أجساما .

انظر عنه وعن آرائه : مقالات الإسلاميين ١/٢٨١ — ٢٨٢ ؛ الملل والنحل ١/١٤٢ — ١٤٤ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٢٩ — ١٣٠ ؛ أصول الدين للبغدادى، ص ٣٣٩ — ٣٤٠ ؛ الفهرست لابن النديم ص ١٨٠ ؛ لسان الميزان ٢/٣٣٠ — ٣٣١ .

(٤) م ، ق : الذى ناظر .

(٥) ابن كلاب سبقت ترجمته ، ص ١٣ ت ٢ .

(٦) س (فقط) : وأبي محمد عبد الله بن كرام ، وابن كرام سبقت ترجمته ، ص ١٣ ت ٤ .

بل هذا موجود فى أتباع أئمة الفقهاء وأئمة شيوخ العبادة، كأصحاب أبى حنيفة والشافعى ومالك وأحمد وغيرهم، تجد أحدهم دائما يجد فى كلامهم مايراه هو باطلا، وهو يتوقف فى رد ذلك، لاعتقاده أن إمامه أكمل منه عقلا وعلما [(١) ودينا، هـذا مع علم كل من هؤلاء أن متبوعه ليس بمعصوم، وأن الخطأ جائز عليـه(١)]، ولا تجـد أحدا من هؤلاء يقول : إذا تعارض قولى وقـول متبوعى قدّمت قولى مطلقا، لكنه إذا تبين له أحيانا الحق فى نقيض قول متبوعه، أو أن(٢) نقيضه أرجح منه قدّمه، لاعتقاده أن الخطأ جائز عليه .

فكيف يجوز أن يُقال : إن فى كتاب الله وسنة رسوله الصحيحة الثابتة عنه ما يعلم زيد وعمرو بعقله أنه باطل؟ وأن يكون كل من اشتبه عليه شىء مما أخبر به النبى صلّى الله عليه وسلم قدّم رأيه على نص الرسول صلّى الله عليه وسلم فى أنباء الغيب التى ضـلّ فيها عامة من دخل فيهـا بمجـرد رأيه، بدون الاستهداء بهـدى الله، والاستضاءة بنور الله الذى أرسل به رسله وأنزل به كتبه، مع علم كل أحد بقصوره / وتقصيره فى هذا الباب، وبما وقع فيه من أصحابه وغير أصحابه من الاضطراب ؟ ٩٠/١

ففى الجملة : النصوص الثابتة فى الكتاب والسنة لا يعارضها معقول بين(٣) قط، ولا يعارضها إلا ما فيـه اشـتباه واضـطراب، وما عُلم أنه حق، لا يعارضـه ما فيه اضطراب واشتباه لم يُعلم أنه حق .

بل نقول قولا عامًّا كليًّا : إن النصوص الثابتة عن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يعارضها قط صريح معقول، فضـلا عن أن يكون مقدّما عليها، وإنمـا الذى

---

(١ — ١) : ساقط من (م)، (ق) .

(٢) م، ق : وأن .

(٣) بين : ساقطة من (ق) فقط .

يعارضها شُبَه وخيالات ، مبناها على معان متشابهة وألفاظ مجملة ، فمتى وقع الاستفسار والبيان ظهر أن ما عارضها شبه سوفسطائية ، لا براهين عقلية .

ومما يوضح هذا :

الوجه التاسع

# الوجه التاسع

وهو أن يُقال (١) : القول بتقديم الإنسان لمعقوله على النصوص النبوية قول لا ينضبط ، وذلك لأن (٢) أهل الكلام والفلسفة الخائضين المتنازعين فيما يسمّونه عقليات ، كلٌّ منهم يقول : إنه يعلم بضرورة العقل [ (٣) أو بنظره ما يدّعى الآخر أن المعلوم بضرورة العقل (٣) ] أو بنظره نقيضه .

وهذا من حيث الجملة معلوم ؛ فالمعتزلة ومن اتبعهم من الشيعة يقولون : إن أصلهم المتضمن نفى الصفات والتكذيب بالقدر — الذى يسمونه التوحيد والعدل — معلوم بالأدلة العقلية القطعية ، ومخالفوهم من أهل الإثبات يقولون : إن نقيض ذلك معلوم بالأدلة القطعية العقلية .

بل الطائفتان ومن ضاهاهما يقولون : إن [ علم ] (٤) الكلام المحض هو ما أمكن علمه بالعقل المجرد بدون السمع ، كمسألة الرؤية والكلام وخلق الأفعال ، وهذا هو الذى يجعلونه قطعيا ، ويؤثّمون المخالف فيه .

وكلٌّ من طائفتى النفى والإثبات فيهم من الذكاء والعقل والمعرفة ما هم متميزون به على كثير من الناس ؛ وهذا يقول : إن العقل الصريح دل على النفى ، والآخر يقول : العقل الصريح دل على الإثبات .

---

(١) س : أن نقول .
(٢) س ، ر ، ص ، ط : أن .
(٣ — ٣) : ساقط من (م) ، (ق) .
(٤) علم : زيادة فى (س) فقط .

وهم متنازعون فى المسائل التى دلت عليها النصوص، كمسائل الصفات والقدر.

وأما المسائل المولَّدة كمسألة الجوهر الفرد وتماثل الأجسام و بقاء الأعراض وغير ذلك ففيها من النزاع بينهم ما يطول استقصاؤه، وكل منهم يدعى فيها القطع العقلى.

٩١/١ ثم كل من كان عن السنة أبعد كان التنازع / والاختلاف بينهم فى معقولاتهم أعظم ، فالمعتزلة أكثر اختلافا من متكلمة أهـل الإثبات ، و بين البصريين والبغداديين منهم من النزاع مايطول ذكره . والبصريون أقرب إلى السنة والإثبات من البغداديين ، ولهذا كان البصريون يثبتون كون البارئ سميعا بصيرا مع كونه حيًّا عليما قديرا ، ويثبتون له الإرادة ، ولا يوجبون الأصلح فى الدنيا ، ويثبتون خبر الواحد والقياس ، ولا يؤثِّمون المجتهدين، وغير ذلك . ثم بين المشايخية[(1)] والحسينية — أتباع أبى الحسين البصرى — من التنازع ماهو معروف.

وأما الشيعة فأعظم تفرقا واختلافا من المعتزلة، لكونهم أبعد عن السنة منهم، حتى قيل : إنهم يبلغون اثنتين[(2)] وسبعين فرقة .

وأما الفلاسفة فلا يجمعهم جامع ، بل هم أعظم اختلافا من جميع طوائف المسلمين واليهود والنصارى . والفلسفة التى ذهب إليها الفارابى وابن سينا إنما هى فلسفة المشّائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم ، وبينه وبين سلفه من النزاع والاختلاف ما يطول وصفه ، ثم بين أتباعه من الخلاف مايطول وصفه . وأما سائر طوائف الفلاسفة، فلو حُكى اختلافهم فى علم الهيئة وحده لكان أعظم من اختلاف كل طائفة من طوائف أهـل القبلة ، والهيئة علم رياضى حسابى هـو

---

(١) لم أجد فرقة من الفرق تدعى المشايخية ، ويبدو أن ابن تيمية يشير إلى مشايخ المعتزلة البغداديين الذين خالفهم أبو الحسين البصرى . وانظر : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى ، ص ٤٥ ؛ الملل والنحل ١/٧٨-١٠ . وانظر أيضا : المعتمد فى أصول الفقه لأبى الحسين البصرى (ط . دمشق ، ١٣٨٤/١٩٦٤) الفهرست : مادة شيوخكم (المعتزلة) ، شيوخنا البغداديون .

(٢) س ، ر ، ص ، ط : ثنتين .

من أصح علومهم ، فإذا كان هـذا اختلافهم فيه فكيف باختلافهم فى الطبيعيات أو المنطق ؟ فكيف بالإلهيات ؟ .

واعتبر هذا بما ذكره أرباب المقالات عنهم فى العلوم الرياضية والطبيعية ، كما نقله الأشعرى [ عنهم ][(١)] فى كتابه فى « مقالات غير الإسلاميين » ، وما ذكره القاضى أبو بكر[(٢)] عنهم فى كتابه فى « الدقائق » ، فإن فى ذلك من الخلاف عنهم أضعاف أضعاف ما ذكره الشهرستانى[(٣)] وأمثاله ممن يحكى مقالاتهم ، فكلامهم فى العلم الرياضى — الذى هـو أصح علومهم العقلية — قد اختلفوا فيه اختلافا لا يكاد يحصى ، ونفس الكتاب الذى اتفق عليه جمهورهم — وهو كتاب «المجسطى» لبطليموس[(٤)] — / فيه قضايا كثيرة لا يقوم عليها دليل صحيح ، وفيه قضايا ينازعه ٩٢/١
غيره فيها ، وفيه قضايا مبنية على أرصاد منقولة عن غيره تقبل الغلط والكذب .

وكذلك كلامهم فى الطبيعيات فى الجسم ، وهل هو مركب من المادة والصورة ، أو الأجزاء التى لاتنقسم ، أو ليس بمركب لا من هذا ولا من هذا ؟

وكثير من حذاق النظار حار فى هذه المسائل ، حتى أذكياء الطوائف كأبى الحسين البصرى ، وأبى المعالى الجوينى ، وأبى عبد الله [ بن ] الخطيب[(٥)] — حاروا فى مسألة الجوهر الفرد ، فتوقفوا فيها تارة ، وإن كانوا قد يجزمون بها أخرى ، فإن الواحد من هؤلاء تارة يجزم بالقولين المتناقضين فى كتابين أو كتاب

(١) عنهم : ساقطة من (م) ، (ق) .
(٢) الباقلانى سبقت ترجمته ص ٦ ت ٣ .
(٣) الشهرستانى سبقت ترجمته ص ٩٢ ت ١ .
(٤) بطليموس القلوذى العالم المشهور صاحب كتاب المجسطى فى الفلك إمام فى الرياضة . كان فى أيام اندريانوس وفى أيام أنطنيوس من ملوك الروم وبعد أبرخس بمائتين وثمانين سنة . فأما كتاب المجسطى فهو ثلاث عشرة مقالة . وأول من عنى بتفسيره وإخراجه إلى العربية يحيى بن خالد بن برمك . انظر عنه : تاريخ الحكماء ص ٩٥ — ٩٨ ؛ طبقات الأطباء ص ٣٥ — ٣٨ ؛ الفهرست لابن النديم ، ص ٢٦٧ — ٢٦٨ ؛ خطط المقريزى ١/١٥٤ . وانظر منهاج السنة ١/١٢٧ .
(٥) م ، ق : وأبى عبد الله الخطيب .

واحد ، وتارة يحار فيها ، مع دعواهم أن القول الذى يقولونه قطعى برهانى عقلى لايحتمل النقيض .

وهــذا كثير فى مسائل الهيئة ونحـوها من الرياضيات ، وفى أحكام الجسم وغيره من الطبيعيات ، فمـا الظن بالعلم الإلٰهى ؟ وأساطين الفلسفة يزعمون أنهم لايصلون فيه إلى اليقين ، وإنمـا يتكلمون فيه بالأَوْلى والأحرى والأخلق .

وأكثر الفضلاء العارفين بالكلام والفلسفة، بل وبالتصوف، الذين لم يحققوا ما جاء به الرسول تجدهم فيه حيارى، كما أنشد الشهرستانى فى أول كتابه لمـا قال :

« قد أشار إلَيَّ مَنْ إشارته غُنْم ، وطاعته حتم ، أنّ أجمع (١) له من مشكلات الأصول ، ما أشكل على ذوى العقول، ولعله استسمن ذا وَرَم، ونفخ فى غير ضَرَم (١)، لعمرى :

لقد طفت فى تلك المعاهد كلها وسـيَّرتُ طرفى بين تلك المعالم

فـلم أر إلا واضـعا كفَّ حائرٍ على ذَقَنٍ ، أو قارعا سِنَّ نادم (٢) »

وأنشد أبو عبـد الله الرازى فى غير موضـع من كتبه مثـل كتاب « أقسام اللذات (٣) » لمـا ذكر أن هذا العلم أشرف العـلوم ، وأنه ثلاث مقامات : العـلم بالذات ، والصفات ، والأفعال ، وعلى كل مقام عقدة ، فعلم الذات عليه عقدة :

(١ — ١) : فى نهاية الأقدام للشهرستانى ( ص ٣ ) بدلا من " له من مشكلات الاصول ... الخ " عبارة " له مشكلات الأصول ، وأحل له ما انعقد من غوامضها على أرباب العقول لحسن ظنه بى أنى وقفت على نهايات النظر ، وفزت بغايات مطارح الفكر ، ولعله استسمن ذا ورم ، ونفخ فى غير ضرم لعمرى : وبعد ذلك أورد البيتين وأولهما : لقد طفت » .

(٢) فى جميع النسخ : لعمرى لقد طفت ... البيتان ، والصحيح ما أثبتناه كما فى نهاية الاقدام ، ص ٣ . فى هامش ( ص ، ط ) كتب مايلى : " قوله : لقـد طفت .. البيتان رد عليـه الفقير محمد بن إسماعيل الأمير عفى الله عنهما فقال :

لعلك أهملت الطواف بمعهد * الرسول ومن لاقاه من كل عالم

فما حار من يهـدى بهدى محمد * ولست تراه قارعا سن نادم .

كذا بخط الأمير رحمـه الله تعالى على الأصل » . والبيتان والرد عليهما من بحر الطويل .

(٣) م (فقط) : أقسام الذات .

هل الوجود هو الماهية أو زائد على الماهية ؟ وعلم الصفات عليه عقدة : هل الصفات زائدة على الذات أم لا ؟ وعلم الأفعال عليه عقدة : هل الفعل مقارن
٩٣/١ للذات أو متأخر عنها؟ / ثم قال « ومن الذى وصل إلى هذا الباب، أو ذاق من هذا الشراب ؟ ثم أنشد :

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعى العالمين ضلال
وأرواحنا فى وحشة من جسومنا وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا[1]

لقد تأملت الطرق الكلامية ، والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفى عليلا ، ولا تروى غليلا. ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، اقرأ[2] فى الإثبات : ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [سورة طه : ٥]، ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ﴾ [ فاطر: ١٠] واقرأ[3] فى النفى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [ الشورى : ١١ ] ﴿ ولا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴾ [ طه : ١١٠ ] ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴾ [مريم: ٦٥] ، ومن جرب مثل تجربتى، عرف مثل معرفتى[4] .

---

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : قال وقالوا .
(٢) م ق : أقرأ .
(٣) م ، ق : وأقرأ .
(٤) لم أجد هذا النص فيا بين يدى من كتب الرازى سواء المطبوع منها والمخطوط . ويذكر ابن تيمية أن الرازى كان يتمثل بهذا النص فى كتابه « أقسام اللذات » . وهذا الكتاب مخطوط بالهند ولم يذكره بروكلمان ضمن مؤلفات الرازى . وكثير مايذكر ابن تيمية هذا النص فى كتبه . انظر مثلا مجموع فتاوى ابن تيمية ( ط. الرياض ) ٧١/٤ ؛ الفرقان بين الحق والباطل ؛ ص ٩٧ من مجموعة الرسائل الكبرى ط . صبيح ؛ معارج الوصول، ص ١٨٥ من المجموعة السابقة .

وكان ابن أبي الحديد [ البغدادى[١] ] من فضلاء الشيعة المعتزلة المتفاسفة ، وله أشعار فى هذا الباب ، كقوله :

فيـك يا أغلوطة الفكـر حار أمـرى وانقضى عمرى
سافرت فيك العقـول ، فما ربحت إلا أذى السـفر
فلحى الله الأولَى زعمـوا أنـك المعـروف بالنظـر
كذبوا ، إن الذى ذكروا خارج عن قوة البشر

هذا مع إنشاده :

وحقك لو أدخلتنى النـار قلت للذين[٢] بهـا : قد كنت ممن يحبه[٣]
وأفنيت عمـرى فى علوم كثيرة وما بغيـتى إلا رضاه وقُــرْبُه
أما قلـتُم : مَن كان فينا مجاهدا سيكرم مَثْـواه ويعذب شربه ؟
أما رد شك ابن الخطيب وزيغه[٤] وتمويهه فى الدين إذ جَلَّ خطبه
وآية حب الصَّبِّ أن يعذب الأسى إذا كان من يهوى عليه يَصُبُّه[٥]

(١) البغدادى : زيادة فى (س) ، (ط) . وهو أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن محمد ابن الحسين (المدائنى) المعروف بابن أبي الحديد ، له اطلاع واسع فى الأدب وشعره جيد ، من أعيان المعتزلة ، وله شرح نهج البلاغة والسبع العلويات . ولد فى المدائن سنة ٥٨٦ وتوفى ببغداد سنة ٦٥٥ .

انظر ترجمته فى : فوات الوافيات ١/٢٤٨ ؛ البداية والنهاية ١٣/١٩٩ ؛ آداب اللغة ٣/٤٢ ؛ معجم المؤلفين ٥/١٠٦ ؛ الأعلام ٤/٦٠ ؛ Brock. S. III. 507 .

(٢) ر ، ط ، ص : للذى أراه بها ؛ س : للذى بها .

(٣) س : ممن أحبه .

(٤) وزيغه ساقطة من (س) .

(٥) هـذه الأبيات ذكر بعضها ابن شاكر الكتبى فى ترجمته لابن أبي الحديد فى فوات الوافيات ١/٥١٩ مع اختلاف فى بعض الألفاظ وترتيب الأبيات .

[ وابن رشد الحفيد يقول فى كتابه الذى صنّفه ردا على أبى حامد فى كتابه المسمّى « تهافت الفلاسفة » فسمّاه « تهافت التهافت » ، ومن الذى قاله فى الإلهيات مايعتد به . وأبو الحسن الآمدى فى عامة كتبه هو واقف فى المسائل الكبار يزيّف حجج الطوائف ويبقى حائرا واقفا . والخونجى المصنِّف فى أسرار المنطق الذى سمى كتابه « كشف الأسرار » يقول لما حضره الموت : أموت ولم أعرف شيئا إلا أن الممكن يفتقر إلى الممتنع ، ثم قال : الافتقار وصف سلبى ، أموت ولم أعرف شيئا — حكاه عنه التلمسانى وذكر أنه سمعه منه وقت الموت(١) ] .

ولهذا تجد أبا حامد — مع فرط ذكائه وتألهه ، ومعرفته بالكلام والفلسفة ، وسلوكه طريق الزهد والرياضة والتصوف — ينتهى فى هذه المسائل إلى الوقف ،

١/٩٤ /ويحيل فى آخر أمره على طريقة أهل الكشف(٢) ، وإن كان بعد ذلك رجع إلى طريقة أهل الحديث ، ومات وهو يشتغل فى صحيح البخارى .

---

(١) مابين المعقوفتين فى (س) فقط ، وفى (ص) ، (ر) ترك الناسخ مكان هـذا الكلام بياضا بمقدار أربعة أسطر ، وفى (ط) ترك مكان سطر واحد وكتب بالهامش عبارة « كذا بالأصل » . وذكر حاجى خليفة فى كشف الظنون ١٤٨٦/٢ (ط . استانبول) : كشف الأسرار عن غوامض الأفكار فى المنطق للقاضى أفضل الدين محمد بن ناماور (ابن عبد الملك) الخونجى الشافعى المتوفى ٦٤٩ هـ والعبارة التى أوردها ابن تيميه عن الخونجى جاءت أيضا فى كتاب « الرد على المنطقيين » لابن تيمية ، ص ١١٤ . وفى « جهد القريحة » التى ألحقها السيوطى بكتابه « صون المنطق » ص ٢٢٨ .

والخونجى هو محمد بن ناماور (بن عبد الملك) أبو عبد الله الخونجى ، فارسى الأصل ، انتقل إلى مصر وتولى القضاء بها . انظر ترجمته فى : عيون الأنباء ٢ / ١٢٠ ، وفيها أنه توفى فى ٥ رمضان سنة ٦٤٦هـ . ؛ مفتاح السعادة ١٤٦/١ وفيها أنه (محمد بن باما درين) ؛ شذرات الذهب ٢٣٦/٥ ؛ ذيل الروضتين ، ص ١٨٢ ؛ الأعلام ٣٤٤/٧ .

(٢) ط : طريقة الكشف . ولقد رجع الغزالى فى آخر عمره إلى طريقة أهل الكشف ، بعد أن فقد ثقته بطرق الفلاسفة والمتكلمين وأهل التعليم الباطنية ، ورأى أن هذه الطريقة هى الوسيلة الموصلة إلى المطلوب كما أخبر بذلك فى كتابه « المنقذ من الضلال » . وانظر خاصة : ص ١٢٢ وما بعدها من « المنقذ » بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود (الطبعة الخامسة سنة ١٣٨٥ هـ) .

والحذّاق يعلمون أن تلك الطريقـة التى يحيل عليها لا توصل إلى المطلوب ، ولهذا لما بنى على قول النفاة من[1] سلك هـذه الطريق ، كابن عربى وابن سبعين وابن الفارض[2] وصاحب « خلع النعلين »[3] والتلمسانى[4] وأمثالهم — وصلوا إلى ما يُعلم فساده بالعقل والدين، مع دعواهم أنهم أئمـة المحققين .

ولهذا تجـد أبا حامد فى مناظرته للفلاسـفة إنمـا يبطل طرقهم ولا يثبت طريقة معينة ، بل هـو كما قال : « نناظرهم — يعنى مع كلام الأشـعرى — تارة بكلام المعتزلة ، وتارة بكلام الكرّامية ، وتارة بطريق الواقفة »[5] ، وهـذه الطريق هى الغالب[6] عليه فى منتهى كلامه .

---

(١) م (فقط) : ممن .

(٢) أبو حفص عمر بن على بن مرشد بن على ، شرف الدين بن الفارض الحموى الأصل ، المصرى المولد والدار والوفاة ، يلقب بسلطان العاشقين ، ولد سنة ٥٧٦ هـ ، وتوفى سنة ٦٣٢ .

انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٣ / ١٢٦ — ١٢٧ ؛ ميزان الاعتدال ٢ / ٢٦٦ ؛ شذرات الذهب ٥/١٤٩ — ١٥٣ ؛ لسان الميزان ٤/٣١٧ — ٣١٩ ؛ الأعلام ٥/٢١٦ — ٢١٧ .

وانظر للأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمى كتاب ( ابن الفارض والحب الإلهى ) ط . القاهرة ، ١٣٦٤ / ١٩٤٥ ؛ كتاب ( سلطان العاشقين ) سلسلة أعلام العرب ، مارس ، ١٩٦٣ .

(٣) هو أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قَسِىّ ، رومى الأصل ، من بادية شلب ، استعرب وتأدب وقال الشعر ، ثم عكف على الوعظ وكثر مريدوه فادعى أنه المهدى وتسمى بالإمام . ثار على دولة الملثمين واشترك فى الأحداث السياسية إلى أن قتل سنة ٥٤٦ هـ . انظر ترجمته فى : الحلة السيراء ، ص ١٩٩ — ٢٠٢ ؛ الأعلام ١ / ١١٣ — ١١٤ . وكتابه « خلع النعلين » طبع أخيرا ببيروت .

(٤) هو عفيف الدين سـليمان بن عبد الله بن على الكوفى التلمسانى ، انظر ترجمتـه فى : فوات الوفيات ١ / ٣٦٣ — ٣٦٦ ، وفيه : « كان كوفى الأصل ، وكان يدعى العرفان ، قال قطب الدين اليونينى : رأيت جماعة ينسبونه إلى رقة الدين ، والميل إلى مذهب النصيرية » ؛ البداية والنهاية ١٣ /٣٢٦ ؛ النجوم الزاهرة ٨/٢٩ — ٣١ ؛ الأعلام ٣/١٩٣ ( وذكر من مؤلفاته شرح مواقف النفرى والصواب النفـرى ) .

(٥) ذكر الغـزالى هذا النص فى معرض نقده للفلاسفة فقـال : « فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقفية ، ولا أنتهض ذابا عن مذهب مخصوص » . انظر : تهافت الفلاسفة للغزالى ص ٦٨ — ٦٩ بتحقيق سليمان دنيا ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٥ .

(٦) س : الغالبة .

وأما الطريقة النبوية السنية السلفية المحمدية الشرعية فإنما يناظرهم بها من كان خبيرا بها وبأقوالهم التى تناقضها ، فيعلم حينئذ فساد أقوالهم بالمعقول الصريح المطابق للمنقول الصحيح .

وهكذا كل من أمعن فى معرفة هذه الكلاميات والفلسفيات التى تُعارض بها النصوص من غير معرفة تامة بالنصوص ولوازمها وكمال المعرفة بما فيها وبالأقوال التى تنافيها ، فإنه لا يصل إلى يقين يطمئن إليه ، وإنما تفيده الشك والحيرة .

بل هؤلاء الفضلاء الحذّاق الذين يدّعون أن النصوص عارضها من معقولاتهم ما يجب تقديمه تجدهم حيارى فى أصول مسائل الإلٰهيات، حتى مسألة وجود الرب تعالى وحقيقته حاروا فيها حيرة أوجبت أن يتناقض هذا ، كتناقض الرازى ، وأن يتوقف هذا ، كتوقف الآمدى[(١)] ، ويذكرون عدة أقوال يزعمون أن الحق ينحصر فيها ، وهى كلها باطلة .

وقد حُكى عن طائفة من رءُوس أهل الكلام أنهم كانوا يقولون بتكافؤ الأدلة ، وأن الأدلة قد تكافأت من الجانبين ، حتى لا يُعرف الحق من الباطل ، ومعلوم أن هذا إنما قالوه فيما سلكوه هم من الأدلة .

(١) كثيرا ما كان ينتهى الآمدى فى المسائل الكبار إلى التوقف وعدم القطع برأى ، يتضح ذلك من موقفه فى مسألة النفس حيث قال بعد أن ذكر آراء الفلاسفة : « ... لاسبيل إلى القطع فى شىء مما قبل من المذاهب فى حقيقة النفس الإنسانية المدركة العاقلة ، وإن كان الحق غير خارج عنها ، فعليك بالاجتهاد فى تعيينه وإظهاره . هذا ما عندى ولعل عند غيرى غيره » ( الأبكار ٢ /٢١١ أ ) .

وفى مسألة وحدة الكلام عند الأشعرى مع انقسامه إلى أمر ونهى وخبر واستخبار يذكر اعتراض الخصوم على ذلك والردود عليها ، ثم يقول : « ... والحق أن ماذكروه من الإشكال على القول بوحدة الكلام مشكل ؛ وعسى أن يكون عند غيرى حله » ( الأبكار ١ /٩٨ أ ) ؛ وانظر أيضا موقفه من مسألة العلم الحادث فى ( الأبكار ١ / ١٠ أ ) مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٦٠٣ علم الكلام .

/ وقد حُـكى لى[(١)] أن بعض الأذكياء — وكان قد قرأ على شخص هو إمام بلده ومن أفضل أهل زمانه فى الكلام والفلسفة، وهو ابن واصل الحموى[(٢)] — أنه قال : « أضطجع على فراشى ، وأضع الملحفة على وجهى ، وأقابل بين أدلة هؤلاء وأدلة هـؤلاء حتى يطلع الفجر، ولم يترجح عندى شىء » . ولهذا انتهى أمره إلى كثرة النظر فى الهيئة ، لكونه تبين له فيه من العلم ما لم يتبين له فى العلوم الإلٰهية . ٩٥/١

ولهذا تجد كثيرا من هؤلاء لمـا لم يتبين له[(٣)] الهدى فى طريقه نكص على عقبيه[(٤)] ، فاشتغل باتباع شهوات الغى فى بطنه وفرجه أو رياسته وماله ونحو ذلك ، لعدم العلم واليقين الذى يطمئن إليه قلبه، و ينشرح له[(٥)] صدره .

وفى الحديث المأثور عن النبى صلى الله عليه وسلم : « إن أخوف ما أخاف عليكم شهوات الغى فى بطونكم وفروجكم، ومضلّات الفــتن[(٦)] » . وهؤلاء المعرضون عن

(١) م ، ق ، ص ، ط : وحكى .

(٢) هو محمد بن سالم بن نصر الله بن واصل ( أبو عبد الله المازنى التميمى ) الحموى مؤرخ عالم بالمنطق أقام بمصر ولقب بقاضى القضاة ، ومن أهم كتبه « مفرج الكروب فى أخبار بنى أيوب » ، « التاريخ الصالحى » ، « شرح ما استغلق من ألفاظ كتاب الجمل فى المنطق » . ولد سنة ٦٠٤ هـ بحماة وتوفى بها سنة ٦٩٧ هـ . انظر ترجمته فى : نكت الهميان ، ص ٢٥٠ ؛ بغيـة الوعاة ، ص ٤٤٠ ؛ تاريخ ابن الوردى ٢/٢٤٤ ؛ الوافى بالوفيات ٣/٨٥ ؛ دائرة المعارف الإسـلامية ١/٢٩٩ ؛ آداب اللغة ٣/١٧٢ ؛ الأعلام ٧/٤ ؛ معجم المؤلفين : ١٠/١٦ .

(٣) م ( فقط ) : لمـا لم له يتبين ، وهو خطأ ظاهر .

(٤) م ، ص ، ق ، ط : عقبه .

(٥) له : كذا فى ( م ) ، ( ق ) . وفى سائر النسخ : به .

(٦) و رد الحديث عن أبى برزة الأسلمى رضى الله عنه فى ( المسند ، ط . الحلبى ٤ / ٤٢٠ ) من طريقين ولفظ الأول : « عن أبى برزة الأسلمى . قال أبو الأشهب ، لا أعلمه إلا عن النبى صـلى الله عليه وسـلم ، قال : إن ممـا أخشى عليكم شهوات الغى فى بطونكم وفروجكم ، ومضـلات الفتن » . ولفظ الثانى ( بنفس الصفحة ) : « عن أبى برزة عن النبى صـلى الله عليه وسلم : إن ممـا أخشى ... ومضلّات الهـوى . ورواه الهيثمى فى الزوائد ٧ / ٣٠٥ — ٣٠٦ . وقال : « رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح » .

الطريقة النبوية السلفية يجتمع فيهم هذا وهـذا : اتّباع شهوات الغى ، ومضلّات الفـتن ، فيكون فيهم من الضلّال والغىّ بقدر ما خرجوا عن الطريق الذى بعث الله به رسوله .

ولهذا أمرنا الله أن نقول فى كل صلاة : ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ . وقد صح عن النبى صـلى الله عليه وسلم أنه قال : « اليهود مغضوب عليهم ، والنصارى ضالّون »(١) .

وكان [ السلف ] يقولون(٢) : « احذروا فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل ، فإن فتنتهما فتنة لكل مفتون » فكيف إذا اجتمع فى الرجل الضلال والفجور ؟

ولو جمعتُ ما بلغنى فى هـذا الباب عن أعيان هؤلاء ، كفلان وفلان ، لكان شيئا كثيراً ، وما لم يبلغنى من حيرتهم وشكهم أكثر وأكثر .

وذلك لأن الهدى هو فيما بعث الله به رسله(٣) ، فمن أعرض عنه لم يكن مهتديا ، فكيف بمن عارضه بمـا يناقضه وقدّم مناقضه عليه ؟

قال [ الله ] تعالى لمـا أهبط آدم : ﴿ قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَىٰ وَقَدْ ٩٦/١
كُنتُ بَصِيرًا * قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَٰلِكَ الْيَوْمَ تُنسَىٰ ﴾ [ سورة طـه : ١٢٣ — ١٢٦ ] .

---

(١) ورد الحـديث فى الترمذى ( ١١ / ٧٣ ط . التازى ) ولفظه : « . . فإن اليهود مغضوب عليهم وإن النصارى ضُلّال » . وقال الترمذى : « حديث حسن غريب لانعرفه إلا من حديث سماك ابن حرب » . وفى المسند ( ط . الحلبى ) ٣٧٨/٤ ولفظه « إن اليهود مغضوب عليهم ... » .

(٢) م ، ق : وكان يقول .

(٣) م ، ق : رسوله .

قال ابن عباس رضى الله عنهما : «تكفَّل الله لمن قـرأ القرآن وعمل بمـا فيه أن لا يضل فى الدنيا، ولا يشقى فى الآخرة » ثم قرأ هذه الآية [١] .

وقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى ﴾ يتناول الذكر الذى أنزله ، وهو الهدى الذى جاءت به الرسل ، كما قال تعالى فى آخر الكلام : ﴿ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا ﴾ أى تركت اتباعها والعمل بمـا فيها [٢] ، فمن طلب الهدى بغير القرآن ضل ، ومن اعتز بغـير الله ذل . [ وقد [٣] ] قال تعالى : ﴿ اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ [٤] وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ﴾ [ سـورة الأعراف : ٣ ] ، وقال تعـالى : ﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِى مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ [٤] وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ﴾ [ سورة الأنعام : ١٥٣ ] .

وفى حديث علىّ رضى الله عنه الذى رواه الترمذى ، ورواه أبو نُعَيْم من عدة طرق ، عن علىّ ، عن النبى صـلى الله عليه وسلم لمـا قال : « إنها ستكون فتنة . قلت : فما المخرج منها يارسول الله ؟ قال : كتاب الله ، فيه نبأ ما [٥] قبلكم ، وخبر ما بعدكم ، وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبّار قصمه الله ، ومن ابتغى الهدى فى غيره أضله الله ، وهو حبل الله المتين ، وهو الذكر الحكيم ، وهو الصراط المستقيم ، وهو الذى لا تزيغ به الأهواء ، ولا تلتبس به الألسن ، ولا يخلق عن كثرة الرد ، ولا تنقضى عجائبه ، ولا تشبع منه العلماء ، من قال به

(١) فى تفسير الطبرى ( ١٦/ ١٤٧ ط . بولاق ) عن عكرمة عن ابن عباس قال : « تضمن الله لمن قرأ القرآن واتبع ما فيـه ألا يضل فى الدنيا ولا يشقى فى الآخرة » ثم تلا هذه الآية ﴿ فمن اتبـع هداى فلا يضل ولا يشقى ﴾ وانظر الدر المنثور ٤/ ٣١١ .

(٢) م ( فقط ) : فى غيره .

(٣) وقد : زيادة فى ( س ) .

(٤ — ٤) : لم يرد فى ( م ) ، ( ق )

(٥) س : من .

صدق ، ومن عمل به أجِر ، ومن حكم به عدل ، ومن دعا إليه هُدِى إلى صراط مستقيم »[١] ، وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على أنه لو سُوِّغَ للناظرين أن يعرضوا عن كتاب الله تعالى ويعارضوه بآرائهم ومعقولاتهم ، لم يكن هناك أمر مضبوط يحصل لهم به علم ولا هدى ، فإن الذين سلكوا هذه السبيل كلهم يخبر عن نفسه بما يوجب حيرته وشكه ، والمسلمون يشهدون عليه بذلك ، فثبت[٢] بشهادته و إقراره على نفسه وشهادة
١/٩٧ المسلمين ، الذين هم شهداء الله فى الأرض ، أنه لم يظفر من أعرض عن / الكتاب ، وعارضه بما يناقضه ، بيقين يطمئن إليه ، ولا معرفة يسكن بها قلبه .

والذين ادَّعَوْا فى بعض المسائل أن لهم معقولًا صريحاً يناقض الكتاب قابلهم آخرون من ذوى المعقولات ، فقالوا : إن قول هؤلاء معلوم بطلانه بصريح المعقول ، فصار ما يُدَّعى معارضته[٣] للكتاب من المعقول ليس فيه ما يُجْزَم بأنه معقول صحيح : إما بشهادة أصحابه عليه وشهادة الأمة ، وإما بظهور تناقضهم ظهوراً لا ارتياب فيه ، وإما بمعارضة[٤] آخرين من أهل هذه المعقولات لهم ، بل مَنْ تدبر ما يعارضون به الشرع من العقليات وجد ذلك مما يُعلم بالعقل الصريح بطلانه .

والناس إذا تنازعوا فى المعقول لم يكن قولُ طائفةٍ لها مذهب حجةً على أخرى ، بل يُرجع فى ذلك إلى الفِطر السليمة التى لم تتغير باعتقاد يغيِّر فطرتها ولا هوى ، فامتنع حينئذ أن يعتمد على ما يعارض الكتاب من الأقوال التى يسمونها معقولات ،

---

(١) انظر ما سبق عن هذا الحديث ، ص ٥٤ — ٥٥ .

(٢) ص (فقط) : ثبت .

(٣) م ، ق : معارضة .

(٤) م ، ق ، ص ، ط : لمعارضة .

وإن كان ذلك قد قالتـه طائفة كبيرة ، لمخالفة طائفة كبيرة لها ، ولم يبق إلا أن يُقال : إن كل إنسان له عقل فيعتمد على عقل نفسه ، وما وجده معارضا لأقوال الرسول الله صلى عليه وسلم من رأيه خالفه ، وقـدّم رأيه على نصوص الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ؛ ومعلوم أن هذا أكثر ضلالا واضطرابا .

فإذا كان فحول النظر وأساطين الفلسفة الذين بلغوا فى الذكاء والنظر إلى الغاية ، وهم ليلَهم ونهارَهم يَكْدَحون فى معرفة هذه العقليات ، ثم لم يصلوا فيها إلى معقول صريح يناقض الكتاب ، بل إما إلى حيرة وارتيـاب ، وإما إلى اختـلاف بين الأحزاب ، فكيف غير هؤلاء ممن لم يبلغ مبالغهم فى الذهن والذكاء ومعرفة ما سلكوه من العقليات ؟ .

فهـذا وأمثاله ممـا يبين أن من أعرض عن الكتاب وعارضه بمـا يناقضه ، لم يعارضه إلا بمـا هو جهل بسيط أو جهل مركب . فالأول : ﴿ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِـدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ [ سورة النور : ٣٩ ] . والثـانى : ﴿ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْـرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَـاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَـا لَهُ مِنْ نُورٍ ﴾ [ سورة النور : ٤٠ ] . ١/٩٨

وأصحاب القرآن والإيمان فى نور على نور ، قال تعالى : ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَـانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ ﴾ [ سورة الشورى : ٥٢ — ٥٣ ] . وقال تعـالى : ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ ﴾ — إلى آخر الآية ،

[سورة النور: ٣٥] . وقال تعالى : ﴿ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٥٧ ] .

فأهل الجهل البسيط منهم أهل الشك والحيرة من هؤلاء المعارضين للكتاب المعرضين عنه ، وأهل الجهل المركب أرباب الاعتقادات الباطلة التى يزعمون أنها عقليات . وآخرون ممن يعارضهم يقول : المناقض لتلك الأقوال هو العقليات .

ومعلوم أنه حينئذ يجب فساد أحد الاعتقادين أو كليهما(١) ، والغالب فساد كلا الاعتقادين ، لما فيهما من الإجمال والاشتباه ، وأن الحق يكون فيه تفصيل يبين أن مع هؤلاء حقًّا و باطلا ، ومع هؤلاء حقًّا و باطلا ، والحق الذى مع كل منهما هو الذى جاء به الكتاب الذى يحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، والله أعلم .

## الوجه العاشر

الوجه العاشر

معارضة دليلهم بنظير ما قالوه

أن يعارض دليلهم بنظير ما قالوه ، فيُقال : إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل ، لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين ، ورفعهما رفع للنقيضين ، وتقديم العقل ممتنع ، لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل ، و إذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضا للنقل ، لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء ، فكان تقديم العقل موجبا عدم تقديمه ، فلا يجوز تقديمه .

وهذا بيِّنٌ واضح ، فإن العقل هو الذى دل على صدق السمع وصحته وأن خبره مطابق لمخبره ، فإن جاز أن تكون هذه / الدلالة باطلة لبطلان النقل لزم أن لا يكون ١/٩٩

(١) س ، ر ، ص ، ط : أو كلاهما .

العقل دليلا صحيحا ، و إذا لم يكن دليلا صحيحا لم يجـز أن يتبع بحال ، فضلا عن أن يُقدَّم ؛ فصار تقديم العقل على النقل قَدْحًا فى العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله ، و إذا كان تقديمه على النقل يستلزم القدح فيه ، والقدحُ فيه يمنع دلالته ، والقدحُ فى دلالته يقدح فى معارضته (١) ، كان تقديمه عند المعارضة مبطلا للعارضة ، فامتنع تقديمه على النقل ، وهو المطلوب .

تقديم النقل لايستلزم فساد النقل فى نفسه

وأما تقديم النقل عليه فلا يستلزم فساد النقل فى نفسه .

ومما يوضح هذا أن يُقال :

معارضة العقل لمـا دل العقل على أنه حق دليلٌ على تناقض دلالته ، وذلك يوجب فسادها ، وأما السمع فلم يعلم فساد دلالته ولا تعارضها فى نفسها ، و إن لم يعلم صحتها . و إذا تعارض دليلان أحدهما علمنا فساده والآخر لم نعلم فساده كان تقديم مالم يُعلم فسادُه أقرب إلى الصواب من تقديم ما يعلم فساده ، كالشاهد الذى عُلم أنه يصدق و يكذب ، والشاهد المجهول الذى لم يعلم كذبه ، فإن تقـديم قول الفاسق المعلوم كذبه على قول المجهول الذى لم يعلم كذبه لا يجوز ، فكيف إذا كان الشاهد هو الذى شهد بأنه قد كذب فى بعض شهاداته (٢) ؟ ! .

والعقل إذا صدَّق السمع فى كل ما يخبر به ثم قال : إنه أخبر بخلاف الحق ، كان هو قد شهد للسمع بأنه يجب قبـوله ، وشهد له بأنه لا يجب قبوله ، وشهد بأن الأدلة السمعية حق ، وأن ما أخبر به السمع فهو حق ، وشهد بأن ما أخبر به السمع فليس بحـق ، فكان [ مثـله مثل من شهد لرجلٍ بأنه صادق لا يكذب ، وشهد له بأنه قد كذب ، فكان هذا (٣) ] قدحا فى شهادته مطلقا وتزكيته ؛ فلا يجب قبول شهادته الأولى ولا الثانية ، فلا يصلح أن يكون معارضا للسمع بحال .

(١) ر : يمنع معارضته .
(٢) ر : شهادته .
(٣) مابين المعقوفتين ساقط من (م) ، (ق) .

ولهذا تجـد هؤلاء الذين تتعارض عندهم دلالة العقل والسمع فى حَيْرة وشك واضطراب ، إذ ليس عنـدهم معقول صريح سالم عن معارض مقاوم ، كما أنهم أيضا فى نفس المعقول الذى يعارضون به السمع فى اختلاف وَرَيْب واضطراب .

وذلك كله مما يبين أنه ليس(١) فى المعقول الصريح ما يمكن أن يكون مقدّما على ١٠٠/١ /ما جاءت به الرسل، (*) وذلك لأن الآيات والبراهين دالة(٢) على صدق الرسل ، وأنهم لايقولون على الله إلا الحـق ، وأنهم معصومون فيما يبلغونه عن الله من الخبر والطلب ، لايجوز أن يستقر فى خبرهم عن الله شيء من الخطأ، كما اتفق على ذلك جميع المقرين بالرسل من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم .

فوجب أن جميع ما يخبر به الرسول عن(٣) الله صدق وحق ، لايجوز أن يكون فى ذلك شيء مناقض لدليل عقلى ولا سمعى . فمتى علم المؤمن بالرسول أنه أخبر بشيء من ذلك جزم جزمًا قاطعا أنه حـق ، وأنه لايجوز أن يكون فى الباطن بخـلاف ما أخبر به، وأنه يمتنع أن يعارضه دليل قطعى، لاعقلى ولا سمعى، وأن كل ماظن أنه عارضه من ذلك فإنما هو حُجج داحِضة ، وشُبَه من جنس شبه السوفسطائية .

وإذا كان العقل العـالم بصدق الرسـول قد شهد له بذلك ، وأنه يمتنع أن يعارض خبرَه دليـلٌ صحيح ، كان هـذا العقل شاهدًا بأن كل ماخالف خبر الرسول فهو باطل ، فيكون هذا العقل والسمع جميعا شهدا ببطلان العقل المخالف للسـمع .

(١) أنه ليس : كذا فى (س) ؛ وفى سائر النسخ : أن ليس .
(* — *) : « وذلك لأن الآيات والبراهين ... » ابتداء من هـذه العبارة إلى النجمة التالية « ... لعدم فهمه لفساد أحدهما » (ص ١٧٤) : ساقط من نسخة (س) .
(٢) ص ، ر ، ط : الدالة .
(٣) م (فقط) : من .

فإن قيل : فهذا يوجب القدح فى شهادة العقل ، حيث شهد بصدق الرسول ، وشهد بصدق العقل المناقض لخبره . اعتراض

قيل له : عن هذا جوابان : الرد عليه

أحدهما : إنا نحن يمتنع عندنا أن يتعارض العقل والسمع القطعيان ، فلا تبطل دلالة العقل ، وإنما ذكرنا هذا على سبيل المعارضة ، فمن قدّم دلالة العقل على السمع يلزمه أن يقدِّم دلالة العقل الشاهد بتصديق السمع ، وأنه إذا قدم دلالة العقل لزم تناقضها وفسادها ، وإذا قدم دلالة السمع لم يلزم تناقضها فى نفسها ، وإن لزمه أن لايعلم صحتها ، وما عُلم فساده أَوْلى بالرد مما لم تعلم صحته ولا فساده . الجواب الأول

والجواب[(١)] الثانى : أن نقول : الأدلة العقلية التى تعارض السمع غير الأدلة العقلية التى يعلم بها أن الرسول صادق ، وإن كان جنس المعقول يشملها . ونحن إذا أبطلنا ما عارض السمع إنما أبطلنا نوعا مما يُسمى معقولا ، لم نبطل كل معقول ، الجواب الثانى :

١٠١/١ / ولا أبطلنا المعقول الذى عُلم به صحة المنقول ، وكان ما ذكرناه موجبا لصحة السمع وما عُلم به صحته من العقل .

ولا مناقضة فى ذلك ، ولكن حقيقته أنه قد تعارض العقل الدال على صدق الرسول والعقل المناقض لخبر الرسول ، فقدّمنا ذلك المعقول على هذا المعقول ، كما نقدم الأدلة الدالة على صدق الرسول على الحجج الفاسدة والقادحة فى نبوات الأنبياء ، وهى حجج عقلية .

بل شبهات المبطلين القادحين فى النبوات قد تكون أعظم من كثير من الحجج العقلية التى يعارض بها خبر الأنبياء عن أسماء الله وصفاته وأفعاله ومَعَاده ، فإذا كان

(١) ق ، ر ، ص ، ط : الجواب .

تقديم الأدلة العقلية الدالة على أنهم صادقون فى قولهم : « إن الله أرسلهم » مقدّمة على ما يناقض ذلك من العقليات ، كذلك تقديم هـذه الأدلة العقلية المستلزمة لصدقهم فيما أخبروا به على ما يناقض ذلك من العقليات ، وعاد الأمر إلى تقديم جنس من المعقولات على جنس .

وهذا متفق عليـه بين العقلاء ، فإن الأدلة العقليـة إذا تعارضت فلا بد من تقديم بعضها على بعض ، ونحن نقول : لا يجـوز أن يتعارض دليلان قطعيان : لا عقليان ولا سمعيان ، ولا سمعى وعقـلى ؛ ولكن قـد ظن من لم يفهـم حقيقة القولين تعارضهما لعدم فهمه لفساد أحدهما (*) .

اعتراض آخر فإن قيل : نحن نستدل بمخـالفة العقل للسمع على أن دلالة السمع المخالفة له باطلة ، إما لكذب الناقل عن الرسـول ، أو خطئه فى النقـل ، وإما لعدم دلالة قوله على ما يخالف العقل فى محل النزاع .

الرد عليه قيل : هذا معارض بأن يُقال : نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة العقل المخالفة له باطلة لبطلان بعض مقدّماتها ، فإن مقدّمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع فيهـا من التطويل والخفاء والاشتباه والاختـلاف والاضطراب ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلى مقدّمات الأدلة السمعية .

١/١٠٢ ومما يبين ذلك أن يُقال : دلالة السمع على مواقع الإجماع مثل دلالته / على موارد النزاع ، فإن دلالة السمع على علم الله تعالى وقدرته وإرادته وسمعه وبصره ، كدلالته على رضاه ومحبته وغضبه واستوائه على عرشه (١) ونحو ذلك ، وكذلك دلالته على عموم مشيئته وقدرته كدلالته على عموم علمه .

(*) هنا ينتهى السقط فى نسخة (س) الذى بدأ (ص ١٧٢) .
(١) على عرشه : زيادة فى (م) فقط .

فالأدلة[1] السمعية لم يردّها من ردّها لضعف فيها وفى مقدّماتها ، لكن لاعتقاده أنها تخالف العقـل ، بل كثير من الأدلة السمعية التى يردّونها تكون أقوى بكثير من الأدلة السمعية التى يقبلونها . وذلك لأن تلك لم يقبلوها لكون السمع جاء بها، لكن لاعتقادهم أن العقل دلّ عليها، والسمع جعلوه عاضدا للعقل، وحجة على من ينازعهم من المصدِّقين بالسمع ، لم يكن هو عمدتهم ولا أصل علمهم ، كما صرّح بذلك أئمــة هؤلاء المعارضين لكتاب الله وسنة رسوله بآرائهم .

و إذا كان كذلك ، تبـين أن ردّهم الأدلة السمعية المعـلومة الصحة[2] بمجرّد مخالفة عقل الواحد ، أو لطائفة منهم، أو مخالفة ما يسمونه عقلا لا يجوز، إلا أن يبطلوا الأدلة السمعية بالكلية ، و يقولون : إنهـا لا تدل على شىء ، و إن إخبار الرسول عما أخبر به لا يفيد التصديق بثبوت ما أخبر به، وحينئذ فمـا لم يكن دليلا لا يصلح[3] أن يجعل معارضا .

والكلام هنا إنمـا هو لمن علم أن الرسـول صادق ، وأن ما أخبر به ثابت ، وأن إخباره لنا بالشىء يفيد تصديقنا بثبوت ما أخبر به ، فمن كان هـذا معلوما له امتنع أن يجعل العقل مقدَّما على خبر الرسول صلّى الله عليه وسلم ، بل يضطره الأمر إلى أن يجعـل الرسول يكذب أو يخطئ تارة فى الخـبريات ، ويصيب أو يخطئ أخرى فى الطلبيات . وهـذا تكذيب للرسـول ، و إبطال لدلالة السمع ، وسدٌّ لطريق العلم بمـا أخبر به الأنبياء والمرسلون ، وتكذيب بالكتاب و بمـا أرسل الله تعـالى به رسله .

---

(١) س ، ر ، ص : فالدلالة ؛ : ط : فالسمعية .

(٢) م ، ق ، ر ، ص ، ط : الصحيحة .

(٣) م ، ق : لا يصل .

وغايته إنْ أحسن المقال : أن يجعل الرسول مخبرًا بالأمور على خلاف حقائقها لأجل نفع العامة. ثم إذا قال ذلك امتنع أن يستدل بخبر الرسول على شيء، فعاد الأمر جَذَعًا ؛ لأنه إذا جوَّز على خبر الرسول التلبيس كان كتجويزه عليه الكذب . وحينئذ فلا يكون مجرد إخبار الرسول موجبا للعلم بثبوت ما أخبر به، وهذا — وإن

١٠٣/١ / كان زندقة وكفرا وإلحادا — فهو باطل في نفسه، كما قد بُيِّن في غير هذا الموضع.

المقصودون بالخطاب في هذا الكتاب

فنحن في هذا المقام إنما نخاطب من يتكلم في تعارض الأدلة السمعية والعقلية ممن يدَّعي حقيقة الإسلام من أهل الكلام، الذين يلبِّسون على أهل الإيمان بالله ورسوله، وأما مَنْ أفصح بحقيقة قوله، وقال : إن كلام الله ورسوله لا يُستفاد منه علم بغيب(١)، ولا تصديق بحقيقة ما أخبر به، ولا معرفة بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله وملائكته وجنته وناره وغير ذلك — فهذا لكلامه مقام آخر.

فإن الناس في هذا الباب أنواع :

منهم من يُقر بما جاء به السمع في المعاد دون الأفعال والصفات .

ومنهم من يقر بذلك في بعض أمور المعاد دون بعض .

ومنهم من يقر بذلك في بعض الصفات والمعاد مطلقا دون الأفعال وبعض الصفات .

ومنهم من لا يقر بحقيقة شيء من ذلك لا في الصفات ولا في المعاد .

ومنهم من لا يقر بذلك أيضا في الأمر والنهي، بل يسلك طريق التأويل في الخبر والأمر جميعا لمعارضة العقل عنده، كما فعلت القرامطة الباطنية . وهؤلاء أعظم الناس كفرا وإلحادا .

(١) س : بالغيب .

والمقصود هنا أن من أقـرّ بصحة السمع وأنه علم صحته بالعقـل لا يمكنه أن يعارضه بالعقل ألبتة، لأن العقل عنده هو الشاهد بصحة السمع، فإذا شهد مرة أخرى بفساده كانت دلالته متناقضة، فلا يصلح لا لإثبات السمع ولا لمعارضته .

اعتراض: الشهادة بصحة السمع ما لم يعارض العقل

فإن قال : أنا أشهد بصحته[(١)] ما لم يعارض العقل .

الرد عليه من وجوه :

قيـل : هذا لا يصح لوجوه :

الأول

أحدها : أن الدليل العقلى دلّ على صـدق الرسول وثبوت ما أخبر به مطلقا ؛ فلا يجوز أن يكون صدقه مشروطا بعدم المعارض .

الثانى

الثانى : أنك[(٢)] إن جوّزتَ عليه أن يعارضه العقل الدال على فساده لم تثق بشىء منـه ، لجواز أن يكون فى عقـل غيرك ما يدل على فساده، فلا تكون قد علمت بعقلك صحته ألبتة ، وأنت تقول : إنك علمت صحته بالعقل .

الثالث

الثالث : أن ما يستخرجه الناس بعقولهم أمر لا غاية له، سـواء كان حقا

١ / ١٠٤ / أو باطلا ، فإذا جوّز المجوِّز أن يكون فى المعقولات ما يناقض خبر الرسـول لم يثق بشىء من أخبار الرسـول ، لجواز أن يكون فى المعقـولات التى لم تظهر له بعـد ما يناقض ما أخبر به الرسول . ومن قال : أنا أقر من الصفات بما لم ينفه العقل ، أو أثبت من السمعيات ما لم يخالفه العقل ، لم يكن لقوله ضابط، فإن تصـديقه بالسمع مشروط بعدم جنس لا ضابط له ولا منتهى، وما كان مشروطا بعـدم ما لا ينضبط لم ينضبط ، فلا يبقى مع هذا الأصل إيمـان .

(١) م ، ق : بصحة .

(٢) أنك : كذا فى (م) فقط ، وفى سائر النسخ : أنه .

ولهذا تجد[1] من تعوَّد معارضة الشرع بالرأى لا يستقر فى قلبه الإيمان، بل يكون كما قال الأئمة : إن علماء الكلام زنادقة، وقالوا : قلّ أحدٌ نظر فى الكلام إلا كان فى قلبه غلٌّ على أهل الإسلام، ومرادهم بأهل الكلام من تكلم فى الله بما يخالف الكتاب والسنة .

ففى الجملة : لا يكون الرجل مؤمنا حتى يؤمن بالرسول إيمانا جازما ، ليس مشروطا بعدم معارض ، فمتى قال : أؤمن بخبره إلا أن يظهر له معارض يدفع خبره لم يكن مؤمنا به . فهذا أصل عظيم تجب معرفته، فإن هذا الكلام هو ذريعة الإلحاد والنفاق .

الرابع : أنهم قد سلّموا أنه يعلم بالسمع أمور . كما يذكرونه كلهم من أن العلوم ثلاثة أقسام : منها مالا يُعلم إلا بالعقل، ومنها ما لا يُعلم إلا بالسمع، ومنها ما يُعلم بالسمع والعقل . الرابع

وهذا التقسيم حق فى الجملة، فإن من الأمور الغائبة عن حِسِّ الإنسان مالا يمكن معرفته بالعقل، بل لا يعرف إلا بالخبر .

وطرق العلم ثلاثة : الحس ، والعقل ، والمركّب منهما كالخبر . فمن الأمور مالا يمكن علمه إلا بالخبر ، كما يعلمه كل شخص بأخبار الصادقين كالخبر المتواتر، وما يُعلم بخبر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين .

وهذا التقسيم يجب الإقرار به ، وقد قامت الأدلة اليقينية على نبوّات الأنبياء. وأنهم[2] قد يعلمون بالخبر ما لا يُعلم إلا بالخبر ، وكذلك يعلمون غيرهم بخبرهم .

---

(١) م (فقط) : نجد .
(٢) س ، ر ، ص، ط : وأنه .

ونفس النبوّة تتضمن الخبر، فإن النبوّة مشتقة من «الإنباء» وهو الإخبار بالمغيَّب[1].

١/١٠٥ فالنبي[2] / يخبر بالمغيَّب و يخبرنا بالغيب[3]، و يمتنع أن يقوم دليـل صحيح على أن كل ما أخبر به الأنبياء يمكن معرفته بدون الخبر، فلا يمكن أن يجزم بأن كل ما أخبرت به الأنبياء [ هو منتف . فإنه يمتنع أن يقوم دليل على هـذا النفى العام، و يمتنع أن يقول القائل : كل ما أخبر به الأنبياء[4] ] يمكن غيرهم أن يعرفه بدون خبرهم، ولهذا كان أكمل الأمم علماً المقرُّون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية، فمن كذَّب بطريق منها فاته من العلوم[5] بحسب ما كذَّب به من تلك الطرق .

والمتفلسفة الذين أثبتوا النبوّات على وجه يوافق أصولهم الفاسـدة — كابن سينا وأمثاله — لم يقرّوا بأن الأنبياء يعلمون ما يعلمونه بخبر يأتيهم عن الله، لا بخبر مَلَكٍ ولا غيره، بل زعموا أنهم يعلمونه بقوّة عقلية، لكونهم[6] أكمل من غيرهم فى قوّة الحَدْس، و يسمُّون ذلك القوّة القُدْسيّة[7]، فحصروا علوم الأنبياء فى ذلك .

وكان حقيقة قولهم : أن الأنبيـاء من جنس غيرهم، وأنهـم لم يعلموا شيئا بالخبر، ولهـذا صار هؤلاء لا يستفيدون شيئا بخـبر الأنبياء، بل يقولون : إنهم خاطبوا النـاس بطريق التخييل لمنفعة الجمهور . وحقيقة قولهم : أنهـم كذبوا

---

(١) س : بالغيب .

(٢) فالنبي : كذا فى (س)، (ص)، (ط) . وفى (م) : فإن النبى . وسقطت الكلمة من (ق)، (ر) .

(٣) ق : . . . . وهـو الإخبار بالمغيب و يخـبرنا بالغيب ؛ س : يخبر بالغيب و يخـبر بالغيب ( كذا مكررة ) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (م)، (ق) .

(٥) ق، ص، ط : فإنه من العلوم ؛ م : فإنه [ جهل ] من العلوم .

(٦) لكونهم : كذا فى (م)، (ق) . وفى سائر النسخ : لكنهم .

(٧) م، ق، ر، ص : ولشمول ذلك للقوة .

لمصلحة الجمهور . وهؤلاء فى الحقيقة يكذّبون الرسل (١) ، فنتكلم معهم فى تحقيق النبوّة على الوجه الحق ، لا فى معارضة العقل والشرع .

وهـذا الذى ذكرته مما صرّح به فضلاؤهم ، يقولون (٢) : [ إن (٣) ] الرسل إنما ينتفع بخبرهم الجمهور فى التخييل ، لا ينتفع بخبرهم أحد من العامة والخاصة فى معرفة الغيب ، بل الخاصّة عندهم تعلم ذلك بالعقل المناقض لأخبار الأنبياء ، والعامّة لا تعلم ذلك لا بعقل ولا خبر ، والنبوّة إنما فائدتها تخييل ما يخبرون به للجمهور ، كما يصرح بذلك الفارابى وابن سينا وأتباعهما .

ثم لا يخلو الشخص إما أن يكون مقراً بخبر نبوّة الأنبياء ، وإما أن يكون غير مقرّ (٤) ، (٥) فإن كان غير مقرّ بذلك (٥) لم نتكلم معه فى تعارض (٦) الدليل العقلى والشرعى ، فإن تعارضهما إنما يكون بعد الإقرار بصحة كل منهما لو تجرد عن المعارض ، فمن لم يقر بصحة دليل عقلى ألبتة لم يُخاطب (٧) فى معارضة الدليل العقلى والشرعى ، وكذلك من لم يقر بدليل شرعى لم يخاطب فى هذا التعارض .

١٠٦/١ ومن / لم يقر بالأنبياء لم يستفد من خبرهم دليلا شرعيا ، فهذا يتكلم معه فى تثبيت النبوّات ، فإذا ثبتت فحينئذ يثبت الدليل الشرعى ، وحينئذ فيجب الإقرار بأن خبر

---

(١) م ، ق : الرسول .

(٢) يقولون : كذا فى (م) ، (ق) . وفى سائر النسخ : ويقولون .

(٣) إن : زيادة فى (س) فقط .

(٤) م (فقط) : غير مقر بذلك .

(٥ — ٥) : ساقط من (ق) .

(٦) س : معارضة .

(٧) س : تعارض .

الأنبياء يوجب العلم بثبوت ما أخبروا به ، ومن جـوّز أن[1] يكون فى نفس الأمر معارض ينفى مادلت عليه أخبارهم امتنع أن يعلم بخبرهم شيئا ، فإنه مامن خبر أخبروا به ولم يعلم هو ثبوته بعقله إلا وهو يجوز أن يكون فى نفس الأمر دليل يناقضه ، فلا يعلم شيئا ممـا أخبروا به بخبرهم ، فـلا يكون مقرًّا بنبوّتهم ، ولا يكون[2] عنده شىء يُعلم بالسمع وحده ، وهم قد أقرُّوا بأن العلوم ثلاثة : منها ما يُعلم بالسمع وحده ، ومنها ما يُعلم بالعقل وحده ، ومنها ما يُعلم بهما .

وأيضا ، فقد قامت الأدلة العقلية اليقينية على نبوّة الأنبياء ، وأنهم قد يعلمون ما[3] يعلمونه بخبر الله وملائكته ، تارة بكلام يسمعونه من الله كما سمع موسى بن عمران ، وتارة بملائكة تخبرهم عن الله ، وتارة بوحى يوحيه الله ، كما قال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ﴾ [ سورة الشورى : ٥١ ] .

فتبين أن تجويزهم أن يكون فى نفس الأمر دليـل يناقض السمع يوجب أن لا يكون فى نفس الأمر دليل سمعى يعلم به مخبره ، وهذا ممـا تبين[4] به تناقضهم — حيث أثبتوا الأدلة السمعية[5] ، ثم قالوا ما يوجب إبطالها ، وحيث أثبتوا الأدلة العقلية ، ثم قالوا ما يوجب تناقضها ؛ فإن العقـل يُعلم به صحة الأدلة السمعية ، فمتى بطلت[6] بطل العقـل الدال على صحة السمع ، والدليل مستلزم للمدلول ، ومتى

(١) س (فقط) : ومتى يجوز تجويزا أن .
(٢) ط : فلا يكون .
(٣) ط : بما .
(٤) تبين : كذا فى (س) ، وفى سائر النسخ : يبين .
(٥) ر (فقط) : العقلية .
(٦) م ، ق ، ر ، ص ، ط : بطل .

انتفى اللازم الذى هو المـدلول انتفى ملزومه الذى هو الدليل ، فيبطل العقل — وتناقضهم حيث أقرّوا بنبوّات الأنبياء ثم قالوا ما[1] يوجب بطلانها .

وأيضـا ، فالأدلة العقليـة توجب الإقرار بنبوّة[2] الأنبياء ، فالقدح فى نبـوّة الأنبيـاء قدح فى الأدلة العقليـة ، ومع كون قولهم مستلزما لتناقضهم فهو مستلزم لبطلان الأدلة العقليـة والسمعية ، و بطلان النبوّات ، وهـذا من أعظم أنواع

١٠٧/١ / السفسطة ؛ فتبين بعض مافى قولهم من أنواع السفسطة الدّالة على فساده ، ومن أنواع التناقض الدّالة على جهلهم وتناقض مذاهبهم .

وإن قالوا : نحن لانعلم شيئا مما دل عليه الشرع من الخبريات ، أو من الخبريات وغيرها ، إلا أن نعلم بالاضطرار أن الرسول أخبر به .

[ قيل ] : فيقال لكم[3] على هذا التقدير : فكلّ[4] مالا يعلم شخص بالاضطرار أن الرسول أخبر به يجب أن ينفيه إذا قام عنده مايظنه دليلا عقليا ! .

فإن قالوا : نعم ؛ لزم أنه يجـوز لكل أحد أن يُكَذِّب بمـا لم يضطر إلى أن الرسول أخبر به ، و إن كان غيره قد علم بالاضطرار أن الرسول أخبر به ، وحينئذ فيلزم من ذلك تجـو يز تكذيب الرسـول[5] ، ونفى الحقائق الثابتة فى نفس الأمر ، والقول بلا علم ، والقطع بالباطل .

وإن قالوا : نحن إنمـا نجوّز ذلك إذا قام دليل عقلى قاطع .

قيل : هذا باطل لوجهين :

(١) س (فقط) : إنما .
(٢) بنبوّة : كذا فى (س) . وفى سائر النسخ : بنبوّات .
(٣) م ، ق : فيقال لهم ؛ ر ، ط : فيقال لهم لكم ؛ ص : فيقال لكم .
(٤) م ، ق ، ر ، ص ، ط : وكل .
(٥) س : الرسل .

أحدهما : أنه إذا لم يعلم بالاضطرار أنه أخبر به كان على قولكم غير معـلوم الثبوت، وحينئذ فإذا قام عنـده دلالة ظنية ترجِّح النفى أخبر بموجبها، وإن جوّز أن يكون غيره يعلم باضطرار نقيضها .

الثـانى : [أن](١) الأدلة العقلية القطعية ليست جنسا متمـيِّزًا عن غيره، ولا شيئًا اتفق عليـه العقلاء(٢) ؛ بل كل طائفة من النظّار تدّعى أن عنـدها دليلا قطعيا على ماتقوله ، مع أن الطائفة الأخرى تقول : إن ذلك الدليـل باطل ، وإن بطلانه يُعلم بالعقل . بل قد تقول : إنه قام عندها دليل قطعى على نقيض [ قول ] تلك [ الطائفة ](٣) ، وإذا كانت العقليات ليست متمـيزة، ولامتفقا عليها، وجوّز أصحابها فيما لم يعلمه أحدهم بالاضطرار من أخبار الرسول أن يقدِّمها عليه — لزم من ذلك تكذيب كلٍّ من هؤلاء بمـا يعلم غيره بالاضطرار أن الرسول أخبر به .

ومعلوم أن العلوم الضرورية أصل للعلوم النظرية، فإذا جوّز الإنسان أن يكون ماعلمه غيرُه من العلوم الضرورية باطلا / جوّز أن تكون العلوم الضرورية باطلة، ١٠٨/١
وإذا بطلت بطلت النظرية، فصار قولهم مستلزمًا لبطلان العلوم كلها ، وهذا مع أنه مستلزم لعدم علمهم بمـا يقولونه، فهو متضمن لتناقضهم(٤)، ولغاية السفسطة .

وإن قالوا : ما علمنا(٥) بالاضطرار أن الرسـول أراده أقررنا به ، ولم نجوِّز أن يكون فى العقـل مايناقضه ، وما علمه(٦) غيرنا لم نقر به، وجوّزنا أن يكون فى العقل

(١) أن : ساقطة من (م) ، (ق)، (ص) ، (ط) .
(٢) س : ولا شيئا ممـا اتفق عليها العقلاء؛ (ر) ، (ص) ، (ط) : ولا شيئا اتفق العقلاء عليه .
(٣) م ، ق : على نقيض تلك ؛ ر ، ص ، ط : على نقيض قول تلك . والمثبت عن ( س ) .
(٤) س (فقط) : لتناقضه .
(٥) س ، ر ، ص ، ط : ما علمناه .
(٦) م، ق، ص ، ط : وما علم .

ما يناقضه — أمكن تلك الطائفة أن تعارضهم[(١)] بمثل ذلك، فيقولون : بل نحن نقر علمنا الضرورى، ونقدح فى علمكم[(٢)] الضرورى بنظرياتنا .

وأيضا ، فمن المعلوم أن مَنْ شافَهَهُ الرسول بالخطاب يعلم من مراده بالاضطرار ما لا يعلمه غيره ، وأن مَنْ كان أعلم بالأدلة الدالة على مراد المتكلم كان أعلم بمراده من غيره ، وإن لم يكن نبيا ؛ فكيف بالأنبياء ؟ .

فإن النحاة أعلم بمراد الخليل[(٣)] وسيبويه[(٤)] من الأطباء، والأطباء أعلم بمراد أبقراط[(٥)] وجالينوس[(٦)] من النحاة ، والفقهاء أعلم بمراد الأئمة الأربعة وغيرهم من الأطباء

(١) م ، ق : أن تعارض .

(٢) م، ق، ر، ص، ط : فى علمهم .

(٣) هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدى ( أبو عبد الرحمن ) من أئمة اللغة وهو أستاذ سيبويه ولد سنة ١٠٠ وتوفى سنة ١٧٠ . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٢ / ١٥ — ١٩ ؛ إنباه الرواة ١/ ٣٤١ ؛ الأعلام ٢ / ٣٦٣ .

(٤) هو عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثى أبو بشر، الملقب بسيبويه، ولد سنة ١٤٨ وتوفى سنة ١٨٠ . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٣/ ١٣٣ — ١٣٥ ؛ البداية والنهاية ١٠/ ١٧٦ ؛ تاريخ بغداد ١٢ / ١٩٥ ؛ طبقات النحويين ، ص ٦٦ — ٧٤ ؛ الأعلام ٥ / ٢٥٢ .

(٥) م، ق، ر، ط : بقراط . وأبقراط Hippocrates طبيب ماهر عاش خمسا وتسعين سنة ، تتلمذ فى الطب على اسقليبيوس تكلم عنه مبشر بن فاتك فى كتابه ( مختار الحكم ) وحنين بن إسحاق فى كتابه ( نوادر الفلاسفة ) توفى سنة ٣٥٧ ق . م . انظر : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، ص ٢٤ ؛ طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل ، ص ١٦ — ١٩ ؛ تاريخ الحكماء للقفطى ، ص ٩٠ ؛ الفهرست لابن النديم ، ص ٨٧ — ٨٨ .

(٦) Galen كان إمام الأطباء فى عصره . واشتهر بالحكمة والفلسفة، ولد سنة ١٣٠ م . عاش ثمانين وثمانين سنة . وكانت له مجالس علمية يخطب فيها بمدينة روما . وله مؤلفات كثيرة فى الطب والحكمة . انظر عنه : طبقات الأطباء، ص ٤١ — ٥١ ؛ تاريخ الحكماء للقفطى ، ص ١٢٢ — ١٣٢ ؛ الفهرست لابن النديم، ص ٢٨٨ ؛ تاريخ اليعقوبى، ص ٩٢ — ٩٥ ؛ مختار الحكم لمبشر بن فاتك، ص ٢٨٨ — ٢٩٥ .

والنحاة، وكل من هذه الطوائف يعلم بالاضطرار من مراد أئمـة الفن ما لا يعلمه[1] غيرهم ، فضلا عن أن يعلمه علما ضروريا أو نظريًّا .

وإذا كان كذلك فمن له اختصاص بالرسـول، ومزيد علم بأقواله وأفعاله ومقاصده، يعلم بالاضطرار من مراده ما لا يعلمه غيره[2]، فإذا جُوِّز[3] لمن يحصل له هذا العلم الضرورى أن يقوم[4] عنده قاطع عقلى ينفى[5] ما علمه[6] هؤلاء بالاضطرار لزم ثبوت المعارضة بين العلوم النظرية والضرورية ، وأنه يقـدّم فيها النظرية ، ومعلوم أن هذا فاسـد .

فتبين أن قول هؤلاء يسـتلزم[7] من تناقضهم وفساد مذاهبهم وتكذيب الرسـل ما يستلزم من الكفر والجهـل ، وأنه يستلزم تقديم النظريات على الضروريات، وذلك يستلزم السفسطة التى ترفع العلوم الضرورية والنظرية .

الخامس الخامس : أن الدليل المشروط بعدم المعارض لا يكون قطعيا ، لأن القطعى لا يعارضه ما يدل على نقيضه ، فلا يكون العقـل دالاًّ[8] على صحـة شيء ممـا جاء به السمع ، بل غاية الأمر : أن يُظن الصدق فيما أخبر به الرسول .

١/١٠٩ وحينئذ فقولك :/ « إنه تعـارض العقل والنقل » قول باطل، لأن العقـل عندك قطعى ، والشرع ظنى ، ومعلوم أنه لا تعارض بين القطعى والظنى .

---

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : ما لا يظنه .
(٢) غيره : كذا ق (م) فقط . وفى سائر النسخ : غيرهم .
(٣) م (فقط) : جوزنا .
(٤) ط : يقول .
(٥) ق (فقط) : بنفى .
(٦) م ، ق ، ر ، ص ، ط : ما يعلم .
(٧) س (فقط) : أن قول هؤلاء مع أنه يستلزم .
(٨) س (فقط) : فلا يكون العقل ذلك .

(*) فإن قيل : نحن جازمون بصدق الرسول فيما أخبر به ، وأنه لا يخبر إلا بحق ؛ لكن إذا احتج محتج على خلاف ما اعتقدناه بعقولنا بشىء مما نُقل عن الرسول يقبل هذه المعارضة للقدح : إما فى الإسناد وإما فى المتن :

إما أن نقول : النقل لم يثبت ، إن كان مما لم تُعلم صحته ، كما تُنقل أخبار الآحاد وما يُنقل عن الأنبياء المتقدمين . وإما فى المتن بأن نقول : دلالة اللفظ على مراد المتكلم غير معلومة ، بل مظنونة ، إما فى محل النزاع ، وإما فيما هو أعم[1] من ذلك ؛ فنحن لا نشك فى صدق الرسول ، بل فى صدق الناقل ، أو دلالة المنقول على مراده .

قيل : هذا العذر باطل فى هذا المقام لوجوه :

أحدها : أن يُقال لكم : فإذا علمتم أن الرسول أراد هذا المعنى ، إما أن تعلموا مراده بالاضطرار ، كما يعلم أنه أتى بالتوحيد والصلوات الخمس والمعاد بالاضطرار ، وإما بأدلة أخرى نظرية ، وقد قام عندكم القاطع العقلى على خلاف ما علمتم أنه أراده ، فكيف تصنعون ؟

فإن قلتم : نقدم العقل ؛ لزمكم ما ذُكر من فساد العقل المصدِّق للرسول ، مع الكفر وتكذيب الرسول .

وإن قلتم : نقدم قول الرسول ؛ أفسدتم قولكم المذكور الذى قلتم فيه العقل أصل النقل ، فلا يمكن تقديم الفرع على أصله .

وإن قلتم : يمتنع معارضة العقل الصريح بمثل هذا السمع ، لأنا علمنا مراد الرسول قطعا .

(* — *) فإن قيل : من هذه العبارة إلى عبارة : كما بسط فى موضع آخر (ص ١٨٧) : ساقط من نسخة (س) .

(١) م ، ق : أعظم ؛ ص : علم .

[ قيـل لكم : وهكذا يقول كل من علم مراد الرسـول قطعا(١) ] : يمتنع أن يقوم دليـل عقلى يناقضه ؛ وحينئذ فيبق الكلام : هل قام سمعى قطعى على مورد النزاع أم لا ؟ و يكون دفعكم للأدلة السمعية بهذا القانون باطلا متناقضا .

الوجه الثانى : أنه إذا كنتم لا تردُّون من السمع إلا مالم تعلموا أن الرسـول / أراده، دون ما علمتم أن الرسول أراده، بق احتجاجكم بكون العقل معارضا للسمع ١/١١٠ احتجاجا باطلا لا تأثير له .

الثالث : أنكم تدَّعون فى مواضع كثيرة أن الرسول جاء بهذا ، وأنَّا نعلم ذلك اضـطرارا ، ومنازعوكم يدعون قيام القاطع العقـلى على مناقض ذلك كما فى المعاد وغيره، فكذلك يقول منازعوكم فى العلو والصفات : إنا نعلم اضطرارا مجىء الرسول بهذا ، بل هذا أقوى ، كما بسط فى موضع آخر(*) .

السادس السـادس(٢) : أن هـذا يُعارض بأن يقال : دليل العقل مشروط بعدم معارضة الشرع ؛ لأن العقل ضعيف عاجز، والشبهات تعـرض له كثيراً ، وهذه المتاهه والمحارات التى اضطرب فيها العقلاء لا أثق فيها بعقل يخالف الشرع .

ومعلوم أن هذا أولى بالقبول من الأول ، بأن يقال ما يقال فى :

السابع السابع(٣) : وهو : أن العقل لا يكون دليلا مستقلا فى تفاصيل الأمور الإلٰهية واليوم الآخر، فلا أقبل [منه](٤) مايدل عليه إن لم يصدقه الشرع و يوافقه ، فإن الشرع

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (م) ، (ق) .

(*) إلى هنا انتهى السقط الذى بدأ فى أول ص ١٨٦ بعبارة : « فإن قيل : نحن جازمون بصدق الرسـول ... » .

(٢) م ، ق : الرابع ؛ ر : الخامس ، وما أثبتناه عن (س) . وفى (ص)، (ط) : الخامس ، ثم كتب بالهامش هـذه العبارة : سقط الرابع فى الأصل . والصـواب ما أثبتناه وسبق ورود الوجه الخامس فى ص ١٨٥ .

(٣) م ، ق : الخامس ؛ ر ، ص ، ط : السادس .

(٤) منه : ساقطة من (م) ، (ق) فقط .

قول المعصوم الذى لا يخطئ ولا يكذب ، وخبر الصادق الذى لا يقول إلا حقا ، وأما آراء الرجال فكثيرة التهافت والتناقض، فأنا لا أثق برأيى وعقلى[1] فى هذه المطالب العاليه الإلهية ، ولا بخبر هؤلاء المختلفين المتناقضين الذين كل منهم يقول بعقله ما يعلم [العقلاء][2] أنه باطل، فما من هؤلاء أحد إلا وقد علمتُ أنه يقول بعقله ما يُعلم أنه باطل ، بخلاف الرسل ، فإنهم معصومون ، فأنا لا أقبل قولَ هؤلاء إن لم يُزَكِّ قولهم ذلك المعصومُ : خبر الصادق المصدوق .

ومعلوم أن هذا الكلام أولى بالصواب، وأليق بأولى الألباب، من معارضة أخبار الرسول، الذى علموا صدقه وأنه لا يقول إلا حقا، بما يعرض لهم من الآراء والمعقولات، التى هى فى الغالب جهليات وضلالات .

فإنَّا فى هذا المقام نتكلم معهم بطريق التنزل إليهم ، كما نتنزل إلى
١١١/١ اليهودى والنصرانى فى مناظرته ، وإن كنا عالمين ببطلان ما يقوله ، / اتباعا لقوله تعالى : ﴿ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [ سورة النحل: ١٢٥ ] ، وقوله : ﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [ سورة العنكبوت : ٤٦ ] .

وإلا فعلمنا ببطلان ما يعارضون به القرآن والرسول ، ويَصدُّون به أهل الإيمان عن سواء السبيل — وإن جعلوه من المعقول بالبرهان — أعظم من أن يُبسط فى هذا المكان .

وقد تبين بذلك أنه لا يمكن أن يكون تصديق الرسول فيما أخبر به معلَّقاً بشرط ، ولا موقوفاً على انتفاء مانع، بل لابد من تصديقه فى كل ما أخبر [ به ][3]

(١) ص : برأى وعقل .
(٢) العقلاء : ساقطة من (م)، (ق) ، (ط) .
(٣) به : زيادة فى (س) فقط .

تصديقاً جازما ، كما فى أصـل الإيمان به ، فلو قال الرجل : أنا أؤمن به إن أذن لى أبى أو شيخى ، أو : إلا أن ينهانى أبى أو شيخى — لم يكن مؤمنا به بالاتفاق . وكذلك من قال : أؤمن به [١] إن ظهر لى صدقه ، لم يكن بعد قد آمن به [١] ، ولو قال : أؤمن به [١] إلا أن يظهر لى كذبه ، لم يكن مؤمناً [٢] .

وحينئذ فلا بد من الجـزم بأنه يمتنع أن يعارض خبَره دليلٌ قطعىٌّ : لا سمعى ولا عقلى ، وأن ما يظنّه الناس مخالفًا له إما أن يكون باطلا ، و إما أن لا يكون مخالفا ، وأما تقـدير قول مخالف لقوله وتقديمه عليـه : فهذا فاسد فى العقـل ، كما هو كفر فى الشرع .

ولهذا كان من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنه يجب على الخلق الإيمان بالرسـول إيمانًا مطلقا جازما عامًّا : بتصديقـه فى كل ما أخبر [٣] ، وطاعته فى كل ما [ أوجب ] وأمر [٤] ، وأن كل ما عارض ذلك فهو باطل ، وأن من قال : يجب تصديق ما أدركته بعقلى ، ورد ما جاء به الرسـول لرأيى وعقلى [٥] ، وتقـديم عقلى على ما أخبر به الرسول ، مع تصديقى بأن الرسول صادق فيما أخبر به ، فهو متناقض ، فاسد العقل ، ملحد فى الشرع .

وأما من قال : لا أصدق ما أخبر به حتى أعلمه بعقلى ، فكفره ظاهر ، وهو ممن قيل فيـه [٥] : ﴿ وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ

(١) س : له .
(٢) س : مؤمنا له .
(٣) م ، ق : أخبر به .
(٤) م ، ق : فى كل ما أمر به ؛ ر ، ص ، ط : فى كل ما أمر . والمثبت عن (س) .
(٥) م (فقط) : الرسول [ مخالفا ] لرأيى وعقـلى . والمقصود رد ما جاء به الرسـول والأخذ بما دل عليه عقلى ورأيى .
(٦) م (فقط) : قال الله فيه .

اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴾ [سورة الأنعام: ١٢٤]، وقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ * ١١٢/١ فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا ﴾ [ سورة غافر : ٨٢ — ٨٥ ] .

ومن عارض ماجاءت به الرسل برأيه فله نصيب من قوله تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ ﴾ [سورة غافر: ٣٤]، <وقوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴾ [سورة غافر: ٣٥]>[1]، وقوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ ﴾ [سورة غافر: ٥٦]، والسلطان: هو الكتاب المنزّل من السماء، فكل من عارض كتاب الله المنزل بغير كتاب الله الذى قد يكون ناسخا له أو مفسرا له، كان قد جادل فى آيات الله بغير سلطان أتاه .

ومن هذا قوله تعالى : ﴿ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ﴾ [ سورة غافر : ٥ ] ، وقوله تعالى ﴿ وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنْذِرُوا هُزُوًا ﴾ [ سورة الكهف: ٥٦ ] ، وأمثال ذلك مما فى كتاب الله تعالى مما يذم به الذين عارضوا رسل الله وكتبه بما عندهم من الرأى والكلام .

---

(١) : ما بين القوسين < > فى (س) وسقط من سائر النسخ .

والبدع مشتقة من الكفر، فمن عارض الكتاب والسنة بآراء الرجال كان قوله مشتقا من أقوال هؤلاء الضُّلّال ، كما قال مالك : أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم لجدل هذا[1] ؟ .

فإن قيل : هـذا الوجه غايته أنه لا تصح معارضة الشرع بالعقـل ، ولكن إذا طعن فى العقل لم يبق لنا دليل على صحة الشرع .

قيل : المقصود فى هذا المقام أنه يمتنع تقديم العقل على الشرع ، وهو المطلوب . وأما ثبوت الشرع فى نفسه وعلمنا به ، فليس هذا مقام إثباته ، ونحن لم ندع أن أدلة العقل باطلة ، ولا أن ما به يعلم صحة السمع باطل ، ولكن ذكرنا أنه يمتنع معارضة الشرع بالعقل وتقديمه عليه ، وأن من قال ذلك تناقض قوله ، ولزمه أن لا يكون العقل دليلا صحيحا ، إذ كان عنده العقل يستلزم صحة ما هو باطل فى نفسه ، فلا بد أن يضطره الأمر إلى أن يقول : ما عارضـه الدليل العقلى فليس هو عندى دليلا فى نفس الأمر ، بل هو باطل ، فيقال له : وهكذا ما عارضـه الدليل السـمعى / فليس هو دليلا فى نفس الأمر ، بل هو باطل ، وحينئذ فيرجع[2] الأمر إلى أن ينظر ١/١١٣ فى دلالة الدليل ، سواء كان سمعيا أو عقليا ، فإن كان دليلا قطعيا لم يجز أن يعارضه شىء ، وهذا هو الحق .

وأيضا ، فقد ذكرنا أن مسمّى الدليل العقلى — عند من يطلق هذا اللفظ — جنس تحته[3] أنواع : فمنها ما هو حق ، ومنها ما هو باطل باتفاق العقلاء ، فإن الناس متفقون على أن كثيرا من الناس يُدخلون فى مسمّى هذا الاسم ما هو حق و باطل .

(١) أورد السيوطى فى تلخيصه لكتاب « ذم المنطق » للهروى عن إسحاق بن عيسى قال : سمعت مالك بن أنس يعيب الجدال و يقول « كلما جاءنا رجل أجدل من رجل أردنا أن نرد ما جاءنا به نبينا عن جبريل عن الله » انظر صون المنطق للسيوطى ، ص ٥٦ بتحقيق الدكتور على سامى النشار .

(٢) م : فحينئذ يرجع ؛ ق ، ر : فحينئذ فيرجع .

(٣) م ، ق ، ر ، ص ، ط : ... هذا اللفظ حين مجيئه .

وإذا كان كذلك فالأدلة العقلية الدالة على صدق الرسول إذا عارضها ما يُقال إنه دليل عقلي يناقض خبره المبين[١]، ويناقض مادل على صدقه مطلقا، لزم أن يكون أحد نوعي ما يسمى دليلا عقليا باطلا .

[ وتمام هذا بأن يقال[٢] : ]

## الوجه الحادى عشر[٣]

الوجه الحادى عشر

كثير مما يسمى دليلا ليس بدليل

أن ما يسميه الناس دليلا من العقليات والسمعيات ليس كثير منه دليلا، وإنما يظنه الظان دليلا . وهذا متفق عليه بين العقلاء ؛ فإنهم متفقون على أن ما يسمى دليلا من العقليات والسمعيات قد لا يكون دليلا فى نفس الأمر .

فنقول : أما المتبعون للكتاب والسنة — من الصحابة والتابعين وتابعيهم — فهم متفقون على دلالة ما جاء به الشرع فى باب الإيمان بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر وما يتبع ذلك، لم يتنازعوا فى دلالته على ذلك، والمتنازعون فى ذلك بعدهم لم يتنازعوا فى أن السمع يدل على ذلك، وإنما تنازعوا : هل عارضه من العقل ما يدفع موجبه ؟ وإلا فكلهم متفقون على أن الكتاب والسنة مثبتان[٣] للأسماء والصفات، مثبتان[٤] لما جاءا به من أحوال الرسالة والمعاد .

والمنازعون لأهل الإثبات من نفاة الأفعال والصفات لا ينازعون فى أن النصوص السمعية تدل على الإثبات، وأنه ليس فى السمع دليل ظاهر على النفى .

(١) م، ق، ر، ص : خبر النبي ؛ ط : خبر المعنى .

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة فى (س) .

(٣) انظر بداية الوجه العاشر، ص ١٧٠ .

(٤) س، ر، ص، ط : مثبت .

فقد اتفق النـاس على دلالة السمع على الإثبات ، وإن تنازعوا فى الدلالة : هل هى قطعية أو ظنية ؟ .

وأما المعارضون لذلك من أهل الكلام والفلسفة فلم يتفقوا على دليل واحد من العقليات ، بل كل طائفة تقول فى أدلة خصومها : إن العقل يدل على فسادها ، / لا على صحتها ، فالمثبتة للصـفات يقولون : إنه يُعلم بالعقل فساد قول النفاة ، كما ١/١١٤ يقول النفاة : إنه يعلم بالعقل فساد قول المثبتة .

ومثبتة الرؤية يقولون : إنه يُعلم بالعقل إمكان ذلك ، كما تقول النفاة : إنه يُعلم بالعقل امتناع ذلك .

والمتنازعون فى الأفعال هل تقوم به ؟ يقولون : إنه علم بالعقل قيام الأفعال به ، وإن الخلق والإبداع والتأثير أمر وجودى قائم بالخالق المبدع الفاعل .

ثم كثير من هؤلاء يقولون : إن التسلسل إنما هو ممتنع فى العلل ، لا فى الآثار والشروط ، وخصومهم يقولون : ليس الخلق إلا المخلوق ، وليس الفعل إلا المفعول ، وليس الإبداع والخلق شـيئا غير نفس الفعـل ونفس المفعول المنفصل عنـه ، وإن ذلك معلوم بالعقل ، لئلا يلزم التسلسل .

وكذلك القول فى العقليات المحضـة كمسألة الجوهر الفرد ، وتماثل الأجسام ، وبقاء الأعراض ، ودوام الحوادث فى المـاضى أو المستقبل[1] أو غير ذلك ، كل هذه مسائل عقلية قد[2] تنازع فيها العقلاء ، وهـذا باب واسع ، فأهل العقليات من أهل النفى والإثبات كل منهم يدعى أن العقل دل على قوله المناقض لقول الآخر ، وأما السمع فدلالته متفق عليها بين العقلاء .

---

(١) ص ، ط : المـاضى والمستقبل .

(٢) م ، ق ، ر ، ص ، ط : وقد .

وإذا كان كذلك قيل : السمع دلالته معلومة متفق عليها ، وما يقال إنه معارض لها من العقل ليست دلالته معلومة متفقا عليها ، بل فيها نزاع كثير[١] ، فلا يجوز أن يعارض ما دلالته معلومة باتفاق العقلاء، بما دلالته المعارضة له متنازع فيها بين العقلاء .

واعلم أن أهل الحق لا يطعنون فى جنس الأدلة العقلية ، ولا فيما عَلِم العقل صحته ، وإنما يطعنون فيما يدعى المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة . وليس فى ذلك — ولله الحمد — دليل صحيح فى نفس الأمر، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء ، ولا دليل لم يقدح فيه بالعقل .

وحينئذ فنقول فى :

## الوجه الثانى عشر

الوجه الثانى عشر

كل ما عارض الشرع من العقليات فالعقل يعلم فساده

إن كل ما عارض الشرع من العقليات فالعقل يعلم فساده ، وإن لم يعارض العقل[٢] ، وما علم فساده بالعقل لا يجوز / أن يعارض به [ لا[٣] ] عقل ولا شرع . ١/١١٥

وهذه الجملة تفصيلها هو الكلام على حجج المخالفين للسنة من أهل البدع بأن نبين بالعقل فساد تلك[٤] الحجج وتناقضها، وهذا — ولله الحمد — مازال الناس يوضحونه ؛ ومن تأمل ذلك وجد فى المعقول مما يُعلم به فساد المعقول المخالف للشرع مالا يعلمه إلا الله .

---

(١) (م) فقط : كبير .

(٢) س ، ر ، ص ، ط : وإن لم يعارض الشرع .

(٣) لا : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٤) س : هذه .

## الوجه الثالث عشر

الوجه الثالث عشر

الأمور السمعية التي يقال إن العقل عارضها معلومة من الدين بالضرورة

أن يُقال : الأمور السمعية التي يُقـال : « إن العقـل عارضها » كإثبات الصفات والمعاد ونحو ذلك، هي ممـا عُلم بالاضطرار أن الرسول صلى الله عليه وسلم جاء بهـا ، وما كان معلوما بالاضطرار من دين الإسلام امتنع أن يكون باطلا ، مع كون الرسـول رسول الله حقا ، فمن قدح في ذلك وادّعى أن الرسول لم يجيء به[1] ، كان قوله معلوم الفساد بالضرورة من دين المسلمين .

## الوجه الرابع عشر

الوجه الرابع عشر

العلم بمقاصد الرسول علم ضروري يقيني

أن يُقال : إن[2] أهل العناية بعلم الرسول، العالمين بالقرآن، وتفسير الرسول صلى الله عليه وسلم، والصحابة والتابعين لهم بإحسان، والعالمين بأخبار الرسول والصحابة والتـابعين لهم بإحسان ، عندهم من العـلوم الضرورية بمقاصد الرسـول ومراده ما لا يمكنهم دفعه عن قلوبهم، ولهذا كانوا كلهم متفقين على ذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر ، كما اتفق أهل الإسـلام على نقل حروف القرآن ، ونقل الصلوات الخمس والقِبلة ، وصيام شهر رمضان . وإذا كانوا قد نقلوا مقاصده ومراده عنـه بالتواتر، كان ذلك كنقلهم حروفه وألفاظه بالتواتر .

ومعلوم أن النقل المتواتر يفيد العلم اليقيني، سواء كان التواتر لفظيا أو معنويا، كتواتر شجاعة خالد وشعر حسّان، وتحديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم، وفقه الأئمـة الأربعة ، وعدل العمرين[3] ، ومغـازي النبي صلى الله عليه وسـلم مع

---

(١) س : بهـا .

(٢) إن : زيادة في (م)، (ق) .

(٣) س : وعدل عمر بن عبد العزيز .

المشركين و[ قتاله ] أهل[1] الكتاب ، وعدل كسرى[2] ، وطب جالينوس ، ونحـو سيبويه . يبين هذا أن أهل العلم والإيمـان يعلمون من مراد الله ورسوله بكلامه أعظم ممـا يعلمه الأطبـاء من كلام جالينوس ، [ والنحاة من كلام ] سيبويه[3] ، فإذا كان من ادّعى فى كلام سيبويه وجالينوس ونحوهما ما يخالف ما عليه أهـل العلم بالطب والنحو والحساب من كلامهم كان قوله / معلوم البطلان، فمن ادّعى فى كلام الله ورسوله خلاف ما عليه أهل الإيمـان كان قوله أظهر بطلانا وفسادا ؛ لأن[4] هذا معصوم محفوظ . ١١٦/١

وجُماع هـذا : أن يُعلم أن المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسـلم شيئان : ألفـاظه وأفعاله ، ومعانى ألفاظه ومقاصده بأفعـاله ، وكلاهما منـه ما هو متواتر[5] عند العامة والخاصة ، ومنه ماهو متواتر عند الخاصة ، ومنه ما يختص بعلمه بعض الناس ، وإن كان عنـد غيره مجهولا أو مظنونا أو مكذوبا[6] ، وأهـل العلم بأقواله كأهل العـلم بالحديث والتفسير المنقول والمغازى والفقـه يتواتر عنـدهم من ذلك ما لا يتواتر عند غيرهم ممن لم يَشْرَكهم فى علمهم ، وكذلك أهل العلم بمعانى القرآن والحديث والفقه فى ذلك يتواتر عندهم من ذلك[7] ما لا يتواتر عنـد غيرهم من معانى الأقوال والأفعال المـأخوذة عن الرسول ، كما يتواتر عند النحاة من أقوال الخليل

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : وأهل الكتاب .

(٢) وعدل كسرى : كذا فى جميع النسخ ، إلا أن العبارة عليها شطب فى نسخة ( س ) .

(٣) م ، ق : ... جالينوس ونحو سيبوية .

(٤) س : إلا أن .

(٥) س ، ر ، ص : منه ما يتواتر .

(٦) ق : مكذوبا به ؛ س، ر، ص، ط : مكذبا به .

(٧) س ، ر ، ص ، ط : فى ذلك .

وسيبويه والكِسَائى(١) والفَرّاء(٢) وغيرهم ما لا يعلمه غيرهم ، [(*) ويتواتر عند الأطباء من معانى أقوال أبقراط وجالينوس وغيرهما ما لا يتواتر عند غيرهم(*)]، ويتواتر عند كل أحد من أصحاب مالك والشافعى والثورى والأوزاعى وأحمد [وأبى](٣) داود وأبى ثور وغيرهم من مذاهب هؤلاء الأئمة ما لا يعلمه غيرهم ، ويتواتر عند أتباع رؤوس أهل الكلام والفلسفة من أقوالهم ما لا يعلمه غيرهم، ويتواتر عند أهل العلم بنقلة(٤) الحديث من أقوال شُعْبة ويحيى بن سعيد وعلى بن المدينى ويحيى بن مَعين وأحمد ابن حنبل وأبى زُرعة وأبى حاتم والبخارى وأمثالهم فى الجرح والتعديل ما لا يعلمه غيرهم ، بحيث يعلمون بالاضطرار اتفاقهم على تعديل مالك والثورى وشعبة

(١) الكسائى هو على بن حمزة بن عبد الله الأسدى الكوفى أبو الحسن الكسائى إمام اللغة والنحو توفى سنة ١٨٩هـ . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٢/٤٥٧ — ٤٥٨ ؛ تاريخ بغداد ١١/٤٠٣ ؛ طبقات النحويين ، ص ١٣٨ ؛ إنباه الرواة ٢/٢٥٦ ؛ الأعلام ٥/٩٤ .

(٢) الفراء هو يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمى ، مولى بنى أسد ، المعروف بالفراء . ولد سنة ١٤٤هـ . وتوفى سنة ٢٠٧هـ . انظر ترجمته فى : إرشاد الأريب ٧/٢٧٦ ؛ وفيات الأعيان ٥/٢٢٥ — ٢٣٠ ؛ الفهرست ، ص ٦٦ — ٦٧ ؛ تاريخ بغداد ١٤/١٤٩ — ١٥٥ ؛ مفتاح السعادة ١/١٤٤ ؛ الأعلام ٩/١٧٨ — ١٧٩ .

(* — *) ساقط من : (م) ، (ق) . وسقطت العبارة الأخيرة (ما لا يتواتر عند غيرهم) من (ص) ومكان هذه الفقرة فى (ص) مطموس .

(٣) م ، ق ، ر : وداود .

(٤) ر ، ط : بنقل ؛ م ، ق : بنقد .

وحمّاد بن زيد والليث بن سعد وغير هؤلاء، وعلى تكذيب محمد بن سعيد المصلوب[(١)] [ وأبي البختري ] وهب بن وهب القاضي[(٢)] وأحمد بن عبد الله الجويباري[(٣)] وأمثالهم.

الوجه الخامس عشر

الدليل الشرعي لا يقابل بكونه عقليا وإنما بكونه بدعيا

## الوجه الخامس عشر

أن يقال: كون الدليل عقليا أو سمعيا ليس هو صفة تقتضي مدحا ولا ذما، ولا صحة ولا فسادا، بل ذلك يبين الطريق الذي به علم، وهو السمع أو العقل، وإن كان السمع لا بد معه من العقل، وكذلك كونه عقليا أو نقليا[(٤)]، وأما كونه شرعيا فلا يقابل بكونه عقليا، وإنما يقابل بكونه بدعيا، / إذ البدعة تقابل الشرعة، ١١٧/١ وكونه شرعيا صفة مدح، وكونه بدعيا صفة ذم، وما خالف الشريعة فهو باطل.

ثم الشرعي قد يكون سمعيا وقد يكون عقليا، فإن كون الدليل شرعيا يراد به كون الشرع أثبته ودل عليه، ويراد به كون الشرع أباحه وأذن فيه، فإذا أريد بالشرعي ما أثبته الشرع، فإما أن يكون معلوما بالعقل أيضا، ولكن الشرع نبه عليه ودل عليه، فيكون شرعيا عقليا.

(١) محمد بن سعيد الأزدي المصلوب، قال عنه الدارقطني: إنه متروك. صلبه أبو جعفر على الزندقة. انظر عنه: لسان الميزان ٥/١٧٥ — ١٧٦؛ ميزان الاعتدال ٣/٦٤.

(٢) وأبي البختري: زيادة في (س). وفي سائر النسخ: ووهب بن وهب القاضي.
وهو أبو البختري وهب بن وهب بن كبير بن عبد الله بن زمعة من بني عبد المطلب، توفي سنة ٢٠٠ هـ، متهم بوضع الحديث.
انظر عنه: لسان الميزان ٦/٢٣١؛ الوفيات ٥/٩٠ـ٩٤؛ تاريخ بغداد ١٣/٤٥١ ـ ٤٥٧؛ ميزان الاعتدال ٣/٢٧٨؛ الأعلام ٩/١٥٠.

(٣) م، ق: الجوباري. والصحيح ما أثبتناه.
وهو أحمد بن عبد الله بن خالد بن موسى بن فارس بن مرداس (أبو عبد الله الجويباري) قال ابن عدي: كان يضع الحديث لابن كرام على ما يريد، وقال عنه ابن حبان: دجال من الدجاجلة، روى عن الأئمة ألوف حديث ما حدثوا بشيء منها، وقال النسائي والدارقطني: كذاب.
انظر عنه: لسان الميزان: ١/١٩٣ — ١٩٤؛ معجم البلدان ١/١٦٢ — ١٦٣.

(٤) م، ق، ر، ط: ونقليا.

وهـذا كالأدلة التي نبَّه الله تعالى عليها في كتابه العزيز، من الأمثال المضروبة وغيرها الدالة على توحيده وصدق رسله، وإثبات صفاته وعلى المعاد، فتلك [كلها](١) أدلة عقلية يعلم صحتها بالعقل، وهي براهين ومقاييس عقلية، وهي مع ذلك شرعية.

وإما أن يكون الدليل الشرعي لا يعلم إلا بمجرد خبر(٢) الصادق، فإنه إذا أخبر بما لا يعلم إلا بخبره كان ذلك شرعيا سمعيا.

وكثير من أهل الكلام يظن أن الأدلة الشرعية منحصرة في خبر الصادق فقط، وأن الكتاب والسنة لا يدلان إلا من هذا الوجه. ولهذا يجعلون أصول الدين نوعين: العقليات، والسمعيات، ويجعلون القسم الأول مما لا يُعلم بالكتاب والسنة.

وهذا غلط منهم، بل القرآن دل على الأدلة العقلية وبيَّنها ونبَّه عليها، وإن كان من الأدلة العقلية ما يُعلم بالعيان ولوازمه، كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [سورة فصلت: ٥٣].

وأما إذا أُريد بالشرعي ما أباحه الشرع وأذن فيه، فيدخل في ذلك ما أخبر به الصادق، وما دلَّ عليه ونبَّه عليه القرآن، وما دلت عليه وشهدت به الموجودات.

والشارع يُحرِّم الدليل لكونه كذبا في نفسه، مثل أن تكون إحدى مقدماته باطلة، فإنه كذب، والله يحرم الكذب، لا سيما عليه، كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾ [سورة الأعراف: ١٦٩].

---

(١) كلها: ساقطة من (م)، (ق).
(٢) م، ق: إخبار.

ويحرمه لكون المتكلم به يتكلم بلا علم، كما قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ [سورة الإسراء: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾
١١٨/١ [سورة الأعراف: ٣٣]، وقوله: ﴿ هَا أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ ﴾ [سورة آل عمران: ٦٦].

ويحرمه لكونه جدالا فى الحق بعد ما تبين، كقوله تعالى: ﴿ يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ ﴾ [سورة الأنفال: ٦]، وقوله تعالى: ﴿ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ ﴾(٢) [سورة الكهف: ٥٦].

وحينئذ فالدليل الشرعى لا يجوز أن يعارضه دليل غير شرعى، و يكون مقدما عليه، بل هذا بمنزلة من يقول: إن البدعة التى لم يشرعها الله تعالى تكون مقدمة على الشرعة(١) التى أمر الله بها، أو يقول: الكذب مقدم على الصدق، أو يقول: خبر غير النبى صلى الله عليه وسلم يكون مقدما على خبر النبى، أو يقول: مانهى الله عنه يكون خيرا مما أمر الله به، ونحو ذلك، وهذا كله ممتنع.

وأما الدليل الذى يكون عقليا أو سمعيا من غير أن يكون شرعيا، فقد يكون راجحا تارة ومرجوحا أخرى، كما أنه قد يكون دليلا صحيحا تارة، ويكون شبهة فاسدة أخرى، فما جاءت به الرسل عن الله تعالى إخبارا أو أمرا لا يجوز أن يعارض بشىء من الأشياء، وأما ما يقوله الناس فقد يعارض بنظيره، إذ قد يكون حقا تارة و باطلا أخرى، وهذا مما لا ريب فيه، لكن من الناس من يدخل فى الأدلة الشرعية ما ليس منها، كما أن منهم من يخرج منها ما هو داخل فيها، والكلام هنا على جنس الأدلة، لا على أعيانها.

---

(١) م: على الطاعة الشرعية؛ ق: على الشرعية.

(٢) فى نسخة (م) كتبت الآية: (وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق) وذكر المحققان الآية والسورة (١٨: ٥٦) والمثبت هو ما فى الأصول.

الوجه السادس عشر المعارضون ينتهون إلى التأويل أو التفويض وهما باطلان

# الوجه السادس عشر

أن يقال : غايةّ ماينتهى إليــه هؤلاء المعارضون لكلام الله ورسوله بآرائهم ، من المشهورين بالإســلام ، هو التأويل أو التفويض . فأما الذين ينتهون إلى أن يقولوا الأنبياء أوهموا وخيّلوا ما لا حقيقة له فى نفس الأمر ، فهــؤلاء معروفون عند المسلمين بالإلحاد والزندقة .

والتأويل المقبول : هو ما دل على مراد المتكلم ، والتأويلات التى يذكرونها لا يعلم أن الرســول أرادها ، بل يعلم بالاضطرار فى عامة النصوص أن المراد منها نقيض ما قاله الرسول (١) ، كما يعلم مثل ذلك فى تأويلات القرامطة (٢) والباطنية من غير أن يحتاج ذلك إلى دليل خاص .

وحينئذ فالمتأول إن لم يكن مقصوده معرفة مراد المتكلم ، كان تأويله للفظ بمـا يحتمله من / حيث الجملة فى كلام من تكلم بمثله من العرب ، هو من باب التحريف والإلحاد ، لا من باب التفسير و بيان المراد . ١١٩/١

وأما التفويض : فإن من (٣) المعلوم أن الله تعالى أمرنا أن نتدبّر القرآن ، وحضّنا على عقله وفهمه ، فكيف يجوز مع ذلك أن يُراد منا الإعراض عن فهمه ومعرفته وعقــله ؟

---

(١) ما قاله الرسول : كذا فى ( م ) فقط . وفى سائر النسخ : ما قالوه .

(٢) القرامطة من الباطنية وهم الذين ينتسبون إلى حمــدان بن الأشعث الذى كان يلقب بقرمط ، وقد تتلمذ على حسين الأهوازى رسول عبد الله بن ميمون القداح ، ثم اتخذ لنفسه مقرا قرب الكوفة سماه دار الهجرة ، وأخذ هو وأتباعه يشنون منــه الغارات على المسلمين ، وقد انتشرت دعوته فى أنحاء كثيرة من العالم الإسلامى ، وكانت سببا فى كثير من القلاقل والحروب . وذكر ابن طاهر البغدادى فى ( الفرق بين الفــرق ص ١٧٧ ) أن حمدان قرمط كان من الصابئة الحرانية . انظر دائرة المعــارف ( هيوار ) مادة حمــدان قرمط ؛ الحضارة الإسلامية لآدم متز ٢/٤٥-٤٩ ؛ مقالات الأشعرى ١/٢٦ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٦٩-١٧٣ .

(٣) م ، ق ، ر ، ص ، ط : فإن .

وأيضا ، فالخطاب الذى أريد به هدانا والبيان لنا ، وإخراجنا من الظلمات إلى النور ، إذا كان ماذكر فيه من النصوص ظاهره باطل وكفر ، ولم يرد منا أن نعرف لا ظاهره ولا باطنه ، أو أريد[(١)] منا أن نعرف باطنه من غير بيان فى الخطاب لذلك ، فعلى التقديرين لم نخاطب بما بُيِّن فيه الحق ، ولا عرفنا أن مدلول هذا الخطاب باطل وكفر .

وحقيقة قول هؤلاء فى المخاطب لنا : أنه لم يبين الحق ، ولا أوضحه ، مع أمره لنا أن نعتقده ، وأن ما خاطبنا به وأمرنا باتباعه والرد إليه لم يبين به الحق ولا كشفه ، بل دل ظاهره على الكفر والباطل ، وأراد منا أن لا نفهم منه شيئا ، أو أن نفهم منه ما لا دليل عليه فيه . وهذا كله مما يُعلم بالاضطرار تنزيه الله ورسوله عنه[(٢)] ، وأنه من جنس أقوال أهل التحريف والإلحاد .

وبهذا احتج الملاحدة ، كابن سينا وغيره ، على مثبتى المعاد ، وقالوا : القول فى نصوص المعاد كالقول فى نُصوص التشبيه والتجسيم ، وزعموا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يبين ما الأمر عليه فى نفسه ، لا فى العلم بالله تعالى ولا باليوم الآخر ، فكان الذى استطالوا[(٣)] به على هؤلاء هو موافقتهم لهم[(٤)] على نفى الصفات ، وإلا فلو آمنوا بالكتاب كله حق الإيمان لبطلت معارضتهم[(٥)] ودحضت حجتهم .

---

(١) س : وأريد .

(٢) ص ، ط : منه .

(٣) م ، ق ، ر ، ص ، ط : استطال .

(٤) ق ، ر ، ص ، ط : موافقتهم له .

(٥) م : المعارضة ؛ ق ، ص ، ط : معارضته .

ولهذا كان ابن النفيس(١) المتطبب الفاضل يقول : ليس إلا مذهبان : مذهب أهل الحديث ، أو مذهب الفلاسفة ، فأما هؤلاء المتكلمون فقولهم ظاهر التناقض والاختلاف ، يعنى [أن](٢) أهل الحديث أثبتوا كل ما جاء به(٣) الرسول ، وأولئك جعلوا الجميع تخييلا وتوهيما . ومعلوم بالأدلة الكثيرة السمعية والعقلية فساد مذهب / هؤلاء ١/١٢٠
الملاحدة ، فتعين أن يكون الحق مذهب السلف أهل الحديث والسنة والجماعة .

ثم إن ابن سينا وأمثاله من الباطنية المتفلسفة والقرامطة يقولون : إنه أراد من المخاطبين أن يفهموا الأمر على خلاف ما هو عليه ، وأن يعتقدوا ما لا حقيقة له فى الخارج ، لما فى هذا التخييل والاعتقاد الفاسد لهم من المصلحة .

والجهمية والمعتزلة وأمثالهم يقولون : إنه أراد أن يعتقدوا الحق على ما هو عليه ، مع علمهم بأنه لم يبين ذلك فى الكتاب والسنة ، بل النصوص تدل على نقيض ذلك ، فأولئك يقولون : أراد منهم اعتقاد الباطل وأمرهم به ، وهؤلاء يقولون : أراد اعتقاد ما لم يدلهم إلا على نقيضه .

والمؤمن يعلم بالاضطرار أن كلا القولين باطل ، ولا بد للنفاة أهل التأويل(٤) من هذا أو هذا : وإذا كان كلاهما باطلا كان تأويل النفاة للنصوص باطلا :

(١) هو على بن أبى الحزم القَرْشى ، علاء الدين الملقب بابن النفيس ، أعلم أهـل عصره بالطب . ولد بدمشق ، وتوفى بمصر ٦٨٧ هـ . من أهم كتبه "فاضل بن ناطق" على نمط حى بن يقظان لابن طفيل . انظر ترجمته فى : طبقات الشافعية ١٢٩/٥ ؛ شذرات الذهب ٤٠١/٥ ؛ تاريخ ابن الوردى ٢٣٤/٢ ؛ كشف الظنون ١٠٢٤ ؛ النجـوم الزاهرة ٢٧٧/٧ ؛ مفتاح السعادة ٢٦٩/١ ؛ هدية العارفين ٧١٤/١ ؛ الأعلام للزركلى ٧٨/٥ .

(٢) أن : زيادة فى (ص) .

(٣) س : أخبر به .

(٤) س : ولا بد لأهل التأويل .

فيكون نقيضه حقـا، وهو إقرار الأدلة الشرعيـة على مدلولاتها، ومن خرج عن ذلك لزمه من الفساد ما لا يقوله إلا أهل الإلحاد .

وماذكرناه من لوازم قول أهل التفويض : هو لازم لقولهم الظاهر المعروف بينهم ، إذ قالوا : إن الرسول كان يعلم معانى هـذه النصوص المشكلة المتشابهة ، ولكن لم يبين للناس مراده بها ، ولا أوضحه إيضاحا يقطع به النزاع .

وأما على قول أكابرهم : « إن معانى هذه النصوص المشكلة المتشابهة لايعلمه إلا الله ، وأن معناها الذى أراده الله بها هو مايوجب صرفها عن ظواهرها » — فعلى قول هؤلاء يكون الأنبياء والمرسلون لايعلمون معانى ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص ، ولا الملائكة ، ولا السابقون الأولون ، وحينئذ فيكون ماوصف الله به نفسه فى القرآن ، أوكثير مما وصف الله به نفسه ، لا يعلم الأنبياء معناه ، بل يقولون كلاما لا يعقـلون معناه ، وكذلك نصوص المثبتين(١) للقـدر عند طائفة ، والنصوص المثبتة للأمر والنهى والوعد والوعيد عنـد طائفة ، والنصوص المثبتة

١٢١/١ / للمعاد عند طائفة .

ومعلوم أن هذا قدح فى القرآن والأنبياء، إذ كان الله أنزل القرآن، وأخبر أنه جعله هدى و بيانا للناس، وأمر الرسـول أن يبلغ البلاغ المبين، وأن يبين للناس ما نزل إليهم، وأمر بتدبر(٢) القرآن وعقله ،ومع هذا فأشرف مافيه — وهو ما أخبر به الرب عن صفاته، أو عن كونه خالقا لكل شىء، وهو بكل شىء عليم، أو عن كونه أمر ونهى، ووعد وتوعد، أو عمّا أخبر به عن اليوم الآخر — لا يعلم أحد معناه، فلا يعقل ولا يتدبر، ولا يكون الرسـول بيّن للناس ما نزل إليهم ، ولا بلّغ البلاغ المبين .

(١) س ، ر ، ص ، ط : المثبتة .
(٢) م (فقط) : وأمر الناس بتدبر .

وعلى هـذا التقدير فيقول كل ملحد ومبتدع : الحق فى نفس الأمر ما علمته برأيى وعقلى، وليس فى النصوص ما يناقض ذلك ، لأن تلك النصـوص مشكلة متشابهة لا يعلم[(١)] أحد معناها، وما لا يعلم أحد معناه لا يجوز أن يستدل به .

فيبقى هذا الكلام سدا لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء، وفتحا لباب من يعارضهم و يقول : إن الهدى والبيان فى طريقنا لا فى طريق الأنبياء ، لأنا نحن نعلم ما نقول ونبينه بالأدلة العقليـة ، والأنبياء لم يعلموا ما يقولون ، فضلا عن أن يبينوا مرادهم .

فتبين أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد .

فإن قيل : أنتم تعلمون أن كثيرا من السلف رأوا[(٢)] أن الوقف عند قوله : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [سورة آل عمران: ٦]، بل كثير من الناس يقول : هذا هو قول السـلف[(٣)] ، ونقلوا هـذا القول عن أبى بن كعب وابن مسـعود وعائشة وابن عباس وعروة بن الزبير[(٤)] وغير واحد من السـلف والخلف ، وإن كان القول الآخر ــ وهو أن السلف يعلمون تأويله ــ منقولا[(٥)] عن ابن عباس أيضا ، وهو قول مجاهد ومحمـد بن جعفر[(٦)] وابن إسحاق وابن قتيبة وغيرهم ، وما ذكرتموه قدح فى أولئك السلف وأتباعهم .

(١) م ، ق : ولا يعلم .

(٢) م، ق : رووا .

(٣) م ، ق : هذا مذهب السلف .

(٤) س (فقط) : وعروة والزبير .

(٥) س ، ر ، ص ، ط : منقول .

(٦) س (فقط) : ومحمد بن جعفر بن الزبير .

قيل : ليس الأمر كذلك، فإن أولئك السلف الذين قالوا : « لا يعلم تأويله إلا الله » كانوا يتكلمون بلغتهم المعروفة بينهم ، ولم يكن لفظ « التأويل » عندهم
١٢٢/١ / يراد به معنى التأويل الاصطلاحي الخاص، وهو صرف اللفظ عن المعنى المداول عليه المفهوم منه إلى معنى يخالف ذلك، فإن تسمية هذا المعنى وحده تأويلا إنما هو اصطلاح طائفة من المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين وغيرهم ، ليس هو عرف السلف من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة وغيرهم، لا سيما ومن يقول إن لفظ التأويل هذا معناه يقول : إنه يحمل اللفظ على المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وهؤلاء يقولون : هذا المعنى المرجوح لا يعلمه أحد من الخلق، والمعنى الراجح لم يرده الله .

وإنما كان لفظ التأويل فى عرف السلف يراد به ما أراده الله بلفظ «التأويل» فى مثل قوله تعالى : ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ﴾ [سورة الأعراف : ٥٣]، وقال تعالى : ﴿ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [سورة النساء: ٥٩]، وقال يوسف : ﴿ يَا أَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ ﴾ [سورة يوسف: ١٠٠]، وقال يعقوب له : ﴿ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ﴾ [سورة يوسف: ٦] ، ﴿ وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِ ﴾ [سورة يوسف: ٤٥] ، وقال يوسف : ﴿ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا ﴾ (١) [سورة يوسف: ٣٧] .

فتأويل الكلام الطلبي : الأمر والنهي ، هو (٢) نفس فعل المأمور به وترك المنهي عنه، كما قال سفيان بن عيينة : « السنة تأويل الأمر والنهي »، وقالت

(١) ألفاظ الآية الكريمة : قبل أن يأتيكما : زيادة فى (س) .
(٢) س ، ص ، ط : هو .

عائشة : « كان رسول الله صلى الله عليه وسـلم يقول فى ركوعه وسجوده : سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفرلى ، يتأول القرآن»[١] ، وقيل لعروة بن الزبير : « فما[٢] بال عائشة كانت تصلى فى السفر أربعا ؟ قال : تأولت كما تأول عثمان » ونظائره متعددة .

وأما تأويل ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر فهو نفسُ الحقيقة التى أخبر عنها ، وذلك فى حق الله : هو كُنْه ذاته وصفاته التى لا يعلمها غيره ، ولهـذا قال مالك وربيعة وغيرهما : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول » . وكذلك قال ابن المـاجشون[٣] وأحمـد بن حنبل وغيرهما من السلف يقولون : إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ، وإن علمنا تفسيره ومعناه .

ولهذا رد أحمـد بن حنبل على الجهمية والزنادقـة فيما طعنوا[٤] فيـه من متشابه القرآن / وتأولوه على غير تأويله ، فرد على من حمـله على غير ما أريد به ، وفسرهو ١٢٣/١ جميع الآيات المتشابهة ، وبيّن المراد بها .

وكذلك الصحابة والتابعون فسروا جميع القرآن ، وكانوا يقولون : إن العلماء يعلمون تفسيره وما أريد به ، وإن لم يعلموا كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ، وكذلك

(١) الحديث ، ورد فى مسلم ٢/ ٥٠ (كتاب الصلاة ، باب ما يقال فى الركوع والسجود) ؛ وجاء فى النسائى بلفظ مختلف ٢/ ١٤٩ (كتاب التطبيق ، باب الذكر فى الركوع ) ؛ وفى ابن ماجة ١/ ٢٨٧ (كتاب إقامة الصـلاة ، الباب الأول فى افتتاح الصلاة ) ؛ والبخارى ٢/ ١٥٩ ( كتاب الصلاة ، باب التسبيح والدعاء فى السجود ) .

(٢) س ، ر : ما .

(٣) هو عبد العزيز بن عبد الله بن أبى سلمة ، أبو عبد الله الماجشون من أئمة المحدثين توفى ببغداد سنة ١٦٤ هـ . انظر ترجمته فى : تهذيب التهذيب ٦/ ٣٤٣ — ٣٤٤ ؛ تذكرة الحفاظ ١/ ٢٠٦ — ٢٠٧ ؛ شـذرات الذهب ١/ ٢٥٩ ؛ تاريخ بغـداد ١٠/ ٤٣٦ — ٤٣٩ ؛ طبقات ابن سعـد ٥/ ٤١٤ ؛ الأعلام للزركلى ، ٤/ ١٤٥ — ١٤٦ .

(٤) س : فيما شكت .

لا يعلمون كيفية[1] الغيب ، فإن ما أعده الله لأوليائه من النعيم لاعين رأته ، ولا أذن سمعته ، ولا خطر على قلب بشر ، فذاك الذى أخبر به لا يعلمه إلا الله ، [ فمن قال من السلف إن تأويل المتشابه لايعلمه الا الله[2] ] بهذا المعنى ، فهذا حق .

وأما من قال : إن التأويل الذى هو تفسيره و بيان المراد به لايعلمه إلا الله ، فهـذا ينازعه فيه عامة الصحابة والتابعين الذين فسروا القرآن كله ، وقالوا : إنهم يعلمون معناه .

كما قال مجاهد : « عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحتـه إلى خاتمته أقفه[3] عند كل آية وأسأله عنها » . وقال ابن مسعود : « ما فى كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فيم أنزلت » ، وقال الحسن البصرى : « ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يُعْلَمَ ما أراد بها » .

ولهذا كانوا يجعلون القرآن يحيط بكل ما يطلب من علم الدين ، كما قال مسروق : « ما نسأل أصحاب محمد عن شيء إلا وعلمه فى القرآن ، ولكن عِلمنا قَصُر عنه » . وقال الشعبى : « ما ابتدع قوم بدعة إلا فى كتاب الله بيانها » . وأمثال ذلك من الآثار الكثيرة المذكورة بالأسانيد الثابتة ، مما ليس هذا موضع بسطه .

## الوجه السابع عشر

الوجه السابع عشر العقليات المبتدعة بنيت على أقوال مشتبهة مجملة تشتمل على حق وباطل

أن يقال : الذين يعارضون الكتاب والسنة بما يسمونه عقليات : من الكلاميات والفلسفيات ونحو ذلك ، إنما يبنون أمرهم فى ذلك على أقوال مشتبهة مجملة ، تحتمل

---

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : كيفيات .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (م) ، (ق) .

(٣) م ، ق : أقف .

معانى متعـددة ، ويكون [ ما ](1) فيها من الاشتباه لفظا ومعنى يوجب(1) تناولها لحق وباطل ، فبما(2) فيها من الحق يقبل ما فيها من البـاطل لأجل الاشتباه والالتباس ، ثم يعارضون بما فيها من الباطل نصوص الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم .

وهذا منشأ ضلال من ضـل من الأمم قبلنا ، وهو منشأ البدع ، فإن البدعة لو كانت باطلا محضا لظهرت وبانت، وما قُبلت، ولو كانت حقا محضا لا شوب فيه، لكانت موافقة للسنة ، فإن السنة لاتناقض حقا محضا لا باطل فيه، / ولكن ١٢٤/١
البدعة تشتمل على حق وباطل، وقد بسطنا الكلام على هذا فى غير هذا الموضع(3) .

ولهذا قال تعالى فيما يخاطب به أهل الكتاب على لسان محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿ يَابَنِي إِسْرَآئِيـلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْـكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ * وَآمِنُـوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقاً لِمَـا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِـرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ * وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [سورة البقرة: ٤٠ — ٤٢]، فنهاهم عن لبس الحق بالباطل وكتمانه . ولبسـه به : خلطه به حتى يلتبس أحدهما بالآخر ، كما قال تعـالى : ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَـكاً لَجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ ﴾ [سورة الأنعام: ٩].

ومنه التلبيس ، وهو التـدليس ، وهو الغش ، لأن المغشـوش من النحاس تلبسه فضة تخالطه وتغطيه، كذلك إذا لبس الحق بالباطل(4) يكون قد أظهر الباطل

(١) م ، ق : ويكون فيهـا من الاشتباه لفظا ومعـنى ما يوجب ؛ ص، ط ، ر : ويكون فيها من الاشتباه لفظا ومعنى يوجب .
(٢) م ، ق ، ر ، ص، ط : فما .
(٣) أنظر ما ذكره ابن تيمية فى كتابه "اقتضاء الصراط المستقيم" ، ص ٢٦٧ — ٢٩٢ ، ط. السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٣٦٩/١٩٥٠ .
(٤) ص : فكذلك الحق إذا لبس بالباطل .

فى صورة الحق ، فالظاهر حق ، والباطن باطل ، ثم قال تعالى : ﴿ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [ سورة البقرة : ٤٢ ] .

وهنا قولان . قيل : إنه نهاهم عن مجموع الفعلين ، و إن الواو واو الجمع التى يسميها نحاة الكوفة واو الصرف ، كما فى قولهم « لا تأكل السمك وتشرب اللبن » كما قال تعالى : ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ [سورة آل عمران ١٤٢ ] على قراءة النصب ، وكما فى قوله تعالى : ﴿ أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ * وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُم مِّن مَّحِيصٍ ﴾ [ سورة الشورى : ٣٤ ، ٣٥ ] على قراءة النصب ، وعلى هذا فيكون الفعل الثانى فى قوله : ﴿ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ ﴾ منصوبا ، والأول مجزوما .

وقيل : بل الواو هى الواو العاطفة المشركة بين المعطوف والمعطوف عليه ، فيكون قد نهى عن الفعلين من غير اشتراط اجتماعهما ، كما إذا قيل : « لا تكفر وتسرق وتزن » .

وهذا هو الصواب ، كما فى قوله تعالى : ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [سورة آل عمران : ٧١ ] ولو ذمهم على الاجتماع لقال : « وتكتموا الحق » بلا نون ، وتلك الآية نظير هذه .

ومثل هذا الكلام إذا أريد به النهى عن كلٍ من الفعلين فإنه قد يُعاد فيه
١٢٥/١ / حرف النفى ، كما تقول : « لا تكفر ، ولا تسرق ، ولا تزن » . ومنه قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ﴾ [ سورة النساء : ٢٩ ] .

وأما إذا لم يُعَدْ حرفُ النفى فيكون لارتباط أحد الفعلين بالآخر ، مثـل أن يكون أحدهما مستلزما للآخر ، كما قيل : لاتكفر بالله وتكذب أنبياءه، ونحوذلك .

ومايكون اقترانهما(١) ممكنا لا محذور فيـه ، لكن النهى عن الجميع فهو قليل فى الكلام . ولذلك قل مايكون فيه الفعل الثـانى منصوبا ، والغالب على الكلام جزم الفعلين .

وهذا ممـا يبين أن الراجح فى قوله : ( وَتَلْبِسُوا ) أن تكون الواو واو العطف ، والفعل مجزوما ، ولم يعد حرف النفى لأن أحد الفعلين مرتبط بالآخر مستلزم له ، فالنهى عن الملزوم — وإن كان يتضمن النهى عن اللازم — فقد يظن أنه ليس مقصودا للناهى ، وإنما هو واقع بطريق اللزوم العقلى .

ولهذا تنازع الناس فى الأمر بالشيء : هل يكون أمرا بلوازمه ؟ وهل يكون نهيـا عن ضده ؟ مع اتفاقهم على أن فعل المـأمور لا يكون إلا مع فعـل لوازمه وترك ضده . ومنشأ النزاع : أن الآمر بالفعل قد لايكون مقصوده اللوازم ولاترك الضد ، ولهذا إذا عاقب المكلفَ لا يعاقبه إلا على ترك المـأمور فقط ، لا يعاقبه على ترك لوازمه وفعل ضده .

وهـذه المسألة هى الملقبة بأن : « مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب » . وقد غلط فيها بعض الناس ، فقسموا ذلك إلى ما لا يقدر المكلف عليه كالصحة فى الأعضاء والعدد فى الجمعة ، ونحـو ذلك مما لايكون قادرا على تحصيله ، وإلى مايقدر عليه كقطع المسافة إلى الحج(٢)، وغسل جزء من الرأس فى الوضوء، وإمساك

(١) س (فقط) : افتراقهما .

(٢) م ، ق : فى .

جزء من الليل فى الصيام ، ونحـو ذلك ، فقالوا : مالا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب .

وهذا التقسيم خطأ ، فإن هذه الأمور التى ذكروها هى شرط فى الوجوب ،
١/١٢٦ فلا يتم الوجوب إلا بها ، وما لا يتم الوجوب إلا به لايجب على / العبد فعله باتفاق المسلمين ، سـواء كان مقدورا عليـه أو لا ، كالاستطاعة فى الحـج واكتساب نصاب الزكاة ، فإن العبد إذا كان مستطيعا للحج وجب عليه الحج ، وإذا كان مالكا لنصاب الزكاة(١) وجبت عليـه الزكاة ، فالوجوب لايتم إلا بذلك ، فلايجب عليه تحصيل استطاعة الحج ، ولا ملك النصاب .

ولهـذا من يقول : إن الاستطاعة فى الحـج ملك المـال ، كما هـو مذهب أبى حنيفة والشافعى وأحمد ، فلا يوجبون عليه اكتساب المـال . ولم يتنازعوا إلا فيما إذا بذلت له الاستطاعة : إما بذل الحج ، وإما بذل المـال له من ولده ، وفيه نزاع معروف فى مذهب الشافعى وأحمد ، ولكن المشهور من مذهب أحمد عدم الوجوب ، وإنمـا أوجبه طائفة من أصحابه ، لكون الأب له على أصله أن يتملك مال ولده ، فيكون قبـوله كتملك المباحات ، [ والمخالفون لهؤلاء من أصحابه لايوجبون عليه اكتساب المبـاحات ](٢)، والمشهور من مذهب الشافعى الوجوب ببذل الابن الفعل(٣) .

---

(١) س : للنصاب الزكوى .
(٢) مابين المعقوفتين ساقط من (م) ، (ق) :
(٣) م (فقط) : بالفعل .

والمقصود هنا الفرق بين ما لايتم الوجوب إلا به، ومالا يتم الواجب إلا به[١]، وأن الكلام فى القسم الثانى، فما[٢] لا يتم الواجب إلا به كقطع المسافة فى الجمعة والحج ونحو ذلك، فعلى المكلف فعله باتفاق المسلمين .

لكن من ترك الحج وهو بعيد الدار عن مكة، أو ترك الجمعة وهو بعيد الدار عن الجامع فقد ترك أكثر مما ترك قريب الدار، ومع هذا فلا يقال : إن عقوبة هذا أعظم من عقوبة قريب الدار[٣] . والواجب مايكون تركه سببا للذم والعقاب، فلوكان هذا الذى لزم[٤] فعله بطريق التبع مقصودا بالوجوب لكان الذم والعقاب لتاركه أعظم، فيكون مَنْ ترك الحج من أهل الهند والأندلس أعظم عقابا ممن تركه من أهل مكة والطائف، ومن ترك الجمعة من أقصى المدينة أعظم عقابا ممن تركها من جيران المسجد الجامع .

فلما كان من المعلوم أن ثواب البعيد أعظم، وعقابه إذا ترك ليس أعظم من عقاب القريب، نشأت من هٰهنا الشبهة : هل هو واجب أو ليس بواجب ؟ والتحقيق : أن وجوبه بطريق اللزوم العقلى، لابطريق قصد الآمر، بل الآمر بالفعل قد لايقصد طلب لوازمه، وإن كان عالما بأنه لابد من وجودها، وإن كان ممن يجوز عليه الغفلة فقد لا تخطر بقلبه اللوازم .

١٢٧/١ / ومن فهم هذا انحلت عنه شبهة[٥] الكعبي[٦] : هل فى الشريعة مباح أم لا ؟ فإن الكعبي زعم أنه لا مباح فى الشريعة، لأنه ما من فعل يفعله العبد من المباحات

(١) م، ق، ر : بين ما لا يتم الواجب إلا به وما لا يتم الوجوب إلا به .
(٢) م، ق، ر، ص، ط : ... الثانى إنما هو فيما .
(٣) ط، ص : القريب الدار .
(٤) م، ق، ر، ط : لزمه . وفى ط : لزم . وعلى الميم شطب وكتب : ولزمه .
(٥) م، ق : شبه . وفى هامش (ر) كتب : رد شبهة الكعبي .
(٦) سبقت ترجمة الكعبي، ص ٨١ ت ٤ .

إلا وهو مشتغل به عن محرم ، والنهى عن المحرم أمر بأحد أضداده ، فيكون ما فعله من المباحات هو من أضداد المحرم المأمور بها(١) .

وجوابه أن يقال : النهى عن الفعل ليس أمرا بضد معين ، لا بطريق القصد ولا بطريق اللزوم ، بل هو نهى عن الفعل المقصود تركه بطريق القصد ، وذلك يستلزم الأمر بالقدر المشترك بين الأضداد ، فهو أمر بمعنى مطلق كلى ، والأمر بالمعنى المطلق الكلى ليس أمرا بمعين بخصوصه ، ولا نهيا عنه ، بل لا يمكن فعل المطلق إلا بمعين ، أىّ معين كان ، فهو أمر بالقدر المشترك بين المعينات ، فما امتاز به معين عن معين فالخيرة فيه إلى المأمور ، لم يؤمر به ولم يُنْه عنه ، وما اشتركت فيه المعيَّنات — وهو القدر المشترك — فهو الذى أمر به الآمر .

وهذا يحل الشبهة فى مسألة المأمور المخيَّر ، والأمر(٢) بالماهية الكلية : هل يكون أمرًا بشىء من جزئياتها أم لا ؟ فالمخيَّر [ هو ](٣) الذى يكون أُمِرَ(٤) بخصلة من خصال معينة ، كما فى فدية الأذى وكفارة اليمين ، كقوله تعالى : ﴿ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾ [سورة البقرة : ١٩٦] ، وقوله تعالى : ﴿ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ [سورة المائدة : ٨٩] ، فهنا اتفق المسلمون على أنه إذا فعل واحدًا منها برئت ذمته ، وأنه إذا ترك الجميع لم يعاقب على ترك الثلاثة ، كما يعاقب إذا وجب عليه أن يفعل الثلاثة كلها .

(١) قال ابن طاهر البغدادى فى كتابه « أصول الدين » ( ص ٢٠٠ ) : « وزعم بعض المعتزلة البغدادية أنا مأمورون بالمباح ، واعتل بأن فاعل المباح يترك به معصية ، وإذا كان منهيا عن المعصية فهو مأمور بتركها » وانظر مقالات الإسلاميين ٢ /٤٤٧ . ( والكعبى من المعتزلة البغداديين ) .

(٢) ر : والآمر .

(٣) هو : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٤) م : أمر . كذا فى ( م ) ، ( ق ) . وفى سائر النسخ : أمرا .

وكذلك اتفق العقلاء المعتبرون على أن الواجب ليس معينا فى نفس الأمر ، وأن الله لم يوجب عليه ما علم أنه سيفعله ، وإنما يقول هذا بعض الغالطين، ويحكيه طائفة عن طائفة غلطًا عليهم، بل أوجب عليه أن يفعل هذا أو هـذا، وهو كما قال ابن عباس : كل شىء فى القرآن « أو »... [« أو »](1) فهو على التخيير، وكل شىء فى القرآن « فمن لم يجـد » فهو على الترتيب ، والله يعلم أن العبد يفعل واحدا بعينه مع علمه أنه لم يوجبه عليه بخصوصه .

/ثم اضطرب الناس هنا : هل الواجب الثـلاثة ، فلا يكون هناك فرق بين المعين وبين المخيَّر، أو الواجب واحد لا بعينه، فيكون المـأمور به مبهما غير معلوم للـمأمور ؟ ولا بد فى الأمر من تمكن المـأمور من العلم بالمـأمور [ به ](2) والعمل به. والقول بإيجاب الثلاثة يُحكى عن المعتزلة ، والقول بإيجاب واحد لا بعينه هو قول الفقهـاء . ١٢٨/١

وحقيقة الأمر : أن الواجب هو القدر المشـترك بين الثلاثة ، وهو مسمَّى أحدها . فالواجب أحد الثلاثة ، وهذا معلوم متميز معروف للـمأمور، وهذا المسمَّى يوجد فى هذا المعيَّن وهـذا المعيَّن وهـذا المعيَّن، فلم يجب واحد بعينه غير معين، بل وجب أحد المعينات ، والامتثال يحصـل بواحد منها وإن لم يعينـه الآمر . والمتناقض(3) هو أن يوجب معينا ولا يعينه ، أما إذا كان الواجب غير معين بل هو القدر المشترك، فلا منافاة بين الإيجاب وترك التعيين .

---

(١) أو : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٢) به : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٣) م، ق : وإن لم يعينه والأمر المتناقض ...

وهذا يظهر بالواجب المطلق، وهو الأمر بالماهية الكلية، كالأمر بإعتاق رقبة، [ فإن الواجب رقبة ] مطلقة، والمطلق لا يوجد إلا معينا، لكن لا يكون معينا فى العلم والقصد، فالآمر لم يقصد واحدا بعينه، مع علمه بأنه لا يوجد إلا معينا، وأن المطلق الكلى عند الناس وجوده فى الأذهان لا فى الأعيان، فما هو مطلق كلى فى أذهان الناس لا يوجد إلا معينًا مشخصا مخصوصا متميزا فى الأعيان، وإنما سُمِّىَ كليًّا لكونه فى الذهن كليا، وأما [ فى ] الخارج فلا يكون فى الخارج ما هو كلى أصلا .

(1) (2) (3)

وهذا الأصل ينفع فى عامة العلوم، فلهذا يتعدد ذكره فى كلامنا بحسب الحاجة إليه، فيحتاج أن يفهم فى كل موضع يحتاج إليه فيه، كما تقدم، وبسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس، حتى فى وجود الرب تعالى، وجعلوه وجودًا مطلقا، إما بشرط الإطلاق، وإما بغير شرط الإطلاق، وكلاهما يمتنع وجوده فى الخارج.

والمتفلسفة منهم من يقول : يوجد المطلق بشرط الإطلاق فى الخارج، كما يذكر عن شيعة أفلاطون القائلين بالمثل الأفلاطونية، ومنهم من يزعم وجود المطلقات فى الخارج مقارنة للعينات، وأن الكلى المطلق جزء من المعين الجزئى، كما يُذكر / عمن يذكر عنه من أتباع أرسطو صاحب المنطق . ١/١٢٩

وكلا القولين خطأ صريح، فإنا نعلم بالحس وضرورة العقل أن الخارج ليس فيه إلا شىء معين مختص لا شركة فيه أصلا، ولكن المعانى الكليه العامة المطلقة فى الذهن، كالألفاظ المطلقة والعامة فى اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ،

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (م)، (ق) .
(٢) م، ق، ر : وأن المطلق الكلى وجوده عند الناس فى الأذهان .
(٣) فى : ساقطة من (م)، (ق) .

فالخط يطابق اللفظ ، واللفظ يطابق المعنى ، فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة فى الخارج و يشملها و يعمها ، لا أن فى الخارج شيئا هو نفسه يعم هـذا وهذا ، أو يوجد فى هذا وهذا ، أو يشترك فيه هذا وهذا ، فإن هذا لا يقوله من يتصور مايقول ، و إنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية ، أو من قلّد بعض من قال ذلك من الغالطين فيه .

ومن علم هذا علم كثيرا مما دخل فى المنطق من الخطأ فى كلامهم فى الكليات والجزئيات ، مثل الكليات الخمس : الجنس ، والفصل ، والنوع ، والخاصة ، والعرض العام .

وماذكروه من الفرق[1] بين الذاتيات واللوازم للماهية ، وما ادعوه من تركيب الأنواع من الذاتيات المشتركة المميزة التى يسمونها الجنس والفصل ، وتسمية هذه الصفات أجزاء المـاهية ، ودعواهم أن هـذه الصفات التى يسمونها أجزاء تسبق الموصوف فى الوجـود الذهنى والخارجى جميعا ، و إثباتهم فى الأعيـان الموجودة فى الخارج حقيقة عقلية مغايرة للشىء المعين الموجود ، وأمثال ذلك من أغاليطهم التى تقود من اتبعها إلى الخطأ فى الإلهيات ، حتى يعتقد فى الموجود الواجب : أنه وجود مطلق بشرط الإطلاق كما قاله طائفة من الملاحدة ، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية كلها كما قاله ابن سينا وأمثاله ، مع العلم بصريح العقل أن المطلق بشرط الإطلاق أو بشرط سلب الأمور الثبوتية يمتنع وجوده فى الخارج ؛ فيكون الواجب الوجود ممتنع الوجود .

(١) م ، ق : الفروق .

وهذا الكفر المتناقض وأمثاله هو سبب ما اشتهر بين المسلمين أن المنطق يجر إلى الزندقة، وقد يطعن فى هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه، ويظن ١/١٣٠ أنه فى نفسه لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساده، ولا ثبوت حق / ولا انتفاءه، وإنما هو آلة تعصم مراعاتها عن الخطأ فى النظر، وليس الأمر كذلك، بل كثير مما ذكروه فى المنطق يستلزم السفسطة فى العقليات والقرمطة فى السمعيات، ويكون من قال بلوازمه ممن قال الله تعالى فيه : ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [ سورة الملك : ١٠ ] .

والكلام فى هذا مبسوط فى غير هذا الموضع[١]، وإنما يلتبس ذلك على كثير من الناس بسبب ما فى ألفاظه من الإجمال والاشتراك والإبهام، فإذا فُسِّر المراد بتلك الألفاظ انكشفت[٢] حقيقة المعانى المعقولة، كما سننبه على ذلك إن شاء الله تعالى .

والغرض هنا : أن الأمر بالشيء الذى له لوازم لا توجد إلا بوجوده، سواء كانت سابقة على وجوده أو كانت لاحقة لوجوده، قد يكون الآمر قاصدا للأمر بتلك اللوازم، بحيث يكون آمرا بهذا وبهذا اللازم، وأنه إذا تركهما عوقب على كل منهما، وقد يكون المقصود أحدهما دون الآخر، وكذلك النهى عن الشيء الذى له ملزوم، قد يكون قصده أيضا ترك الملزوم لما فيه من المفسدة، وقد يكون تركه غير مقصود له، وإنما لزم لزوما .

ومن هنا ينكشف لك سر مسألة اشتباه الأخت بالأجنبية، والمذكّى بالميت، ونحو ذلك مما يُنهى العبد فيه عن فعل الاثنين لأجل الاشتباه، فقالت طائفة : كلتاهما محرّمة، وقالت طائفة : بل المحرّم فى نفس الأمر الأخت والمَيْتة، والأخرى

(١) وخاصة كتابه « الرد على المنطقيين » .
(٢) م ، ق ، : انكشف .

إنمـا نهى عنها لعلة الاشتباه، وهذا القول أغلب على فطرة الفقهاء، والأول أغلب على طريقة من لا يجعـل فى الأعيان معانى تقتضى التحليـل والتحريم ، فيقول : كلاهما نُهى عنه، وإنمـا سبب النهى اختلف .

والتحقيق فى ذلك أن المقصود للناهى اجتناب الأجنبية والميتة فقط، والمفسدة التى من أجلها نهى عن العين موجودة فيها فقط، وأما ترك الأخرى فهى من باب اللوازم، فهنا لا يتم اجتناب المحرم الا باجتنابه، وهنا لا يتم فعل الواجب إلا بفعله .

وهذا نظير من ينهاه الطبيب عن تناول شراب مسموم، واشتبه ذلك / القَدَح ١٣١/١
بغـيره ، فعلى المريض اجتناب القدحين ، والمفسدة فى أحدهما ، ولهذا لو أكل الميتة والمذكّى(١) لعوقب على أكل الميتـة ، كما لو أكلها وحدها ، ولا يزداد عقابه بأكل المذكى، بخلاف ما إذا أكل ميتتين فإنه يعاقب على أكلهما أكثر من عقاب من أكل إحداهما .

إذا عرف هذا فقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَـقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ ﴾ [ سورة البقرة : ٤٢ ] نهى عنهما ، والثانى لازم للأول مقصود بالنهى ، فمن لَبَس الحق بالباطل كتم الحق وهو معاقب على لَبْسه الحقَّ بالباطل ، وعلى كتمانه(٢) الحق، ولا يُقال : النهى عن جمعهما فقط ، لأنه لو كان هذا صحيحا لم يكن مجرد كتمان الحق موجبا للذم، ولا مجرد لبس الحق بالباطل موجبا للذم، وليس الأمر كذلك، فإن كتمان أهل الكتاب ما أنزل الله من البينات والهدى من بعد ما بينه للناس يستحقون به العقاب باتفاق المسلمين ، وكذلك لَبْسُهم الحق الذى أنزله الله بالباطل

(١) س : الذكى .
(٢) س ، ر ، ط : كتمان .

الذى ابتدعوه، وجمع بينهما بدون إعادة حرف النفى لأن اللبس مستلزم للكتمان، ولم يقتصر على الملزوم لأن اللازم مقصود بالنهى .

فهذا يبين لك بعض ما فى القرآن من الحكم والأسرار. وإنما كان اللبس مستلزما للكتمان لأن من لبس الحق بالباطل، كما فعله أهل الكتاب — حيث ابتدعوا دينا لم يشرعه الله ، فأمروا بما لم يأمر به [(١)] ، ونهوا عما لم ينه عنه ، وأخبروا بخلاف ما أخبر به — فلا بد له أن يكتم من الحق المنزّل ما يناقض بدعته، إذ الحق المنزل الذى فيه خبر بخلاف ما أخبر به إن لم يكتمه لم يتم مقصوده ، وكذلك الذى فيه إباحة لما نُهى عنه أو إسقاط [(٢)] لما أمر به .

والحق المنزل إما أمر ونهى وإباحة، وإما خبر، فالبدع الخبرية كالبدع المتعلقة بأسماء الله تعالى وصفاته والنبيين واليوم الآخر لا بد أن يخبروا فيها بخلاف ما أخبر الله به [(٣)] ، والبدع الأمرية ، كمعصية الرسول المبعوث إليهم ونحو ذلك، لا بد أن يأمروا فيها بخلاف ما أمر الله به ، والكتب المتقدمة تخبر عن الرسول النبى الأمى وتأمر باتباعه .

١٣٢/١ / والمقصود هنا الاعتبار، فإن بنى إسرائيل قد ذهبوا أو كفروا [(٤)] ، وإنما ذكرت قصصهم عبرة لنا ، وكان بعض السلف يقول : « إن بنى إسرائيل ذهبوا، وإنما يعنى أنتم » ، ومن الأمثال السائرة : « إياكِ أعنى واسمعى ياجارة » فكان فيما خاطب الله به [(٥)] بنى إسرائيل عبرة لنا : أن لا نلبس الحق بالباطل ، ونكتم الحق .

(١) س ، ر ، ط : يؤمر .
(٢) أو إسقاط : كذا فى (م) ، وفى سائر النسخ : وإسقاط .
(٣) به : ليست فى (س) .
(٤) ر (فقط) : وكفروا .
(٥) به : ساقطة من (ق)، (ر) .

والبدع التي يُعارض بها الكتاب والسنة التي يسميها أهلها كلاميات وعقليات وفلسفيات ، أو ذَوْقيات ووجديات وحقائق وغير ذلك ، لا بد أن تشمل على لبس حق بباطل وكتمان حق ، وهذا أمر موجود يعرفه من تأمله ، فلا تجد قط مبتدعا إلا وهو يحب كتمان النصوص التي تخالفه ، ويبغضها ، ويبغض إظهارها وروايتها والتحدث بها ، ويبغض من يفعل ذلك ، كما قال بعض السلف : ما ابتدع أحد بدعة إلا نُزِعت حلاوة الحديث من قلبه . ثم إن قوله الذي يعارض به النصوص لابد [له](١) أن يلبس فيه حقا بباطل، بسبب مايقوله(٢) من الألفاظ المجملة المتشابهة.

ولهذا قال الإمام أحمد في أول ما كتبه في «الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن ، وتأولته على غير تأويله » مما كتبه في حبسه — وقد ذكره الخلّال في كتاب «السنة» والقاضي أبو يعلى، وأبو الفضل التميمي(٣)، وأبو الوفاء ابن عقيل، وغير واحد من أصحاب أحمد، ولم ينفه أحد منهم عنه — قال في أوله : «الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم، يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يُحيون بكتاب الله الموتى ، ويبصِّرون بنور الله أهلَ العمى ، فكم من قتيل لإبليس قد أَحْيَوه ، وكم من تائه ضال قد هَدَوْه ، فما أحسن أثرهم على الناس وأقبح أثر الناس عليهم ! ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين(٤) ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة، وأطلقوا عِنان الفتنة ، فهم مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون على

(١) له : زيادة في (س) .

(٢) م ، ق : بحسب ما يقول ؛ (ر) : بحسب ما يقوله .

(٣) م (فقط) : التيمي . وهو عبدالواحد بن عبدالعزيز أبو الفضل التميمي ( أخو عبد الوهاب ) ، المتوفى سنة ٤١٠ هـ . انظر ترجمته في : طبقات الحنابلة ١٧٩/٢ ؛ المنتظم ٢٥٩/٧ .

(٤) م ، ق : الضالين .

مخالفة الكتاب، يقولون على الله وفى الله وفى كتاب الله بغير علم، يتكلمون بالمتشابه من

١/١٣٣ الكلام، ويخدعون جُهال الناس بما يشبهون عليهم(١)/ فنعوذ بالله من فتن المضلين».

والمقصود هنا قوله: «يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يُشبهون عليهم(١)»، وهذا الكلام المتشابه الذى يخدعون به جهال الناس، هو الذى يتضمن الألفاظ المتشابهة المجملة التى يعارضون بها نصوص الكتاب والسنة، وتلك الألفاظ تكون [موجودة(٢)] مستعملة فى الكتاب والسنة وكلام الناس، لكن بمعان أخر غير المعانى التى قصدوها هم بها، فيقصدون هم بها معانى أخر، فيحصل الاشتباه والإجمال، كلفظ العقل والعاقل والمعقول، فإن لفظ «العقل» فى لغة المسلمين إنما يدل على عَرَض، إما مُسمًّى مصدر عَقَل يَعقل عَقْلا، وإما قوة يكون بها العقل، وهى الغريزة، وهم يريدون بذلك جوهرا مجردا قائما بنفسه.

المبتدعة يستعملون ألفاظ الكتاب والسنة واللغة ولكن يقصدون بها معانى أخر

وكذلك لفظ «المادة، والصورة»، بل وكذلك لفظ: الجوهر، والعرض، والجسم، والتحيز، والجهة، والتركيب، والجزء، والافتقار، والعلة، والمعلول، والعاشق، [والعشق(٣)]، والمعشوق، بل ولفظ «الواحد» فى التوحيد، بل ولفظ «الحدوث، والقدم»، بل ولفظ «الواجب، والممكن»، بل ولفظ «الوجود، والموجود، والذات» وغير ذلك من الألفاظ.

وما من أهل فن إلا وهم معترفون بأنهم يصطلحون على ألفاظ يتفاهمون بها مرادهم، كما لأهل الصناعات العملية ألفاظ يعبرون بها عن صناعتهم، وهذه

(١ — ١) : ساقطة من (ر) وسبق مراجعة هذا النص على كتاب الإمام احمد بن حنبل (الرد على الجهمية) انظر ص ١٨ .

(٢) موجودة : زيادة فى (س) .

(٣) والعشق : ساقطة من (م)، (ق) .

الألفاظ هي عرفية عرفاً خاصاً ، ومرادهم بها غير المفهوم منها في أصل اللغة ، سواء كان ذلك المعنى حقاً أو باطلاً .

وإذا كان كذلك فهذا مقام يحتاج إلى بيان :

وذلك أن هؤلاء المعارضين إذا لم يخاطبوا بلغتهم واصطلاحهم فقد يقولون : إنا لا نفهم ما قيل لنا ، أو أن المخاطِب لنا والراد علينا لم يفهم قولنا ، ويلبسون على الناس بأن الذى عنيناه بكلامنا حق معلوم بالعقل أو بالذوق ، ويقولون أيضاً : إنه موافق للشرع ، إذا لم يظهروا مخالفة الشرع ، كما يفعله الملاحدة من القرامطة والفلاسفة ومن ضاهأهم. وإذا خوطبوا بلغتهم واصطلاحهم—مع كونه ليس هو اللغة المعروفة التي نزل بها القرآن — فقد يفضي إلى مخالفة ألفاظ القرآن / في الظاهر . ١٣٤/١

فإن هؤلاء عبروا عن المعانى التى أثبتها القرآن بعبارات أخرى ليست فى القرآن، وربما جاءت فى القـرآن بمعنى آخر ، فليست تلك العبارات ممـا أثبته القرآن ، بل قد يكون معناها المعروف فى لغة العرب التى نزل بها القرآن منتفيا باطلا ، نفاه الشرع والعقل، وهم اصطلحوا بتلك العبارات على معان غير معانيها فى لغة العرب، فتبقى[1] إذا أطلقوا نفيها لم تدل فى لغة العرب على باطل، ولكن تدل فى اصطلاحهم الخاص على باطل ؛ فمن خاطبهم بلغـة العرب قالوا : إنه لم يفهم مرادنا ، ومن خاطبهم باصطلاحهم أخذوا يظهرون عنـه أنه قال ما يخالف القرآن ، وكان هذا من جهة كون تلك الألفاظ مجملة مشتبهة .

وهـذا كالألفاظ المتقدمة مثل لفظ : القـدم ، والحدوث ، والجوهر ، والجسم ، والعرض ، والمـركّب ، والمؤلّف ، والمتحيز ، والبعض ، والتوحيد ،

(١) فتبقى : كذا فى (م) فقط . وفى سائر النسخ : فيبقون .

معنى لفظ التوحيد فى الكتاب والسنة مخالف لما يقصده المبتدعه

والواحد ؛ فهم يريدون بلفظ التوحيد والواحد فى اصطلاحهم : ما لا صفة له ولا يُعلم منه شيء دون شيء ولا يُرى ، والتوحيد الذى جاء به الرسول لم يتضمن شيئا من هذا النفى ، وإنما تضمن إثبات الإلٰهية لله وحده ، بأن يُشهد(١) أن لا إله إلا هو(٢) ، ولا يعبد(٣) إلا إياه ، ولا يتوكل إلا عليه ، ولا يوالى إلا له ، ولا يعادى إلا فيه ، ولا يعمل إلا لأجله ، وذلك يتضمن إثبات ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات.

قال جابر بن عبد الله فى حديثه الصحيح فى سياق حجة الوداع : « فأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتوحيد : لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك لبيك ، إن الحمد والنعمة لك والملك ، لا شريك لك » ، وكانوا فى الجاهلية يقولون : « لبيك لا شريك لك ، إلا شريكا هو لك ، تملكه وما ملك(٤) » فأهلّ النبى صلى الله عليه وسلم بالتوحيد كما تقدم .

قال تعالى : ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴾ [ سورة البقرة : ١٦٣ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ ﴾ [ سورة النحل : ٥١ ] ، وقال تعالى : ﴿ وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِندَ رَبِّهِ ﴾ [ سورة المؤمنون : ١١٧ ] ، وقال تعالى : ﴿ وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَٰنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ ﴾ ١٣٥/١

(١) س : نشهد .

(٢) س ، ر : إلا الله .

(٣) س : ولا نعبد ، وكذلك سائر الأفعال السابقة بصيغة البناء للعلوم .

(٤) الحديث ورد فى المسند ٤/٢٦٧ . ط . دار المعارف ولفظه « لبيك اللهم لبيك ، لا شريك لك لبيك ، إن الحمد والنعمة لك والملك ، لا شريك لك » قال ابن عباس : انته إليها فانها تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وقال الاستاذ المحقق : إسناده صحيح . وهو الثابت فى مجمع الزوائد . والحديث مكرر تحت رقم ٢٤٠٤ . وقال عنه : رواه أحمد ورجاله ثقات ؛ والحديث موجود فى مسلم ٢/٨٤١ ( كتاب الحج ، باب التلبية وصفاتها ) .

[ سورة الزخرف : ٤٥ ]، وقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ ﴾ [ سورة النحل : ٣٦ ] .

وأخبر (١) عن كل نبي من الأنبياء (٢) أنهم دعوا الناس إلى عبادة الله وحده لا شريك له . وقال تعالى : ﴿ قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ ﴾ [ سورة الممتحنه : ٤ ]، وقال تعالى عن المشركين : ﴿ أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ﴾ [ سورة ص : ٥ ]، وقال تعالى : ﴿ وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا ﴾ [ سورة الإسراء : ٤٦ ]، وقال تعالى : ﴿ وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾ [ سورة الزمر : ٤٥ ]، وقال تعالى : ﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ * وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ ﴾ [ سورة الصافات : ٣٥ – ٣٦ ]، وهذا فى القرآن كثير .

وليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية ، وهو اعتقاد أن الله وحده خلق العالم ، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام والتصوف ، ويظن هؤلاء أنهم إذا أثبتوا ذلك بالدليل فقد أثبتوا غاية التوحيد . ويظن هؤلاء أنهم إذا شهدوا هذا وفنوا فيه فقد فنوا فى غاية التوحيد .

وكثير من أهل الكلام يقول : التوحيد له ثلاث معان ، وهو : واحد فى ذاته لا قسيم له ، أو لا جزء له ؛ وواحد فى صفاته لا شبيه له ؛ وواحد فى أفعاله

(١) س : وقد أخبر .
(٢) س : عن كل من . . الخ .

لاشريك له . وهذا المعنى الذى تتناوله هذه العبارة فيها ما يوافق ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وفيها ما يخالف ما جاء به الرسول ، وليس الحق الذى فيها هو الغاية التى جاء بها الرسول ، بل التوحيد الذى أَمَرَ به أَمْرٌ يتضمن الحق الذى فى هذا الكلام وزيادة أخرى ، فهذا من الكلام الذى لُبِس فيه الحق بالباطل وكُتِم الحق .

وذلك أن الرجل لو أقر بما يستحقه الرب تعالى من الصفات ، ونزّهه عن كل
١٣٦/١ ما ينزه عنه ، وأقر بأنه وحده خالق كل شىء — لم يكن موحدا ، بل ولا / مؤمنا حتى يشهد أن لا إله إلا الله ، فيقر بأن الله وحده هو الإله المستحق للعبادة ، ويلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له .

والإله هو بمعنى المألوه المعبود الذى يستحق العبادة ، ليس هو الإله بمعنى القادر على الخلق ، فإذا فسّر المفسر الإله بمعنى القادر على الاختراع ، واعتقد أن هذا أخص وصف الإله ، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية فى التوحيد ، كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصِّفاتية ، وهو الذى ينقلونه عن أبى الحسن وأتباعه ، لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذى بعث الله به رسوله (1) ، فإن مشركى العرب كانوا مقرّين بأن الله وحده خالق كل شىء ، وكانوا مع هذا مشركين .

قال تعالى : ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴾ [ سورة يوسف : ١٠٦ ] ، قال طائفة من السلف : تسألهم من خلق السماوات والأرض فيقولون : الله ، وهم مع هذا يعبدون غيره . وقال تعالى : ﴿ قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ * قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ * قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴾ [ سورة المؤمنون ، ٨٤ — ٨٩ ] ، وقال تعالى : ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [ سورة العنكبوت : ٦١ ] .

(1) م ، ق : رسله .

فليس كل من أقر أن الله رب كل شيء وخالقه يكون عابدا له دون ما سواه، داعيا له دون ما سواه، راجيا له خائفا منه دون ما سواه ، يوالى فيه ، و يعادى فيه ، و يطيع رسله ، و يأمر بما أمر به ، و ينهى عما نهى عنه . وقد قال تعالى : ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ [ سورة الأنفال : ٣٩ ] ، وعامة المشركين أقروا بأن الله خالق كل شيء وأثبتوا الشفعاء الذين يشركونهم به وجعلوا له أندادا ، قال تعالى : ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ * قُل لِّلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا﴾[سورة الزمر: ٤٣ — ٤٤].

وقال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ١٣٧/١
عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [ سورة يونس : ١٨ ]، وقال تعالى : ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [ سورة الأنعام: ٩٤ ]، وقال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [ سورة البقرة : ١٦٥ ] .

ولهذا كان من[(١)] أتباع هؤلاء من يسجد للشمس والقمر والكواكب، و يدعوها كما يدعو[(٢)] الله تعالى ، و يصوم لها ، و ينسك لها ، و يتقرب إليها ، ثم يقول : إن هذا ليس بشرك، و إنما الشرك إذا اعتقدت أنها هى المدبرة لى ، فإذا جعلتها سببا وواسطة لم أكن مشركا .

(١) ر (فقط) : فى .
(٢) س ، ر ، ط : يدعى .

ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن هذا شرك ، فهذا ونحوه من التوحيد الذى بعث الله به رسله ، وهم لا يدخلونه فى مسمى التوحيد الذى اصطلحوا عليه ، وأدخلوا فى ذلك نفى صفاته ، فإنهم إذا قالوا : لا قسيم له[١] ، ولا جزء له ، ولا شبيه له[٢] ، فهذا اللفظ — وإن كان يراد به معنى صحيح — فإن الله ليس كمثله شيء ، وهو سبحانه لا يجوز عليه أن يتفرق ، ولا يفسد ، ولا يستحيل ، بل هو أحد صمد ، والصمد : الذى لا جوف له ، وهو السيد الذى كمل سؤدده ؛ فإنهم يدرجون فى هذا نفى علوه على خلقه ومباينته لمصنوعاته ، ونفى ما ينفونه من صفاته ، ويقولون : إن إثبات ذلك يقتضى أن يكون مركبا منقسما ، وأن يكون له شبيه .

وأهل العلم يعلمون أن مثل هذا لا يسمى فى لغة العرب التى نزل بها القرآن تركيبا وانقساما ، ولا تمثيلا . وهكذا الكلام فى مسمّى الجسم والعرض والجوهر والمتحيز وحلول الحوادث وأمثال ذلك ، فإن هذه الألفاظ يدخلون فى مسمّاها الذى ينفونه أمورا مما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله ، فيدخلون فيها نفى علمه وقدرته وكلامه ، ويقولون : إن القرآن مخلوق ، لم يتكلم الله به ، وينفون بها رؤيته ،
١٣٨/١ لأن رؤيته على اصطلاحهم / لا تكون إلا لمتحيز فى جهة وهو جسم ، ثم يقولون : والله منزّه عن ذلك : فلا تجوز رؤيته . وكذلك يقولون : [ إن ][٣] المتكلم لا يكون إلا جسما متحيزا ، والله ليس بجسم متحيز[٤] فلا يكون متكلما ، ويقولون : لو كان فوق العرش لكان جسما متحيزا ، والله ليس بجسم متحيز[٤] ، فلا يكون متكلما فوق العرش ، وأمثال ذلك .

---

(١) س ، ر ، ط : لا قسم .
(٢) س ، ط : ولا شبه ؛ ر : ولا مشابه .
(٣) إن : فى ( س ) فقط .
(٤ — ٤) : ساقط من ( ر ) فقط ، وسقطت كلمة « متكلما » من : ط .

إما أن يمتنع من التكلم بالألفاظ المبتدعة وإما أن تفصل ما وافق معناه الكتاب والسنة

وإذا كانت هذه الألفاظ مجملة — كما ذكر — فالمخاطب لهم إما أن يفصل ويقول: ما تريدون بهذه الألفاظ؟ فإن فسروها بالمعنى الذى يوافق القرآن قُبلت؛ وإن فسروها بخلاف ذلك رُدَّت.

وإما أن يمتنع عن موافقتهم فى التكلم بهـذه الألفاظ نفيا وإثباتا، فإن امتنع عن التكلم بها معهم فقد ينسبونه إلى العجز والانقطاع، وإن تكلم بها معهم نسبوه إلى أنه أطلق تلك الألفاظ التى تحتمل حقا وباطلا، وأوهموا الجهال باصطلاحهم: أن إطلاق تلك الألفاظ يتناول المعانى الباطلة التى ينزه الله عنها؛ فحينئـذ تختلف[1] المصلحة، فإن كانوا فى مقام دعوة النـاس إلى قولهم وإلزامهم به أمكن أن يقال لهم: لا يجب على أحد أن يجيب داعيا إلا إلى مادعا إليه رسـول الله صلى الله عليه وسلم، فما لم يثبت أن الرسول دعا الخلق إليه لم يكن على الناس إجابة من دعا إليه، ولا له دعوة الناس إلى ذلك، ولو قُدِّر أن ذلك المعنى حق.

وهذه الطريق تكون أصلح إذا لبَّس ملبس منهم على ولاة الأمور، وأدخلوه فى بدعتهم، كما فعلت الجهمية بمن لبسوا عليه من الخلفاء حتى أدخلوه فى بدعتهم من القول بخلق القرآن وغير ذلك، فكان من أحسن مناظرتهم أن يقال: ائتونا بكتاب أو سنة حتى نجيبكم إلى ذلك، وإلا فلسنا نجيبكم إلى مالم يدل عليه الكتاب والسـنة.

وهذا لأن الناس لا يفصل بينهم النزاع إلا كتاب منزَّل من السماء، وإذا رُدُّوا إلى عقولهم فلكل واحد منهم عقل، وهؤلاء المختلفون يدعى أحدهم: أن العقل أدّاه إلى علم ضرورى ينازعه فيه الآخر؛ فلهذا لا يجوز أن يجعل الحاكم بين الأمة فى موارد النزاع إلا الكتاب والسنة.

(١) س: وحينئذ فتختلف.

١/١٣٩ وبهذا ناظر الإمام أحمد الجهمية لما دعوه إلى المحنة، وصار يطالبهم / بدلالة الكتاب والسنة على قولهم، فلما ذكروا حججهم كقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام: ١٠٢]، وقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [سوررة الأنبياء: ٢]، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «تجيء البقرة وآل عمران» وأمثال ذلك من الأحاديث(١)، مع ما ذكروه من قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله خلق الذكر» — أجابهم عن هذه الحجج بما بين(٢) به أنها لا تدل على مطلوبهم.

ولما قالوا: ما تقول في القرآن: أهو الله أو غير الله؟ [عارضهم بالعلم فقال: ما تقولون في العلم: أهو الله أو غير الله(٣)؟].

ولما ناظره أبو عيسى محمد بن عيسى برغوث(٤)، وكان من أحذقهم بالكلام: ألزمه التجسيم، وأنه إذا أثبت لله كلاما غير مخلوق لزم أن يكون جسما.

فأجابه الإمام أحمد بأن هذا اللفظ لا يُدرى(٥) مقصود المتكلم به، وليس له أصل في الكتاب والسنة والإجماع، فليس لأحد أن يلزم الناس أن ينطقوا به، ولا بمدلوله، وأخبره أني أقول: هو أحد، صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد، فبين أني لا أقول: هو جسم ولا ليس بجسم، لأن كلا الأمرين بدعة محدثة في الإسلام، فليست هذه من الحجج الشرعية التي يجب على الناس إجابة من دعا إلى موجبها، فإن الناس إنما عليهم إجابة الرسول فيما دعاهم إليه، وإجابة من

(١) م، ق، ص، ط: الحديث؛ وقد ورد الحديث في: الترمذي ١١/١٤ (ط. التازي) ولفظه: تأتيان كأنهما غيايتان وبينهما شرف، أو كأنهما غمامتان سوداوان، أو كأنهما ظلة من طير صواف تجادلان عن صاحبهما. وفي الترغيب والترهيب (مع اختلاف في بعض الألفاظ) ٣/٢٩ — ٣٠.
(٢) س: تبين.
(٣) مابين المعقوفتين ساقط من (م)، (ق).
(٤) م، ق: بن غوث، وهو خطأ ظاهر. وسبقت ترجمته، ص ١٥٤، ت ٢.
(٥) س: لاندرى.

دعاهم إلى ما دعاهم إليه الرسول صلى الله عليه وسلم، لا إجابة من دعاهم إلى قول مبتدع، ومقصـود المتكلم بها مجمل لا يُعرف إلا بعد الاستفصال والاستفسار ، فلا هى معروفة فى الشرع، ولا معروفة بالعقل إن لم يستفسر المتكلم بها .

فهذه المناظرة ونحوها هى التى تصلح إذا كان المناظر داعيا . وأما إذا كان المناظر معارضا للشرع بما يذكره (١) ، أو ممن لا يمكن أن يُرد إلى الشريعة ، مثل من لا يلتزم الإسلام و يدعو الناس إلى مايزعمه من العقليات، أو ممن يدّعى أن الشرع خاطب الجمهور، وأن المعقول الصريح يدل على باطن يخالف الشرع، ونحو ذلك، أو كان الرجل ممن عرضت له شبهة من كلام هؤلاء — فهؤلاء لا بد فى مخاطبتهم من الكلام على المعانى التى يدعونها : إما بألفاظهم، و إما بألفاظ يوافقون على أنها تقوم مقام ألفاظهم .

وحينئذ فيُقال لهم : الكلام إما أن / يكون فى الألفـاظ ، و إما أن يكون ١٤٠/١
فى المعانى، و إما أن يكون فيهما ، فإن كان الكلام فى المعانى المجردة من غير تقييد بلفظ، كما تسلكه المتفلسـفة ونحوهم ممن لا يتقيد فى أسماء الله وصفاته بالشرائع، بل يسميه علة وعاشقا ومعشوقا ونحو ذلك، فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلى العبارة الشرعية كان حسنا، و إن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم (٢)، فبيان ضلالهم (٣) ودفع صيالهم عن الإسلام بلغتهم أولى من الإمساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ، كما لو جاء جيش كفار ولا يمكن دفع شرهم عن المسـلمين إلا بلبس (٤) ثيابهم، فدفعهم بلبس (٤) ثيابهم خير من ترك الكفار يجولون فى خلال الديار خوفا من التشبه بهم فى الثياب .

(١) س، ص : نذكره .
(٢) س : الا مخاطبتهم بلغتهم .
(٣) س : ضلالتهم .
(٤) س ، ر ، ط : بلباس .

وأما إذا كان الكلام مع من قد يتقيد بالشريعة ، فإنه يُقال له : إطلاق هذه الألفاظ نفيا وإثباتا بدعة ، وفى كل منهما تلبيس وإيهام ، فلابد من الاستفسار والاستفصال، أو الامتناع عن إطلاق كلا الأمرين فى النفى والإثبات .

وقد ظن طائفة من الناس أن ذم السلف والأئمة للكلام[1] وأهل الكلام كقول أبى يوسف : من طلب العلم بالكلام تزندق ؛ وقول الشافعى : حكمى فى أهل الكلام : أن يضربوا بالجريد والنعال[2]، ويُطاف بهم فى القبائل والعشائر، ويقال : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام؛ وقوله : لقد اطلعت من أهل الكلام على شىء ما كنت أظنه ، ولأن يُبتلى العبد بكل ذنب ما خلا الإشراك بالله، خير [ له[3] ] من أن يبتلى بالكلام . وقول الإمام أحمد : ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح ، وقَلّ أحد نظر فى الكلام إلا كان فى قلبه غلّ على أهل الإسلام ؛ وأمثال هذه الأقوال المعروفة عن الأئمة[4] — ظن بعض الناس أنهم إنما ذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المحدثة، كلفظ الجوهر والجسم والعرض، وقالوا : إن مثل هذا لا يقتضى الذم، كما لو أحدث الناس آنية يحتاجون إليها، أو سلاحا يحتاجون إليه لمقاتلة العدو، وقد ذكر هذا صاحب «الإحياء» وغيره.

وليس الأمر كذلك ، بل ذمهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث / ألفاظه، فذموه لاشتماله على معان باطلة مخالفة للكتاب والسنة [ ومخالفته للعقل ١/١٤١

(١) م ، ق : الكلام .

(٢) والنعال : ساقطة من (س) .

(٣) له : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٤) أورد السيوطى فى كتابه (صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام) نشر وتحقيق الدكتور على سامى النشار نصوصا كثيرة فى ذم الكلام ، انظر على الخصوص صفحات من ١٤ — ٩٤ وانظر أيضا (نقد العلم والعلماء) لابن الجوزى .

الصريح ، ولكن علامة بطلانها مخالفتها للكتاب والسنة](١)، وكل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعا . ثم من الناس من قد يعلم بطلانه بعقله ، ومنهم من لا يعلم ذلك .

وأيضا فإن المناظرة بالألفاظ المحدثة المجملة المبتدعة المحتملة للحق والباطل إذا أثبتها أحد المتناظِرَيْن ونفاها الآخر كان كلاهما مخطئا ، وأكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، وفى ذلك من فساد العقل والدين ما لا يعلمه إلا الله ؛ فإذا رد الناس ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة فالمعانى الصحيحة ثابتة فيهما ، والمحق يمكنه بيان ما يقوله من الحق بالكتاب والسنة ، ولو كان الناس محتاجين فى أصول دينهم إلى مالم يبيِّنه الله ورسوله لم يكن الله قد أكمل للأمة دينهم ، ولا أتم عليهم نعمته ، فنحن نعلم أن كل حق يحتاج الناس إليه فى أصول دينهم لا بد أن يكون مما بينه الرسول ، إذ كانت فروع الدين لا تقوم إلا بأصوله ، فكيف يجوز أن يترك الرسول أصول الدين التى لا يتم الإيمان إلا بها لا يبينها للناس ؟

ومن هنا يُعرف ضلال من ابتدع طريقا أو اعتقادا زعم أن الإيمان لا يتم إلا به ، مع العلم بأن الرسول لم يذكره .

وهذا مما احتج به علماء السنة على من دعاهم إلى قول الجهمية القائلين بخلق القرآن ، وقالوا : إن هذا لوكان من الدين الذى يجب الدعاء إليه لعرفه الرسول ،

---

(١) ما بين المعقوفتين : ساقط من (م ، ق) .

ودعا أمته إليه ، كما ذكره أبو عبد الرحمن الأذرمى الأزدى[(١)] فى مناظرته للقاضى أحمد بن أبى دؤاد[(٢)] قدّام الواثق .

وهذا مما رد به علماء السنة على من زعم أن طريقة الاستدلال على إثبات الصانع سبحانه بإثبات الأعراض وحدوثها من الواجبات التى لا يحصل الإيمان إلا بها ، وأمثال ذلك .

وبالجملة — فالخطاب له مقامات : فإن كان الإنسان فى مقام دفع من يلزمه

١٤٢/١ / ويأمره ببدعة ويدعوه إليها أمكنه الاعتصام بالكتاب والسنة ، وأن يقول : لا أجيبك إلا إلى كتاب الله وسنة رسوله ، بل هذا هو الواجب مطلقا .

وكل من دعا إلى شىء من الدين بلا أصل من كتاب الله وسنة رسوله فقد دعا إلى بدعة وضلالة ، والإنسان فى نظره مع نفسه ومناظرته لغيره إذا اعتصم بالكتاب والسنة هداه الله إلى صراطه المستقيم ، فإن الشريعة مثل سفينة نوح عليه السلام ، من ركبها نجا ، ومن تخلف عنها غرق ، وقد قال تعالى : ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ﴾ [سورة الأنعام : ١٥٣] ، وقال تعالى : ﴿ اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ﴾ [ سورة الأعراف : ٣ ] . وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول فى خطبته : « إن أصدق الكلام كلام

(١) س (فقط) : أبو عبد الرحمن الأذرمى الأدنى . وهو عبد الرحمن بن يزيد بن المهلب الأزدى من أمراء هذا البيت الأزدى ، قتل بالموصل سنة ١٣٢ هـ . انظر ترجمته فى : الكامل لابن الأثير ٥/١١٨ ؛ الأعلام ٤/١١٨ .

(٢) هو أحمد بن أبى دؤاد بن جرير بن مالك الأيادى ( أبو عبد الله ) أحد القضاة المشهورين من المعتزلة ورأس فتنة القول بخلق القرآن ، قيل ولد بالبصرة سنة ١٦٠ هـ . وتوفى ببغداد سنة ٢٤٠ هـ . قال الذهبي : كان جهميا بغيضا حمل الخلفاء على امتحان الناس فى القرآن . انظر ترجمته فى : ابن خلكان ١/٦٣-٧٥ ؛ النجوم الزاهرة ٢/٣٠٠—٣٠٢ ؛ تاريخ بغداد ٤/١٤١ ؛ لسان الميزان ١/١٧١ ؛ البداية والنهاية ١٠/٣١٩ ؛ الأعلام ١/١٢٠ .

الله، وخير الهدى هدى محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة[(١)] » . وقال صلى الله عليه وسلم فى الحـديث الصحيح الذى رواه مسلم فى سياق حجة الوداع : « إنى تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا : كتاب الله تعالى[(٢)] » . وفى الصحيح : أنه قيل لعبد الله بن أبى أوفى : هل وصى رسول الله صلى الله عليه وسلم [بشىء[(٣)]]؟ قال : لا، قيل : فلم، وقد كتب الوصية على الناس ؟ قال : وصّى بكتاب الله[(٤)] » .

وقد قال تعالى : ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾ [ سورة البقرة : ٢١٣ ] وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ [سورة النساء : ٥٩] ، ومثل هذا كثير.

وأما إذا كان الإنسان فى مقام الدعوة لغيره والبيان له ، وفى مقام النظر أيضا ، فعليـه أن يعتصم أيضا بالكتاب والسـنة ، ويدعو إلى ذلك ، وله أن يتكلم مع

---

(١) ورد الحديث مع اختلاف فى الألفاظ فى : مسلم ٢/٥٩٢ (كتاب الجمعة ، باب تخفيف الصلاة والخطبة) ؛ البخارى ٩/٩٢ (كتاب الاعتصام ، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم) ولفظه : « إن أحسن الحديث . . . » الخ ؛ سنن أبى داود ٤/٢٠١ (كتاب السنة ، باب فى لزوم السنة) ؛ النسائى ٣/١٥٣ (كتاب صلاة العيدين ، باب الخطبة) ؛ ابن ماجه ١/١٧ (المقدمة ، باب اجتناب البدع والجدل) ؛ مسند الدارمى ١/٤٤ (المقدمة ، باب اتباع السنة) ؛ مسند أحمد ٣/٣١٠ .

(٢) ورد الحديث فى المسند ٤/٣٦٧ ولفظه « وإنى تارك فيكم ثقلين أولهما كتاب الله . . . » ؛ وفى الدارمى ٢/٤٣٢ (كتاب فضائل القرآن ، باب فضل من قرأ القرآن) ؛ مسلم ٢/٨٩٠ (كتاب الحج ، باب حجة النبى صلى الله عليه وسلم) ولفظه : وقد تركت فيكم مالن تضلوا بعده ان اعتصمتم به : كتاب الله .

(٣) بشىء : زيادة فى (س) .

(٤) ورد هذا الحديث فى البخارى ٤/٣ (كتاب الوصايا) ، ٦/١٩١ (كتاب فضائل القرآن) ؛ الترمذى ٨/٢٧٣ (كتاب الوصايا) ، وقال الترمذى : حديث حسن ؛ النسائى ٦/٢٠٠ (كتاب الوصايا) ؛ ابن ماجة ٢/٩٠٠ (كتاب الوصايا ، باب هل أوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم بشىء) ؛ الدارمى ٢/٤٠٣ (كتاب الوصايا ، باب من لم يوص) ؛ المسند ٤/٣٥٤ بألفاظ مختلفة .

ذلك، ويبين الحق الذى جاء به الرسول بالأقيسة العقلية والأمثال المضروبة، فهذه طريقة الكتاب والسنة وسلف الأمة، فإن الله سبحانه وتعالى ضرب الأمثال
١٤٣/١ فى كتابه، وبيّن بالبراهين العقلية توحيده وصدق رسله وأمر المعاد وغير/ذلك من أصول الدين، وأجاب عن معارضة المشركين، كما قال تعالى: ﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ [سورة الفرقان: ٣٣].

وكذلك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مخاطباته، ولما قال: «مامنكم من أحد إلا سيخلو به ربه، كما يخلو أحدكم بالقمر ليلة البدر. قال له أبو رزين العقيلى: كيف يا رسول الله، وهو واحد ونحن كثير؟ فقال: سأنبئك بمثل ذلك فى آلاء الله، هذا القمر آية من آيات الله كلكم يراه مخليا به، فالله أعظم[(١)]».
ولما سأله أيضا عن إحياء الموتى ضرب له المثل بإحياء النبات.

---

(١) ورد حديث الرؤية بروايات مختلفة ومن طرق عدة فى: البخارى ٩/١٢٧ (كتاب التوحيد، باب ما يذكر فى الذات والنعوت وأسامى الله) ولفظه: إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لاتضامون فى رؤيته... ) الحديث، ومن رواية جرير بن عبدالله: إنكم سترون ربكم عيانا.. الحديث؛ وفى مسلم ١/١٦٤ (كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية) وجاء فيه من عدة طرق وقال المحقق الاستاذ محمد فؤاد عبد الباقى: هل تضارُّون فى رؤية القمر ليلة البدر، وفى الرواية الأخرى: «هل تضامون» فروى بتشديد الراء وتخفيفها والتاء فيهما مضمومة ومعنى المشدد: هل تضارون غيركم فى حالة الرؤية بزحمة أو مخالفة فى الرؤية أو غيرها لخفائه... ومعنى المخفف: هل يلحقكم فى رؤيته ضير وهو الضرر، وروى تضامون بتشديد الميم وتخفيفها فمن شددها فتح التاء ومن خففها ضم التاء، ومعنى المشدد: هل تضامون وتتلطفون فى التوصل إلى رؤيته، ومعنى المخفف هل يلحقكم ضيم وهو المشقة والتعب ومعناه لايشتبه عليكم وترتابون فيه فيعارض بعضكم بعضا فى رؤيته.

والحديث أيضا فى سنن أبى داود ٤/٢٣٣ — ٢٣٤ (كتاب السنة، باب الرؤية)؛ سنن ابن ماجه ١/٦٣ (المقدمة، باب فيما انكرت الجهمية)؛ الترمذى ١٠/١٨ — ١٩ بشرح ابن العربى (أبواب صفات الجنة، باب ماجاء فى رؤية الرب تبارك وتعالى) وقال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح.

وكذلك السلف ؛ فروى عن ابن عباس أنه لما أخبر بالرؤية عارضه السائل بقوله تعالى : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ [سورة الأنعام: ١٠٣ ] فقال له : « ألست ترى السماء ؟ فقال : بلى ، قال : أتراها كلها ؟ قال : لا » فبين له أن نفى الإدراك لا يقتضى نفى الرؤية .

وكذلك الأئمة كالإمام أحمد فى رده على الجهمية ، لما بيّن دلالة القرآن على علوه تعالى واستوائه على عرشه ، وأنه مع ذلك عالم بكل شىء ، كما دل على ذلك قوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِى خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [سورة الحديد: ٤ ]، فبيّن أن المراد بذكر المعية أنه عالم بهم ، كما افتتح الآية بالعلم وختمها بالعلم ، وبيّن سبحانه أنه (١) مع علوه على العرش يعلم ما الخلق عاملون ، كما فى حديث العباس بن عبد المطلب الذى رواه أبو داود وغيره عن النبى صلى الله عليه وسلم قال فيه : « والله فوق عرشه ، وهو يعلم ما أنتم عليه » (٢) . فبيّن الإمام أحمد إمكان ذلك بالاعتبار العقلى ، وضرب مثلين ، ولله المثل الأعلى ، فقال : لو أن رجلا فى يده قوارير فيها ماء صاف ، لكان بصره

---

(١) م : وأنه سبحانه بين أنه ؛ س ، ق : وأنه بين سبحانه وأنه .

(٢) ورد الحديث بهذا اللفظ فى كتاب «رد الإمام الدارمى عثمان بن سعيد على بشر المريسى العنيد» تحقيق محمد حامد الفقى ، ص٧٣ من رواية ابن مسعود ؛ وفى كتاب «التوحيد وإثبات صفات الرب» لابن خزيمة ( تحقيق محمد خليل الهراس ) ص ١٠٧ — ١٠٨ فى رواية عن ابن مسعود أيضا ولفظه : « . . . والله على العرش ويعلم أعمالكم » ومن رواية ابن مسعود أيضا : « . . . والله تبارك وتعالى فوق العرش وهو يعلم ما أنتم عليه » ؛ وجاء فى أبى داود ٤/ ٢٣١ (كتاب السنة ، باب فى الجهمية) ولفظه : « . . . ثم الله تبارك وتعالى فوق ذلك » وفيه أيضا من حديث بشار « . . . إن الله فوق عرشه ، وعرشه فوق سماواته » .

(٢) م ، ق : له .

قد أحاط بما فيها مع مباينته، فالله — وله المثل الأعلى — قد أحاط بصره بخلقه، وهو مستو على عرشه، وكذلك لو أن رجلا بنى دارا لكان مع خروجه عنها يعلم مافيها، فالله الذى خلق العالم يعلمه مع علوه عليه، كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [سورة الملك: ١٤] (١).

١|١٤٤ / وإذا كان المتكلم فى مقام الإجابة لمن عارضه بالعقل، وادّعى أن العقل يعارض النصوص، فإنه قد يحتاج إلى حل شبهته وبيان بطلانها. فإذا أخذ النافى يذكر ألفاظا مجملة مثل أن يقول: لو كان فوق العرش لكان جسما، أو لكان مركبا وهو منزّه عن ذلك، ولو كان له علم وقدرة لكان جسما، وكان مركّبا، وهو منزّه عن ذلك، ولو خلق واستوى وأتى لكان تحله الحوادث، وهو منزه عن ذلك، ولو قامت به الصفات لحلته الأعراض، وهو منزه عن ذلك.

فهنا يستفصل السائل ويقول له: ماذا تريد بهذه الألفاظ المجملة؟

فإن أراد بها حقا وباطلا قبل الحق ورد الباطل. مثل أن يقول: أنا أريد بنفى الجسم نفى قيامه بنفسه وقيام الصفات به، ونفى كونه مركبا؛ فنقول: هو قائم بنفسه، وله صفات قائمة به، وأنت إذا سميت هذا تجسيما لم يجز أن أدع الحق الذى دل عليه صحيح المنقول وصريح المعقول لأجل تسميتك أنت له بهذا.

(١) بين الإمام أحمد فى رده على الجهمية أن الله سبحانه على العرش، وقد أحاط علمه بما دون العرش وأنه لا يخلو من علم الله مكان، وهو مع ذلك على عرشه. قال الإمام أحمد: «ومن الاعتبار فى ذلك لو أن رجلا كان فى يده قدح من قوارير صاف وفيه شراب صاف، كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح، من غير أن يكون ابن آدم فى القدح — ولله المثل الأعلى — قد أحاط بجميع خلقه من غير أن يكون فى شىء من خلقه». انظر «الرد على الجهمية» للإمام أحمد ضمن «مجموعة شذرات البلاتين من طيبات كلمات سلفنا الصالحين» بتحقيق محمد حامد الفقى، ص ٢٣ — ٢٤.

وأما قولك : « ليس مركبا » فإن أردت به أنه سبحانه ركّبه مركِّب ، أو كان (١) متفرقا فتركّب (٢) ، وأنه يمكن تفرقه وانفصاله ، فالله تعالى منزه عن ذلك ، وإن أردت أنه موصوف بالصفات ، مباين للمخلوقات ، فهـذا المعنى حق ، ولايجوز رده لأجل تسميتك له مركبا ؛ فهذا ونحوه مما يُجاب به .

وإذا قُدِّر أن المعارض أصرَّ على تسمية المعانى الصحيحة التى ينفيها بألفاظه الاصطلاحية المحدثة ، مثل أن يدعى أن ثبوت الصـفات ومباينة المخلوقات يستحق أن يسمى فى اللغة تجسيما وتركيبا ونحو ذلك ، قيل له : هب أنه سمى بهذا الاسم ، فنفيك له إما أن يكون بالشرع ، وإما أن يكون بالعقل .

أما الشرع فليس فيه ذكر هذه الأسماء فى حق الله ، لابنفى ولا إثبات ، ولم ينطق أحد من سلف الأمة وأئمتها فى حق الله تعالى بذلك ، لانفيا ولا إثباتا ، بل قول القائل : إن الله جسم أو ليس بجسم ، أو جوهر أو ليس بجوهر ، أو متحيز أو ليس بمتحيز ، أو فى جهـة أو ليس فى جهة ، أو تقوم به الأعراض والحوادث أو لاتقوم به ، ونحو ذلك — كل هذه الأقوال محدثة بين أهل الكلام المحدث ، لم يتكلم السلف والأئمة (٣) / فيها ، لا بإطلاق النفى ولا بإطلاق الإثبات ، بل كانوا ينكرون ١٤٥/١
على أهل الكلام الذين يتكلمون بمثل هذا النوع فى حق الله تعالى نفيا وإثباتا .

وإن أردت أن نفى ذلك معلوم بالعقل ، وهو الذى تدّعيه النفاة ، ويدّعون أن نفيهم المعلوم بالعقل عارض نصوص الكتاب والسنة .

---

(١) م ، ق : وكان .
(٢) س : فركب .
(٣) والأئمة : ساقطة من (س) .

قيل له : فالأمور العقلية المحضة لا عبرة فيها بالألفاظ، فالمعنى إذا كان معلوما إثباته بالعقل لم يجز نفيه لتعبير المعبِّر عنه بأى عبارة عبَّر بها ، وكذلك إذا كان معلوما انتفاؤه بالعقل لم يجز إثباته بأى عبارة عبَّر بها المعبر ، وبُيِّن له بالعقل ثبوت المعنى الذى نفاه وسمَّاه بألفاظه الاصطلاحية .

وقد يقع فى محاورته إطلاق هذه الألفاظ لأجل اصطلاح ذلك النافى ولغته، وإن كان المُطلِق لها لا يستجيز إطلاقها فى غير هذا المقام ، كما إذا قال الرافضى : أنتم ناصبة تنصبون العداوة لآل محمد ، فقيل له : نحن نتولى الصحابة والقرابة ، فقال : لا ولاء إلا ببراء[(١)] ، فمن لم يتبرأ من الصحابة لم يتول القرابة ، فيكون قد نصب لهم العداوة .

فيقال له : هب أن هذا يسمى نصبا ، فلم قلت : إن هذا محرَّم ؟ فلا دلالة لك على ذم النصب بهذا التفسير ، كما لا دلالة على ذم الرفض بمعنى موالاة أهل البيت ، إذا كان الرجل مواليا لأهل البيت كما يحب الله ورسوله ، ومنه قول القائل :

إن كان رَفْضًا حبُّ آل محمد فليشهد الثقلان أنى رافضى[(٢)]

وقول [ القائل أيضا[(٣)] ] .

إذا[(٤)] كان نصبا ولاء الصحاب فإنى كما زعموا ناصبى[(٥)]
وإن كان رَفْضًا ولاء الجميع فلا بَرِح الرفض من جانبى

والأصل فى هذا الباب أن الألفاظ نوعان الألفاظ نوعان

(١) م (فقط) : إلا ببراءة .
(٢) ينسب البيت للإمام الشافعى ( انظر تاج العروس ٥/٣٥ ) . وهو من بحر الكامل .
(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من ( ر ) . وفى ( م ) ، ( ق ) : وقوله .
(٤) س : وإن ؛ ر : إن . وفى هامش (س) كتب ما يلى : « أيعنى أنه كان حب الصحاب نصبا ، أى بغضا لآل محمد . نصبت لفلان نصبا إذا عاديته ( صحاح الجوهرى ) » .
(٥) البيتان من بحر المتقارب .

النوع الأول [ نوع[1] ] مذكور فى كتاب الله وسنة رسوله وكلام[2] أهل الإجماع، فهذا يجب اعتبار معناه، وتعليق الحكم به، فإن كان المذكور به مدحا استحق صاحبه المدح، وإن كان ذما استحق الذم، وإن أثبت شيئا وجب إثباته، وإن نفى شيئا وجب نفيه،
١٤٦/١ لأن كلام الله حق، وكلام / رسوله حق، وكلام أهل الإجماع حق. وهذا كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [سورة الإخلاص: ١ – ٤]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ[3]﴾ [سورة الحشر: ٢٢ – ٢٣]، ونحو ذلك من أسماء الله وصفاته.

وكذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ[4]﴾ [سورة الأنعام: ١٠٣]، وقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [سورة القيامة: ٢٢، ٢٣]، وأمثال ذلك مما ذكره الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، فهذا كله حق.

ومن دخل فى اسم مذموم فى الشرع كان مذموما، كاسم الكافر والمنافق والملحد ونحو ذلك، ومن دخل فى اسم محمود فى الشرع كان محمودا، كاسم المؤمن والتقى والصديق، ونحو ذلك.

النوع الثانى وأما الألفاظ التى ليس لها أصل فى الشرع فتلك لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفى[5] على معناها، إلا أن يبين أنه يوافق الشرع، والألفاظ التى تعارض

(١) نوع: ساقطة من (م)، (ق).
(٢) س: أو سنة رسوله أو كلام...؛ ص: وسنة رسوله أو كلام.
(٣) لفظ (المؤمن) فى الآية الكريمة فى (س) فقط.
(٤) (وهو يدرك الأبصار) تتمة الآية زيادة فى (س).
(٥) ص: والنفى والإثبات.

بها النصوص هى من هـذا الضرب ، كلفظ « الجسم » و « الحيز » و « الجهة » و « الجوهر » و « العرض » ، فمن كانت معارضته بمثل هذه الألفاظ لم يجز له أن يكفِّر مخالفه ، إن لم يكن قوله مما يبين(١) الشرع أنه كفر ، لأن الكفر حكم شرعى متلقى عن صاحب الشريعة ، والعقل قد يُعلم به صواب القول وخطؤه ، وليس كل ما كان خطأ فى العقل يكون كفرا فى الشرع ، كما أنه ليس كل ما كان صوابا فى العقل تجب فى الشرع معرفته .

ومن العجب قول من يقول من أهل الكلام : إن أصول الدين التى يكفر مخالفها هى علم الكلام الذى يُعرف بمجرد العقل . وأما ما لا يُعرف بمجرد العقل فهى الشرعيات عندهم ، وهذه طريقة المعتزلة والجهمية ومن سلك سبيلهم كأتباع صاحب « الإرشاد » وأمثالهم .

فيقال لهم : هذا الكلام تضمن شيئين : أحدهما : أن أصول الدين هى التى تُعرف بالعقل المحض دون الشرع ، والثانى : أن المخالف لها كافر ، وكل من المقدمتين وإن كانت باطلة فالجمع بينهما متناقض ، وذلك أن مالا يعرف إلا بالعقل لا يعلم أن ١/١٤٧ / مخالفه كافر الكفر الشرعى ، فإنه ليس فى الشرع أن من خالف ما لا يعلم إلا بالعقل يكفر ، وإنما الكفر يكون بتكذيب الرسول [ صلى الله عليه وسلم ](٢) فيما أخبر به ، أو الامتناع عن متابعته مع العلم بصدقه ، مثل كفر فرعون واليهود ونحوهم .

وفى الجملة فالكفر متعلق بما جاء به الرسول ، وهذا ظاهر على قول من لا يوجب شيئا ولا يحرمه إلا بالشرع ، فإنه لو قُدِّر عدم الرسالة لم يكن كفر محرم ، ولا إيمان واجب عندهم ، ومن أثبت ذلك بالعقل فإنه لا ينازع أنه بعد مجىء

(١) س ( فقط ) : بين .
(٢) ما بين المعقوفتين زيادة فى (س) فقط .

الرسول تعلق الكفر والإيمان بما جاء به ، لا بمجرد ما يعلم بالعقل ، فكيف يجوز أن يكون الكفر [ معلقًا ][1] بأمور لا تعلم إلا بالعقل ؟ إلا أن يدل الشرع على أن تلك الأمور التى لا تعلم إلا بالعقل كفر ، فيكون حكم الشرع مقبولا . لكن معلوم أن هذا لا يوجد فى الشرع ، بل الموجود فى الشرع تعليق الكفر بما يتعلق به الإيمان ، وكلاهما متعلق بالكتاب والرسالة ، فلا إيمان مع تكذيب الرسول ومعاداته ، ولا كفر مع تصديقه وطاعته .

ومن تدبر هذا رأى أهل[2] البدع من النفاة يعتمدون على مثل هذا ، فيبتدعون بدعا بآرائهم ليس فيها كتاب ولا سنة ، ثم يكفِّرون من خالفهم فيما ابتدعوه ، وهذا حال من كفَّر الناس بما أثبتوه من الأسماء والصفات التى يسميها هو تركيبا وتجسيما ، وإثباتا لحلول الصفات والأعراض به ، ونحو ذلك[3] من الأقوال التى ابتدعتها الجهمية والمعتزلة ، ثم كفَّروا من خالفهم فيها .

والخوارج الذين تأولوا آيات من القرآن وكفَّروا من خالفهم فيها أحسن حالا من هؤلاء ، فإن أولئك علَّقوا الكفر بالكتاب والسنة ، لكن غلطوا فى فهم النصوص ، وهؤلاء علَّقوا الكفر بكلام ما أنزل الله به من سلطان .

ولهذا كان ذم السلف للجهمية من أعظم الذم ، حتى قال عبد الله بن المبارك[4] : « إنا لنحكى كلام اليهود والنصارى ، ولا نستطيع أن نحكى كلام الجهمية » .

---

(١) مابين المعقوفتين ساقط من ( م ) ، ( ق ) .

(٢) م ( فقط ) : رأى أن أهل . . .

(٣) م ( فقط ) ونحوه ذلك ، وهو خطأ .

(٤) هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح المروزى مولى بنى حنظلة ، الحافظ شيخ الإسلام ، ولد سنة ١١٨ وتوفى سنة ١٨١ وقيل ١٨٢ . انظر ترجمته فى : تذكرة الحفاظ ١/٢٥٣ ؛ تاريخ بغداد ١٠/١٥٢ ؛ طبقات ابن سعد ٧/٣٧٢ ؛ وفيات الأعيان ٢/٢٣٧ ؛ حلية الأولياء ٨/١٦٢ ؛ شذرات الذهب ١/٢٩٥ ؛ Brock, S. I : 256 ؛ الأعلام ٤/٢٥٦ .

بل الحق أنه لو قدر أن بعض الناس غلط في معانٍ دقيقة لا تعلم إلا بنظر العقل ، وليس فيها بيان في النصوص والإجماع ، لم يجز لأحد أن يكفِّر مثل هذا ، ولا يفسِّقه ، بخلاف من نفى ما أثبتته النصوص الظاهرة المتواترة ، فهذا أحق بالتكفير ، إن كان المخطئ في هذا الباب كافرا .

١٤٨/١ /وليس المقصود هنا بيان مسائل التكفير ، فإن هذا مبسوط في موضع آخر ، ولكن المقصود أن عمدة المعارضين للنصوص النبوية أقوال فيها اشتباه وإجمال ، فإذا وقع الاستفسار والاستفصال (١) تبين الهدى من الضلال . فإن الأدلة السمعية معلقة بالألفاظ الدالة على المعاني ، وأما دلالة مجرد العقل فلا اعتبار فيها بالألفاظ .

وكل قول لم يرد لفظه ولا معناه في الكتاب والسنة وكلام سلف الأمة فإنه لا يدخل في الأدلة السمعية ، ولا تعلق للسنة (٢) والبدعة بموافقته ومخالفته ، فضلا عن أن يعلَّق بذلك كفر وإيمان ، وإنما السنة موافقة لأدلة الشرعية ، والبدعة مخالفتها .

وقد يُقال عما لم يُعلم أنه موافق لها أو مخالف : إنه بدعة ، إذ الأصل أنه [ ما لم يعلم أنه من الشرع فلا يتخذ شريعة ودينا ، فمن عمل عملا لم يعلم أنه (٣) ] مشروع فقد تذرع إلى البدعة ، وإن كان ذلك العمل تبين له فيما بعد أنه مشروع ، وكذلك من قال في الدين قولا بلا دليل شرعي ؛ فإنه تذرع إلى البدعة ، وإن تبين له فيما بعد موافقته للسنة .

والمقصود هنا أن الأقوال التي ليس لها أصل في الكتاب والسنة والإجماع ـ كأقوال النفاة التي تقولها الجهمية والمعتزلة (٤) وغيرهم ، وقد يدخل فيها ما هو حق

---

(١) م ، ق : الاستفصال والاستفسار .

(٢) س، ر ، ص ، ط : السنة .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من ( م ) ، ( ق ) وفيهما : ( إذ الأصل أنه غير مشروع ) .

(٤) س، ر ، ص ، ط : الجهمية من المعتزلة .

وباطل - هم يصفون بها أهل الإثبات للصفات الثابتة بالنص ، فإنهم يقولون : كل من قال « إن القرآن غير مخلوق » أو « إن الله يُرى في الآخرة » أو « إنه فوق العالم » فهو مجسِّم مشبِّه حشوِي .

وهذه الثلاثة مما اتفق عليها سلف الأمة وأئمتها ، وحكى إجماع أهل السنة عليها غير واحد من الأئمة والعالمين بأقوال السلف ، مثل أحمد بن حنبل ، وعلي ابن المديني (١) ، واسحاق بن إبراهيم (٢) ، وداود بن علي (٣) ، وعثمان بن سعيد الدارمي (٤) ، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة (٥) ، وأمثال هؤلاء . ومثل عبدالله بن سعيد بن كُلاَّب وأبي العباس

---

(١) أبو الحسن علي بن عبدالله بن جعفر السعدي بالولاء المديني البصري . ولد بالبصرة سنة ١٦١ وتوفي بسامراء سنة ٢٣٤ هـ . انظر ترجمته في : تذكرة الحفاظ ٤٢٨/٢ ؛ تهذيب التهذيب ٣٤٩/٧ ؛ طبقات الحنابلة ٢٢٥/١ - ٢٢٨ ؛ ميزان الاعتدال ٢٢٩/٢ ، ٢٣٦ ، تاريخ بغداد ٤٥٨/١١ ؛ مفتاح السعادة ١٦٣/٢ ؛ الأعلام ١١٨/٥ .

(٢) إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي التميمي المروزي ( أبو يعقوب بن راهوية ) ، من سكان مرو ، ولد سنة ١٦١ وتوفي سنة ٢٣٨ . قال الذهبي : نزيل نيسابور وعالمها ، بل شيخ أهل المشرق ، روى عنه البخاري ومسلم وأحمد وابن معين والترمذي والنسائي وغيرهم . انظر ترجمته في : تذكرة الحفاظ ٤٣٣/٢ - ٤٣٥ ، وفيات الأعيان ١٧٩/١ - ١٨٠ ؛ الجرح والتعديل جـ ١ ، ق ١ ، ص ٢٠٩ - ٢١٠ ؛ طبقات الحنابلة ١٠٩/١ ، ميزان الاعتدال ١٨٢/١ - ١٨٣ ، الأعلام ٢٨٤/١ .

(٣) هو داود بن علي بن خلف الأصبهاني الملقب بالظاهري أحد الأئمة المجتهدين في الإسلام . أصبهاني الأصل من أهل « قاشان » ولد بالكوفة سنة ٢٠١ وتوفي ببغداد سنة ٢٧٠ . انظر عنه : وفيات الأعيان ٢٦/٢ - ٢٨ ؛ تذكرة الحفاظ ٧٥٢/٢ ؛ ميزان الاعتدال ٣٢١/١ ، لسان الميزان ٤٢٢/٢ ؛ تاريخ بغداد ٣٦٩/٨ ؛ الأعلام ٨/٣ - ٩ .

(٤) هو أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي السجزي الحافظ صاحب المسند والتصانيف من أئمة الحنابلة ، توفي سنة ٢٨٠ هـ ، انظر ترجمته في شذرات الذهب ١٧٦/٢ ، تذكرة الحفاظ ٦٢١/٣ - ٦٢٢ ، الأعلام ٣٦٦/٤ .

(٥) هو أبوبكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري إمام نيسابور في عصره ، لقبه السبكي بإمام الأئمة ، حدث عنه الشيخان خارج صحيحيهما ، ولد سنة ٢٢٣ هـ وتوفي سنة ٣١١ هـ . انظر ترجمته في : تذكرة الحفاظ ٧٢٠/٢ - ٧٣١ ، طبقات الشافعية ١٣٠/٢ - ١٣٥ ، الأعلام ٢٥٣/٦ . وطبع له كتاب « التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل » بالمطبعة المنيرية ، القاهرة سنة ١٣٥٣ .

القلانسى[(١)] وأبى الحسن الأشعرى وأبى الحسن على بن مهدى الطبرى[(٢)] ؛ ومثل أبى بكر الإسماعيلى[(٣)] ، وأبى نعيم الأصبهانى[(٤)] ، وأبى عمر بن عبد البر[(٥)] ، وأبى عمر

---

(١) لم أجد له ترجمة فيما بين يدى من كتب الرجال ، لكن ذكره ابن عساكر فى ( تبيين كذب المفترى ص ٣٩٨ ) فقال : أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسى الرازى من معاصرى أبى الحسن الأشعرى رحمه الله لا من تلامذته ، كما قال الأهوازى ، وهو من جلة العلماء الكبار الأثبات ، واعتقاده موافق لاعتقاده فى الإثبات ( أى لاعتقاد الأشعرى ) . وعلق على ذلك الشيخ محمد زاهد الكوثرى بقوله : إن القلانسى كان متقدما على الأشعرى . وانظر ما ورد عن القلانسى وآرائه فى :الفرق بين الفرق ، ص ٨٠ ، ٩٦ ، ٢١٣ ، ٢٢١ ، أصول الدين للبغدادى ، ص ٤٠ ، ٤٥ ، ٦٧ ، ٢٥٤ ؛ الملل والنحل ١ /٨٥ ؛ طبقات الشافعية ٢ /٥١ ؛ الإرشاد للجوينى ، ص ٣٩٩ ؛ نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام للدكتور على سامى النشار ١ /١٥٧ - ١٦٥ الطبعة الثانية دار المعارف ، الاسكندرية سنة ١٩٦٢ .

(٢) أبو الحسن على بن محمد بن مهدى الطبرى ، قال ابن عساكر فى ترجمته ( تبيين كذب المفترى ١٩٥ - ١٩٦ ) : « صحب أبا الحسن رحمه الله بالبصرة مدة وأخذ عنه وتخرج به واقتبس منه وصنف تصانيف عدة تدل على علم واسع وفضل بارع ، وهو الذى ألف الكتاب المشهور فى تأويل الاحاديث والمشكلات الواردة فى الصفات » ولم أهتد إلى أى ترجمة له فيما بين يدى من كتب التراجم .

(٣) هو أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل ( أبو بكر الاسماعيلى ) الجرجانى فقيه ومحدث ولد سنة ٢٩٧ وتوفى بجرجان سنة ٣٧١ . انظر ترجمته فى : سير أعلام النبلاء ١ /٢١٩ - ٢٢١ ، الوافى بالوافيات ٥ /١١٢ ؛ المنتظم لابن الجوزى ٧ /١٠٨ ، طبقات الفقهاء للشيرازى ٩٥ - ٩٦ ؛ البداية والنهاية ١١ /٢٩٨ ؛ تذكرة الحفاظ ٣ /٩٤٧ ؛ طبقات الشافعية ٢ /٧٩ - ٨٥ ؛ شذرات الذهب ٣ /٧٥؛ معجم المؤلفين ١ /٩٣٥ ؛ الأعلام ١ /٨٣ .

(٤) هو أحمد بن عبد الله بن أحمد الاصبهانى ( أبو نعيم ) حافظ مؤرخ ولد بأصبهان سنة ٣٣٦ وتوفى سنة ٤٣٠ هـ له حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ودلائل النبوة وطبقات المحدثين والرواة . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ١ /٧٥ ؛ ميزان الاعتدال ١ /٥٢ ؛ لسان الميزان ١ /٢٠١ ؛ طبقات الشافعية ٣ /٨ ؛ الأعلام ١ /١٥٠ .

(٥) هو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبى المالكى ( أبو عمر ) من كبار حفاظ الحديث ولد بقرطبة سنة ٣٦٨ وتوفى بشاطبة سنة ٤٦٣ هـ . انظر ترجمته فى : بغية الملتمس ٤٧٤ ؛ وفيات الأعيان ٦ /٦٤ ؛ تذكرة الحفاظ ٣ /١١٢٨ ؛ الصلة ٦٦٦ ؛ الديباج المذهب ٣٥٧ ؛ *S. 1 : 628* *Brock.* ، الأعلام ٩ /٣١٦ - ٣١٧ .

الطلمنكي[1] ويحيى بن عمار السجستاني[2] ، وأبي إسماعيل الأنصاري[3] ، وأبي القاسم التيمي ، ومن لا يحصي[4] عدده إلا الله من أنواع أهل العلم .

١٤٩/١ فإذا قال النفاة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم : ( لو كان/الله يُرى في الآخرة لكان في جهة ، وما كان في جهة فهو جسم ، وذلك على الله محال ) ، أو قالو[5] : « لو كان الله تكلم بالقرآن ، بحيث يكون الكلام قائما به ، لقامت به الصفات والأفعال ، وذلك يستلزم أن يكون محلا للأعراض والحوادث ، وماكان محلا للأعراض والحوادث، فهو جسم ، والله منزَّه عن ذلك ، لأن الدليل على إثبات الصانع إنما هو حدوث العالم ، وحدوث العالم إنما عُلِم بحدوث الأجسام ، فلو كان جسم ليس بمحدث لبطلت دلالة إثبات الصانع » .

فهذا الكلام ونحوه هو عمدة النفاة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم ، ومن وافقهم في بعض بدعتهم ، وهذا ونحوه[6] في العقليات التي يزعمون أنها عارضت نصوص الكتاب والسنة .

---

(١) هو أحمد بن محمد بن عبد الله أبو عمر الطلمنكي المعافرى الأندلسي ، كان من المجودين في القراءات وله تصانيف في القراءة ، وروى الحديث ، توفي سنة ٤٢٩ هـ . انظر ترجمته في : طبقات القراء لابن الجزري ١ /١٢٠ ، طبعة الخانجي : شذرات الذهب ٣ /٢٤٣ - ٢٤٤ ، تذكرة الحفاظ ٣ /١٠٩٨ - ١١٠٠ : الديباج المذهب لابن فرحون ( ط . ابن شقرون القاهرة سنة ١٣٥١ ص ٣٩ - ٤٠ ) ، الأعلام ١ / ٢٠٦ .

(٢) هو أبو زكريا يحيى بن عمار الشيباني السجستاني الواعظ نزيل هراة ، كان بارعا في التفسير والسنة ، توفي سنة ٤٢٢ هـ . انظر ترجمته في : العبر للذهبي ٣ /١٥١ ، شذرات الذهب ٢ /٢٢٦ .

(٣) هو أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الهروي الأنصاري كان يدعى شيخ الإسلام ، وكان إمام أهل السنة بهراة ويسمى خطيب العجم لتبحر علمه وفصاحته ونبله ، توفي سنة ٤٨١هـ . انظر ترجمته في : طبقات الحنابلة ٢ /٢٤٧ - ٢٤٨ ، الذيل لابن رجب ١ /٥٠ - ٦٨ ، الأعلام للزركلي ٤ /٢٦٧ .

(٤) إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي التيمي الأصبهاني . أبو القاسم الملقب بقوّام السنة ، من أعلام الحفاظ ، كان إماما في التفسير والحديث واللغة ، من كتبه : الجامع في التفسير دلائل النبوة . انظر ترجمته في : شذرات الذهب ٤ /١٠٥ : الأعلام ١ /٣٢٢

(٥) س ، ص ، ر ، ط : وق ل .

(٦) س ، ص ، ر ، ط : هي .

فيقال لهؤلاء : أنتم لم تنفوا ما نفيتموه بكتاب ولا سنة ولا إجماع ، فإن هذه الألفاظ ليس لها وجود في النصوص ، بل قولكم : « لو رؤي لكان في جهة ، وما كان في جهة فهو جسم ، وما كان جسما فهو محدث » كلامٌ تدَّعون أنكم علمتم صحته بالعقل ، وحينئذ فتطالبون بالدلالة العقلية على هذا النفي ، وينظر فيها بنفس العقل .

ومن عارضكم من المثبتة أهل الكلام من المرجئة وغيرهم كالكَرّامية والهشامية[1] وقال لكم : « فليكن هذا لازما للرؤية ، وليكن هو جسما » أو قال لكم : « أنا أقول إنه جسم[2] » وناظركم على ذلك بالمعقول ، وأثبته بالمعقول كما نفيتموه بالمعقول ، لم يكن لكم أن تقولوا له : « أنت مبتدع في إثبات الجسم » ، فإنه يقول لكم : وأنتم مبتدعون في نفيه ، فالبدعة في نفيه كالبدعة في إثباته ، إن لم تكن أعظم ، بل النافي أحقُّ بالبدعة من المثبت ، لأن المثبت أثبت ما أثبتته النصوص ، وذكر هذا مُعاضدةً للنصوص ، وتأييدا لها ، وموافقة لها ، وردا على من خالف موجبها .

فإن قُدِّر أنه ابتدع في ذلك كانت بدعته أخف من بدعة من نفى ذلك نفيا عارَضَ به النصوص ، ودفع موجبها ، ومقتضاها ، فإن ما خالف النصوص فهو بدعة باتفاق المسلمين ، وما لم يعلم أنه خالفها فقد لا يسمى بدعة .

---

( ١ ) الهشامية ، هم أتباع هشام بن عبدالحكم الرافضي من الإمامية وتنسب إليه وإلى هشام بن سالم الجواليقي أحيانا من الإمامية المشبهة . انظر عن هذه الفرقة : المقالات ١/٣١ ـ ٣٤ ، الملل والنحل ١/٣٩٦ ـ ٤٠٢ ، التبصير في الدين ، ص ٢٣ ـ ٢٤ ، الفرق بين الفرق ، ص ١٩ ، ٣٤ ،٤١ ـ ٤٣ ، ٦٧ ، ١٣٩ ، تكملة الفهرست لابن النديم ص ٧ ، الفهرست ص ١٧٥ ـ ١٧٧ ، فهرست الطوسي ، ص ١٧٤ ـ ١٧٦ ؛ أخبار الرجال للكشي ، ص ١٦٥ ـ ١٨١

( ٢ ) م ، ق : انه هو جسم .

قال الشافعي / رضي الله تعالى عنه : البدعة بدعتان : بدعة خالفت كتابا أو سنة ١٥٠/١
أو إجماعا أو أثرا عن بعض أصحاب رسول الله صلى عليه وسلم ، فهذه بدعة ضلالة ، وبدعة لم تخالف شيئا من ذلك ، فهذه قد تكون حسنة ، لقول عمر : « نعمت البدعة هذه » . هذا الكلام أو نحوه رواه البيهقي بإسناده الصحيح في المدخل .

ومن المعلوم أن قول نفاة الرؤية والصفات والعلو على العرش والقائلين بأن الله لم يتكلم ، بل خلق كلاما في غيره ، ونفيهم ذلك لأن إثبات ذلك تجسيم ، هو[1] إلى مخالفة الكتاب والسنة والإجماع السلفي والآثار أقربُ من قول مَنْ أثبت ذلك ، وقال — مع ذلك — ألفاظا يقول : إنها توافق معنى الكتاب والسنة ، لا سيما والنفاة متفقون على أن ظواهر النصوص تجسيم عندهم ، وليس عندهم بالنفي نص ، فهم معترفون بأن قولهم هو البدعة ، وقول منازعيهم أقربُ إلى السنة .

ومما يوضح هذا أن السلف والأئمة كثر كلامهم في ذم الجهمية النفاة للصفات ، وذموا المشبِّهة أيضا ، وذلك في كلامهم أقل بكثير من ذم الجهمية ، لأن مَرَضَ التعطيل أعظمُ من مرض التشبيه ، وأما ذكر التجسيم وذم المجسِّمة فهذا لا يعرف في كلام أحد من السلف والأئمة ، كما لا يعرف في كلامهم أيضا القول بأن الله جسم ، أو ليس بجسم ، بل ذكروا في كلامهم الذي أنكروه على الجهمية نفي الجسم ، كما ذكره أحمد في كتاب الرد على الجهمية : ولما ناظر برغوث[2] وألزمه برغوث بأنه جسم ، امتنع أحمدُ من موافقته على النفي والإثبات ، وقال : هو أحد صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد .

---

(١) ص (فقط) : وهو .

(٢) م ، ق : ابن غوث ، وسبقت ترجمته ، ص ١٥٤ ت ٢ .

مثال : الكلام على الرؤية

والمقصود هنا أن نفاة الرؤية — من الجهمية والمعتزلة وغيرهم — إذا قالوا : إثباتها يستلزم أن يكون الله جسما ، وذلك منتف ، وادَّعوا أن العقل دَلَّ على المقدمتين ، احتيج حينئذ إلى بيان بطلان المقدمتين ، أو إحداهما ، فإما أن يبطل نفس التلازم ، أو نفى اللازم ، أو المقدمتان جميعا .

وهنا افترقت طرق مُثْبِتة الرؤية : فطائفة نازعت فى الأولى ، كالأشعرى وأمثاله — وهو الذى حكاه الأشعرى عن أهل الحديث وأصحاب السنة ، وقالوا : لا نسلم أن كل مرئى يجب أن يكون جسما .

١/١٥١ فقالت / النفاة : لأن كل مرئى فى جهة ، وما كان فى جهة فهو جسم . فافترقت نُفاة الجسم على قولين : طائفة قالت : لا نسلم أن كل مرئى يكون فى جهة ، وطائفة قالت : لا نسلم أن كل ما كان فى جهة فهو جسم . فادعت نُفاة الرؤية أن العلم الضرورى حاصل بالمقدمتين ، وأن المنازع فيهما مكابر .

وهذا هو البحث المشهور بين المعتزلة والأشعرية ؛ فلهذا صار الحُذَّاق من متأخرى الأشعرية على نفى الرؤية وموافقة المعتزلة ، فإذا أطلقوها موافقة لأهل السنة فسروها بما تفسرها به المعتزله ، وقالوا : النزاع بيننا وبين المعتزلة لفظى .

وطائفة نازعت فى المقدمة الثانية — وهى انتفاء اللازم — وهى كالهشامية والكَرَّامية وغيرهم ، فأخذت المعتزلة وموافقوهم[(١)] يُشَنِّعون على هؤلاء ، وهؤلاء وإن كان فى قولهم بدعة وخطأ ، ففى قول المعتزلة من البدعة والخطأ أكثر مما فى قولهم .

(١) وموافقوهم : كذا فى (م) فقط . وفى سائر النسخ : موافقوها .

ومن أراد أن ينـاظر مناظرة شرعية بالعقـل الصريح فلا يلتزم لفظا بدعيا ، ولا يخالف دليلا عقليا ولا شرعيا ، فإنه يسلك طريق أهل السنة والحديث والأئمة الذين لا يوافقون على إطلاق الإثبات ولا النفى بل يقولون : ماتعنون بقولكم : « إن كل مرئى جسم[1] ؟ » .

فإن فسروا ذلك بأن كل مرئى يجب أن يكون قـد ركّبه مركّب ، أو أن يكون كان متفرقا فاجتمع ، أو أنه يمكن تفريقه ، ونحو ذلك ؛ منعوا هم المقدمة الأولى ، وقالوا : هذه السموات مرئية مشهودة ، ونحن لا نعلم أنها كانت متفرقة مجتمعة ، وإذا جاز أن يُرى مايقبل التفريق فـالا يقبله أولى بإمكان رؤيتـه ، فالله تعـالى أحق بأن تمكن رؤيته من السماوات ومن كل[2] قائم بنفسه ، فإن المقتضى للرؤية لا يجـوز أن يكون أمرًا عدميا ، بل لا يكون إلا وجوديا ، وكلما كان الوجود أكمل كانت الرؤية أجوز ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع .

وإن قالوا : « مرادنا بالجسم المـركّب أنه مركب من الجواهر المنفردة[3] ، أو من المـادة والصورة » نازعوهم فى هـذا ، وقالوا : دعوى كون السماوات مركبة من جواهر منفردة[4] ، أو من مادة وصورة دعوى ممنوعة أو باطلة ، وبينوا فساد قول من يدعى / هذا ، وقولَ من يثبت الجوهر الفرد أو يثبت المـادة ١٥٢/١
والصورة ، وقالوا : إن الله خلق هذا الجسم المشهود هكذا ، وإن ركّبه ركّبه من أجسام أخرى ، وهو سبحانه يخلق الجسم من الجسم ، كما يخلق الإنسان من المـاء المهين ، وقد ركّب العظام فى مواضعها من بدن ابن آدم ، وركب الكواكب فى السماء ، فهذا

(١) م ، ق ، ر ، ص : إن كل جسم مرئى .
(٢) ومن كل : كذا فى ( م ) فقط ، وفى سائر النسخ : وكل .
(٣) م ( فقط ) : الفردة .
(٤) م ( فقط ) : فردة .

معروف . وأما أن يقال « إنه خلق أجزاء لطيفة لا تقبل الانقسام ثم ركب منها العالم » فهذا لا يُعلم بعقل ولا سمع ، بل هو باطل ، لأن كل جزء لابد أن يتميز منه جانب عن جانب ، والأجزاء المتصاغرة كأجزاء الماء تستحيل عند تصغرها ، كما يستحيل الماء إلى الهواء ، مع أن المستحيل يتميز بعضه عن بعض .

وهذه المسائل قد بسطت في غير هذا الموضع ، وبُين أن الأدلة العقلية بينت جواز الرؤية وإمكانها ، وليست العمدة على دليل الأشعري ومن وافقه في الاستدلال لأن المصحح للرؤية مطلق الوجود (١) ، بل ذكرت أدلة عقلية دائرة بين النفي والإثبات لا حيلة لنفاة الرؤية فيها .

والمقصود هنا بيان كلام كلي في جنس ما تُعارَض (٢) به نصوص الإثبات من كلام النفاة الذي يسمونه عقليات .

وإن قالوا : « مرادنا أن (٣) المرئي لابد أن يكون معايناً تجاه الرائي ، وما كان كذلك فهو جسم » ونحو هذا الكلام ، قالوا لهم : الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم قال : « إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر » ، وقال : « هل تضامُّون في رؤية الشمس صحوا ليس دونها سحاب ؟ قالوا : لا ، قال : فهل تضامون في رؤية القمر ليس دونه سحاب ؟ قالوا : لا، قال : فإنكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر (٤) » . وهذا تشبيه للرؤية بالرؤية ، لا للمرئي بالمرئي ، وفي لفظ في الصحيح : « إنكم ترون ربكم عياناً (٤) » فإذن قد (٥) أخبرنا أنا نراه عيانا .

---

(١) ذهب الأشعري في « الإبانة » ( ص ١٧ ) إلى أن المصحح لرؤيته تعالى أنه موجود وكل موجود فهو يُرى « وإنما لا يجوز أن يرى المعدوم ، فلما كان الله عز وجل موجودا مثبتا كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عز وجل » .

(٢) س : ما تعارضت ، ر : ما يعارضه .

(٣) س ، ص ، ر ، ق ، ط : بأن .

(٤) انظر ما سبق عن هذا الحديث في ص ٢٣٦ .

(٥) قد : زيادة في ( م ) فقط .

وقد أخبرنا أيضا أنه قد: «استوى على العرش» فهذه النصوص يصدِّق بعضها بعضا، والعقل أيضا يوافقها، ويدل على أنه سبحانه مباين لمخلوقاته فوق سماواته، وأن /وجود موجود لا مباين للعـالم[1] ولا محايث[2] له محال فى بديهة[3] العقـل، فإذا كانت الرؤية مستلزمة لهـذه المعانى فهذا حق، وإذا سميتم أنتم هـذا قولا بالجهة وقولا بالتجسيم لم يكن هـذا القول نافيا لمـا عُلم بالشرع والعقـل، إذ كان معنى هـذا القول — والحال هذه — ليس منتفيا لا بشرع ولا عقل. ١٥٣/١

ويقال لهم: ما تعنون بأن هذا إثبات للجهة والجهة ممتنعة؟ أتعنون بالجهة أمرًا وجوديا أو أمرًا عدميا؟

فإن أردتم أمرا وجوديا — وقـد علم أنه ما ثمَّ موجود إلا الخالق والمخلوق[4]، والله فوق سماواته بائن من مخلوقاته، لم يكن — والحالة هذه — فى جهة موجودة؛ فقولكم: «إن المرئى لا بد أن يكون فى جهة موجودة» قول باطل، فإن سطح العالم مرئى، وليس هو فى عالم آخر.

وإن فسرتم الجهة بأمر عدمى كما تقولون: إن الجسم فى حيز، والحـيز تقدير مكان، وتجعلون ما وراء العالم حيزا.

فيقال لكم: الجهة — والحيز — إذا كان[5] أمرًا عدميا فهو لا شىء، وما كان فى جهة عدميـة أو حيز عدمى، فليس هو فى شىء، ولا فرق بين قـول القائل: «هذا ليس فى شىء» وبين قوله: «هو فى العدم» أو «أمر عدمى»، فإذا كان

(١) س، ص، ر، ط: العالم.
(٢) م، ق: مجانس.
(٣) س: بدهية.
(٤) م، ق: أو المخلوق.
(٥) م، ق: كانا.

الخالق تعالى مباينا للمخلوقات ، عاليا عليها ، وماثَم موجود إلا الخالق أو المخلوق ، لم يكن معه غيره من الموجودات ، فضلا عن أن يكون هو سبحانه فى شىء موجود يحصره أو يحيط به .

فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعانى الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل ، ويُراعون أيضًا الألفاظ الشرعية ، فيعُبرون[1] بها ماوَجَدوا إلى ذلك[2] سبيلا ، ومَنْ تكلم بما فيه معنى باطل يخالف الكتاب والسنة ردوا عليه ، ومن تكلم بلفظ مبتدع يحتمل حقا وباطلا نسبوه إلى البدعة أيضا ، وقالو : إنما[3] قابل بدعة ببدعة ، وردا باطلا بباطل .

ونظير هذا القصص[4] المعروفة التى ذكرها الخلال فى كتاب « السنة » هو وغيره فى/مسألة اللفظ ومسألة الجبر ونحوهما من المسائل ، فإنه لما ظهرت القدرية النفاة[5] للقدر وأنكروا أن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ، وأن يكون خالقا لكل شىء وأن تكون أفعال العباد من مخلوقاته ، أنكر الناس هذه البدعة ، فصار بعضهم يقول فى مناظرته : هذا يلزم منه أن يكون الله مجبرا للعباد على أفعالهم ، وأن يكون قد كلفهم مالا يطيقونه ؛ فالتزم بعض من ناظرهم من المثبتة إطلاق ذلك ، وقال : نعم يلزم الجبر ، والجبر حق ، فأنكر الأئمة - كالأوزاعى وأحمد بن حنبل ونحوهما - [ ذلك[6] ] على الطائفتين ، ويروى إنكار

مثال آخر : كلمة جبر ١/١٥٤

(١) م بق : فيعتدون ، ص ، ر : فيعدون . والمثبت عن ( س ) ، ( ط ) .

(٢) م بق ، ر ، ص ، ط : إليها .

(٣) م ، ق ، ر ، ص ، ط : إنه .

(٤) م ، ق : القصة .

(٥) س ( فقط ) : والنفاة .

(٦) ذلك : زيادة فى ( س ) .

إطلاق الجبر عن الزبيـدى وسـفيان الثورى وعبد الرحمن بن مهـدى وغيرهم . وقال الأوزاعى وأحمد ونحوهما : من قال إنه جبر فقـد أخطأ ، ومن قال لم يجبر فقد أخطأ ، بل يقال : إن الله يهدى من يشاء ويضل من يشاء ، ونحو ذلك .

وقالوا : ليس للجبر أصل فى الكتاب والسـنة ، وإنمـا الذى فى السـنة لفظ « الجَبْل » لا لفظ « الجبر » ، فإنه قد صح عن النبى صـلى الله عليه وسـلم أنه قال لأشجّ عبد القيس : « إن فيك لخلقين يحبهما الله (١) : الحلم والأناة . فقال : أخلقين تخلقت بهما ، أم خلقين جبلتُ عليهما ؟ فقال : بل خلقين جبلت عليهما . فقال : الحمد لله الذى جَبَلنى على خلقين يحبهما الله » .

وقالوا : إن لفظ « الجبر » لفظ مجمـل فإن الجبر إذا أطلق فى الكلام فهم منـه إجبار الشخص على خلاف مراده ، كما تقول الفقهاء : إن الأب يَجْبر ابنته على النكاح أو لا يجبرها ، وإن الثيب البالغ العاقل لا يجبرها أحد على النكاح بالاتفاق ، وفى البكر البالغ نزاع مشهور ، ويقولون : إن ولى الأمر يجبر المدين على وفاء دينه ، ونحو ذلك ، فهذه العبارات معناها إجبار الشخص على خلاف مراده ، وهو كلفظ الإكراه : إما أن يحمله (٢) على الفعل الذى يكرهه ويبغضـه فيفعل خوفا من وعيده ، وإما أن يفعل به الشىء بغير فعل منه .

ومعلوم أن الله سبحانه وتعالى إذا جعـل فى قلب العبد إرادة للفعل ومحبة له حتى يفعله — كما قال تعالى : ﴿ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ ﴾ [سورة الحجرات : ٧] — لم يكن هذا جبراً

(١) س (فقط) : الله ورسوله ؛ وانظر تحقيق الحديث ص ٦٨ .

(٢) م ، ق : يحمل .

١٥٥/١ بهذا التفسير ،/ ولا يقدر على ذلك إلا اللّه تعالى ، فإنه هو الذي جعل الراضي راضيا،والمحب محبا ، والكاره كارهاً .

وقد يراد بالجبر نفس جَعْل العبدِ فاعلا ، ونفس خلقه (١) متصفاً بهذه الصفات ، كما في قوله تعالى : « إنَّ الإنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً . إذَا مَسَّهُ الشَرُّ جَزُوعاً . وإذَا مَسَّهُ الخَيْرُ مَنُوعاً» [ سورة المعارج : ١٩ ـ ٢١ ] . فالجبر بهذا التفسير حق ، ومنه قول [ محمد (٢) بن كعب القرظي في تفسير اسمه « الجبار » قال : هو الذي جبر العباد على ما أراد . ومنه قول (٢) ] علي رضي اللّه عنه في الأثر المشهور عنه في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم : « اللهم داحي المَدْحُوات ، فاطر المسموكات ، جبار القلوب على فطراتها (٣) : شقيها وسعيدها (٤) » فالأئمة منعت من إطلاق القول بإثبات لفظ الجبر أو نفيه لأنه بدعة يتناول حقا باطلا .

مثال ثالث : اللفظ بالقرآن

وكذلك مسألة اللفظ ، فإنه لما كان السلف والأئمة متفقين على أن القرآن كلام اللّه غير مخلوق ، وقد عَلِم المسلمون أن القرآن بلَّغه جبريلٍ عن اللّه إلى محمد صلى الله عليه وسلم وبلَّغه محمد إلى الخلق ، وأن الكلام إذا بلَّغه المبلِّغ عن قائله لم يخرج عن كونه كلام المبلَّغ عنه ، بل هو كلام لمن قاله مبتدئا ، لا كلام من بلَّغه عنه مؤديا .

---

( ١ ) ر ( فقط ) : جعله .

( ٢ ـ ٢ ) : ساقط من ( م ) ، ( ق ) . وذكر الطبري في تفسيره ٣٧/٢٨ ، وابن كثير في تفسيره ٣٤٣/٤ عن قتادة : الجبار الذي جبر الخلق على ما يشاء .

( ٣ ) م ، ق : فطرتها .

( ٤ ) أشار ابن الأثير في « النهاية في غريب الحديث والأثر » إلى هذا الأثر مرتين . فقال ١٦/٢ في حديث علي وصلاته على النبي صلى الله عليه وسلم : اللهم يا داحي المدحوات ـ وروى : المدحيات ـ الدحو : البسط ، والمدحوات : الأرضون ، يقال : دحا يدحو : أي بسط ووسع » وقال في موضع /آخر ١٨٣/٢ : المسموكات : أي السماوات السبع ، والسامك : العالي المرتفع »

فالنبي صلى الله عليه وسلم إذا قال : « إنمـا الأعمال بالنيات ، وإنمـا لكل امرئ ما نوى » وبلَّغ هـذا الحديث عنه واحد بعد واحد حتى وَصَلَ إلينـا كان من المعلوم أنَّا إذا سمعناه من المحدِّث به إنما سمعنا كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى تكلم به بلفظه ومعناه ، وإنما سمعناه من المبلِّغ عنـه بفعله وصوته ، ونفسُ الصوت الذى تكلم به النبي صلى الله عليه وسـلم لم نسمعه ، وإنمـا سمعنا صوتَ المحدِّث عنه ، والكلام كلامُ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا كلام المحدِّث .

فمن قال : إن هذا الكلام ليس كلام رسـول الله صلى الله عليـه وسلم ، كان مُفْتَرِياً ، وكذلك من قال : إن هذا لم يتكلم به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنمـا أحدثه فى غيره ، أو إنَّ النبي صلى الله عليه وسلم لم يتكلم بلفظه وحروفه ، بل كان ساكتًا أو عاجزًا عن التكلم بذلك ، فعـلَّم غيره ما فى نفسه ، فنظم هـذه الألفاظ ليعبر بها عما فى نفس النبي صلى الله عليه وسلم ، أو نحو هذا الكلام — فمن قال / هذا كان مفتريا ، ومن قال : إن هذا الصوت المسموع صوتُ النبي صلى الله عليه وسلم ، كان مفترياً . ١٠٦/١

فإذا كان هذا معقولا فى كلام المخلوق ، فكلام الخالق أولى بإثبات مايستحقه من صفات الكمال ، وتنزيه الله أن تكون صفاته وأفعاله هى صفات العباد وأفعالهم ، أو مثل صفات العباد وأفعالهم .

---

(١) ورد هذا الحديث فى : البخارى ١/٢ (كتاب الإيمان ، باب كيف كان بدء الوحى) ؛ مسلم ٣/١٥١٥ – ١٥١٦ (كتاب الإمارة ، باب قوله صلى الله عليه وسلم : إنما الأعمال بالنيات) ؛ النسائى ١/٥١ (كتاب الطهارة ، باب النية فى الوضوء) ؛ ابن ماجه ٢/١٤١٣ (كتاب الزهد ، باب النية) .

(٢) م ، ق : عن .

(٣) م (فقط) : وإن .

(٤) م ، ق : ونحو .

فالسلف والأئمة كانوا يعلمون أن هذا القرآن المنزل المسموع من القارئين كلام الله ، كما قال تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ [ سورة التوبة : ٦ ] ، ليس هو كلاماً لغيره ، لا لفظه ولا معناه ، ولكن بلّغه عن (١) الله جبريل ، وبلّغه محمد رسول الله عن جبريل ، ولهذا أضافه الله إلى كل من الرسولين ، لأنه بلّغه وأداه ، لا لأنه أحدث لا لفظه ولا معناه ، إذ لو كان أحدهما هو الذى أحدث ذلك لم يصح إضافة الإحداث إلى الآخر ، فقال تعالى : ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ * وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [ سورة الحاقة : ٤٠ — ٤٣ ] فهذا محمد صلى الله عليه وسلم . وقال تعالى : ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴾ [ سورة المطففين : ١٩ — ٢١ ] فهذا جبريل عليه السلام .

وقد توعّد الله تعالى من قال : ﴿ إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ﴾ [ سورة المدثر : ٢٥ ] ، فمن قال : « إن هذا القرآن قول البشر » فقد كفر ، وقال بقول الوحيد الذى أوعده الله سقر ، ومن قال : « إن شيئاً منه قول البشر » فقد قال ببعض قوله ، ومن قال : « إنه ليس بقول رسول كريم ، وإنما هو قول شاعر أو مجنون أو مفتر » ، أو قال : « هو قول شيطان نزل به عليه » ونحو ذلك ، فهو (٢) أيضا كافر ملعون .

---

(١) س ، ص ، ر ، ط : عنه .

(٢) م ، ق : فهذا .

وقد علم المسلمون الفرق بين أن يسمع كلام المتكلم منـه أو من المبلِّغ عنه ، وأن موسى سمع كلام الله من الله بلا واسطة ، وأنَّا نحن إنمـا نسمع كلام الله من المبلِّغين عنه ، وإذا (١) كان الفرق ثابتًا بين مَنْ سمع كلام النبي صلى الله عليه وسـلم منه وبين من (٢) سمعه من الصاحب المبلِّغ عنه ، فالفرق هنا أولى ، لأن أفعال المخلوق وصفاته أشبه بأفعال / المخلوق وصفاته من أفعاله وصفاته بأفعال الله وصفاته . ١/١٥٧

ولمـا كانت الجَهْمية يقولون : « إن الله لم يتكلم فى الحقيقة ، بل خلق كلامًا فى غيره » ومن أطلق منهم أن الله تكلم حقيقة ، فهذا مراده ، فالنزاع بينهم لفظى — كان من المعلوم أن القائل إذا قال : « هذا القرآن مخلوق » كان مفهوم كلامه أن الله لم يتكلم بهذا القرآن ، وأنه ليس هو كلامه (٣) ، بل خلقه فى غيره .

وإذا فَسَّر مراده بأنى أردت أن حركات العبد وصوتَه والمداد مخلوق ، كان هـذا المعنى — وإن كان صحيحًا — ليس هو مفهوم كلامه ، ولا معنى قوله ، فإن المسلمين إذا قالوا : « هـذا القرآن كلام الله » لم يريدوا بذلك أن أصوات القارئين (٤) وحركاتهم قائمـة بذات الله ، كما أنهـم إذا قالوا : « هـذا الحديث حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم » لم يريدوا بذلك : أن حركات المحدِّث وصوته قامت بذات رسول الله صلى الله عليه وسلم . بل وكذلك إذا قالوا فى إنشاد لبيد (٥) :

* ألا كل شئ ما خلا الله باطل (٦) *

(١) م ، ق : وإن .
(٢) س ، ر ، ص : ومن .
(٣) م ، ق : وأنه هو ليس كلامه .
(٤) م ، ق : القائلين .
(٥) م ، ق ، ر : النشيد ؛ س : للنشد .
(٦) البيت بتمامه :
ألا كل شىء ما خلا الله باطـل * وكل نعـيم لا محالة زائـل
انظر : شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامرى ، ص ١٣٢ ، تحقيق الأستاذ إبراهيم جزينى ، ط . دار القاموس الحديث ، بيروت ، بدون تاريخ .

: هذا شعر لبيد وكلام لبيد ، لم يريدوا بذلك أن صوت المنشد هو صوت لبيد ، بل أرادوا أن هذا القول المؤلّف ، لفظه ومعناه ، هو للبيد ، وهذا منشد له ، فمن قال : « إن هذا القرآن مخلوق » أو : « إن القرآن المنزل مخلوق » أو نحو هذه العبارات — كان بمنزلة من قال : إن هذا الكلام ليس هو كلام الله ، وبمنزلة من قال عن الحديث المسموع من المحدّث : إن هذا ليس كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يتكلم بهذا الحديث ، وبمنزلة من قال : إن هذا الشعر ليس هو شعر لبيد ، ولم يتكلم به لبيد ، ومعلوم أن هذا كله باطل .

ثم إن هؤلاء صاروا يقولون : هذا القرآن المنزّل المسموع هو تلاوة القرآن وقراءته ، وتلاوة القرآن مخلوقة ، وقراءة القرآن مخلوقة . ويقولون : تلاوتنا للقرآن مخلوقة ، وقراءتنا له مخلوقة ، ويُدخلون في ذلك نفس الكلام المسموع ، ويقولون : لفظُنا بالقرآن مخلوق ، ويُدخلون في ذلك القرآن الملفوظ المتلو/ المسموع . ١/١٥٨

فأنكر الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة هذا ، وقالوا : اللفظية جهمية(1) ، وقالوا : افترقت الجهمية ثلاث فرق : فرقة قالت : القرآن مخلوق ، وفرقة قالت : نقف فلا نقول مخلوق ولا غير مخلوق ، وفرقة قالت : تلاوة القرآن واللفظ بالقرآن مخلوق .

---

(١) في كتاب السنة للإمام أحمد (ضمن مجموعة شذرات البلاتين ، ص ٤٩) : « ... والقرآن كلام الله ليس بمخلوق فمن زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي كافر ، ومن زعم أن القرآن كلام الله عز وجل ووقف ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق فهو أخبث من الأول ، ومن زعم أن ألفاظنا بالقرآن وتلاوتنا له مخلوقة والقرآن كلام الله فهو جهمي ، ومن لم يكفر هؤلاء القوم كلهم فهو مثلهم » .

فلمـا انتشر ذلك عن أهل السنة غلطت طائفة فقالت : لفظنا بالقرآن غير مخلوق ، وتلاوتنا له غير مخلوقة . فبدّع الإمام أحمد هؤلاء ، وأمر بهجرهم .

ولهذا ذكر الأشعرى فى مقالاته هذا عن أهل السنة وأصحاب الحديث ، فقال : والقول باللفظ والوقف عندهم بدعة ، من قال « اللفظ بالقرآن مخلوق » فهو مبتدع عندهم ، ومن قال « غير مخلوق » فهو مبتدع[(١)] .

وكذلك ذكر محمد بن جرير الطبرى فى « صريح السنة[(٢)] » أنه سمع غير واحد من أصحابه يذكر عن الإمام أحمد أنه قال : من قال « لفظى بالقرآن مخـلوق » فهو جهمى ، ومن قال « إنه[(٣)] غير مخلوق » فهو مبتدع .

وصنّف أبو محمد بن قتيبة فى ذلك كتابًا . وقد ذكر أبو بكر الخلّال هـذا فى كتاب « السنة[(٤)] » وبسط القـول فى ذلك ، وذكر ما صـنفه أبو بكر المروزى فى ذلك ، وذكر قصة أبى طالب المشهورة عن أحمد التى نقلها عنه أكابر أصحابه ، كعبد الله وصالح ابنيه والمروزى وأبى محمد فوران ومحمد بن إسحاق الصاغانى[(٥)] وغير هـــؤلاء .

(١) فى مقالات الأشعرى ٦٠٢/٢ (ط ريتر) « وقال قوم من أهل الحديث ممن زعم أن القرآن غير مخلوق إن قراءته واللفظ به غير مخلوقين . وإن اللفظية يجرون مجرى من قال بخلقه ، وأكفر هؤلاء الواقفة التى لم تقل إن القرآن غير مخلوق ومن شك فى أنه غير مخلوق والشاك فى الشاك وأكفروا من قال لفظى بالقرآن غير مخلوق » .

(٢) ذكر بروكلمان فى تاريخ الأدب العربى ٥٠/٣ (ط . المعارف) أن للطبرى كتاب « شرح السنة » بمكتبة روان كشك .

(٣) إنه : ليست فى (ر) ، (ص) .

(٤) ذكر بروكلمان (المرجع السابق) ٣١٤/٣ أن للخلال كتاب السنة وذكر أن ابن تيمية روى عنه فى مجموعة الرسائل الكبرى .

(٥) م ، ق : الصنعانى .

وهو محمد بن إسحاق بن جعفر — وقيل ابن محمد — أبو بكر الصاغانى ، أحد الأثبات المتقنين مع اشتهار بالسنة واتساع فى الرواية توفى سنة ٢٧٠ هـ . (قال ابن أبى يعلى سنة ٢٩٠) . انظر عنه : تهذيب التهذيب ٣٥/٩ — ٣٧ ؛ طبقات الحنابلة ٢٦٩/١ — ٢٧٠ .

وكان أهل الحديث قد افترقوا فى ذلك ، فصار طائفة منهم يقولون : « لفظنا بالقرآن غير مخلوق » ومرادهم أن القرآن المسموع غير مخلوق ، وليس مرادهم صوت العبد ، كما يُذكر ذلك عن أبى حاتم الرازى ، ومحمد بن داود المصيصى (١) ، وطوائف غير هؤلاء .

وفى أتباع هؤلاء من قد يُدْخِل صوتَ العبد أو فعله فى ذلك أو يقف فيه ، ففهم ذلك بعض الأئمة ، فصار يقول : أفعال العباد أصواتُهم مخلوقة ، رَدًّا لهؤلاء ؛ كما فعل البخارى ومحمد بن نصر المروزى (٢) وغيرهما من أهل العلم والسنة .

وصار يحصل بسبب كثرة الخوض فى ذلك ألفاظ مشتركة ، وأهواء للنفوس ، حَصَل [ بسبب ] (٣) ذلك نوع من الفرقة والفتنة ، وحصل بين البخارى وبين محمد ابن يحيى الذهلى (٤) فى ذلك ما هو معروف ، وصار قوم مع البخارى كمسلم بن الحجاج / ونحوه ، وقوم عليه كأبى زرعة وأبى حاتم الرازيين (٥) وغيرهما . ١٠٩/١

(١) محمد بن داود بن صبح أبو جعفر المصيصى ، أخو إسحاق ، أحد رواة الحديث عن ابن حنبل . وروى عنه أبو داود والنسائى . انظر عنه : طبقات الحنابلة ١/٢٩٦-٢٩٧ ؛ تهذيب التهذيب ٩/١٥٤ .

(٢) أبو عبدالله محمد بن نصر المروزى الإمام شيخ الاسلام الفقيه الحافظ ولد ببغداد سنة ٢٠٢ وتوفى سنة ٢٩٤ . انظر ترجمته فى : تهذيب التهذيب ٩/٤٨٩-٤٩٠ ؛ تذكرة الحفاظ ٢/٦٥٠-٦٥٣ ؛ تاريخ بغداد ٣/٣١٥-٣١٨ ؛ الأعلام ٧/٣٤٦ .

(٣) م ، ق : بذلك .

(٤) محمد بن يحيى بن عبد الله الذهلى ، مولاهم النيسابورى أبو عبد الله ولد سنة ١٧٢ ، وتوفى سنة ٢٥٨ هـ . من حفاظ الحديث ، اعتنى بحديث الزهرى فصنفه وسماه « الزهريات » . انظر عنه : تذكرة الحفاظ ٢/٥٣٠-٥٣٢ ؛ تهذيب التهذيب ٩/٥١١ ؛ طبقات الحنابلة ١/٣٢٧ ؛ تاريخ بغداد ٣/٤١٥ ؛ الأعلام ٨/٣ .

(٥) الرازيين : زيادة فى (م) فقط .

وكل هؤلاء من أهل العلم والسنة والحديث، وهم من أصحاب أحمد بن حنبل؛ ولهذا قال ابن قتيبة: إن أهل السنة لم يختلفوا فى شىء من أقوالهم إلا فى مسألة اللفظ.

وصار قوم يطلقون القـول بأن التلاوة هى المتـلو، والقراءة هى المقروء، وليس مرادهم بالتـلاوة المصدر، ولكن الإنسان إذا تكلم بالكلام فلا بد له من حركة، ومما يكون عن الحركة من أقواله التى هى حروف منظومة ومعان مفهومة، والقـول والكلام يراد به تارةً المجموعُ فتدخل الحـركة فى ذلك، ويكون الكلام نوعاً من العمل وقسما منه، ويراد به تارةً ما يقترن بالحركة ويكون عنها[1]، لا نفس الحركة، فيكون الكلام قسيما للعمل، ونوعا آخر ليس هو منه، ولهذا تنازع العلماء فى لفظ العمل المطلق: هل يدخل فيه الكلام؟، على قولين معروفين لأصحاب أحمد وغيرهم، وبنوا على ذلك ما إذا حلف لا يعمل اليوم عمـلا، فتكلم، هل يحنث [أم لا][2]؟ على قولين، وذلك لأن لفظ الكلام قد يدخل [3]فى العمل وقد لا يدخل[3].

فالأول كما فى قول النبى صلى الله عليه وسلم: «لا حسد إلا فى اثنتين: رجل آتاه الله القرآن، فهو يتلوه آناء الليل والنهار، فقال رجل: لو أن لى مثل ما لفلان لعملت [فيه][4] مثل ما يعمل فلان» أخرجاه فى الصحيحين[5]، فقد جعل فعل هذا الذى يتلوه آناء الليل والنهار عملا، كما قال: «لعملت فيه مثل ما يعمل فلان».

(١) ر، ص، ط: عينها، وهو خطأ.

(٢) أم لا: ساقطة من (م)، (ق).

(٣ — ٣): ساقطة من (ر)، (ص)، (ط).

(٤) فيه: زيادة فى (س).

(٥) ورد هذا الحديث بمعناه فى البخارى فى مواضع متعددة، لجاء عن ابن مسعود وابن عمر فى: ٢١/١ — ٢٢ (كتاب العلم، باب الاغتباط فى العلم والحكمة)، ١٩١/٦ (كتاب فضائل القرآن، باب اغتباط صاحب القرآن)، ١٠٢/٩ (كتاب الاعتصام بالكتاب والسـنة، باب ما جاء فى اجتهاد القضاه)؛ المسـند (ط. المعارف) ٥/٢٣٧، ٦/٧٨ — ٧٩، ٢٥١؛ الترغيب والترهيب ٦٢/١ — ٦٣.

والثانى كما فى قوله تعالى : ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ﴾ [ سورة فاطر : ١٠ ] ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِن قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ ﴾ [ سورة يونس : ٦١ ] ، فالذين قالوا : « التلاوة هى المتلو » من أهل العلم والسنة قصدوا أن التلاوة هى القول والكلام المقترن بالحركة ، وهى الكلام المتلو . وآخرون قالوا : بل التلاوة غير المتلو ، والقراءة غير المقروء ، والذين قالوا ذلك من أهل السنة والحديث أرادوا بذلك أن أفعال العباد ليست هى كلام الله ، ولا أصوات العباد هى صوت
١٦٠/١ الله ، وهذا الذى قصده البخارى ، وهو / مقصود صحيح .

وسبب ذلك أن لفظ : « التلاوة ، والقراءة ، واللفظ » مجمل مشترك : يُراد به المصدر ، ويُراد به المفعول .

فمن قال : « اللفظ ليس هو الملفوظ ، والقول ليس هو المقول » وأراد باللفظ والقول المصدر ، كان معنى كلامه أن الحركة ليست هى الكلام المسموع ، وهذا صحيح .

ومن قال « اللفظ هو الملفوظ ، والقول هو نفس المقول » وأراد باللفظ والقول مسمّى المصدر ، صار حقيقةُ مراده أن اللفظ والقول [ المراد به الكلام المقول الملفوظ ](١) هو الكلام المقول الملفوظ ، وهذا صحيح . فمن قال : « اللفظ بالقرآن ، أو القراءة ، أو التلاوة ، مخلوقة » أو : « لفظى بالقرآن ، أو تلاوتى » دخل فى كلامه نفسُ الكلام المقروء المتلو ، وذلك هو كلام الله تعالى . وإن أراد بذلك مجرد فعله وصوته كان المعنى صحيحا ، لكن إطلاق اللفظ يتناول هذا وغيره .

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (م) ، (ق) .

ولهــذا قال أحمد فى بعض كلامه : « من قال لفظى بالقرآن مخلوق يريد به القرآن فهو جهمى » احترازا عمــا إذا أراد به فعــلَه وصوته . وذكر اللالكائى[(١)] : أن بعض من كان يقول ذلك رأى فى منامه كأن عليه فروة ورجلٌ يضربه ، فقال له : لا تضربنى ، فقال : إنى لا أضربك ، وإنما أضرب الفروة ، فقال : إن الضرب إنما يقع ألمــه على ، فقال هكذا إذا قلت : « لفظى بالقرآن مخلوق » وقع الخلق على القرآن .

ومن قال : « لفظى بالقرآن غير مخلوق ، أو تلاوتى » دخل فى ذلك المصدر الذى هو عمله ، وأفعال العباد مخــلوقة . ولو قال : « أردت به أن القرآن المتلو غير مخلوق ، لا نفس حركاتى » قيــل [ له ][(٢)] : لفظك هــذا بدعة ، وفيه إجمال وإيهام[(٣)] ، وإن كان مقصودك صحيحا [ كما يقال للأول إذا قال : « أردت أن فعلى مخلوق » : لفظك أيضا بدعة ، وفيه إجمال وإيهام[(٣)] وإن كان مقصودك صحيحا[(٤)] ] .

فلهذا منع أئمة السنة الكبار إطلاق هذا وهذا ، وكان هذا وسطا بين الطرفين ، وكان أحمد وغيره من الأئمــة يقولون : القرآن حيث تَصَرَّف كلام الله غير مخلوق ،

(١) هو هبــة الله بن الحسن بن منصور الطبرى الرازى ، أبو القاسم اللالكائى ، الفقيــه الشافعى المحدث ، توفى سنة ٤١٨ . انظر ترجمته فى : تذكرة الحفاظ ٣/١٠٨٣ — ١٠٨٥ ؛ شذرات الذهب ٣/٢١١ ؛ الأعلام ٩/٥٧ . وذكر له بروكلمان ٣/٣٠٥ — ٣٠٦ كتابين : « جمع أصول اعتقاد السنة والجماعة » ومنه نسخة خطية بليبزج رقم ٣١٨ ، ١ ؛ « شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين من بعدهم والخالفين لهم من علماء الأمة » ومنه نسخة خطية بالظاهرية رقم ٣٧ ، ١٢٤ ، ٣ . والذى أرجحه أنهما عنوان على كتاب واحد ، وقد ذكره ابن تيمية فى « منهاج السنة » ٢/٢٨٥ ( ط . دار العروبة ) .

(٢) له : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٣) ر ، ص ، ط : وإبهام .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (م) ، (ق) .

فيجعلون القرآن نفسه حيث تصرف غير مخلوق ، من غير أن يقترن[(١)] بذلك ما يشعر أن أفعال العباد وصفاتهم غير مخلوقة .

وصارت كل طائفة من النفاة والمثبتة فى مسألة التلاوة تحكى قولها عن أحمد ،

١٦١/١ وهم - كما ذكر البخارى فى كتاب « خلق الأفعال » وقال : إن / كل واحدة من هاتين الطائفتين تذكر قولها عن أحمد ، وهم لا يفقهون قوله لدقة معناه .

ثم صار ذلك التفرق موروثا فى أتباع الطائفتين؛ فصارت طائفة تقول : إن اللفظ بالقرآن غير مخلوق ، موافقة لأبى حاتم الرازى ومحمد بن داود المصيصى وأمثالهما كأبى عبد الله بن منده[(٢)] وأهل بيته ، وأبى عبد الله بن حامد[(٣)] ، وأبى نصر السجزى[(٤)] ، وأبى إسماعيل الأنصارى[(٥)] ، وأبى يعقوب الفرات[(٦)] الهروى وغيرهم .

وقوم يقولون نقيض هذا القول من غير دخول فى مذهب ابن كُلَّاب .

(١) يقترن : فى (س) فقط . وفى سائر النسخ : يقرن .

(٢) هو محمد بن إسحاق بن محمد ، أبو عبد الله بن منده الأصبهانى ، من أئمة الحنابلة ، قال عنه ابن أبى يعلى : بلغنى عنه أنه قال : كتبت عن ألف شيخ وسبعمائة شيخ ، توفى سنة ٣٩٥ هـ . انظر ترجمته فى : طبقات الحنابلة ١٦٧/٢ ؛ شذرات الذهب ١٣٧/٣ ؛ تذكرة الحفاظ ١٠٣١/٣ — ١٠٣٦ ؛ وترجم له بروكلمان : الملحق ٢٨٨/٣ — ٢٢٩ .

(٣) هو أبو عبد الله الحسن بن حامد بن على بن مروان البغدادى ، إمام الحنابلة فى زمانه ، له « الجامع » فى مذهب الحنابلة ، وله « شرح الخرق » توفى سنة ٤٠٣ . انظر ترجمته فى : طبقات الحنابلة ١٧١/٢ — ١٧٧ ؛ تذكرة الحفاظ ١٠٧٨/٣ .

(٤) هو أبو نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوائلى البكرى السجزى ، نسبة إلى سجستان ، نزيل الحرم ومصر ، توفى سنة ٤٤٤ هـ . انظر ترجمته فى : تذكرة الحفاظ ٢٠٦/٣ — ٢٠٧ ، ١١١٨ — ١١٢٠ .

(٥) سبقت ترجمته : ص ٢٤٧ ، ت ٣ .

(٦) س ( فقط ) : القراب .

– مع[1] إتفاق الطائفتين على أن القـرآن كله كلام الله ، لم يُحْـدث غيرُه شيئا منه ، ولا خلق منه شيئا فى غيره : لا حروفه ،ولا معانيه – مثل حسين الكرابيسى[2] وداود بن على الأصبهانى وأمثالها .

وحدث مع هـذا من يقول بقول ابن كُلَّاب : إن كلام الله معنى واحد قائم بنفس المتكلم ، هو الأمر بكل ما أمر به ، والنهى عن كل ما نهى عنه ، والإخبار بكل ما أخبر به ، وإنه إن عُبِّر عنه بالعربية كان هو القرآن ، وإن عُبِّر عنه بالعبرية كان هو التوراة .

وجمهور الناس من أهـل السنة والمعتزلة وغيرهم أنكروا ذلك ، وقالوا : إن فساد هذا معـلوم بصريح العقل فإن التوراة إذا عُرِّبت لم تكن هى القرآن ، ولا معـنى : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَـدٌ ﴾ هو معنى : ﴿ تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ ﴾[3] . وكان يوافقهم على إطلاق القول بأن التلاوة غير المتلو وأنها مخلوقة ، مَنْ لا يوافقهم على هذا المعنى ، بل قصده أن التلاوة هى أفعال العباد وأصواتهم .

---

(١) س ، ر ، ص ، ط : بل مع .

(٢) الحسين بن على بن يزيد ، أبو على الكرابيسى ، فقيه من أصحاب الإمام الشافعى ، له مصنفات فى الفقه والحديث ، نسبته إلى الكرابيس ( وهى الثياب الغليظة ) كان يبيعها . توفى سنة ٢٤٨ هـ .

انظر عنه : وفيات الأعيان ١/٣٣٩ وفيه وفاته ٢٤٥ أو ٢٤٨ ؛ تاريخ بغداد ٨/٦٤ وفيه اختلافه مع الإمام أحمد بن حنبل ؛ الأعلام ٢/٢٦٦ . وانظر ترجمته : فى تهذيب التهذيب ٢/٣٥٩ – ٣٦٢ ويذكر ابن حجر فيه ٢/٣٦١ : « قال أبو الطيب الماوردى : كان الكرابيسى يقول : « القرآن غير مخلوق ولفظى به مخلوق ، وأنه لما بلغه إنكار أحمـد بن حنبل عليه قال : ما ندرى . إيش نعمل بهذا الفتى ؟ إن قلنا مخلوق قال بدعة ، وإن قلنا غير مخلوق قال بدعة » .

(٣) تمام الآية فى نسخة (س) فقط ؛ وفى باقى النسخ كلمة « تبت » فقط .

وصار أقوام يطلقون القول بأن التلاوة غير المتلو ، وأن اللفظ بالقرآن مخلوق ، فمنهم من يُعرف أنه موافق لابن كلاب ، ومنهم من يُعرف مخالفته له ، ومنهم من لا يُعرف منه لا هذا ولا هذا ، وصار أبو الحسن الأشعري ونحوه — ممن يوافق ابن كُلَّاب على قوله — موافقاً للإمام أحمد وغيره من أئمة السنة في المنع من إطلاق هذا وهذا ، فيمنعون[1] أن يقال : اللفظ بالقرآن مخلوق أو غير مخلوق . وهؤلاء منعوه من جهة كونه يُقال في القرآن : إنه يُلفظ أو لا يُلفظ وقالوا اللفظ : الطرح والرمي ،

١٦٢/١ ومثل هذا لا يقال/ في القرآن .

ووافق هؤلاء على التعليل بهذا طائفة ممن لا يقول بقول ابن كُلَّاب في الكلام كالقاضي أبي يعلى وأمثاله . ووقع بين أبي نُعَيم الأصبهاني وأبي عبد الله ابن مَنْدَه في ذلك ما هو معروف، وصنَّف أبو نعيم[2] في ذلك كتابه في الرد على اللفظية والحلولية، ومال فيه إلى جانب النفاة القائلين بأن التلاوة مخلوقة، كما مال ابن منده إلى جانب من يقول إنها غير مخلوقة ، وحكى كل منهما عن الأئمة ما يدل على كثير من مقصوده ، لا على جميعه ، فما قصده كل منهما من الحق وجد فيه من المنقول الثابت عن الأئمة ما يوافقه .

وكذلك وقع بين أبي ذر الهروي[3] وأبي نصر السجزي في ذلك ، حتى صنف أبو نصر السجزي كتابه الكبير في ذلك المعروف بالإبانة[4] ، وذكر فيه من الفوائد والآثار والانتصار للسنة وأهلها أموراً عظيمة المنفعة ، لكنه نصر فيه قول من يقول : لفظي بالقرآن غير مخلوق ، وأنكر على ابن قتيبة وغيره[5] ما ذكروه من

(١) س : فيمتنعون . (٢) انظر ترجمة أبي نعيم فيما سبق ، ص ٢٤٦ ت ٤ .

(٣) أبو ذر عبد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن غفير الأنصاري الهروي ، الحافظ الثقة الفقيه المالكي ، أخذ الكلام عن الباقلاني وصنف مستخرجا على الصحيحين ، توفي سنة ٤٣٤ هـ . انظر ترجمته في : شذرات الذهب ٣/٢٥٤ ؛ تبيين كذب المفتري ، ص ٢٥٥ — ٢٥٦ ؛ الأعلام ٤/٤١ .

(٤) وهو كتاب «الإبانة عن أصول الديانة» . انظر: الأعلام ٤/٣٤٩ . (٥) س : ونحوه .

التفصيل ، ورجّح طريقة مَنْ هجر البخارى ، وزعم أن أحمد بن حنبل كان يقول : لفظى بالقـرآن غير مخلوق ، وأنه رجع إلى ذلك . وأنكر ما نقله الناس عن أحمد من إنكاره على الطائفتين ، وهى مسألة أبى طالب المشهورة .

وليس الأمر كما ذكره ، فإن الإنكار على الطائفتين مستفيض عن أحمد عند أخص الناس به من أهل بيته وأصحابه الذين[(١)] اعتنوا بجمع كلام [ الإمام[(٢)] ] أحمد ، كالمروزى[(٣)] والخـلّال وأبى بكر عبد العـزيز[(٤)] وأبى عبد الله بن بطة[(٥)] وأمثالهم ، وقد ذكروا من ذلك ما يعلم كل عارف له[(٦)] أنه من أثبت الأمور عن أحمد .

وهؤلاء العراقيون أعلم بأقوال أحمد من المنتسبين إلى السنة والحديث من أهل خراسان ، الذين كان ابن مَنْدَه وأبو نصر وأبو إسماعيل الهروى وأمثالهم يسلكون حَذْوهم ، ولهـذا صنّف عبد الله بن عطاء الإبراهيمى[(٧)] كتابا فيمن أخذ عن أحمـد

(١) س : والذين .

(٢) الإمام : زيادة فى (س) ، (ر) .

(٣) س ، ص ، ر ، ط : كالمروذى .

(٤) هو عبدالعزيز بن جعفر بن أحمد بن يزداد بن معروف ، أبو بكر المعروف بغلام الخلال . من أهم مصنفاته «الشافى» و «المقنع» توفى سنة ٣٦٣ . انظر ترجمته فى : طبقات الحنابلة ٢/١١٩-١٢٧ .

(٥) عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان ، أبو عبد الله العكبرى المعروف بابن بطة . توفى سنة ٣٨٧ ذكر ابن أبى يعلى من مصنفاته « الإبانة الكبرى » و « الإبانة الصغرى » .

انظر ترجمته فى : طبقات الحنابلة ٢/١٤٤ — ١٥٣ ؛ شذرات الذهب ٣/١٢٢ — ١٢٤ ؛ منهاج السنة ( ط . دار العروبة ) ٢/١٤ ، ٢٨٥ .

(٦) له : ليست فى (س) ، (ص) .

(٧) هو عبد الله بن عطاء بن عبد الله بن أبى منصور بن الحسن بن إبراهيم الإبراهيمى ، الهروى المحدث الحافظ أبو محمد ، قال شهردار الديلمى عنه : كان صدوقا حافظا متقنا واعظا حسن التذكير ، توفى سنة ٤٧٦ هـ . انظر ترجمتـه فى : الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب ١/٤٤ — ٤٥ ؛ شذرات الذهب ٣/٣٥٢ — ٣٥٣ ؛ العبر ٣/٢٨٤ .

العلم ، فذكر طائفة ذكر منهم[(١)] أبو بكر الخلال ، وظن أنه أبو محمد الخلال شيخ القاضي أبي يعلى وأبي بكر الخطيب[(٢)] ، فاشتبه عليه هذا بهذا .

وهذا كما أن العراقيين المنتسبين إلى أهل الإثبات من أتباع ابن كُلّاب كأبي
١٦٣/١ العباس القلانسي / ، وأبي الحسن الأشعري ، وأبي الحسن علي بن مهدي الطبري ، والقاضي أبي بكر [بن][(٣)] الباقلاني ، وأمثالهم ، أقرب إلى السنة وأتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المائلين إلى طريقة ابن كُلّاب ، ولهذا كان القاضي أبو بكر ابن الطيب[(٤)] يكتب في أجوبته أحيانا : محمد بن الطيب الحنبلي ، كما كان يقول الأشعري ، إذ كان الأشعري وأصحابه منتسبين إلى أحمد بن حنبل وأمثاله من أئمة السنة ، وكان الأشعري أقرب إلى مذهب أحمد بن حنبل وأهل السنة من كثير من المتأخرين المنتسبين إلى أحمد الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة ، كابن عقيل ، وصدقة بن الحسين[(٥)] ، وابن الجوزي[(٦)] ، وأمثالهم .

(١) ق ، ر ، ص ، ط : ذكرهم .

(٢) أحمد بن علي بن ثابت البغدادي ، أبو بكر ، المعروف بالخطيب . مولده في « غزية » في منتصف الطريق بين الكوفة ومكة سنة ٣٩٢ ، وتوفي سنة ٤٦٣ . ذكر ياقوت أسماء ٥٦ كتابا من مصنفاته في التاريخ وبعض الفنون الأخرى وللأستاذ يوسف العش كتاب « الخطيب البغدادي ، مؤرخ بغداد ومحدثها » أورد فيه أسماء ٧٩ كتابا من مصنفاته . انظر عنه : معجم الأدباء ٢٤٨/١ ؛ طبقات الشافعية ١٢/٣ ؛ النجوم الزاهرة ٨٧/٥ ؛ ابن عساكر ٣٩٨/١ ؛ ابن الوردي ٣٧٤/١ ؛ وفيات الأعيان ٧٦/١ — ٧٧ ؛ الأعلام ١٦٦/١ .

(٣) ابن : ليست في (م) ، (ق) .

(٤) وهو القاضي أبو بكر الباقلاني ، ويقال ابن الباقلاني . وسبقت ترجمته ، ص ٦ ت ٣ .

(٥) صدقة بن الحسين بن بختيار بن الحداد البغدادي ؛ أبو الفرج ولد سنة ٤٧٧ هـ ، مؤرخ أديب فيه ميل إلى مذهب الفلاسفة ، له « ذيل على تاريخ الزاغوني » وله مصنفات في الأصول ، توفي ببغداد سنة ٥٧٣ هـ . انظر عنه : المنتظم ٢٧٦/١٠ ؛ ابن الأثير ١٧٠/١١ ؛ ابن الوردي ٨٨/٢ ؛ الشذرات ٢٤٥/٤ ؛ لسان الميزان ١٨٤/٣ وفيه ولد سنة ٤٦٧ ؛ الأعلام ٢٩٠/٣ .

(٦) عبد الرحمن بن علي بن الجوزي ، أبو الفرج الإمام العلامة المتوفى سنة ٥٩٧ هـ ومن كتبه «زاد المسير في علم التفسير» (وطبع في دمشق) وتيسير البيان في علم القرآن ؛ قال ابن رجب : مجلد ، وكتاب المغني في التفسير قال ابن رجب : أحد وثمانون جزءا . انظر ترجمته ومصنفاته في : وفيات الأعيان ٣٢١/٢ — ٣٢٢ ؛ تاريخ ابن الوردي ١٨٨/٢ ؛ الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب ٣٩٩/١ — ٤٣٣ ؛ الكامل لابن الأثير (ط . المنيرية) ٢٢٨/١٠ ، ٦٧/١٢ ؛ الأعلام ٨٩/٤ — ٩٠ .

وكان أبو ذر الهروى قد أخذ طريقة [ ابن ][1] الباقلانى وأدخلها إلى الحرم ، ويقال إنه أول من أدخلها إلى الحرم ، وعنه أخذ ذلك من أخذه من أهل المغرب فإنهم كانوا يسمعون عليه البخارى ويأخذون ذلك عنه ، كما أخذه أبو الوليد الباجى[2] ، ثم رحل الباجى إلى العراق ، فأخذ طريقة الباقلانى عن أبى جعفر السمنانى الحنفى قاضى الموصل[3] صاحب [ ابن ] الباقلانى ، ونحن قد بسطنا الكلام فى هذه المسائل و بينا ماحصل فيها من النزاع والاضطراب فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن الأئمة الكبار كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة المشتبهة ، لما فيها من لبس الحق بالباطل ، مع ما توقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة ، بخلاف الألفاظ المأثورة والألفاظ التى بُيِّنت معانيها ، فإن ما كان مأثورا حصلت به الألفة ، وما كان معروفا حصلت به المعرفة ، كما يروى عن مالك رحمه الله أنه قال : « إذا قل العلم ظهر الجفاء ، وإذا قلت الآثار كثرت الأهواء » . فإذا لم يكن اللفظ منقولا ولا معناه معقولا ظهر الجفاء والأهواء ، ولهذا تجد قوما كثيرين يحبون قوما و يبغضون قوما لأجل أهواء لا يعرفون معناها ولادليلها ، بل يوالون على إطلاقها أو يعادون ، من غير أن تكون منقولة نقلا صحيحا عن النبى صلى

(١) ابن : ليست فى (م) ، (ق) .

(٢) أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجى ، من كبار علماء المالكية ، ولد بالأندلس سنة ٤٠٣ وتوفى سنة ٤٧٤ .

انظر ترجمته فى : الديباج المذهب لابن فرحون ، ص ١٢٠ ــ ١٢٢ ؛ وفيات الأعيان ٢/١٤٢ ــ ١٤٣ ؛ تاريخ ابن الوردى ١/٣٦١ ؛ الأعلام ٣/١٨٦ .

(٣) محمد بن أحمد بن محمد السمنانى ، أبو جعفر قاضى حنفى ولد سنة ٣٦١ أصله من سمنان العراق ، نشأ ببغداد ، وولى القضاء بالموصل إلى أن توفى بها سنة ٤٤٤ هـ . وكان مقدم الأشعرية فى وقته ، وشنع عليه ابن حزم ، له تصانيف فى الفقه .

انظر عنه : تبيين كذب المفترى ، ص ٢٥٩ ؛ الجواهر المضية ٢/٢١ ؛ نكت الهميان ، ص ٢٣٧ ؛ الأعلام ٦/٢٠٦ .

١/١٦٤ الله عليه وسلم وسلف الأمة، ومن غير أن يكونوا هم / يعقلون معناها، ولا يعرفون لازمها ومقتضاها. وسبب هذا إطلاق أقوال ليست منصوصة، وجَعْلها مذاهب يُدعى إليها، ويوالى ويعادى عليها.

وقد ثبت فى الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقول فى خطبته: «إن أصدق الكلام كلام الله، وخير الهدى هدى محمد صلى الله عليه وسلم، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة». فدين المسلمين مبنى على اتباع كتاب الله وسنة رسوله وما اتفقت عليه الأمة، فهذه الثلاثة هى أصول معصومة، وما تنازعت فيه الأمة ردوه إلى الله والرسول، وليس لأحد أن ينصب للأمة شخصا يدعو إلى طريقته، ويوالى عليها ويعادى، غير النبى صلى الله عليه وسلم، ولا ينصب لهم كلاما يوالى عليه ويعادى غير كلام الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وما اجتمعت عليه الأمة، بل هذا من فعل أهل البدع الذين ينصبون لهم شخصا أو كلاما يفرِّقون به بين الأمة، يوالون[(١)] على ذلك الكلام أو تلك النسبة ويعادون.

ولهذا كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعون لهم بإحسان — وإن تنازعوا فيما تنازعوا فيه من الأحكام — فالعصمة بينهم ثابتة، وهم يردّون ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، فبعضهم يصيب الحق فيعظم الله أجره ويرفع درجته، وبعضهم يخطئ بعد اجتهاده فى طلب الحق، فيغفر الله له خطأه، تحقيقا لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦] سواء كان خطؤهم فى حكم علمى أو حكم خبرى نظرى، كتنازعهم فى الميت هل يُعذب ببكاء أهله عليه؟ وهل يسمع الميت قَرْع نعالهم؟ وهل رأى محمد ربه؟

(١) م، ق: يوالون به.

وأبلغ من ذلك أن شريحا[1] أنكر قراءة من قرأ : ﴿ بَلْ عَجِبْتُ وَيَسْخَرُونَ ﴾ [ سورة الصافات : ١٢ ] ، وقال : إن الله لا يعجب ، فبلغ ذلك إبراهيم النخعي[2] ، فقال : « إنما شريح شاعر يعجبه علمه ، كان عبدالله أعلم منه — أو قال : أفقه منه — وكان يقرأ : ( بل عجبتُ ) » ، فأنكر على شريح إنكاره ، مع أن شريحا من أعظم الناس قدرا عند المسلمين ، ونظائر / هذا متعددة . ١٦٥/١

والأقوال إذا حكيت عن قائلها أو نسبت الطوائف إلى متبوعها فإنما ذاك على سبيل التعريف والبيان ، وأما المدح والذم والموالاة والمُعاداة فعلى الأسماء المذكورة في القرآن العزيز ، كاسم المسلم والكافر ، والمؤمن والمنافق ، والبر والفاجر ، والصادق والكاذب ، والمصلح والمفسد ، وأمثال ذلك . وكون القول صوابا أو خطأ يعرف بالأدلة الدالة على ذلك المعلومة بالعقل والسمع ، والأدلة الدالة على العلم لا تتناقض كما تقدم .

والتناقض هو أن يكون أحد الدليلين يناقض مدلول الآخر : إما بأن ينفي أحدُهُما عين مايثبته الآخر ، وهذا هو التناقض الخاص الذي يذكره أهل الكلام والمنطق ، وهو اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق

---

(١) هو شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم بن معاوية بن عامر الكندي أبو أمية ( القاضي ) ويقال شريح بن شرحبيل ، ويقال ابن شراحيل ، استقضاه عمر على الكوفة ، وأقام على القضاء بها ستين سنة وقضى بالبصرة سنة . ممن روى عنه الشعبي وابن سيرين وإبراهيم النخعي . قال أبو نعيم : مات سنة ثمان وسبعين زمن مصعب بن الزبير .

انظر ترجمته في : تهذيب التهذيب ٤ / ٣٢٦ — ٣٢٨ ؛ طبقات ابن سعد ١٣١/٦ — ١٤٤ وفيها أنه توفي سنة ٧٦ .

(٢) هو إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود بن عمرو بن ربيعة بن ذهل النخعي أبو عمران الفقيه ، روى عن شريح القاضي وروى عن عائشة ، روى عنه الأعمش وحماد بن سليمان .

قال ابن حبان مولده سنة ٥٠ ، وقال أبو نعيم أنه توفي سنة ٩٦ .

انظر ترجمته في : تهذيب التهذيب ١٧٧/١ — ١٧٩ ؛ طبقات ابن سعد ٢٧٠/٦ — ٢٨٦ .

إحداهما كذب الأخرى . وأما التناقض المطلق فهو أن يكون موجب أحد الدليلين ينافي موجب الآخر : إما بنفسه، وإما بلازمه، مثل أن ينفي أحدُهما لازمَ الآخر أو يثبت ملزومه، فإن انتفاء لازم الشيء يقتضي انتفاءه، وثبوت ملزومه يقتضي ثبوته .

ومن هذا الباب الحكم على الشيئين المتماثلين من كل وجه مؤثر في الحكم بحكمين مختلفين ، فإن هذا تناقض أيضًا ، إذ حكم الشيء حكم مثله ، فإذا حُكم على مثله بنقيض حكمه كان كما لو حُكم عليه بنقيض حكمه .

وهذا التناقض العام هو الاختلاف الذى نفاه الله تعالى عن كتابه بقوله عز وجل : ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [سورة النساء : ٨٢] ، وهو الاختلاف الذى وصف الله به قول الكفار فى قوله تعالى : ﴿ إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ * يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ ﴾ [ سورة الذاريات : ٨، ٩ ] .

وضد هذا هو التشابه العام الذى وصف الله به القرآن فى قوله : [ ﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ ﴾ [سورة الزمر: ٢٣]، وهذا ليس هو التشابه الخاص الذى وصف الله تعالى به بعض القرآن فى قوله : ][1] ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ [ سورة آل عمران : ٧ ] ، فإن ذلك التشابة العام يراد به التناسب والتصادق والائتلاف .

وضده : الاختلاف الذى هو التناقض والتعارض، فالأدلة[2] الداله على العلم لا يجوز أن تكون متناقضة متعارضة ، وهذا مما لا ينازع فيه أحد من العقلاء ،

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (م) ، (ق) .

(٢) م ، ق : فالدلالة .

ومَنْ صار من أهـل الكلام إلى القول بتكافؤ / الأدلة والحـيرة فإنمـا ذاك لفساد ١٦٦/١
استدلاله إما لتقصيره ، وإما لفساد دليـله ، ومن أعظم أسباب ذلك الألفـاظ المجملة التي تشتبه معانيها .

وهؤلاء الذين يعارضون الكتاب والسنة بأقوالهم بنوا أمرهم على أصل فاسد ، وهو أنهم جعـلوا [ أقوالهم التي ابتدعوها هي الأقوال المحكمة التي جعلوها أصول دينهم ، وجعلوا ](١) قول الله ورسوله من المجمل الذي لا يُستفاد منه علم ولا هدى ، فجعلوا المتشابه من كلامهم هو المحكم ، والمحكم من كلام الله ورسوله هو المتشابه ، كما يجعل الجهمية من المتفلسفة والمعتزلة ونحوهم ما أحدثوه من الأقوال التي نفوا بها صفات الله ، ونفوا بهـا رؤيته في الآخرة وعُلُوَّه على خلقه ، وكون القرآن كلامه ونحو ذلك ، جعـلوا تلك الأقوال محكمة ، وجعلوا قول الله ورسوله مؤوّلا عليها ، أو مردودًا ، أو غير ملتفت إليـه ولا متلقًّى(٢) للهدى منـه ، فتجد أحدهم يقول : ليس بجسم ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا له كم ، ولا كيف ، ولا تحـله الأعراض والحوادث ونحو ذلك ، وليس بمباين للعالم ولا خارج عنه .

فإذا قيل : إن الله أخبر أن له علمًا وقدرة ؛ قالوا : لو كان له علم وقدرة للزم أن تحلّه الأعراض ، وأن يكون جسما ، وأن يكون له كيفية وكمية ، وذلك منتف عن الله ، لمـا تقدم .

ثم قد تقول : إن الرسول قصد بما ذكره من أسماء الله وصفاته أمورًا لا نعرفها ، وقد تقـول : إنه قصد خطاب الجمهور بإفهامهم الأمر على غير حقيقته ، لأن مصلحتهم في ذلك ، وقد يفسر صفة بصفة ، كما يفسر الحب والرضـا والغضب

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (م) ، (ق) .
(٢) س : ولا يتلق الهدى منه .

بالإرادة ، أو السمع[(١)] والبصر بالعلم ، والكلام والإرادة والقدرة بالعلم ، ويكون القول فى الثانية كالقول فى الأولى ، يلزمها من اللوازم فى النفى والإثبات ما يلزم التى نفاها ؛ فيكون مع جمعه فى كلامه أنواعًا من السفسطة فى العقليات والقرمطة فى السمعيات قد فرّق بين المتماثلين : بأن جعل حكم أحدهما مخالفًا لحكم الآخر ، ويكون قد عطّل النصوص عن مقتضاها ، ونفى بعض ما يستحقه الله من صفات الكمال ، ويكون النافى لما أثبته هو قد تسلط عليه ، وأورد عليه فيما أثبته هو نظير ما أورده هو على من أثبت ما نفاه ، وإن كان النافى لما أثبته أكثر تناقضًا منه .

١/١٦٧ /ثم هؤلاء يجعلون ما ابتدعوه من الأقوال المجملة دينًا ، يوالون عليه ويعادون ، بل يُكَفِّرون مَنْ خالفهم فيما ابتدعوه ، ويقول : « مسائل أصول الدين : المخطئ فيها يكفر » وتكون تلك المسائل مما ابتدعوه .

ومعلوم أن الخوارج هم مبتدعة مارقون ، كما ثبت بالنصوص المستفيضة عن النبى صلى الله عليه وسلم وإجماع الصحابة ذمُّهم والطعنُ عليهم ، وهم إنما تأولوا آيات من القرآن على ما اعتقدوه ، وجعلوا من خالف ذلك كافرا ، لاعتقادهم أنه خالف القرآن ، فمن ابتدع أقوالا ليس لها أصل فى القرآن ، وجعل من خالفها كافرًا كان قوله شرًا من قول الخوارج ، ولهذا اتفق السلف والأئمة على أن قول الجهمية شر من قول الخوارج .

وأصل[(٢)] قول الجهمية هو نفى الصفات بما يزعمونه من دعوى العقليات التى عارضوا بها النصوص ، إذ كان العقل الصريح الذى يستحق أن تسمى قضاياه

(١) م ، ق : والسمع .
(٢) د ، ص ، ط : أصل .

عقليات موافقا للنصوص لا مخالفا لها[1] ، ولما كان قد شاع فى عرف الناس أن قول الجهمية مبناه على النفى صار الشعراء ينظمون هذا المعنى ، كقول أبى تمـام :

جَهْمية الأوصاف إلا أنهـم　　قد لَقَّبـوها جوهر الأشياء[2]

فهؤلاء ارتكبوا أربع عظائم : أحدها : ردّهم لنصوص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، والثانى : ردّهم ما يوافق ذلك من معقول العقلاء ، والثالث : جعـل ماخالف ذلك من أقوالهم المجملة أو الباطلة هى أصول الدين ، والرابع : تكفيرهم ، أو تفسيقهم ، أو تخطئتهم لمـن خالف هـذه الأقوال المبتدعة المخالفـة لصحيح المنقول وصريح المعقول .

وأما أهل العلم والإيمـان : فهم على نقيض هـذه الحال ، يجعلون كلام الله [ وكلام ] رسوله[3] هو الأصل الذى يعتمد عليه ، وإليه يردُّ ما تنازع الناس فيه ، فما وافقه كان حقًّا ، وما خالفه كان باطلا ، ومَنْ كان قصده متابعته من المؤمنين ، وأخطأ بعـد اجتهاده الذى استفرغ به وُسْعه غفر الله له خطأه ، سواء كان خطؤه فى المسائل العلمية الخـبرية[4] ، أو المسائل العملية ، فإنه ليس كل ما كان معـلوما متيقنا لبعض / الناس يجب أن يكون معلومًا متيقنًا لغيره . ١٦٨/١

وليس كل ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمه كل الناس ويفهمونه ، بل كثير منهم لم يسمع كثيرًا منـه ، وكثير منهم قـد يشتبه عليـه ما أراده ، وإن كان كلامه فى نفسـه محكما مقرونا بمـا يبين مراده ، لكن أهل العـلم يعلمون

(١) لها : ليست فى (ر) ، (ص) ، (ط) .

(٢) البيت موجود فى « ديوان أبى تمام » ص ١١ بتحقيق الدكتور شاهين عطية (طبعة لبنان) الطبعة الأولى ، سنة ١٩٦٨ .

(٣) كلام الله وكلام رسوله : كذا فى (س) وفى سائر النسخ : كلام الله ورسوله .

(٤) س : أو الخبرية .

ما قاله ، ويميزون بين النقل الذى يصدق به والنقل الذى يكذب به ، ويعرفون ما يُعلم به[1] معانى كلامه صلى الله عليه وسلم ، فإن الله تعالى أمر الرسول بالبلاغ المبين ، وهو أطوع الناس لربه ، فلابد أن يكون قد بلّغ البلاغ المبين ، ومع البلاغ المبين لا يكون بيانه[2] ملتبسا مدلسا .

والآيات التى ذكر الله فيها أنها متشابهات لا يعلم تأويلها إلا الله ، إنما نفى عن غيره علم تأويلها ، لا علم تفسيرها ومعناها ، كما أنه لما سُئل[3] مالك رضى الله تعالى عنه عن قوله تعالى : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [ سورة طه : ٥ ] كيف استوى ؟ قال : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » — وكذلك ربيعة[4] قبله[5] — فبين مالك أن معنى الاستواء معلوم ، وأن كيفيته مجهولة ، فالكيف المجهول هو من التأويل الذى لا يعلمه إلا الله ، وأما ما يُعلم من الاستواء وغيره فهو من التفسير الذى بيّنه الله ورسوله .

معنى الاستواء على العرش

والله تعالى قد أمرنا أن نتدبر القرآن ، وأخبر أنه أنزله لنعقله ، ولا يكون التدبر والعقل[6] إلا لكلام بيّن المتكلمُ مراده به ، فأما من تكلم بلفظ يحتمل معانى

(١) س : ما به تعلم .
(٢) و : كلامه .
(٣) س : ولما سئل .
(٤) م ( فقط ) : وكذلك قال ربيعة .
(٥) أورد السيوطى فى الدر المنثور ٣ / ٩١ أقوال السلف فى تفسير الاستواء على العرش ومنها : «وأخرج اللالكائى عن ابن عيينة قال : سئل ربيعة عن قوله : ( استوى على العرش ) كيف استوى ؟ قال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، ومن الله الرسالة ، وعلى الرسول البلاغ ، وعلينا التصديق . وأخرجه البيهقى فى «الأسماء والصفات» ... وأخرج اللالكائى عن جعفر بن عبد الله قال جاء رجل إلى مالك ... فسرى عن مالك فقال : الكيف غير معقول ، والاستواء منه غير مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ... » . وانظر « الأسماء والصفات » للبيهقى ، ص ٤٠٨ — ٤٠٩ .
(٦) م ( فقط ) : والتعقل .

كثيرة ولم يبين مراده منها فهذا لا يمكن أن يُتدبر كلامه ولا يعقل ، ولهـذا تجد عامة الذين يزعمون[1] أن كلام الله يحتمل وجوها كثيرة، وأنه لم يبين مراده من ذلك قد اشتمل كلامهم من الباطل على ما لا يعلمه إلا الله ، بل فى كلامهم من الكذب فى السمعيات نظير ما فيه من الكذب فى العقليات ، و إن كانوا لم يتعمدوا الكذب ، كالمحدث الذى يغلط فى حديثه خطأ ، بل منتهى أمرهم : القرمطة فى السمعيات ، والسفسطة فى العقليات ، وهذان النوعان يجمع الكذب والبهتان .

فإذا قال القائل : « استوى » يحتمل خمسة عشر وجهًا أو أكثر أو أقل ، كان غالطا . فإن قول القائل : « استوى على كذا » له معنى ، / وقوله : « استوى إلى كذا » ١/١٦٩ له معنى ، وقوله : « استوى وكذا » له معنى ، وقوله : « استوى » بلا حرف يتصل به له معنى ، فمعانيه تنوعت بتنوع ما يتصل به من الصِّلات ، كحرف الاستعلاء والغاية وواو الجمع ، أو ترك تلك الصلات .

وقد بسط هذا فى غير هـذا الموضع ، و بُيِّن أن كلام الله مبيَّن غاية البيان ، موفَّى حق التوفية فى الكشف والإيضاح ، وقد بسط الكلام على هذا النص وغيره ، وبُيِّن نحو من عشرين دليلا تدل على أن هذه الآية نص فى معنى واحد لا يحتمل معنى آخر ، وكذلك ذكر هذا فى غير هذا النص .

فإن الكلام هنا أربعة أنواع :

أحدها : أن نبين أن ماجاء به الكتاب والسنة فيه الهدى والبيان .

والثانى : أن نبين أن ما يُقَدَّر من الاحتمالات فهى باطلة ، قد دل الدليل الذى به يُعرف مراد المتكلم على أنه لم يردها .

الثالث : أن نبيِّن أن ما يُدَّعى أنه معارض لها من العقل فهو باطل .

الرابع : أن نبيِّن أن العقل موافق لهـا معاضد ، لا مناقض لها معارض .

(١) ر : زعموا .

# الوجه الثامن عشر (١)

ما يعارضون به الأدلة الشرعية من العقليات فاسد متناقض

أن يُقال : ما يعارضون به الأدلة الشرعية من العقليات فى أمر التوحيد والنبوّة والمعاد قد بينّا فساده فى غير هذا الموضع وتناقضه، وأن معتقد صحته من أجهل الناس وأضلهم فى العقل، كما بينا انتهاءهم فى نفى الصفات والأفعال إلى حجة التركيب والتشبيه والاختصاص، وانتهاءهم فى جَحْد القدر إلى تعارض الأمر والمشيئة، وانتهاءهم فى مسألة حدوث العالم والمعاد إلى إنكار الأفعال .

وبينا أن ما يذكرونه على النفى ألفاظ مجملة مشتبهة تتناول حقًّا وباطلا، كقولهم : إن الرب تعالى لو كان موصوفًا بالصفات من العلم والقدرة وغيرهما مباينا للمخلوقات لكان مركّبًا من ذات وصفات، ولكان مشاركا لغيره فى الوجود وغيره، ومفارقا له فى الوجوب وغيره، فيكون مركّبًا مما به الاشتراك والامتياز، ولكان له حقيقة غير مطلق الوجود، فيكون مركّبًا من وجود وماهية، ولكان جسما مركّبًا من الجواهر (٢) الفردة، أو من المادة والصورة، والمركب مفتقر إلى جزئه، والمفتقر إلى جزئه لا يكون واجبًا بنفسه .

١/١٧٠ وقد بينا فساد هذا الكلام بوجوه كثيرة يضيق / عنها هذا الموضع، فإن مدار هذه الحجة على ألفاظ مجملة، فإن المركّب يراد به ما ركّبه غيره، وما كان مفترقًا فاجتمع، كأجزاء الثوب والطعام والأدوية من السكنجبين (٣) وغيره، وهذا هو المركّب فى لغة العرب وسائر الأمم .

معنى المركب

وقد يُراد بالمركب [ (*) ما يمكن تفريق بعضه عن بعض، ومعلوم أن الله تعالى منزّه عن جميع هذه التركيبات .

(١) انظر بداية الوجه السابع عشر ص ٢٠٨ .
(٢) الجواهر : كذا فى (م) فقط ؛ وفى سائر النسخ : الأجزاء .
(٣) فى محيط المحيط للبستانى، ص ٩٧٦ : السكنجبين شراب معرب . وانكبين بالفارسية معناه خل وعسل ويراد به كل حامض وحلو .

ويراد بالمركّب[(١)] *] في عرفهم الخاص ما تميّز منه شيء عن شيء، كتميز العلم عن القدرة، وتميز ما يُرى مما لا يُرى ونحو ذلك، وتسمية هذا المعنى تركيبا وَضْع وضعوه ليس موافقا للغة العرب، ولا لغـة أحد من الأمم، و إن كان هـذا مركبا فكل مافي الوجود مركب، فإنه مامن موجود إلا ولا بد أن يعلم منه شيء دون شيء، والمعلوم ليس الذي هو غير معلوم .

وقولهم : « إنه مفتقر إلى جزئه » تلبيس ، فإن الموصوف بالصفات اللازمة له يمتنع أن تفارقه أو يفارقها، وليست له حقيقة غير الذات الموصوفة حتى يقال: إن تلك الحقيقة مفتقرة إلى غيرها ، والصفة اللازمة يسميها بعضُ النـاس غير الموصوف ، [ وبعض الناس يقول : ليست غير الموصوف[(٢)] ] . ومن الناس من لا يطلق عليها لفظ المغايرة بنفي ولا إثبات حتى يفصِّل ويقول : إن أريد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر فهي غير[(٣)] ، وإن أريد بهما ما جاز مفارقة أحدهما للآخر بزمان أو مكان أو وجود فليست بغير ، فإن لم يقل : «هي غير الموصوف» لم يكن هناك غير لازم للذات ، فضلا عن أن تكون مفتقرة إليه ، وإن قيل : « هي غيره » فهي والذات متلازمان لا توجد إحداهما إلا مع الأخرى[(٤)] ، ومثـل[(٥)] هذا « التلازم » بين الشيئين يقتضي كون وجود أحدهما مشروطا بالآخر ، وهذا ليس بممتنع ، و إنما الممتنع أن يكون كل من الشيئين موجبا للآخر ، فالدور في العلل ممتنع ، والدور في الشروط جائز .

---

(١) ( * — * ) : ما بين المعقوفتين ( ص ٢٨٠ — ٢٨١ ) ساقط من (م) ، (ق) ، (س) .

(٢) مابين المعقوفتين ساقط من (م) ، (ق) .

(٣) س : دون الآخر كان غيرًا .

(٤) م ، ق : لا يوجد أحدهما إلا مع الآخر .

(٥) د : ومع .

ولفظ « الافتقار » هنا : إن أريد به افتقار[ المعلول إلى علته كان باطلا ، وإن أريد به افتقار[1] ] المشروط إلى شرطه[2] — فهذا هو تلازم من الجانبين ، وليس ذلك ممتنعا ، والواجب بنفسه يمتنع أن يكون مفتقرًا إلى ماهو خارج عن نفسه ، فأما ما كان صفة لازمة لذاته وهو داخل فى مسمّى اسمه ، فقول القائل: « إنه مفتقر إليها » كقوله : « إنه مفتقر إلى نفسه » . فإن القائل إذا قال : « دعوت الله » أو « عبدت الله » كان اسم « الله » متناولا للذات المتصفة بصفاتها ، ليس اسم « الله » اسما للذات مجردة عن صفاتها اللازمة لها .

مذهب النفاة فى الصفات والرد عليه

/ وحقيقة ذلك أنه لاتكون نفسه إلا بنفسه ، ولاتكون ذاته إلا بصفاته ، ١/١٧١
ولا تكون نفسه إلا بما هو داخل فى مسمّى اسمها ، وهذا حق ، ولكن قول القائل : « إن هذا افتقار إلى غيره » تلبيس ، فإن ذلك[3] يشعر أنه مفتقر إلى ما هو منفصل عنه ، وهذا باطل ، لأنه قد تقدم أن لفظ « الغير » يُراد به ما كان مفارقًا له بوجود أو زمان أو مكان ، ويُراد به ما أمكن العلم به دونه ، والصفة لاتسمى غيرًا له بالمعنى الأول ، [ وبالمعنى الأول ][4] يمتنع أن يكون مفتقرًا إلى غيره ، إذ ليست صفته غيرًا له بهذا المعنى ، وأما بالمعنى الثانى فلا يمتنع أن يكون وجوده مشروطا بصفات ، وأن يكون مستلزما لصفات ، وإن سميت تلك الصفات « غيرًا » فليس فى إطلاق اللفظ ما يمنع صحة المعانى العقلية ، سواء جاز إطلاق اللفظ أو لم يجز .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (م) ، (ق) .
(٢) س ، ر ، ط : شرط .
(٣) ذلك : كذا فى (م) ، وفى سائر النسخ : ذاك .
(٤) م ، ق : بالمعنى الأول فيمتنع ؛ ر ، ط : بالمعنى الأول يمتنع ؛ ص : سقطت هذه الكلمات وما بعدها إلى بداية عبارة : وأما بالمعنى الثانى .

وهؤلاء عمدوا إلى المعانى الصحيحة العقلية وأطلقوا(١) عليها ألفاظا مجملة تتناول الباطل الممتنع، كالرافضى الذى يُسمى أهــل السنة ناصبة، فيوهم أنهم نصبوا العداوة لأهل البيت رضى الله عنهم .

وقد بيَّنا فى غير هــذا الموضع أن إثبات المعانى القائمة التى توصف بها الذات لابد منه لكل عاقل، وأنه لاخروج عن ذلك إلا بجحد وجود الموجودات مطلقا، وأما من يجعل وجود العلم هو وجود القدرة ووجود القدرة هو وجود الإرادة، فقود(٢) هذه المقالة يستلزم أن يكون وجود كل شىء هو عين وجود الخالق تعالى، وهذا منتهى الإلحاد، وهو مما يعلم بالحس والعقل والشرع أنه فى غاية الفساد، ولا مخلص من هــذا إلا بإثبات(٣) الصفات، مع نفى ممــاثلة المخلوقات، وهو دين الذين آمنوا وعملوا الصالحات .

وذلك أن نُفاة الصفات من المتفلسفة ونحوهم يقولون : إن العاقل والمعقول والعقل، والعاشق والمعشوق والعشق، واللذة واللذيذ والملتذ : هو شىء واحد، وإنه موجود واجب له عناية، ويفسرون عنايته بعلمه أو عقــله، ثم يقولون : وعلمه أو عقــله هو ذاته، وقد يقولون : إنه حى علــيم قدير مريد متكلم سميع بصير، ويقولون : إن ذلك كله شىء واحد، فإرادته عين قدرته، وقدرته عين علمه، وعلمه عين ذاته(٤) .

---

(١) وأطلقوا : كذا فى (م)، (ق) . وفى سائر النسخ : أطلقوا .

(٢) ر : فقول ؛ م : فطرد . وفى اللسان : القود : نقيض السَّوق، يقود الدابة من أمامها ويسوقها من خلفها ... والانقياد والقود واحد .

(٣) س : إثبات .

(٤) وعلمه عين ذاته : كذا فى (م) فقط . وفى سائر النسخ : وعلمه ذاته .

١٧٢/١ وذلك أن من أصلهم (١) : أنه ليس له صفة / ثبوتية ، بل صفاته : إما سلب ، كقولهم : ليس بجسم ولا متحيز ، وإما إضافة كقولهم : مبدأ وعلة ، وإما مؤلف منهما كقولهم : عاقل ومعقول وعقل ، ويعبرون عن هذه المعانى بعبارات هائلة ، كقولهم : إنه ليس فيه كثرة كم ، ولا كثرة كيف ، أو إنه ليس له أجزاء حد ، ولا أجزاء كم ، أو إنه لا بد من إثباته موحّدا توحيدا ، منزّها مقدّسا عن المقولات العشر : عن الكم ، والكيف ، والأين ، والوضع ، والإضافة ، ونحو ذلك .

ومضمون هذه العبارات وأمثالها نفى صفاته ، وهم يسمون نفى الصفات « توحيدا » . وكذلك المعتزلة ومن ضاهاهم من الجهمية يسمون ذلك توحيدا .

وهم ابتدعوا هذا التعطيل الذى يسمونه توحيدا ، وجعلوا اسم التوحيد واقعا على غير ما هو واقع عليه فى دين المسلمين ، فإن التوحيد الذى بعث الله به رسله ، وأنزل به كتبه ، هو أن يعبد الله لا يشرك به شيئا ، ولا يجعل له ندّا ، كما قال تعالى : ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [ سورة الكافرون : ١ — ٦ ] .

ومن تمام التوحيد أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله ، ويُصان ذلك عن التحريف والتعطيل والتكييف والتمثيل ، كما قال تعالى : ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [ سورة الإخلاص : ١ — ٤ ] .

---

(١) س ، ط : وذلك لأن من أصلهم ؛ ص : وذلك لأن أصلهم .

١٧٣/١ ومن هنا ابتدع من ابتدع لمن اتبعه على نفى الصفات اسم / « الموحدين » ، وهؤلاء منتهاهم أن يقولوا : هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، كما قاله طائفة منهم ؛ أو بشرط نفى الأمور الثبوتية ، كما قاله ابن سينا وأتباعه ؛ أو يقولون : هو الوجود المطلق لا بشرط، كما يقوله القونوى وأمثاله .

الرد على نفاة الصفات من وجوه

ومعلوم بصريح العقل الذى لم يكذب قط أن هـذه الأقوال باطلة متناقضة من وجـوه :

الأول

أحدها : أن جعل عين العـلم عين القدرة ، ونفس القدرة هى نفس الإرادة والعناية ، ونفس الحياة هى نفس العلم والقدرة، ونفس العلم نفس الفعل والإبداع ونحو ذلك معلوم الفساد بالضرورة ، فإن هذه حقائق متنوعة ، فإن جعلت هذه الحقيقة هى تلك كان بمنزلة من يقول: إن حقيقة السواد هى حقيقة الطَّعْم، وحقيقة الطَّعْم هى حقيقة اللون، وأمثال ذلك ممـا يجعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة .

الثانى

الوجه الثانى : أنه من المعلوم أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره ، والجسم ليس هو العرض ، والموصوف ليس هو الصفة، والذات ليست هى النعوت، فمن قال : « إن العالم هو العلم، والعلم هو العالم » فضلاله بيِّنٌ . وكذلك معلوم أن العلم ليس هو المعلوم ، فمن قال : « إن العلم هو المعلوم ، والمعلوم هو العلم » فضلاله بيِّنٌ أيضـا .

ولفظ « العقل » إذا أُريد (١) به المصـدر فليس المصدر هو العاقل الذى هـو [ اسم ] (٢) الفاعل ، ولا المعقول الذى هو اسم مفعول، و إذا أُريد بالعقل جوهر

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : أراد .

(٢) اسم : ساقطة من (م) ، (ق) ، (ر) ، (ط) .

قائم بنفسه[(١)] فهو العاقل ؛ فإذا كان يعقل نفسه أو غيره فليس عين عقله لنفسه أو غيره هو عين ذاته ، وكذلك إذا سمى عاشقًا ومعشوقا بلغتهم ، أو قيل : « محبوب ومحب » بلغة المسلمين ، فليس الحب والعشق هو نفس العاشق ولا المحبِّ ، ولا العشق ولا الحب هو المعشوق ولا المحبوب ، بل التمييز بين مسمَّى المصدر ومسمى اسم الفاعل واسم المفعول ، والتفريق بين الصفة والموصوف مستقر فى فطر العقول ولغات الأمم ، فمن جعل أحدهما هو الآخر كان قد أتى من السفسطة بما لا يخفى على من يتصور ما يقول ، ولهذا كان منتهى هؤلاء السفسطة فى العقليات والقرمطة فى السمعيات .

الثالث / الوجه الثالث : أن يقال : الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، أو بشرط سلب ١/١٧٤ الأمور الثبوتية ، أو لا بشرط ، مما يُعلم بصريح العقل انتفاؤه فى الخارج ، وإنما يوجد فى الذهن ، وهذا مما قرَّروه فى منطقهم اليونانى ، وبيَّنوا أن المطلق بشرط الإطلاق كإنسان مطلق بشرط الإطلاق ، وحيوان مطلق بشرط الإطلاق ، وجسم مطلق بشرط الإطلاق ، ووجود مطلق بشرط الإطلاق : لا يكون إلا فى الأذهان دون الأعيان .

ولما أثبت قدماؤهم الكليات المجردة عن الأعيان التى يسمونها « المُثُل الأفلاطونية » أنكر ذلك حُذَّاقهم ، وقالوا : هذه لا تكون إلا فى الذهن ، ثم الذين ادّعوا ثبوت هذه الكليات فى الخارج مجردة قالوا : إنها مجردة عن الأعيان المحسوسة ، ويمتنع عندهم أن تكون هذه هى المبدعة للأعيان ، بل يمتنع أن تكون شرطًا فى وجود الأعيان ، فإنها إما أن تكون صفة للأعيان ، أو جزءًا منها .

---

(١) وإذا أريد بالعقل جوهر قائم بنفسه : كذا فى (س) ؛ وفى سائر النسخ : وإذا أراد بالعقل جوهرا قائما بنفسه .

وصفة الشيء لا تكون خالقة للموصوف، وجزء الشيء لا يكون خالقًا للجملة، فلو قُدِّر أن فى الخارج وجودا مطلقا بشرط الإطلاق امتنع أن يكون مبدءًا لغـيره من الموجودات ، بل امتنع أن(١) يكون شرطا فى وجود غيره، فإذن تكون المحدثات والممكنات المعـلوم حدوثها وافتقارها إلى الخالق المبدع مستغنية عن هذا الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، إن قيل : إن له وجودا فى الخارج ، فكيف إذا كان الذى قال هذا القول هو من أشد الناس إنكارًا على من جعل وجود هذه الكليات المطلقة المجردة عن الأعيان خارجا عن الذهن ؟

وهم قد قرروا أن العـلم الأعلى والفلسفة الأولى هو العلم الناظر فى الوجود ولواحقه ، فجعلوا الوجود المطلق موضوع هذا العلم ، لكن هذا هو المطلق الذى ينقسم إلى واجب وممكن ، وعلة ومعلول ، وقديم ومحدث .

ومَوْرِد التقسيم مشترك بين الأقسام . فلم يمكن هؤلاء أن يجعلوا هذا الوجود المنقسم إلى واجب وممكن هو الوجود الواجب، فجعلوا الوجود الواجب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق الذى ليس له حقيقة سـوى الوجود المطلق ، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية ، ويعـبِّرون عن هذا بأن وجوده ليس عارضًا لشيء / من ١٧٥/١
المـاهيات والحقائق .

وهذا التعبير مبنى على أصلهم الفاسد ، وهو أن الوجود يعرض للحقائق الثابتة فى الخارج ، بناء على أنه فى الخارج وجود الشيء غير حقيقته ، فيكون فى الخارج حقيقة يعرض لها الوجود تارة ، ويفارقها أخرى .

(١) بل امتنع أن : كذا فى (م) فقط . وفى سائر النسخ : بل أن . .

ومن هنا فرّقوا فى منطقهم بين الماهية والوجود ، وهم لو فسروا الماهية بما يكون فى الأذهان ، والوجود بما يكون فى الأعيان ، لكان هذا صحيحاً لا ينازع فيه عاقل ، وهذا هو الذى تخيلوه فى الأصل ، لكن توهموا أن تلك الماهية التى فى الذهن هى بعينها الموجود الذى فى الخارج ، فظنوا أن فى هذا الإنسان المعين جواهر عقلية قائمة بأنفسها مغايرة لهذا المعين (١) ، مثل كونه حيواناً وناطقا وحسّاساً ومتحركا بالإراده ونحو ذلك .

والصواب أن هذه كلها أسماء لهذا المعين ، كل اسم يتضمن صفة ليست هى الصفة التى يتضمنها الاسم الآخر ، فالعين واحدة ، والأسماء والصفات متعددة .

وأما إثباتهم أعياناً قائمة بنفسها فى هذه العين المعينة فمكابرة للحس والعقل والشرع ، فهذا الموجود المعين فى الخارج هو هو (٢) ، ليس هناك جوهران اثنان ، حتى يكون أحدهما عارضًا للآخر أو معروضا ، بل هناك ذات وصفات ، وقد بسط الكلام على هذا فى غير هذا الموضع (٣) .

والمقصود هنا أنه لم يمكن ابن سينا وأمثاله أن يجعلوه الوجود المنقسم إلى واجب وممكن ، فجعلوه الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية ، كما بينّ ذلك فى « شفائه » وغيره من كتبه .

وهذا مما قد بيّن هو — ومما يعلم كل عاقل (٤) — أنه يمتنع وجوده فى الخارج ، ثم إذا جعل مطلقا بشرط الإطلاق لم يجز أن ينعت بنعت يوجب امتيازه . فلا يقال :

---

(١) م ، ق : لهذا المعنى المعين .

(٢) هو (الثانية) : ساقطة من (ر) ، (س) ، (ص) ، (ط) .

(٣) كما فى كتابه « الرد على المنطقيين » .

(٤) م ، ق ، ر : مما قد بيّن هو و بيّن ما يعلم كل عاقل ؛ ص ، ط : مما قد بيّن هو و بيّن كل عاقل .

هو واجب بنفســه ، ولا ليس بواجب بنفسه ، فلا يوصف بنفي ولا إثبات ، لأن هذا نوع من التميز والتقييد .

وهذا حقيقة قول القرامطة الباطنية الذين يمتنعون(١) عن وصفه بالنفي والإثبات ، ومعلوم أن الخلو عن النقيضين ممتنع ، كما أن الجمع بين النقيضين ممتنع .

وأما إذا قُيِّد بسلب الأمور الثبوتية دون العدمية ، فهو أسوأ حالا من المقيد
بسلب الأمور / الثبوتية والعدمية ، فإنه يشارك غيره فى مسمّى الوجود و يمتاز عنه ١/١٧٦
بأمور وجودية ، وهو يمتاز عنها بأمور عدمية ، فيكون كل من الموجودات أكمل منـــه .

وأما إذا قُيِّد بسلب الأمور الثبوتية والعدمية معًا ، كان أقرب إلى الوجود من أن يمتاز بسلب الوجود دون العدم ، وإن كان هذا ممتنعاً فذاك ممتنع أيضاً ، وهو أقرب إلى العدم ، فلزمهم أن يكون الوجود الواجب الذى لا يقبل العدم هو الممتنع الذى لا يتصوّر وجوده فى الخارج ، وإنمـا يقدِّره الذهن تقديراً ، كما يُقدِّر كون الشيء موجودًا معدومًا ، أو لا(٢) موجودا ولامعدومًا ، فلزمهم الجمع بين النقيضين ، والخلو عن النقيضين .

وهــذا من أعظم الممتنعات باتفاق العقلاء ، بل قد يُقال : إن جميع الممتنعات ترجع إلى الجمع بين النقيضين . فلهذا كان ابن سينا وأمثاله من أهل دعوة القرامطة الباطنية من أتباع الحاكم الذى كان بمصر ، وهــؤلاء وأمثالهم من رءوس الملاحدة الباطنية ، وقد ذكر ذلك عن نفسه ، وأنه كان هو وأهل بيته من أهل دعوة هؤلاء

(١) د ، ص ، ط : يمنعون .
(٢) س ، ص ، ط : ولا .

المصريين[1] الذين يسميهم المسلمون الملاحدة ، لإلحادهم فى أسماء الله وآياته إلحادا أعظم من إلحاد اليهود والنصارى .

وأما ملاحدة المتصوفة : كابن عربى الطائى ، وصاحبه الصدر القونوى ، وابن سبعين ، وابن الفارض وأمثالهم ، فقد يقولون : هو الوجود المطلق لا بشرط الإطلاق ، كما قاله القونوى ، وجعله هو الوجود من حيث هو هو ، مع قطع النظر عن كونه واجبًا وممكنًا وواحدًا وكثيرًا ، وهذا معنى قول ابن سبعين[2] وأمثاله القائلين بالإحاطة .

ومعلوم أن المطلق لا بشرط — كالإنسان المطلق لا بشرط — يصدق على [ هذا[3] ] الإنسان وهذا الإنسان ، وعلى الذهنى والخارجى ، فالوجود المطلق لا بشرط يصدق على الواجب[4] والممكن ، والواحد والكثير ، والذهنى والخارجى ، وحينئذ فهذا الوجود المطلق ليس موجودا فى الخارج مطلقا بلا ريب .

ومن قال : «إن الكلى الطبيعى موجود فى الخارج» فقد يريد به حقاً و باطلا ، فإن أراد بذلك أن ما هو كلى فى الذهن موجود فى الخارج معينا : أى تلك الصورة
١/١٧٧ الذهنية مطابقة للأعيان الموجودة فى الخارج ، كما يطابق / الاسم لمسماه ، والمعنى الذهنى الموجود الخارجى ، فهذا صحيح . وإن أراد بذلك أن نفس الموجود

(١) أشار إلى ذلك ابن سينا فيما نقله عنه يحيى بن أحمد الكاشى فى رسالة « نكت فى أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا » تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، ص ١٠ ، منشورات المعهد العلمى الفرنسى بالقاهرة سنة ١٩٥٢ . يقول ابن سينا : « وكان أبى ممن أجاب داعى المصريين ويعد من الاسماعيلية . وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخى ، وكانوا ربما تذاكروا ذلك بينهم وأنا أسمع وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسى وابتدأوا يدعوننى إليه » . وانظر فى ذلك أيضا : تاريخ الحكماء لابن القفطى ، ص ٤١٣ .

(٢) م ، ق : ابن سينا .

(٣) هذا : ساقطة من ( م ) فقط .

(٤) م ( فقط ) : على هذا الواجب .

فى الخارج كلى حين وجوده فى الخارج ، فهذا باطل، مخالف للحس والعقل، فإن الكلى هو الذى لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه .

وكل موجود فى الخارج معيّن متمـيز بنفسه عن غيره يمنـع تصوّره من وقوع الشركة فيه، أعنى هذه الشركة التى يذكرونها فى هذا الموضع، وهى اشتراك الأعيان فى النوع، واشتراك الأنواع فى الجنس، وهى اشتراك الكليات فى الجزئيات .

والقسمة المقابلة لهذه الشركة، هى قسمة الكلى إلى جزئياته، كقسمة الجنس إلى أنواعه ، والنوع إلى أعيانه .

وأما الشركة التى يذكرها الفقهـاء فى كتاب الشركة ، والقسمة المقابلة لهـا التى يذكرها الفقهاء فى باب القسمة ؛ وهى(١) المذكورة فى قوله تعـالى : ﴿ وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ ﴾ [ سـورة القمر : ٢٨ ] ، وقـوله : ﴿ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ ﴾ [ سورة الحجر: ٤٤ ] ، فتلك شركة فى الأعيان الموجودة فى الخارج، وقسمتها قسمة للكُلّ(٢) إلى أجزائه ، كقسمة الكلام إلى الاسم والفعل والحرف . والأول كقسمة الكلمة الاصطلاحية إلى اسم وفعل وحرف .

وإذا عُرف أن المقصود الشركة فى الكليّـات ، لا فى الكل ، فمعـلوم أنه لا شركة فى المعينات ، فهـذا الإنسان المعيّن ليس فيـه شى من هذا المعيّن ، ولا فى هذا شيء من هذا . ومعلوم أن الكلى الذى يصلح لاشتراك الجزئيات فيه لا يكون هو جزءًا من الجزئى الذى يمنع(٣) تصوّره من وقوع الشركة فيه .

فمن قال : « إن الإنسان الكلى جزء من هذا الإنسان المعين » أو « إن الإنسان المطلق جزء من هذا المعيّن » بمعنى أن هذا المعيّن فيه شيء مطلق، أو شيء كلى ، فكلامه ظاهر الفساد .

(١) م ، ق : فهى .
(٢) م (فقط) : الكل .
(٣) س : يمتنع .

وبهذا تحل شُبَهٌ كثيرة توجد فى كلام الرازى، وأمثاله من أهل المنطق، ونحوهم ممن التبس عليهم هذا المقام.

وجـود الله هل هو ماهيته أو زائد على ماهيتـه ؟

/ وبسبب التباس هذا عليهم حاروا فى وجود الله تعالى: هل هو ماهيته، أم هو زائد على ماهيتـه ؟ وهل لفظ الوجود مقول بالتواطؤ والتشكيك[1]، أو مقول بالاشتراك اللفظى ؟ ١٧٨/١

فقالوا : إن قلنـا : إن لفظ الوجود مشترك اشـتراكا لفظيا لزم ألا يكون الوجود منقسما إلى واجب وممكن. وهذا خلاف ما اتفق عليه العقلاء، وما يُعلم بصريح العقـل.

وإن قلنـا : إنه متواطئ أو مشكك، لزم أن تكون الموجودات مشـتركة فى مسمّى الوجود، فيكون الوجود مشتركا بين الواجب والممكن، فيحتاج الوجود المشترك إلى مايميز وجود هذا عن وجود هذا، والامتياز يكون بالحقائق المختصة، فيكون وجود هذا زائدًا على ماهيته ؛ فيكون الوجود الواجب مفتقرًا إلى غيره.

ويذكرون مايذكره الرازى وأتباعه : أن للناس فى وجود الرب تعالى ثلاثة أقوال فقط :

أحدها : أن لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظى فقط.

والثانى : أن وجود الواجب زائد على ماهيته.

والثالث : أنه وجود مطلق، ليس له حقيقة غير الوجود المشروط بسلب كل ماهية ثبوتية عنه.

رأى ابن تيمية

فيقال لهم : الأقوال الثلاثة باطلة، والقول الحق ليس واحدا من الثلاثة.

وإنمـا أصل الغلط هو توهمهم أنّا إذا قلنا : « إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن » لزم أن يكون فى الخـارج وجود هو نفسه فى الواجب، وهو نفسه

(١) م، ق : أو التشكيك.

فى الممكن ، وهذا غلط ، فليس فى الخـارج بين الموجودين[1] شئ هو نفسه فيهما ، ولكن لفظ « الوجود » ومعناه الذى فى الذهن ، والخط الذى يدل على اللفظ يتناول الموجودين[1] ويعمهما ، وهما يشتركان فيه، فشمول معنى الوجود الذى فى / الذهن لهما كشمول لفظ الوجود والخط الذى يكتب به هـذا اللفظ لهما ، فهما ١/١٧٩ مشتركان فى هذا ، وأما نفس[2] ما يوجد فى الخارج فإنما يشتبهان فيـه من بعض الوجوه ، فأما أن تكون نفس ذات هذا وصفته فيها شيء من ذات هذا وصفته ، فهذا مما يعلم فساده كل من تصوره ، ومَنْ توقف فيه فلعدم تصوره له .

وحينئذ فالقول فى اسم « الوجود » كالقول فى اسم « الذات » و «العين» و « النفس » و « المـاهية » و « الحقيقة » ، وكما أن الحقيقة تنقسم إلى : حقيقة واجبة وحقيقة ممكنة ، وكذلك لفظ «المـاهية» ولفظ «الذات» ونحو ذلك ، فكذلك لفظ «الوجود» ، فإذا قلنا : « إن الحقيقة أو المـاهية تنقسم إلى واجبة وممكنة » لم يلزم أن تكون ماهية الواجب فيهـا شيء من ماهية الممكن ؛ فكذلك إذا قيل : « الوجود ينقسم إلى واجب وممكن » لم يلزم أن يكون الوجود الواجب فيه شيء من وجود غيره ، بل ليس فيـه وجود مطلق ولا ماهية مطلقة ، بل ماهيتـه هى حقيقته ، وهى وجوده .

وإذا كان المخـلوق المعين وجوده الذى فى الخـارج هو نفس ذاته وحقيقته وماهيته التى فى الخارج، ليس فى الخـارج شيئان ، فالخالق تعـالى أولى أن تكون حقيقته هى وجوده الثابت الذى لا يشركه فيه أحد ، وهو نفس ماهيته التى هى حقيقته الثابتة فى نفس الأمر .

---

(١) م ، ق : الوجودين .
(٢) م ، ق : وأما فى نفس . .

ولو قُدِّر أن الوجود المشترك بين الواجب والممكن موجود فيهما في الخارج ، وأن الحيوانية المشتركة هي بعينها في الناطق والأعجم : كان تَميُّز أحدهما عن الآخر بوجود خاص ، كما يتميز(١) الإنسان بحيوانية تخصُّه ، وكما أن السواد والبياض إذا اشتركا في مسمى اللون تميز(٢) أحدهما بلونه الخاص عن الآخر .

وهؤلاء الضالون يجعلون الواحد اثنين ، والاثنين واحدا ، فيجعلون هذه الصفة هي هذه الصفة ، ويجعلون الصفة هي الموصوف ، فيجعلون الاثنين واحدا ، كما قالوا : إن العلم هو القدرة وهو الإرادة ، والعلم هو العالم ؛ ويجعلون الواحد اثنين ، كما يجعلون الشيء المعين الذي هو هذا الإنسان هو عدة جواهر : إنسان ،
١/١٨٠ وحيوان / وناطق ، وحسّاس ، ومتحرك بالإرادة ، ويجعلون كلا من هذه الجواهر غير الآخر ، ومعلوم أنه جوهر واحد له صفات متعددة ، وكما يفرِّقون بين المادة والصورة ويجعلونهما جوهرين عقليين قائمين بأنفسهما ، وإنما المعقول هو قيام الصفات بالموصوفات ، والأعراض بالجواهر ، كالصورة الصناعية : مثل صورة الخاتم والدرهم والسرير والثوب ، فإنه عَرَض قائم بجوهر هو الفضة والخشب والغزل ، وكذلك الاتصال والانفصال قائمان بمحل هو الجسم .

وهكذا يجعلون الصورة الذهنية ثابتة في الخارج ، كقولهم في المجردات المفارقات للمادة ، وليس معهم ما يثبت أنه مفارق إلا النفس الناطقة إذا فارقت البدن بالموت ، والمجردات هي الكليات التي تجردها النفس من الأعيان المشخَّصة(٣) ، فيرجع الأمر إلى النفس وما يقوم بها ، ويجعلون الموجود في الخارج هو الموجود في الذهن ، كما يجعلون الوجود الواجب هو الوجود المطلق .

(١) م ، ق : كما .
(٢) م ، ق : يتميز .
(٣) م ، ق : عن الأعيان الشخصية .

فهـــذه الأمور من أصول ضلالهم ، حيث جعلوا الواحد متعددا ، والمتعدد واحدا ، وجعلوا ما فى الذهن فى الخارج ، وجعلوا ما فى الخارج فى الذهن ، ولزم من ذلك أن يجعلوا الثابت منتفيا ، والمنتفى ثابتا ، فهذه الأمور من أجناس ضلالهم ، وهذا كله مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أنَّا ننبه على بعض ما نبين به تناقضهم وضـــلالهم فى عقلياتهـــم التى نَفَوْا بها[(١)] صفات الله عز وجل ، وعارضوا بها نصوص الرسول الثابتة بصحيح المنقول الموافقة لصريح المعقول ، وكلما أمعن الفاضل الذكى فى معرفة أقوال هؤلاء الملاحدة ومن وافقهم فى بعض أقوالهم من أهل البـــدع ، كَنُفَاة بعض الصفات الذين يزعمون أن المعقول عارض كلام الرسول ، وأنه يجب تقديمه عليه ، فإنه يتبين[(٢)] له أنه يعلم بالعقل الصريح ما يصدق ما أخبر به الرســـول ، وما به يتبين[(٢)] فساد ما يعارض ذلك .

ولـــكن هؤلاء عمدوا إلى ألفاظ مجمـــلة مشتبهة تحتمل فى لغات الأمم معـــانى

١/١٨١ / متعددة ، وصاروا يُدخلون فيها من المعانى ما ليس هو المفهوم منها فى لغات الأمم ، ثم ركّبوها وألّفـــوها تأليفا طويلا بَنَـــوْا بعضه على بعض ، وعظّموا قولهم ، وهوّلوه فى نفوس من لم يفهمه ، ولا ريب أن فيه دقة وغموضا لمـــا فيه من الألفاظ المشتركة والمعانى المشتبهة ، فإذا دخل معهم الطالب وخاطبوه بما تنفر عنه فطرته فأخذ يعترض عليهم قالوا له : أنت لا تفهم هذا ، وهذا لا يصلح لك ، فيبقى ما فى النفوس من الأنَفة والحَمِيَّة يحملها على أن تسلم تلك الأمور قبل تحقيقها عنده ، وعلى ترك الاعتراض عليها خشية أن ينسبوه إلى نقص العلم والعقل ، ونقلوا الناس

(١) التى نفوا بها : كذا فى ( م ) فقط . وفى سائر النسخ : التى بها نفوا .
(٢) يتبين : كذا فى ( م ) فقط . وفى سائر النسخ : يبين .

فى مخاطبتهم درجات ، كما يُنَقِّل[(١)] إخوانُهم القرامطةُ المستجيبين لهم درجة بعد درجة حتى يوصلوهم إلى البلاغ الأكبر والناموس الأعظم ، الذى مضمونُه جَحْد الصانع ، وتكذيب رسله ، وجحد شرائعه ، وفساد العقل والدين ، والدخول فى غاية الإلحاد ، المشتمل على غاية الفساد فى المبدأ والمعاد .

وهذا القدر الذى وقع فيه[(٢)] ضُلَّال المتفلسفة لم يقصده عقلاؤهم فى الأصل ، بل كان غرضهم تحقيق الأمور والمعارف ، لكن وقعت لهم شبهات ضلوا بها ، كما ضَلَّ منْ ضل ابتداء من المشركين منهم ومن غيرهم من الكفار ممن ضل ببعض الشبهات ؛ ولهذا يجب على من يريد كشف ضلال هؤلاء وأمثالهم : أن لا يوافقهم على لفظ مجمل حتى يتبين معناه ، ويعرف مقصوده ، ويكون الكلام فى المعانى العقلية المبينة ، لا فى معان مشتبهة بألفاظ مجملة . كيف نعرف الضلال ونجتنبه

واعلم أن هذا نافع فى الشرع والعقل :

أما الشرع : فإن علينا أن نؤمن بما قاله الله ورسوله ، فكل ما ثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم قاله ، فعلينا أن نصدق به ، وإن لم نفهم معناه ، لأنَّا قد علمنا أنه الصادق المصدوق الذى لا يقول على الله إلا الحق ، وما تنازع فيه الأمة من الألفاظ المجملة كلفظ «المتحيز ، والجهة ، والجسم ، والجوهر ، والعرض» وأمثال ذلك ، فليس على أحد أن يقبل مسمَّى اسم من هذه الأسماء ، لا فى النفى
١/١٨٢ / ولا فى الإثبات ، حتى يتبين له معناه ، فإن كان المتكلم بذلك أراد معنى صحيحا ، موافقا لقول المعصوم كان ما أراده حقا ، وإن كان أراد به معنى مخالفا لقول المعصوم كان ما أراده باطلا .

---

(١) ر ، ص : تنقل ؛ م : نقل .
(٢) فيه : كذا فى ( م ) فقط . وفى سائر النسخ : فى .

ثم يبقى النظر فى إطلاق ذلك اللفظ ونفيــه ، وهى مسألة فقهية ؛ فقد يكون المعنى صحيحا و يمتنع من إطلاق اللفظ لمــا فيه من مفسدة ، وقد يكون اللفظ مشروعا ولكن المعنى الذى أراده المتكلم باطل ، كما قال على رضى الله عنه — لمن قال من الخوارج المــارقين « لا حكم إلا لله » — : « كلمة حق أريد بها باطل » .

وقد يُفَرَّق بين اللفظ الذى يُدعى به الرب ، فإنه لا يُدْعَى إلا بالأسماء الحسنى ، و بين ما يخبر [ به ](١) عنه لإثبات حق أو نفى باطل .

و إذا كنا فى باب العبارة عن النبى صــلى الله عليــه وسلم علينا أن نفــرق بين مخاطبته و بين الإخبار عنه ، فإذا خاطبناه كان علينا أن نتأدب بآداب(٢) الله تعالى ، حيث قال : ﴿ لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَــكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُم بَعْضًا ﴾ [سورة النور: ٦٣ ] ، فلا نقول : يا محمــد ، يا أحمــد ، كما يدعو بعضنا بعضًا ، بل نقــول : يا رسول الله ، يا نبى الله .

والله سبحانه وتعالى خاطب الأنبياء عليهم الصــلاة والسلام بأسمائهم فقال : ﴿ يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَــنَّةَ ﴾ [ سورة البقرة : ٣٥ ] ، ﴿ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِّنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَى أُمَمٍ مِّمَّن مَّعَكَ ﴾ [ سورة هود : ٤٨ ] ، ﴿ يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ(٣) ﴾ [سورة طه : ١١ ، ١٢ ] ، ﴿ يَا عِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ ﴾ [سورة آل عمران : ٥٥ ] . ولمــا(٤) خاطبه صلى الله عليه وسلم قال : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ ﴾ [ سورة التحريم: ١ ] ، ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِى الْكُفْرِ ﴾

(١) به : ساقطة من ( م ) ، ( ق ) .

(٢) بآداب : كذا فى ( م ) فقط . وفى سائر النسخ : بأدب .

(٣) ر ، س ، ص ، ط : إنى أنا الله .

(٤) م ( فقط ) : فلما .

[سورة المائدة : ٤١]، ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ﴾ [سورة المائدة: ٦٧](١)، ﴿ يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ ﴾ [سورة المزمل: ١]، ﴿ يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ﴾ [سورة المدثر: ١]، فنحن أحق أن نتأدب فى دعائه وخطابه .

وأما إذا كنا فى مقام الإخبار عنه قلنا : « أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمدًا رسول الله » ، وقلنا : محمد رسول الله وخاتم النبيين . فنخبر عنه

١٨٣/١ / باسمه كما أخبر الله سبحانه لما أخبر عنه صلى الله عليه وسلم : ﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ﴾ [سورة الأحزاب : ٤٠] ، وقال : ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا ﴾ [سورة الفتح : ٢٩] ، وقال : ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ ﴾ [سورة آل عمران: ١٤٤]، وقال: ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ ﴾ [سورة محمد : ٢] .

فالفرق بين مقام المخاطبة ومقام الإخبار فرق ثابت بالشرع والعقل، وبه يظهر الفرق بين ما يُدْعَى الله به من الأسماء الحسنى، وبين ما يخبر به عنه عز وجل مما هو(٢) حق ثابت ، لإثبات ما يستحقه سبحانه من صفات الكمال ، ونفى ما تنزه(٣) عنه عز وجل من العيوب والنقائص، فإنه الملك القدوس السلام، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرًا(٤) .

وقال تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ﴾ [سورة الأعراف : ١٨٠] مع قوله : ﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ ﴾ [سورة الأنعام : ١٩] ، ولا يقال فى الدعاء : يا شيء .

(١) ( . . لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر) ، (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) : زيادة فى (م) فقط .
(٢) ر ، ص ، ط : وبين ما يخبرعنه عزوجل بما .
(٣) تنزه : فى (س) فقط ؛ وفى سائر النسخ : ينزه .
(٤) م (فقط) : سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا .

وأما نفع هذا الاستفسار فى العقل : فمن تكلم بلفظ يحتمل معانى لم يقبل قوله ولم يردّ حتى نستفسره ونستفصله حتى يتبين المعنى المراد ، ويبقى الكلام فى المعانى العقلية ، لا فى المنازعات اللفظية ، فقد قيـل : أكثر اختلاف العقلاء من جهـة اشـتراك الأسماء ، ومن كان متكلما بالمعقول الصِّرف لم يتقيد بلفظ ، بل يجـرِّد[1] المعنى بأى عبارة دلت عليه .

وأرباب المقالات تلقوا عن أسلافهم مقالات بألفاظ لهم : منها ما كان أعجميا ، / فعرّبت[2] ، كما عرّبت ألفاظ اليونان والهند والفرس وغيرهم ، وقد يكون المترجم عنهم صحيح الترجمة ، وقد لا يكون صحيح الترجمة . ومنها ما هو عربى . ١/١٨٤

ونحن إنمـا نخاطب الأمم بلغتنا العربيـة ، فإذا نقلوا عن أسلافهم لفظ « الهيـولى ، والصورة ، والمـادة ، والعقل ، والنفس ، والصفات الذاتيـة ، والعرضية ، والمجـرد ، والتركيب والتأليف ، والجسم ، والجوهر ، والعـرض ، والمـاهية ، والجزء » ونحو ذلك ، بُيِّنَ ما تحتمل[3] هذه الألفاظ من المعانى ، كما إذا قال قائلهم : « النوع مركب من الجنس والفصل ، كتركيب الإنسان من الحيوان والناطق ، أو من الحيوانية والناطقية ، وإن هـذه أجزاء الإنسان وأجزاء الحد . والواجب سبحانه إذا كان له صفات لزم أن يكون مركبًا ، والمركب مفتقر إلى أجزائه ، والمفتقر إلى أجزائه لا يكون واجبًا » ــ استُفْسِرُوا عن لفظ « التركيب ، والجزء ، والافتقار ، والغير » فإن جميع هذه الألفاظ فيها اشتراك والتباس وإجمال .

فإذا قال القائل : « الإنسان مركَّب من الحيوان والناطق ، أو من الحيوانية والناطقية » .

(١) ر ، ص : بل بمجرد .
(٢) س ( فقط ) : فعرّب .
(٣) تحتمل : كذا فى ( س ) فقط ؛ وفى سائر النسخ : يحتمل .

قيل له : أتعنى بذلك الإنسان الموجود فى الخارج ، وهو هذا الشخص وهذا الشخص ، أو تعنى الإنسان المطلق من حيث هو هو ؟

فإن أراد الأول . قيل له[1] : هذا الإنسان ، وهذا الإنسان ، وغيرهما ، إذا قلت : هو مركب من هذين الجزأين .

فيقال لك : الحيوان والناطق جوهران قائمان بأنفسهما .

فإذا قلت : « هما جزءان للإنسان الموجود فى الخارج » لزم أن يكون الإنسان الموجود فى الخارج فيه جوهران : أحدهما حيوان ، والآخر ناطق ، غير الإنسان المعين . وهذا مكابرة للحس والعقل .

وإن قال : « أنا أريد بذلك أن الإنسان يُوصف بأنه حيوان وأنه ناطق » .

قيل له : هذا معنى صحيح ، لكن تسمية الصفات أجزاء ، ودعوى أن الموصوف

١/١٨٥ مركب منها وأنها متقدمة عليه ، ومقوِّمة له فى الوجودين الذهنى / والخارجى ، كتقدم الجزء على الكل ، والبسيط على المركب ، ونحو ذلك مما يقولونه[2] فى هذا الباب : هو مما يعلم فساده بصريح العقل .

وإن قال : « هو مركب من الحيوانية والناطقية » .

قيل له : إن أردت بالحيوانية والناطقية : الحيوان والناطق ، كان الكلام واحدًا . وإن أردت العرضين القائمين بالحى الناطق[3] ، وهما : صفتاه[4] ، كان مضمونه أن الموصوف مركب من صفاته ، وأنها أجزاء له ، ومقوِّمة له ، وسابقة عليه . ومعلوم أن الجوهر لا يتركب من الأعراض ، وأن صفات الموصوف لا تكون سابقة له فى الوجود الخارجى .

(١) له : زيادة فى ( م ) .
(٢) م ، ق : تقولونه .
(٣) م ، ق : بالحى والناطق ؛ ر : بالحيوان الناطق ؛ ص : الكلمتان مطموستان .
(٤) م ، ق : وهما صفتان .

وإن قال: «أنا أريد بذلك أن الإنسان من حيث هو هو مركب من ذلك».

قيل له: إن الإنسان من حيث هو هو لا وجود له فى الخارج، بل هذا هو الإنسان المطلق، والمطلقات لا تكون مطلقة إلا فى الأذهان، فقد جعلت المركّب هو ما يتصوره الذهن، وما يتصوره الذهن هو مركب من الأمور التى يقدرها الذهن. فإذا قدرت فى النفس جسما حسّاساً متحركا بالإرادة ناطقاً: كان هذا المتصوّر فى الذهن مركبا من هذه الأمور، وإن قدرت فى النفس حيواناً ناطقا كان مركبا من هذا وهذا، وإن قدرت حيواناً صاهلا كان مركبا من هذا وهذا.

وإن قلت: «إن الحقائق الموجودة فى الخارج مركّبة من هذه الصور الذهنية» كان هذا معلوم الفساد بالضرورة.

وإن قلت: «إن هذه مطابقة لها وصادقة عليها» فهـذا يكون صحيحًا إذا كان ما فى النفس علمًا لا جهلا.

وقد بُسط الكلام على هذا فى غير هذا الموضع (١).

والمقصود هنا أن من سوّغ جعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة بالعين كان كلامه مستلزمًا أن يجعل وجود الحقائق المتنوعة وجودًا واحدًا بالعين، بل هذا أَوْلَى، لأن الموجودات مشتركة فى مسمّى الوجود، فمن اشتبه عليه أن العلم هو القدرة وأنهما نفس الذات العالمه القادرة: كان أن يشتبه عليه أن الوجود واحد / أَوْلَى وأَحْرَى. ١٨٦/١

وهذه الحجة المبنية على التركيب هى أصل قول الجهمية نفاة الصفات والأفعال، وهم الجهمية من المتفلسفة ونحوهم، ويسمون ذلك التوحيد.

حجة الأعراض عند المتكلمين

وأما المعتزلة وأتباعهم فقد يحتجون بذلك، لكن عمدتهم الكبرى حجتهم التى زعموا أنهم أثبتوا بها حدوث العالم، وهى حجة الأعراض، فإنهم استدلوا على حدوث

(١) وخاصة فى كتابه «الرد على المنطقيين».

العالم بحدوث الأجسام، واستدلوا على حدوث الأجسام بأنها مستلزمة للأعراض، كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق، ثم قالوا: إن الأعراض أو بعض الأعراض حادث وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فاحتاجوا في هذه الطريق إلى إثبات الأعراض أولا، ثم إثبات لزومها للجسم.

فادّعى قوم أن الجسم يستلزم (١) جميع أنواع الأعراض، وأن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده، وادعوا أن كل جسم له طعم ولون وريح، وأن العرض لا يبقى زمانين، كما زعم ذلك مَنْ سلكه من أهل الكلام الصفاتية، نُفاة الفعل الاختياري القائم بذاته، كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي ونحوهما، ومَنْ يُوافقهم أحيانًا كالقاضي أبي يعلى وغيره. ولما ادَّعوا أن الأعراض جميعها لا تبقى زمانين لزم أن تكون حادثة شيئًا بعد شيء، والجسم لا يخلو منها، فيكون حادثًا بناء على امتناع حوادث لا أول لها.

وعلى هذه الطريق اعتمد كثير منهم في حدوث العالم. ومن متأخريهم أبو الحسن الآمدي (٢) وغيره.

وأما جمهور العقلاء فأنكروا ذلك، وقالوا: من المعلوم أن الجسم يكون متحركا تارة، وساكنا أخرى.

وهل السكون أمر وجودي أو عدمي؟ على قولين.

وأما الاجتماع والافتراق فمبني على إثبات الجوهر الفرد.

(١) س: مستلزم.

(٢) هو أبو الحسن علي بن أبي علي محمد بن سالم التغلبي، سيف الدين الآمدي الحنبلي ثم الشافعي، صنف في أصول الدين والفقه والمنطق والحكمة والخلاف. ومن أشهر كتبه « أبكار الأفكار » و « دقائق الحقائق » توفي بدمشق سنة ٦٣١ هـ.

وانظر ترجمته في: الوفيات ٢/٤٥٥ — ٤٥٦؛ طبقات الشافعية ٥/١٢٩ — ١٣٠؛ شذرات الذهب ٣/٣٢٣ — ٣٢٤؛ ميزان الاعتدال ١/٤٣٩؛ لسان الميزان ٣/١٣٤ — ١٣٥؛ مرآة الجنان لليافعي ٤/٧٣؛ مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ٢/٤٩؛ الأعلام ٥/١٥٣؛ Brock.: GAL, GI, 393, SI, 678.

فمن قال بإثباته قال: إن الجسم لايخلو عن الأكوان الأربعة، وهى: الاجتماع، والافتراق ، والحركة ، والسكون ، ومن لم يقل بإثباته[(١)] لم يجعل الاجتماع من الأعراض الزائدة على ذات الجسم .

/ ونفاة الجوهر الفرد كثير من طوائف أهل الكلام وأهل الفلسفة، كالهِشَامية والنجَّارية ، والضِّرارية ، والكُلاَّبية ، وكثير من الكرَّامية . ١٨٧/١

وأما من قال : « إن نفيه هو قول أهل الإلحاد ، وإن القول بعدم تماثل الأجسام ونحو ذلك هو من أقوال أهل الإلحاد » : فهذا من أقوال المتكلمين ، كصاحب « الإرشاد » ونحوه، ممن يظن أن هذا الدليل الذى سلكوه فى إثبات حدوث العالم هو أصل الدين ، فما يُفْضِى إلى إبطال هذا الدليل لا يكون إلا من أقوال الملاحدين .

ومن لم يقل بأن الجسم يستلزم جميع أنواع الأعراض قال: إنه يستلزم بعضها كالأكوان ، أو الحركة والسكون ، وإن ذلك حادث . وهذه الطريقة هى التى يسلكها أكثر المعتزلة وغيرهم ممن قد يوافقهم أحياناً فى بعض الأمور كأبى الوفاء ابن عقيل وغيره .

ثم هؤلاء بعد أن أثبتوا لزوم الأعراض أو بعضها للجسم، وأثبتوا حدوث ما يلزم الجسم أو حدوث بعضه ، احتاجوا إلى أن يقولوا : ما لم يسبق الحوادث فهو حادث ، فمنهم من اكتفى بذلك ظنا منهم أن ذلك ظاهر ، ومنهم من تفطَّن لكون ذلك مفتقراً إلى إبطال حوادث لا أول لها، إذ يمكن[(٢)] أن يقال: إن الحادث بعد أن لم يكن هو كل شخص شخص من أعيان الحوادث ، وأما النوع فلم يزل ، فتكلموا هنا فى إبطال وجود ما لا نهاية له بطريق التطبيق والموازاة والمسامتة .

---

(١) س : ومن لم يقل به .

(٢) ر ، ص ، ط : إذا لا يمكن .

وملخص ذلك أن ما لا يتناهى إذا فُرض فيه حد كزمن الطوفان، وفُرض حد بعد ذلك كزمن الهجرة ، وقُدِّر امتداد هـذين إلى ما لا نهاية له ؛ فإن تساويا لزم كون الزائد مثل الناقص، وإن تفاضلا لزم وقوع التفاضل فيما لا يتناهى .

وهذه نكتة الدليل، فإن منازعيهم جوَّزوا مثل هذا التفاضل إذا كان ما لا يتناهى ليس هو موجـودا له أول وآخر، وألزموهم بالأبد ، وذلك إذا أخذ ما لا يتناهى فى أحد الطرفين قُدِّر متناهيا من الطرف الآخر ، كما إذا قُدِّرت الحوادث المتناهية

١/١٨٨ إلى زمن / الطوفان ، وقدرت إلى زمن الهجـرة ، فإنها وإن كانت لا تتناهى من الطرف المتقدم ، فإنها متناهية من الطرف الذى يلينا .

فإذا قال القائل: «إذا طبقنا بين هذه وهذه، فإن تساويا لزم أن يكون الزائد كالناقص، أو أن يكون وجود الزيادة كعدمها، وإن تفاضلا لزم وجود التفاضل فيما لا يتناهى » .

كان لهم عنه جوابان :

أحدهما : أنَّا لا نسلم إمكان التطبيق مع التفاضل ، وإنما يمكن التطبيق بين المتماثلَين ، لا بين المتفاضلَين .

والجواب الثانى: أن هذا يستلزم التفاضل بين الجانب المتناهى، لا بين الجانب الذى لا يتناهى ، وهذا لا محذور فيه

ولبعض النـاس جواب ثالث ، وهو أن التطبيق إنما يمكن فى الموجـود لا فى المعدوم .

وقد وافق هؤلاء على إمكان وجود ما لا يتناهى فى المـاضى والمستقبل طوائفُ كثيرةٌ ممن يقول بحدوث الأفلاك من المعتزلة والأشعرية والفلاسفة وأهل الحديث وغيرهم؛ فإن هؤلاء جوَّزوا حوادث لا أول لها، مع قولهم بأن الله أحدث السماوات

والأرض بعـد أن لم يكونا ، وألزموهم بالأبد ، ونشأ عن هذا البحث كلامهم فى الحوادث المستقبلة، فَطَرد إماما هذا الطريق الجَهْمُ بن صَفْوان ، إمام الجهمية الجبرية ، وأبو الهُذَيل العلاف ، إمام المعتزلة القـدرية ، فنَفَيا ثبوتَ ما لا يتناهَى فى المستقبل، فقال الجهم بفناء الجنة والنار، وأبو الهذيل اقتصر / على القول بفناء ١/١٨٩
حركات أهل الجنة والنار .

وعن ذلك قال أبو المعالى بمسألة الاسترسال : وهو أن علم الرب تعالى يتناول الأجسام بأعيانها ، ويتنـاول أنواع الأعراض بأعيانها ، وأما آحاد الأعراض فيسترسل العلم عليها، لامتناع ثبوت ما لا يتناهى علما وعينا .

وأنكر الناس ذلك عليه ، وقالوا فيه أقوالا غليظة، حتى يُقال : إن أبا القاسم القشيرى[(1)] هجره لأجل ذلك .

وصار طوائف المسلمين فى جواز حوادث لا تتناهى على ثلاثة أقوال :

قيل : لايجوز فى المـاضى ولا فى المستقبل .

وقيل : يجوز فيهما .

وقيل : يجوز فى المستقبل دون المـاضى .

ثم إن المعـتزلة والجهمية نفت أن يقوم بالله تعـالى صفات وأفعال[(2)] ؛ بنـاء على هذه الحجة .

قالوا : لأن الصفات والأفعـال لا تقوم إلا بجسم ، و بذلك اسـتدلوا على حدوث الجسم .

(١) أبو القـاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة النيسابورى القشيرى ، ولد سـنة ٣٧٦ ، وكانت إقامته بنيسابور وتوفى فيها سنة ٤٦٥ هـ. من تصانيفه « التيسير فى التفسير » ، « لطائف الإشارات » ، « الرسالة القشيرية » . انظر عنه : طبقات الشافعية ٣/٢٤٣ — ٢٤٨ ؛ وفيات الأعيان ٢/٣٧٥ — ٣٧٨ ؛ تاريخ بغداد ١١/٨٣ ؛ مفتاح السعادة ١/٤٣٨ ، ٢/١٨٦ ؛ تبيين كذب المفترى ٢٧١ ؛ كشف الظنون ٥٢٠ ، ١٥٥١ ؛ الأعلام ٤/١٨٠ Brock.:I, 556, S. I, 770,

(٢) م (فقط) : أو أفعال .

فجاء ابن كُلَّاب ومن اتبعه فوافقوهم على انتفاء قيام الأفعال به ، وخالفوهم فى قيام الصفات ، فأثبتوا قيام الصفات به ، وقالوا : لا نسميها أعراضا لأنها باقية ، والأعراض لا تبقى .

وأما ابن كَرَّام وأتباعه : فلم يمتنعوا من تسمية صفات الله أعراضا ، كما لم يمتنعوا من تسميته جسما .

وعن هذه الحجة ونحوها نشأ القول بأن القرآن مخلوق ، وأن الله تعالى لا يُرى فى الآخرة ، وأنه ليس فوق العرش ، ونحو ذلك من مقالات الجهمية النُّفاة ، لأن القرآن كلام ، وهو صفة من الصفات ، والصفات عندهم لا تقوم به . وأيضا فالكلام
١/١٩٠ يستلزم فعل المتكلم ، وعندهم لا يجوز قيام فعل / به ، ولأن الرؤية تقتضى مقابلة ومعاينة ، والعلو يقتضى مباينة ومسامتة ، وذلك من صفات الأجسام .

وبالجملة فقد صاروا[1] ينفون ما ينفونه من صفات الله تعالى ، لأن إثبات ذلك يقتضى أن يكون الموصوف جسما ، وذلك ممتنع ، لأن الدليل على إثبات الصانع إنما هو حدوث الأجسام ، فلو كان جسما لبطل دليل إثبات الصانع .

ومن هنا قال هؤلاء : إن القول بما دل عليه السمع من إثبات الصفات والأفعال يقدح فى أصل الدليل الذى به علمنا صدق الرسول .

وقالوا : إنه لا يمكن تصديق الرسول لو قُدر أنه يخبر بذلك ، لأن صدقه لا يُعلم[2] إلا بعد أن يثبت العلم بالصانع ، ولا طريق إلى إثبات العلم بالصانع إلا القول بحدوث الأجسام .

قالوا : وإثبات الصفات له يقتضى أنه جسم قديم ، فلا يكون كل جسم حادثا ، فيبطل دليل إثبات العلم به[3] .

(١) وبالجملة فقد صاروا : كذا فى (م) فقط ، وفى سائر النسخ : وبالجملة فصاروا .
(٢) س : لم يعلم .
(٣) س : دليل إثباته .

وقالت المعتزلة ، كأبى الحسين وغيره : إن صدق الرسـول معلوم بالمعجزة ، والمعجزة معلومة بكون الله تعـالى لا يظهرها على يد كاذب ، وذلك معلوم بكون إظهارها على يد الكذاب قبيحًا ، والله منزّه عن فعل القبيح ، وتنزيهه عن فعل القبيح معلوم بأنه غنى عنه عالم بقبحه ، والغنى عن الشىء العالم بقبحه لا يفعله ، وغناه معلوم بكونه ليس بجسم ، وكونه ليس بجسم معلوم بنفى الصفات ، فلو قامت به الصفات لكان جسما ، ولو كان جسما لم يكن غنيا ، وإذا لم يكن غنيا لم يمتنع عليه فعل القبيح ، فلا يؤمَن أن يُظهر المعجزة على يد كذّاب ، فلا يبقى لنا طريق إلى العلم بصدق الرسول .

فهذا الكلام ونحوه أصل دين المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة .

وكذلك أبو عبد الله بن الخطيب وأمثاله ، أثبتـوا وجود الصانع بأربع طرق ،
١٩١/١ / منها ثلاثة مبنيـة على أصلين ، وربمـا قالوا بست طرق ، منها خمسة مبنية على الأصلين المتقدمين فى توحيد الفلاسفة وتوحيد المعتزلة .

فإنه قال : الاستدلال على الصانع إما أن يكون : بالإمكان ، أو الحدوث . وكلاهما : إما فى الذات ، وإما فى الصفات ، وربمـا قالوا : وإما فيهما .

فالأول : إثبات إمكان الجسم بناء على حجة التركيب التى هى أصل الفلاسفة .
والثانى : بيان حدوثه بناء على حجة حدوث الحركات والأعراض التى هى أصل المعتزلة .
والثالث : إمكان الصفات بناء على تمـاثل الأجسام . والرابع : إمكانهما جميعًا .
والخـامس : حدوث الصفات ، وهـذا هو الطريق المذكور فى القرآن .
والسادس : حدوث الأجسام وصفاتها ، وهو مبنى على ما تقدم .[1]

وهذه الطرق الست كلها مبنية على الجسم ، إلا الطريق الذى سَمَّاه « حدوث الصفات » يعنى بذلك ما يحدثه الله فى العالم من الحيوان والنبات والمعدن والسحاب

(١) انظـر ما ذكره الرازى فى : « معالم أصـول الدين » ( على هامش محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ) ، ص ٢٦ — ٢٩ ؛ الأربعين فى أصول الدين ، ص ٧٠ وما بعدها .

والمطر وغير ذلك[1] ، وهو إنما[2] سمّى ذلك حدوث الصفات مُتَابعَةً لغيره ممن يثبت الجوهر الفرد ، ويقول بتماثل الأجسام ، وإن ما يحدثه الله تعالى من الحوادث إنما هو تحويل الجواهر التي هي أجسام من صفةٍ إلى صفة مع بقاء أعيانها ؛ وهؤلاء ينكرون الاستحالة .

وجمهور العقلاء وأهل العلم من الفقهاء وغيرهم متفقون[3] على بطلان قولهم ، وأن الله تعالى يحدث الأعيان ويبدعها ، وإن كان يُحيل الجسم الأول إلى جسم آخر ، فلا يقولون : إن جِرْم النطفة باق في بدن الإنسان ، ولا جرم النواة باق في النخلة .

والكلام على هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع ، فإن هذه الجمل هي من جوامع الكلام المحدَث الذي كان السلف والأئمة يذمونه ، وينكرون على أهله .

والمقصود هنا أن هذه هي أعظم القواطع العقلية التي يعارضون بها الكتب الإلٰهية ، والنصوصَ النبوية ، وما كان عليه سلف الأمة وأئمتها .

فيقال لهم : أنتم وكل مسلم عالم تعلمون بالاضطرار أن إيمان السابقين الأولين
١٩٢/١ /من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان لم يكن مبنيا على هذه الحجج المبنية على الجسم ، ولا أمر النبي صلى الله عليه وسلم أحدا أن يستدل بذلك على إثبات الصانع ، ولا ذكر الله تعالى في كتابه وفي آياته الدالة عليه وعلى وحدانيته شيئا من هذه الحجج المبنية على الجسم والعرض ، وتركيب الجسم وحدوثه وما يتبع ذلك . فمن قال : « إن الإيمان بالله ورسوله لا يحصل إلا بهذه الطريق » كان قوله معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام . ومن قال: « إن سلوك هذه الطريق واجب

(١) انظر : معالم أصول الدين ، ص ٢٩ .
(٢) إنما : زيادة في (م) فقط .
(٣) متفقون : ساقطة من (ر) ، وأمام السطر الذي كتبت فيه في ( س ) كتب في الهامش : بلغ مقابله بأصله .

فى معرفة الصانع تعـالى » كان قوله من البدع الباطلة المخالفة لمـا علم بالاضطرار من دين الاسـلام .

ولهذا كان عامة أهل العلم يعترفون بهذا : وبأن سـلوك هذه الطريق [(١)] ليس بواجب ، بل قد ذكر أبو الحسن الأشعرى فى «رسالته إلى أهل الثغر» أن سلوك هذه الطريق [(١)] بدعة محرمة فى دين الرسل ، لم يَدْعُ إليها أحد من الأنبياء ولا من أتباعهم .

ثم القائلون بأن هذه الطريق ليست واجبة قد يقولون : إنها فى نفسها صحيحة ، بل ينهى عن سلوكها لمـا فيها من الأخطار ، كما يذكر ذلك طائفة : منهم الأشعرى والخطَّابى وغيرهما .

وأما السلف والأئمـة فينكرون صحتها فى نفسها ، و يعيبونها لاشتمالها على كلام باطل ؛ ولهـذا تكلموا فى ذم مثل هـذا الكلام لأنه باطل فى نفسه ، لا يوصل إلى حق ، بل إلى باطل ، كقول من قال : الكلام الباطل لا يدل إلا على باطل ، وقول من قال : لو أوصى بكتب العلم لم يدخل فيها كتب علم [(٢)] الكلام ، وقول من قال : مَنْ طلب الدين بالكلام تزندق ، ونحو ذلك .

ونحن الآن فى هذا المقام نذكر ما لا يمكن مسلما أن ينازع فيه ، وهو أنَّا نعلم بالضرورة أن هـذه الطريق لم يذكرها الله تعـالى فى كتابه ، ولا أمر بها رسوله صلى الله عليه وسلم ، ولا جعل إيمـان المتبعين له موقوفا عليها ، فلو كان الايمـان
بالله لا يحصل الا بها لكان بيان ذلك من أهم مهمات الدين ، بل كان ذلك أصل ١٩٣/١
أصول الدين ، لا سيمـا وكان يكون فيها أصلان عظيمان : إثبات الصانع ، وتنزيهه

---

(١ — ١) : ساقط من (ق) فقط .

(٢) كتب علم : عبارة ساقطة من (ق) ، (ط) ؛ والسطر غير واضح فى مصورة (ص) .

من صفات الأجسام ، كما يجعلون هم ذلك أصل دينهم ، فلما لم يكن الأمر كذلك عُلم أن الإيمان يحصل بدونها ، بل إيمان أفضل هذه الأمة وأعلمهم بالله كان حاصلا بدونها .

فمن قال بعد هذا : « إن العلم بصحة الشرع لا يحصل إلا بهذا الطريق[1] ونحوها من الطرق المحدَثة » كان قوله معلوم الفساد بالاضطرار من دين الاسلام ، وعلم أن القدح فى مدلول هذه الطرق ومقتضاها ، وأن تقديم الشرع المعارض لها ، لا يكون قدحا فى العقليات ، التى هى أصل الشرع ، بل يكون قدحا فى أمور لا يفتقر الشرع إليها ، ولا يتوقف عليها ، وهو المطلوب .

فتبين أن الشرع المعارض لمثل هذه الطرق التى يقال إنها « عقليات » إذا قُدِّم عليها لم يكن فى ذلك محذور .

بطلان استدلال المتكلمين بقصة الخليل على رأيهم

ومن عجائب الأمور : أن كثيرًا من الجهمية نفاة الصفات والأفعال ، ومن اتبعهم على نفى الأفعال : يستدلون على ذلك بقصة الخليل صلى الله عليه وسلم ، كما ذكر ذلك بشر المريسى ، وكثير من المعتزلة ، ومن أخذ ذلك عنهم ، أو عمّن أخذ ذلك عنهم ، كأبى الوفاء بن عقيل وأبى حامد والرازى وغيرهم ، وذكروا فى كتبهم أن هذه الطريقة هى طريقة إبراهيم الخليل عليه صلوات الله وسلامه ، وهو قوله : ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [ سورة الأنعام : ٧٦ ] .

قالوا : فاستدل بالأفول الذى هو الحركة والانتقال على حدوث ما قام به ذلك ، كالكوكب والقمر والشمس .

---

(١) ر ، س ، ط : الطرق ، والكلمة غير واضحة فى (ص) .

وظن هؤلاء أن قول إبراهيم عليه السلام: ﴿ هَٰذَا رَبِّي ﴾ [سورة الأنعام: ٧٧] أراد به : هذا خالق السماوات والأرض ، القديم الأزلي، وأنه استدل على حدوثه بالحـــركة .

وهذا خطأ من وجوه[1] :

١٩٤/١ / أحدها : أن قول الخليل : ﴿ هَٰذَا رَبِّي ﴾ ـــ ســواء قاله على سبيل التقدير لتقريع قومه، أو على سبيل الاستدلال والترقي : أو غير ذلك ـــ ليس المراد به : هذا رب العالمين القديم الأزلي الواجب الوجود بنفسه، ولا كان قومه يقولون : إن الكواكب أو القمر أو الشمس رب العالمين الأزلي الواجب الوجود بنفسه ، ولا قال هذا أحد من أهل المقالات المعروفة التي ذكرها الناس : لا من مقالات أهل التعطيل والشرك الذين يعبدون الشمس والقمر والكواكب ، ولا من مقـالات غيرهم؛ بل قوم إبراهيم صلى الله عليه وسلم كانوا يتخذونها أربابا يدعونها ويتقربون إليها بالبناء[2] عليها والدعوة لهـا والسجود والقرابين وغير ذلك ، وهو دين المشركين الذين صنّف الرازي كتابه[3] على طريقتهم وسماه «السر المكتوم، في دعوة الكواكب والنجوم[4] والسحر والطلاسم والعزائم[5] » . الوجه الأول

(١) انظر ما ذكره ابن تيميــة في الرد على هـــذا الاستدلال بقصة إبراهيم عليه الصلاة والســلام في كتاب «منهاج السنة» ١/١٤١ ــ ١٤٣ ، ٢/١٤٢ ــ ١٤٥ (ط. دار العروبة) . وانظر أيضا : شرح حديث النزول ، ص ١٩٤ ــ ١٩٧ (ط. الإمام)، القاهرة، ١٣٦٦/١٩٤٧ ؛ السبعينية ، ص ٦٩ ــ ٧٧ .

(٢) س (فقط) : بالثناء، والمقصود هنا بناء الهياكل .

(٣) س ، ر ، ص، ط : الذي صنف الرازي كتابا .

(٤) والنجوم : زيادة في (م) فقط .

(٥) ذكره ابن خلكان وابن حجر، ومنه نسخ خطية في مكتبات برلين وليدن وباريس والمتحف البريطاني وغيرها . انظـر : وفيات الأعيان ٣ /٣٨١ ؛ لسان المـيزان ٤/٤٢٦ ؛ الأعلام ٧/٢٠٣ ؛ Brockl GAL, GI, 507 S.I, 735, 920 - 924, S.III, 1085

وهـذا دين المشركين من الصابئين كالكُشدانيين(١) والكنعانيين واليـونانيين وأرسطو وأمثاله من أهل هذا الدين، وكلامه معروف فى السحر الطبيعى والسحر الروحانى، والكتب المعـروفة بذخيرة الإسكندر بن فيلبس الذى يؤرخون به(٢)، وكان قبـل المسيح بنحو ثلاثمـائة(٣) سنة .

وكانت(٤) اليونان مشركين يعبدون الأوثان، كما كان قوم إبراهيم مشركين يعبدون الأوثان ، ولهذا قال الخليل : ﴿ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ * إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ ﴾ [ سورة الزخرف : ٢٦، ٢٧ ]، وقال : ﴿ أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ * فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة الشعراء ٧٥ — ٧٧ ]، وأمثال ذلك مما يبين تبرؤه مما يعبدونه غير الله .

وهـؤلاء القوم عامتهـم من نفاة صـفات الله وأفعـاله القائمة به ، كما هو مذهب الفلاسفة المشّائين ، فإنهم يقولون : إنه ليس له صفة ثبوتية، بل صفاته إما سلبية و إما إضافية، وهو مذهب القرامطة الباطنية القائلين بدعوة الكواكب والشمس والقمر والسجود لهـا، كما كان على ذلك مَنْ كان عليه من بنى عُبيد ملوك القاهرة(٥) وأمثالهم .

فالشرك الذى نهى عنه الخليل وعادى أهله عليه كان أصحابه(٦) هم أئمـة هؤلاء ١/١٩٥ / النفاة للصفات والأفعال، وأول من أظهر هذا النفى فى الإسلام : الجعد بن درهم، معلم مروان بن محمد .

(١) م (فقط) : كالكلدانيين .
وفى « تاج العروس » للزبيدى مادة « كشد » : « الكشدانيون بالضم طائفة من عبدة الكواكب » .
(٢) به : فى (س) فقط وفى سائر النسخ : له .
(٣) م (فقط) : بثلثمائة ، وسقطت : بنحو .
(٤) م (فقط) : وكان .
(٥) وهم « الفاطميون » وكانوا من الإسماعيلية .
(٦) ق ، س : عليه أصحابه ؛ ص ، ر ، ط : عليه وأصحابه .

قال الإمام أحمـد : وكان يقال إنه من أهـل حَرّان، وعنه أخذ الجهـم ابن صفوان مذهب نفـاة الصفات، وكان بحرّان أئمة[(١)] هؤلاء الصابئة الفلاسفة، بقايا أهل هذا الدين أهـل الشرك ونفي[(٢)] الصفات والأفعال ، ولهم مصنفات في دعوة الكواكب ، كما صنّفه ثابت بن قُرّة وأمثاله من الصابئة الفلاسفة أهل حران، وكما صنّفه أبو معشر البلخي وأمثاله ، وكان لهم بها هيكل العلة الأولى ، وهيكل العقل الفعّال ، وهيكل النفس الكليـة ، وهيكل زُحَل ، وهيكل المشـتري ، وهيكل المريخ ، وهيكل الشمس ، وهيكل الزُهَرَة ، وهيكل عُطارد ، وهيكل القمـر ، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع .

الوجه الثاني : أنه لو كان المراد بقوله : ﴿ هَٰذَا رَبِّي ﴾ أنه رب العالمين، لكانت قصة الخليل حجـة على نقيض مطلوبهم ؛ لأن الكوكب والقمـر والشمس ما زال متحركا من حين بزوغه إلى عند أفوله وغروبه، وهو جسم متحرك متحيز [صغير][(٣)]، فلو كان مراده هذا للزم أن يقال : إن إبراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعة من كون المتحرك المنتقل رب العالمين ، بل ولا كونه صغيرا بقدر الكوكب والشمس والقمر . وهـذا — مع كونه لا يظنه عاقل ممن هو دون إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه — فإن جوّزوه عليه كان حجة عليهم ، لا لهـم . الوجه الثاني

الوجه الثالث : أن « الأفول » هو المغيب والاحتجاب ، ليس هو مجرد الحركة والانتقال ، ولا يقول أحد — لا من أهل اللغـة ولا من أهل التفسير — إن الشمس والقمر في حال مسيرهما في السماء : إنهما آفلان ، ولا يقول للكواكب الوجه الثالث

---

(١) أئمة : ساقطة من (ق) ، (ر) ، (ص) ، (ط) .

(٢) ص : ونفاة .

(٣) صغير : في (س) فقط

المرئية فى السماء، فى حال ظهورها وجريانها : إنها آفلة، ولا يقول عاقل لكل مَنْ مشى وسافر وسار وطار : إنه آفل .

الوجه الرابع / الوجه الرابع: أن هذا القول الذى قالوه لم يقله أحد من علماء السلف أهل التفسير، ولا من أهل اللغة ، بل هو من التفسيرات المبتدعة فى الإسلام ، كما ذكر ذلك عثمان بن سعيد الدارمى[1] وغيره من علماء السنة، وبينوا أن هذا من التفسير المبتدع . ١٩٦/١

وبسبب هذا الابتداع أخذ ابن سينا وأمثاله لفظ «الأفول» بمعنى الإمكان، كما قال فى « إشاراته[2] » :

« قال قوم : إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه، لكن[3] إذا تذكرت ما قيل فى شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً[4] ، وتلوت قوله تعالى : ﴿ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴾ [ سورة الأنعام : ٧٦ ] فإن الهُوِىَّ فى حظيرة الإمكان أُفُولٌ ما » فهذا قوله .

---

(١) يقول الدارمى فى كتابه «رد الإمام الدارمى عثمان بن سعيد على بشر المريسى العنيد » ص ٥٥ (ط . السنة المحمدية ، ١٣٥٨ ) «واحتججت أيها المريسى فى نفى التحرك عن الله والزوال بحجج الصبيان فزعمت أن إبراهيم حين رأى كوكبا وشمسا وقمرا قال : (هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين) ثم قلت : فنفى إبراهيم المحبة عن كل إله زائل ، يعنى أن الله إذا نزل من سماء إلى سماء ، أو نزل يوم القيامة لمحاسبة العباد ، فقد أفل وزال ... فلو قاس هذا القياس تركى طمطمانى أو ذى أعجمية مازاد على ماقست قبحا وسماجة ... الخ » .

(٢) الإشارات والتنبيهات ٣/٥٣١ — ٥٣٢ ، ط . المعارف ، ١٩٥٨ .

(٣) الإشارات : لكنك .

(٤) فى ( ر ) ، ( س ) : ( ط ) : و يكون ؛ وعلى الكلمة إشارة إلى الهامش حيث كتب التصحيح «وتلوت » وهذا يدل على أن هذه النسخ نقلت عن أصل واحد ، أو أن إحداها نقلت عن الأخرى .

ومن المعلوم بالضرورة من لغــة العــرب : أنهم لا يسمون كل مخلوق موجود آفلا ، ولا كل موجود بغـيره آفلا ، ولا كل موجود يجب وجوده بغيره لا بنفسه آفلا ، ولا ما كان من هذه المعانى التى يعنيها هؤلاء بلفظ الإمكان ، بل هذا أعظم افتراء على القرآن واللغة من تسمية كل متحرك آفلا ، ولو كان الخليل أراد بقوله : ﴿ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴾ [سورة الأنعام : ٧٦] هذا المعنى ، لم ينتظر مغيب الكوكب والشمس والقمــر ؛ ففسادُ قول هؤلاء المتفلسفة فى الاســتدلال بالآية أظهرُ من فساد قول أولئك .

وأعجب من هذا قول من قال فى تفسيره : « إن هذا قول المحققين »(١) .

واستعارته لفظ : « الهوى » ، والحظيرة » لا يوجب تبديل اللغة المعروفة فى معنى الأفول ، فإن وضَع هو لنفسه وضعًا آخر ، فليس له أن يتلو عليه كتاب الله تعالى فيبدله أو يحرفه .

وقد ابتدعت القرامطة الباطنية تفســيرًا آخر ، كما ذكره أبو حامد فى بعض مصنفاته ، كمشكاة الأنوار وغيرها : أن الكواكب والشمس والقمر : هى النفس ، والعقل الفعّال ، والعقل الأول ، ونحو ذلك(٢) .

وشبهتهم فى ذلك : أن إبراهيم صلى الله عليه وســلم أجلُّ من أن يقول لمثل / هذه الكواكب : إنه رب العالمين ، بخلاف ما ادَّعَوْه من النفس ، ومن العقل ١٩٧/١
الفعّال الذى يزعمون أنه رب كل ماتحت فلك القمر ، والعقل الأول الذى يزعمون أنه مبدع العالم كله .

---

(١) يقول الرازى فى تفسيره « مفاتيح الغيب » ١٣/٥٢ : « وأيضا قال بعض المحققين : الهُوِىُّ فى حظيرة الإمكان أفول ... » .

(٢) انظر : مشكاة الأنوار ، ص ٦٧ — ٦٨ ، تحقيق الدكتور أبى العلا عفيفى ، الدار القومية ، ١٣٨٣/١٩٦٤ . وانظر مفاتيح الغيب ١٤/٥٥ . وسيورد ابن تيمية نص كلام الغزالى فيما بعد فى كتابنا هــذا .

وقول هؤلاء — وإن كان معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام — فاستداعُ أولئك طرق مثل هؤلاء على هذا الإلحاد[١] .

ومن المعلوم بالاضطرار من لغة العرب : أن هذه المعانى ليست هى المفهوم من لفظ الكوكب والقمر والشمس .

وأيضًا فلو قُدِّر أن ذلك يسمى كوكبًا وقمرًا وشمسًا بنوع من التجوّز : فهذا غايته أن يسوّغ للإنسان أن يستعمل اللفظ فى ذلك ، لكنه لا يمكنه أن يدّعى أن أهل اللغة التى نزل بها القرآن كانوا يريدون هذا بهذا ، والقرآن نزل بلغة الذين خاطبهم الرسول صلى الله عليه وسلم ، فليس لأحد أن يستعمل ألفاظه فى معان بنوع من التشبيه والاستعارة ، ثم يحمل كلام من تقدمه على هذا الوضع الذى أحدثه هو .

وأيضًا فإنه قال تعالى[٢] : ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا ﴾ [ الأنعام : ٧٦ ] فذكَره منكّرًا : لأن الكواكب كثيرة ، ثم قال : ﴿ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ ﴾ [ الأنعام : ٧٧ ] ، ﴿ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ ﴾ [ سورة الأنعام : ٧٨ ] بصيغة التعريف لكى يبين أن المراد القمر المعروف والشمس المعروفة ، وهذا صريح بأن الكواكب متعددة ، وأن المراد واحد منها ، وأن الشمس والقمر هما هذان المعروفان .

وأيضا فإنه قال : ﴿ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴾ والأفول : هو المغيب والاحتجاب ، فإن أريد بذلك المغيب عن الأبصار الظاهرة فما يدّعونه من العقل والنفس لا يزال محتجبًا عن الأبصار لا يُرى بحال ، بل وكذلك واجب الوجود عندهم لا يُرى بالأبصار بحال ، بل تمتنع رؤيته بالأبصار عندهم .

---

(١) كذا فى جميع النسخ ولعل الصواب : فابتداع أولئك طرق مثل هؤلاء فيه موافقة لهم على هذا الإلحاد .

(٢) م ( فقط ) : فإنه تعالى قال .

و إن أراد المغيب عن بصائر القلوب : فهـذا أمر نسبي إضافي ، فيمكن أن تكون تارة حاضرة فى القلب وتارة غائبة عنـه ، كما يمكن مثـل ذلك فى واجب / الوجود، فالأفول أمر يعود إلى حال العارف بها ، لا يكسبها صفة نقص ولا كمال، ١/١٩٨
ولا فرق فى ذلك بينها و بين غيرها .

وأيضا فالعقولُ عندهم عشرة والنفوس تسعة بعدد الأفلاك .

فلو ذُكر القمر والشمس فقط لكانت شبهتهم أقوى، حيث يقولون: نور القمر مستفاد من نور الشمس ، كما أن النفس متولّدة عن العقـل ، مع ما فى ذلك — لو ذكروه — من الفساد، أما مع ذكر كوكب من الكواكب فقولهم هذا من أظهر الأقوال للقرامطة الباطنية فسادا، لما فى ذلك من عدم الشـبه(١) والمناسبة التى تسوغ فى اللغة إرادة مثل هذا .

والكلام على فساد هـذا طويل ليس هذا موضعه . ولولا أن هـذا وأمثاله هو من أسـباب ضلال كثير من الداخلين فى العـلم والعبادة ، إذ صاحب كتاب «مشكاة الأنوار» إنمـا(٢) بنى كلامه على أصول هؤلاء الملاحدة، وجعل ما يفيض على النفوس من المعـارف من جنس خطاب الله عز وجل لموسى بن عمران [ النبى(٣) ] صلَّى الله عليه وسلم، كما تقوله القرامطة الباطنية ونحوهم من المتفلسفة، وجعل «خلع النعلين » الذى خُوطب به موسى صـلوات الله عليه وسلامه إشارة إلى ترك الدنيا

---

(١) ر، س ، ص ، ط : التشبية .

(٢) إنما : زيادة فى ( م ) ، فقط .

(٣) النبى : زيادة فى( ر)، ( ص )،( ط ) .

والآخرة ، وإن كان قد يقرر خلع النعلين حقيقة ، لكن جعل هذا إشارة إلى أن[(١)] من خلع الدنيا والآخرة فقد حصل له ذلك الخطاب الإلهي[(٢)] .

وهو من جنس قول من يقول : إن النبوة مكتسبة ، ولهذا كان أكابر هؤلاء يطمعون في النبوة[(٣)] ، فكان السهروردي المقتول يقول : لا أموت حتى يُقال لي : « قم فأنذر » ، وكان ابن سبعين يقول : لقد زَرَّبَ[(٤)] ابن آمنة حيث قال : « لا نبيّ بعدي » ، ولما جعل خلع النعلين إشارة إلى ذلك ، أخذ ذلك ابن قسي ونحوه ووضع كتابه في « خلع النعلين[(٥)] » ، واقتباس النور من موضع القدمين من مثل هذا الكلام .

ومن هنا دخل أهل الإلحاد من أهل الحلول والوحدة والاتحاد ، حتى آل الأمر بهم إلى أن جعلوا وجود المخلوقات عين وجود الخالق سبحانه وتعالى ، كما فعل
١٩٩/١ / صاحب « الفصوص » ابن عربي وابن سبعين وأمثالهما من الملاحدة المنتسبين إلى التصوف والتحقيق .

وهم من جنس الملاحدة المنتسبين إلى التشيع ، لكن تظاهر هؤلاء من أقوال شيوخ[(٦)] الصوفية وأهل المعرفة بما التبس به حالهم على كثير من أهل العلم المنتسبين إلى العلم والدين ، بخلاف أولئك الذين تظاهروا بمذهب التشيع ، فإن نفور الجمهور

---

(١) أن : ساقطة من (ص) ، (ر) ، (س) ، (ط) .

(٢) انظر « مشكاة الأنوار » ، ص ٦٥ — ٧٠ ، ثم انظر قول الغزالي ، ص ٧٣ : « لا تظنن من هذا الأنموذج وطريق ضرب المثال رخصة مني في رفع الظواهر واعتقادا في إبطالها حتى أقول مثلا : لم يكن مع موسى نعلان ، ولم يسمع الخطاب بقوله : ( اخلع نعليك ) ... الخ » .

(٣) س ، ر ، ط : يطمعون بالنبوة .

(٤) م ، ق : درب ، وهو خطأ .

(٥) سبقت ترجمته ، ص ١٦٣ ، ت ٣ . وقد طبع كتاب « خلع النعلين » أخيرا في بيروت .

(٦) م ، ق : الشيوخ .

عن مذهب الرافضة مما نَفَّر الجمهور عن مثـل هؤلاء ، بخلاف جنس أهل الفقر والزهد ومن يدخل فى ذلك من متكلم ومتصوف وفقـير وناسك وغير هؤلاء ، فإنهم لمشاركتهم الجمهور فى الانتساب إلى السنة والجماعة ، يخفى من إلحاد الملحد الداخل فيهم ما لا يخفى من إلحاد ملاحدة الشيعة ، و إن كان إلحاد الملحد منهم أحيانا قد يكون أعظم ، كما حدثنى نقيبُ الأشراف أنه قال للعفيف التلمسانى[1] : أنت نُصَيْرِى ، فقال : نُصَيْر جزء منى . والكلام على بسط هذا له موضع آخر[2] غير هذا .

فإن قيل : فهب أن تقديم الشرع عليها لا يكون قدحا فى أصله ، لكنه يكون تقديما له على أدلة عقلية ، فلابد من بيان الموجب لتقديم الشرع[3] .

قيل : الجواب من وجوه :

أحدها : أن المقصود هنا بيان أن تقديم الشرع على ما عارضه من مثل هذه العقليات المحدثة فى الإسلام ، ليس تقديما له على أصله الذى يتوقف العلم بصحة الشرع عليه ، وقد حصل ، فإنا إنمـا ذكرنا فى هذا المقام بيان بطلان من يزعم أنه يقدم العقل على الشرع المعارض له ، وذكرنا أن الواجب تقديم ما قام الدليل على صحته مطلقا .

الجواب الثانى : أن نقول : الشرع قول المعصوم الذى قام الدليل على صحته وهذه الطرق لم يقم دليل على صحتها ، فلا يُعارَض ما عُلِمت صحته بما لم تُعْلَم صحته .

/ الجواب الثالث : أن نقول : بل هـذه الطرق المعارضة للشرع كلها باطلة ٢٠٠/١
فى العقل ، وصحة الشرع مبنية على إبطالها لا على صحتها ، فهى باطلة بالعقل و بالشرع ،

(١) للعفيف التلمسانى : فى (م) فقط ، وفى سائر النسخ : للتلمسانى . وسبقت ترجمة التلمسانى ، ص ١٦٣ ، ت ٤ .

(٢) آخر : زيادة فى (م) فقط .

(٣) كلام ابن تيمية هنا هو تتمة كلامه فى ص ٣١٠ .

والقائل بها مخالف للعقل والشرع من جنس أهل النار الذين قالوا : ﴿ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [سورة الملك : ١٠] ، وهكذا شأن جميع البدع المخالفة (١) لنصوص الأنبياء ، فإنها مخالفة للسمع والعقل ، فكيف ببدع الجهمية المعطلة التي هي في الأصل من كلام المكذبين للرسل !

والكلام على إبطال هذه الوجوه على التفصيل ، وأن الشرع لا يتم إلا بإبطالها ، مبسوط في غير هذا الموضع ، لكن نحن نشير إلى ذلك في تمام هذا الكلام ، فنقول :

## الوجه التاسع عشر (٢)

الوجه التاسع عشر

بطلان الاستدلال بحدوث الحركات والأعراض

أن هذه المعارضات مبنية على التركيب ، وقد تقدمت الإشارة إلى بطلانه ، وأما الاستدلال بحدوث الحركات والأعراض فنقول : قد أورد عليهم الفلاسفة سؤالهم المشهور ، وجوابهم عنه على أصلهم مما يقول جمهور العقلاء إنه معلوم الفساد بالضرورة .

وذلك أنهم قالوا لهم : إذا كانت الأفعال جميعها حادثة بعد أن لم تكن ، فالمحدث لذلك إما أن يكون صدر عنه بسبب حادث يقتضي الحدوث ، وإما أن لا يكون ، فإن لم يكن صدر عنه سبب حادث يقتضي الحدوث لزم ترجيح الممكن بلا مرجح ، وهو ممتنع في البديهة ، وإن حدث عنه سبب (٣) فالقول في حدوث ذلك السبب كالقول في حدوث غيره ، ويلزم التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء ، بخلاف التسلسل (٤) المتنازع فيه ،

(١) البدع المخالفة : كذا في (س) فقط . وفي (م) ، (ق) : بدع المخالفين ، وفي (ب) ، (ص) ، (ط) في الأصل : البدع المخالفين ثم صوبت : بدع المخالفين .

(٢) م ، ق ، ص : الثامن عشر ، وفي (س) ، (ر) ، (ط) كتب التصويب في هامش النسختين ، وزادت نسخة (ر) : فقد تقدم الثامن عشر . وانظر بداية الوجه الثامن عشر في ص ٢٨٠ .

(٣) م ، ق : عن سبب ، س : عنه بسبب ، والعبارة مطموسة في (ص) .

(٤) م : التسلل .

مع أن كلا النوعين باطل عند هؤلاء المتكلمين، فهم مضطرون فى هذا الدليل إلى الترجيح بلا مرجح تام، أو إلى القول بالتسلسل والدور، وكلاهما ممتنع [عندهم][(١)].

ومما ينبغى أن يعرف[(٢)] أن التسلسل الممتنع فى هذا المكان ليس هو التسلسل المتنازع فى جوازه، بل هو مما اتفق العقلاء على امتناعه. فإنه إذا قيل: إنه إذا قدر أنه لم يكن يحدث شيئا قط ثم حدث حادث، فإما أن / يحدث بسبب حادث أو بلا سبب ٢٠١/١
حادث، فإن حدث بسبب حادث فالقول فيه كالقول فى الأول، وإن حدث بغير سبب حادث لزم الترجيح بلا مرجح، فالناس كلهم متفقون على أنه إذا قُدِّر أنه صار فاعلا بعد أن لم يكن، لم يحدث إلا بسبب حادث، وأن القول فى كل ما يحدث قول واحد.

وإذا قال القائل: فلم يحدث الحادث إلا بسبب حادث، ثم زعم أن الحادث الأول يحدث بغير سبب حادث فقد تناقض، فإن قوله: « لا يحدث حادث » قول عام، فإذا جوّز أن يحدث حادث بلا سبب فقد تناقض، ويسمى تسلسلا.

ولفظ « التسلسل » يراد به التسلسل فى العلل والفاعلين والمؤثرات: بأن يكون للفاعل فاعل، وللفاعل فاعل إلى ما لا نهاية له، وهذا متفق على امتناعه بين العقلاء.

والثانى: التسلسل فى الآثار: بأن يكون الحادث الثانى موقوفا على حادث قبله، وذلك الحادث موقوف على حادث قبل ذلك، وهلمّ جرًّا، فهذا فى جوازه قولان مشهوران للعقلاء، وأئمة السنة والحديث — مع كثير من النظّار أهل الكلام والفلاسفة — يجوّزون ذلك، وكثير من النظار وغيرهم يحيلون ذلك.

(١) عندهم: زيادة فى (س)

(٢) ومما ينبغى أن يعرف: كذا فى (م) فقط، وفى سائر النسخ: ومما يعرف.

وأما إذا قيل: « لا يحدث حادث قط حتى يحدث حادث » فهذا ممتنع باتفاق العقلاء وصريح العقل ، وقد يسمى هذا دَوْرًا ، فإنه إذا قيل : « لا يحدث [شيء](١) حتى يحدث شيء » كان هذا دَوْرًا ؛ فإن وجود جنس الحادث موقوف على وجود جنس الحادث ، وكونه سبحانه لم يزل مؤثرًا يُراد به مؤثرًا فى كل شيء ، وهذا لا يقوله عاقل ، لكنه لازم حجة(٢) الفلاسفة ، ويُراد به لم يزل مؤثرًا فى شيء معين ، ويراد به لم يزل مؤثرًا فى شيء بعد شيء ، وهو موجب الأدلة العقلية التى توافق الأدلة السمعية .

ولما أجاب بعضهم بأن المرجِّح هو القدرة أو الإرادة القديمة أو العلم القديم أو إمكان الحدوث ونحو [ذلك](٣) ، قالوا لهم فى الجواب : هذه الأمور إن لم يحدث بسببها
١/٢٠٢ / سبب(٤) حادث لزم الترجيح بلا مرجِّح ، وإن حدث سبب حادث ، فالكلام فى حدوثه كالكلام فى حدوث ما حدث به .

وعدل آخرون إلى الإلزام فقالوا : هذا يقتضى أن لا يحدث فى العالم حادث ، والحس يكذبه ، فقالوا لهم : إنما يلزم هذا إذا كان التسلسل باطلا ، وأنتم تقولون بإبطاله ، وأما نحن فلا نقول بإبطاله ، وإذا كان الحدوث موقوفا على حوادث متجددة زال(٥) هذا المحذور .

والتسلسل نوعان : تسلسل فى العلل ، وقد اتفق العلماء على إبطاله ، وأما التسلسل فى الشروط ففيه قولان مشهوران للعقلاء .

---

(١) شيء : زيادة فى ر ؛ وفى (ص) : لا يحدث حتى لا يحدث شيء ، وتوجد إشارة بعد كلمة (يحدث) الأولى إلى الهامش ، حيث كتبت كلمة (شيء) .
(٢) م (فقط) : لازم لحجة .
(٣) م ، ق : ونحوه .
(٤) ر ، ص ، ط : بسبب .
(٥) م (فقط) : فقد زال .

وتنازع هؤلاء : هـل الإلزام [ لهم ](١) صحيح أم لا ؟ و بتقـدير كون الإلزام صحيحًا ليس فيه حل للشبهة ، و إذا لم تحل كانت حجةً على الفريقين ، وكان القول بموجبها لازمًا ، واعتبر ذلك بمـا ذكره أبو عبد الله الرازى فى أشهر كتبه ، وهو كتاب « الأربعين » وما اعترض عليـه به(٢) صاحبُ « لباب الأربعين » أبو الثناء محمود الأُرْمَوِى(٣) ، وجوابه هو عنها ، فإن الرازى ذكرها ، وذكر أجوبة الناس عنها وبيّن فسادها ، ثم أجاب هو بالإلزام ، مع أنه فى مواضع أخر يجيب عنها بالأجوبة التى بيّن فسادها فى هذا الموضع .

قال فى حجتهم : « جميع الممكنات مستندة إلى واجب الوجود ، فكل ما لا بد منه فى مؤثريته ، إن لم يكن حاصـلا فى الأزل ، لحدوثه إن لم يتوقف على مؤثر وُجِد الممكن لا عن مؤثر ، وإن توقف عاد الكلام فيه وتسلسل ، و إن كان حاصلا : فإن وجب حصول الأثر معه لزم دوامه لدوامه ، و إن لم يجب أمكن حصول الأثر معه تارة وعدمه أخرى ، فيرجح أحدهما على الآخر ، و إن لم يتوقف على أمر وقع الممكن بلا مرجح ، و إن توقف لزم خلاف الفرض(٤) » .

(١) لهم : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٢) به : زيادة فى (م) .

(٣) هو ابو الثناء سراج الدين محمود بن ابى بكر احمد الارموى ، صاحب « التحصيل » مختصر « المحصول فى أصول الفقه » و « اللباب » مختصر « الاربعين فى اصول الدين » ، و « البيان » و « والمطالع » فى المنطق و ( شرح الوجيز فى الفته للرافعى » ،وكان الارموى شافعيا ، قرأ بالموصل على كمال الدين بن يونس . وولد الارموى بأرمية من بلاد أذربيجـان سنة ٥٩٤ هـ ، وتوفى بمدينة « قونيه » سنة ٦٨٢ هـ . انظر ترجمته فى : طبقات الشافعية ١٥٥/٥ ، مفتاح السعادة ٢٤٥/١ ، الاعلام ٨ / ٤١ — ٤٢ .

(٤) أى الارموى فى كتابه « لباب الاربعين » ( ومنه نسخة مصورة فى معهد المخطوطات بالجامعة العربية ، رقم ٢٠١ توحيد ) وقد لخص فيه الارموى كلام للرازى ثم علق عليه ، وسأقابل الكلام التالى عليه .

(٥) لباب الاربعين ( ص ١٦ ) : فترجح احدهما على الآخر ان لم يتوقف على امـر وقع الممكن لا لمرجح .

ثم قال[1] « أجاب المتكلمون بوجوه : الأول[2] : أنه إنما أحدث[3] العالم فى ذلك الوقت لأن الإرادة لذاتها اقتضت التعلق بإيجاده فى ذلك الوقت » .

٢٠٢/١ / قلت : هذا جواب جمهور الصفاتية الكلامية[4] كابن كُلَّاب والأشعرى وأصحابهما، وبه يجيب القاضى أبو بكر، وأبو المعالى، والتميميون من أصحاب أحمد، والقاضى أبو يعلى، وابن عقيل، وابن الزاغونى[5] وأمثالهم، وبه أجاب الغزالى فى «تهافت الفلاسفة» ، وزيّفه عليه ابن رشد الحفيد[6] ، وبه أجاب الآمدى ، وبه أجاب الرازى فى بعض المواضع .

قال[7] : « الجواب الثانى للمتكلمين[8] : أنها اقتضت التعلق به فى ذلك الوقت لتعلق العلم به[9] » .

قلت : هذا الجواب ذكره طائفة من الأشعرية ، ومن الناس من يجعل المرجح مجموع العلم والإرادة والقدرة ، كما ذكره الشهرستانى ، ويمكن أن يجعل هذا جوابا آخر .

قال[10] : « الجواب الثالث[11] : لعل هناك[12] حكمة خفية لأجلها أحدث[13] فى ذلك الوقت[14] » .

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، لباب ، ص ١٦ .

(٢) لباب : ١ما .

(٣) لباب ، ر ، س ، ص ، ط : حدث .

(٤) ر ، ص ، ط : الكلابية .

(٥) هو على بن عبيد الله بن نصر بن السرى ، أبو الحسن بن الزاغونى ، وقد اختلف فى اسمه . ولد سنة ٤٥٥ وتوفى سنة ٥٢٧ هـ ، من علماء الحنابلة .
انظر ترجمته فى : الذيل على طبقات الحنابلة ١/١٨٠ — ١٨٤ ، شذرات الذهب ٤/٨٠—٨١ ، المنتظم لابن الجوزى ١٠/٣٢ ، اللباب لابن الاثير ١/٤٨٩ ، الاعلام ٥/١٢٤ — ١٢٥ .

(٦) فى هامش (ص) ، (ط) كتب هذا التعليق « وتزييفه واضح لانه مأخوذ من اول الاجوبة الذى اجاب عليه الفلاسفة بما سلف آنفا ، كذا بخط الامير . قلت : وهو مأخوذ من أول جواب وقد زيف »

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ، لباب ، ص ١٦ .

(٨) لباب : ب .

(٩) لباب : .. العلم به بايجاده فى ذلك الوقت .

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة ، لباب ، ص ١٦ .

(١١) لباب : ج .

(١٢) لباب : هنا .

قلت : هذا الجواب يجيب به من قـد يعلل الأفعال، كما هو مذهب المعتزلة والكرّامية وغيرهم ، وقد يوافق المعتزلة ابن عقيل ونحوه، كما [قـد] (١) يوافق الكرّامية فى تعليلهم القاضى أبو خازم ابن القاضى أبى يعلى (٢) وغيره .

قال (٣) : « الجواب الرابع (٤) : أن الأزلية مانعة من الإحداث لما سبق .

الجواب الخامس (٥) : أنه لم يكن ممكنا قبله ، ثم صار ممكنا فيه » .

قلت : هذان الجوابان أو أحدهما ذكرهما غير واحد من أهل الكلام المعتزلة والأشعرية وغيرهم، كالشهرستانى وغيره، وهذا جواب الرازى فى بعض المواضع .

قال (٦) : « الجواب السادس (٧) : أن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح (٨) كالهارب من السبع إذا عرض له طريقان متساويان ، والعطشان إذا وجد قدحين متساويين » .

قلت : هذا جواب أكثر الجهمية المعتزلة ، وبه أجاب الرازى فى « نهاية العقول » فإنه قال فى كتابه المعروف بنهاية العقول — وهو عنده أجل ما صنفه

٢٠٤/١ / فى الكلام — قال (٩) : « قوله : فى المعارضة الأولى جميع جهات مؤثرية البارى عز وجل لأبد (١٠) وأن يكون حاصلا فى الأزل ، ويلزم من ذلك امتناع تخلف العالم عن البارى عز وجل .

(١) قد : ساقطة من (م) فقط .

(٢) فى جميع النسخ : ابو حازم ، وصوابه أبو خازم ، ونص ابن رجب بقوله : بالخاء والزاى المعجمتين ، وهو محمد بن محمد بن الحسين بن الفراء المتوفى سنة ٥٢٧ هـ ، وهو شقيق ابى الحسين بن ابى يعلى صاحب طبقات الحنابلة ، انظر الذيل لابن رجب ١/١٨٤ — ١٨٥ ، شذرات الذهب ٤ / ٨٢ ، المنتظم ١٠ / ٣٤ ، الوافى بالوفيات ١ / ١٦٠ ، الاعلام ٧ / ٢٤٩ .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، لباب ، ص ١٦ .

(٤) لباب . د .

(٥) لباب : ﻫ .

(٦) لباب ، ص ١٦ .

(٧) لباب : و .

(٨) لباب : لا لمرجح .

(٩) فى كتابه المخطوط « نهاية العقول » ١ / ٦٤ ( توحيد ٧٤٨ ) = ١/ظ ٦٣ — ص ٦٤ ( طلعت علم الكلام ٥٦٥ ) .

(١٠) نهاية ... البارى فى العالم لابد ...

قلنا : هذا إنما يلزم إذا كان موجباً بالذات ، أما إذا كان قادرا فلا .

قوله : القادر لما أمكنه أن يفعل فى وقت ، وأن يفعل قبله و بعده ، توقفت فاعليته على مرجح .

قلنا : المعتمد فى دفع ذلك ليس إلا أن يقال : القادر لا يتوقف فى فعله لأحد مقدورَيْه دون الآخر على مرجح .

قوله : إذا جاز استغناء الممكن هنا (١) عن المرجح فليجز فى سائر المواضع و يلزم منه نفى الصانع .

قلنا : قد ذكرنا أن بديهة العقل فرقت فى ذلك بين القادر و بين غيره ، وما (٢) اقتضت البديهة الفرق بينهما لا يمكن دفعه » .

قلت : وهذا الجواب هو جواب معروف عن المعتزلة ، وهو وأمثاله دائما فى كتبهم يضعِّفون هذا الجواب ، و يحتجُّون على المعتزله فى مسألة خلق الأفعال وغيرها بهذه الحجة ، [ وهو ] (٣) أنه لا يتصور ترجيح الممكن ، لا من قادر ولا من (٤) غيره ، إلا بمرجح يجب عنده وجود الأثر .

فهؤلاء إذا ناظروا الفلاسفة فى مسأله «حدوث العالم» لم يجيبوهم إلا بجواب المعتزلة ، وهم دائما إذا ناظروا المعتزلة فى مسائل القدر يحتجون عليهم بهذه الحجة التى احتجت بها الفلاسفة ، فإن كانت هذه الحجة صحيحة بطل احتجاجهم على المعتزلة ، و إن كانت باطلة بطل جوابهم للفلاسفة .

وهذا غالب على المتفلسفة والمتكلمين المخالفين للكتاب والسنة تجدهم دائما يتناقضون ، فيحتجون بالحجة التى يزعمون أنها برهان باهر ، ثم فى موضع آخر يقولون : إن بديهة العقل يُعلم بها فساد هذه الحجة .

(١) نهاية : ها هنا . (٢) نهاية لما .

(٣) وهو أنه : كذا فى (ص) فقط . وفى سائر النسخ : وأنه . (٤) من : زيادة فى (م) ، (ق) .

وهو لما احتج فى «المحصول» على إثبات الجبر، وأن إثباته يمنع القول بالتحسين

١/٢٠٥ والتقبيح العقلى ذكر / هـذه الحجة، وقال : « فثبت بهـذا البرهان الباهر أن هذه الحوادث إما أن تحدث [ـ يعنى(١) ] من العبد القادر ـ على سبيل الاضطرار أو على سبيل الاتفاق » . آراء المتكلمين فى إرادة الله تعالى

وقال أيضاً فى تقـريرها ههنا(٢) : « العمدة فى إثبـات الصانع احتياج الممكن إلى المؤثر، فلو جوزنا ممكنا يترجح(٣) أحد طرفيه على الآخر بلا مرجح(٤)، لم يمكنا أن نحكم لشىء(٥) من الممكنات باحتياجه إلى المؤثر، وذلك يسد باب إثبات الصانع » .

قال(٦) : « وأما الهارب من السبع إذا عنّ له طريقان، فإنا(٧) نمنع تساويهما من كل الوجوه وإن ساعدنا(٨) عليه، ولكن الهارب من السبع(٩) يعتقد ترجح أحدهما على الآخر من بعض الوجوه، أو يصير غافلا عن أحدهما، فأما لو اعتقد الهارب تساويهما من كل الوجوه، فإنه يستحيل منه والحال(١٠) هذه أن يسلك أحدهما . والدليل على أن الأمر كذلك أن الإنسان إذا تعارضت دواعيه إلى الحركات المتضادة فإنه يتوقف فى كل موضع، لا يمكنه أن يترك(١١) إلا عند حصول المرجح(١٢) » .

(١) يعنى : ساقطة من (م) فقط .
(٢) يقصد بذلك كتاب « نهاية العقول » وهذا النص موجود فيه فى ظهر ص ٤٨ ( جـ ١ ) .
(٣) فى مخطوطة نهاية العقول : ترجح .
(٤) نهاية : من غير مرجح .
(٥) نهاية : فى شىء .
(٦) الكلام متصل بما قبله .
(٧) م، ق : فإنما . وفى نهاية : فأما أن .
(٨) م، ق : تباعدنا . والمثبت هو الذى فى (ر) ، (س)، (ص)، (ط)، وهو فى «نهاية» ص ٤٩ .
(٩) من السبع : ليست فى « نهاية » .
(١٠) نهاية : والحالة .
(١١) ص، ر، ق، ط : يترك . وفى «نهاية» كتبت العبارة كما يلى : فى ذلك الموضع ولا يمكنه أن يتحرك .
(١٢) هنا ينتهى نص نهاية العقول وما يلى من كلام ابن تيمية .

وكما قال من جعل المرجح هو الإرادة : إن الإرادة اقتضت ترجيح ذلك المقدور على غيره، ولا يمكن أن يقال : الإرادة لماذا رجحت ذلك الشيء على غيره ؟ لأنها لو رجحت غيره عليه كان[1] هذا السؤال عائدا ، وعلى هذا التقدير يلزم أن كون الإرادة مرجحة معال بعلة أخرى ، وذلك محال ، لأن كون الإرادة مرجحة صفة نفسية لها ، كما أن كون العلم بحيث يُعلم به المعلوم صفة نفسية له ، وذلك[2] أمر ذاتى له ،ولما استحال تعليل الصفات الذاتية استحال تعليل كون الإرادة مرجحة.

قال[3] : « وهذا الجواب باطل أيضا، لأنا لا نعلل أصل كون الإرادة مرجّحة ، وإنما نعلل كونها مرجّحة لهذا الشيء على ضده ، ولا يلزم من تعليل خصوص المرجحية ، تعليل أصل المرجحية ، ألا ترى أن الممكن لما دار بين الوجود والعدم فإنا نحكم أنه[4] لا يترجح أحد طرفيه[5] إلا بمرجح ، ولا يكون تعليل ذلك تعليلا لأصل كونه ممكنا ، فكذلك[6] ههنا » .

قلت : نظير هذا قول من يقول من القدرية المعتزلة والشيعة ونحوهم : « إن الله

٢٠٦/١ / تعالى جعل العبد مختاراً ، وخلقه مختاراً ، إن شاء اختار هذا الفعل ، وإن شاء اختار هذا الفعل ، فهو يختار أحدهما باختياره » .

فيقال لهم : هو جعله أهلًا للاختيار، وقابلا للاختيار، وجائزًا منه الاختيار ، وممكنا منه الاختيار ، ونحو ذلك ، أو جعله مختاراً لهذا الفعل على هذا ؟ .

---

(١) م (فقط) : لكان .

(٢) وذلك : زيادة فى (م) ، (ق) .

(٣) ما يلى من الكلام هو فى نهاية العقول و يتصل بآخر كلامه فى النص السابق وجاء فى « نهاية » كما يلى : وأما الجواب الثانى فهو باطل أيضا لأننا لا نعلل ... الخ .

(٤) نهاية : بأنه .

(٥) نهاية : أحد طرفيه على الآخر .

(٦) نهاية : فكذا .

فإن قالوا بالأول

قيل لهم : فوجود اختيار هذا الفعل دون هذا لابد له من سبب ، و إذا كان العبد قابلا لهذا ولهذا ، فوجود أحد الاختيارين دون الآخر لابد له من سبب أوجبه .

و إن[1] قالوا بالثانى اعترفوا بالحق ، وأن ما فيه من اختيار الفعل المعيَّن هو من الله تعالى ، كما قال سبحانه : ﴿ لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ * وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [ سورة التكوير : ٢٨، ٢٩ ] .

ولهذا إذا حُقِّق القول عليهم وقيل لهم : فهذا الاختيار الحادث الذى كان به هذا الفعل ، وهو إرادة العبد الحادثة ، مَنْ المحدثُ لها ؟ .

قالوا : الإرادة لا تعلل .

فقلت لمن قال لى ذلك منهم : تعنى بقولك : « لا تعلل » بالعله الغائية ، أى لا تعلم غايتها[2] ، أولا تعلل بالعلة الفاعليه ، فلا يكون لها محدث أحدثها ؟ .

أما الأول فليس الكلام فيه هنا ، مع أنه هو يقول بتعليلها بذلك ، وأما الثانى فإنه معلوم الفساد بالضرورة ، فإنه[3] من جوَّز فى بعض الحوادث أن تحدث بلا فاعل أحدثها لزمه ذلك فى غيره من الحوادث ، وهذا المقام حار فيه هؤلاء المتكلمون .

فالمعتزلة القدرية : إما أن ينفوا إرادة الرب تعالى ، و إما أن يقولوا بإرادة أحدثها فى غير محل بلا إرادة ، كما يقوله البصريون منهم ، وهم أقرب إلى الحق من البغداديين منهم ، وهم فى هـذا كما قيـل فيهم : طافوا على أبواب المذاهب ، وفازوا بأخس المطالب — فإنهم التزموا عرضاً يحدث لا فى محل ، وحادثاً يحدث بلا إرادة ، كما

(١) س ، ر ، ص ، ط : فإن .

(٢) أى لا تعلم غايتها : كذا فى (س) فقط ، وفى سائر النسخ : أى لا تعلم عاقبتها .

(٣) م ، ق : فإن

٢٠٧/١ التزموا فى إرادة العبد أنها تحدث بلا فاعل ، فنفوا السبب الفاعل / للإرادة ، مع أنهم يثبتون لها العلة الغائية ، ويقولون : إنما أراد الإحسان إلى الخلق، ونحو ذلك .

والذين قابلوهم من الأشعرية ونحوهم ، أثبتوا السبب الفاعل لإرادة العبد ، وأثبتوا لله إرادة قديمة تتناول جميع الحوادث ، لكن لم يثبتوا لها الحكمة المطلوبة والعاقبة المحمودة ، فكان هؤلاء بمنزلة من أثبت العلة الفاعلية دون الغائية ، وأولئك بمنزلة من أثبت العلة الغائية دون الفاعلية .

آراء الفلاسفة والمتفلسفة المشاؤون(١) يدعون إثبات العلة الفاعلية والغائية ، ويعللون ما فى العالم من الحوادث بأسباب وَحِكَم . وهم عند التحقيق أعظم تناقضًا من أولئك المتكلمين ، لايثبتون لاعلة فاعلية ولا غائية ، بل حقيقة قولهم : أن الحوادث التى تحدث لا محدث لها ؛ لأن العلة التامة القديمة مستلزمة لمعلولها ، لا(٢) يمكن أن يحدث عنها شيء .

وحقيقة قولهم : إن أفعال الرب تعالى ليس فيها حكمة ، ولاعاقبة محمودة ، لأنهم ينفون الإرادة ، ويقولون : ليس فاعلا مختارًا ، ومن نفى الإرادة كان نفيه للمراد المطلوب بها الذى هو الحكمة الغائية أولى وأحرى ، ولهذا كان لهم من الاضطراب والتناقض فى هذا الباب أعظم مما لطوائف أهل الملل، كما قد بسط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على مجامع أقوال الطوائف الكبار ، وما فيها من التناقض، وأن من عارض النصوص الإلهية بما يسميه عقليات : إنما يعارضها بمثل هذا الكلام الذى هو نهاية إقدامهم وغاية مرامهم ، وهو نهاية عقولهم

---

(١) ر : والفلاسفة .

(٢) م ، ق : ولا .

فى دراية أصولهم .

قال الرازى[(١)] : « قالت الفلاسفة : حاصل الكل اختيار أن كل مالا بد منه فى إيجاد العـالم لم يكن حاصلا فى الأزل لأنه جعل شرط الإيجاد أولا : الوقت الذى تعلقت الإرادة بإيجاده فيه ، وثانيـا : الوقت الذى تعلق العـلم به فيه ، وثالثا : الوقت المشتمل على الحكمة الخفية ، ورابعا : انقضاء الأزل[(٢)] ، وخامسا : الوقت الذى يمكن / فيه ، وسادسا : ترجيح القادر ، وشئ منها لم يوجد فى الأزل ، ٢٠٨/١
وقد أبطلنا هذا القسم » .

ثم قال عن الفلاسفة[(٣)] : « والجواب المفصل عن الأول من وجهين :

أحدهما[(٤)] : أن إرادته إن لم تكن صالحة لتعلق إيجاده فى سائر الأوقات كان موجبًا بالذات ، ولزم قدم العالم ، وإن كانت صالحة فترجيح بعض الأوقات بالتعلق إن لم يتوقف على مرجِّح وقع الممكن لا لمرجِّح[(٥)] ، وإن توقف عاد الـكلام فيـه ، وتسلسل .

والثانى[(٦)] : أن تعلق إرادته بإيجاده إن لم يكن مشروطًا بوقتٍ ما لزم قدم المراد ، وإن كان مشروطاً به كان ذلك الوقت حاضرا[(٧)] فى الأزل ، وإلا عاد الكلام فى كيفية إحداثه ، وتسلسل .

وعن الثانى من وجهين :

الأول : أن العلم[(٨)] تابع للمعلوم التابع للإرادة ، فامتنع كون الإرادة تابعة للعلم[(٩)] .

(١) فى « لباب الاربعين » ، ص ١٦ ـــ ظ ١٦ .
(٢) م ( فقط ) : القضاء الازلى .
(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، لباب الاربعين ، ظ ١٦ .
(٤) لباب : هما .
(٥) لا لمرجح : كذا فى س ، لباب . وفى سائر النسخ : لا بمرجح .
(٦) لباب : ب .
(٧) لباب : حاصلا .
(٨) لباب : وعن ب من وجهين ا العلم .
(٩) لباب : فامتنع كون الارادة تابعة للمعلوم التابع للارادة .

الثانى : أن تعين المعلوم محال ، فيمتنع عقلا إحداثه فى وقت علم عدم[(١)] حدوثه فيه ، وعدم إحداثه فى وقت علم حدوثه فيه[(٢)] ، وذلك يوجب كونه موجباً بالذات .

وعن الثالث من وجهين :

أحدهما : أن حدوث وقت تلك المصلحة إن كان لا لمحدث[(٣)] لزم نفى الصانع ، وإن كان لمحدث عاد الكلام فيه .

وأيضا فتلك المصلحة إن كانت حاصلة قبل ذلك الوقت لزم حدوثها قبله ، وإلا فإن وجب حدوثها فى ذلك الوقت جاز فى غير ذلك ، ولزم نفى الصانع . وإن لم يجب عاد الكلام فى اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة ، وتسلسل .

الثانى : أنه مع العلم باشتمال ذلك [الوقت][(٤)] على تلك المصلحة إن لم يمكنه الترك كان موجبا بالذات ، وإن أمكنه وتوقف الفعل على مرجح تسلسل ، وإلا وقع الممكن لا لمرجح .

وعن الرابع من وجهين :

١/٢٠٩ / أحدهما : أن مسمى الأزل إن كان واجباً لذاته امتنع زواله ، وإلا استند إلى واجب لذاته ، ولزم المحذور .

والثانى : أن الأزل نفى محض ، فامتنع كونه مانعاً من الإيجاد .

وعن الخامس من وجهين :

أحدهما : أن انقلاب الممتنع[(٥)] لذاته ممكنا لذاته محال .

---

(١) عدم : ساقطة من (ر) ، (ص) .

(٢) س ، ر ، ط : علم عدم حدوثه فيه ، وهو خطأ .

(٣) م ، ق : بمحدث .

(٤) الوقت : زيادة فى (س) .

(٥) س (فقط) : الممكن ، وهو خطأ .

الثـانى : أن المـاهية لا يختلف قبولها للوجود أو لا قبولهـا ، لكونه شاملا[(١)] للأوقات .

وعن السادس من وجهين :

الأول[(٢)]: أنه لمـا استويا بالنسبة إليه كان وقوع أحدهما من غير مرجح اتفاقيا، وحينئذ يجوز فى سائر الحوادث ذلك ، ولزم نفى الصانع .

الثـانى[(٣)] : أنه لمـا استويا بالنسبة إليـه فترجُّحُ أحدهما إن لم يتوقف على نوع ترجيح منـه كان وقوعه لا بإيقاعه ، بل من غير سبب ، ولزم نفى الصانع ، وإن توقف عاد التقسيم فيه : أنه هل كان حاصلا[(٤)] فى الأزل أم لا ؟ .

وأما فصل الهارب والعطشان فإنا نعلم أنه ما لم يحصل لهما ميل إلى أحدهما لم يترجح » .

قلت : هذه الوجوه بعضها حق لا حيلة فيـه ، وبعضها فيـه كلام مبسوط فى غير هذا الموضع، إذ المقصود هنا ذكر جواب الناس عن تلك الشبهة .

ثم قال الرازى[(٥)]: «والجواب أن هذا يقتضى[(٦)] دوام المعلول الأول لوجوب[(٧)] دوام واجب الوجود، ودوام الثانى لدوام الأول، وهلم جرا، وإنه ينفى الحدوث أصلا» .

قال[(٨)]: «فإن قلت : واجب الوجود عامُّ الفَيْض، يتوقف حدوث الأثر عنه على حدوث[(٩)] استعدادات القَوابل بسبب[(١٠)] الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية ، فكل حادث مسبوق بآخر لا إلى أول » .

---

(١) لباب ، ص ١٧ : ب : أن الماهية لا تختلف فقبولها للوجود أولا قبولها له يكون شاملا

(٢) لباب : وعن ومن وجهين هما .

(٣) لباب : ب .

(٤) لباب : هل كان ذلك حاصلا .

(٥) بعد الكلام السابق بصفحة ونصف تقريبا ، لباب ، ص ١٨ .

(٦) لباب : أنه يقتضى .

(٧) س ، ر ، ص ، ط : لوجود .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٩) حدوث : ليست فى (س) .

(١٠) ر : بحسب .

قلت : حدوث العرض المعين لا بد له من سبب ، فذلك السبب : إن كان

١/٢١٠ / حادثا عاد الكلام فى سبب حدوثه ، ولزم وجود أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة ، وهو محال . وإن كان قديما لم يلزم من قدم المؤثر قدم الأثر ، فكذلك فى كلية العالم .

اعتراض الأرموى على الرازى

وقد اعترض الأرموى على هذا الجواب فقال :

« ولقائل أن يقول : إن عَنَيْتَ بالسبب السبب التام لحدوثه لا يدل على حدوث المسبب(١) الفاعل(٢) ، بل يدل إما على حدوثه أو حدوث بعض شرائطه ، وإن عَنَيت به السبب الفاعل لم يلزم من حدوث العرض المعين حدوثه ، بل إما حدوثه أو حدوث بعض الشرائط ، وحدوث الشرائط والمعدات الغيرمتناهية على التعاقب جائزعندكم » .

قال : « بل الجواب الباهر عنه : أنه لا يلزم من ذلك قدم العالم الجسمانى ، لجواز أن يوجد(٣) فى الأزل عقل أو نفس يصدر عنهما تصورات متعاقبة ، كل واحد منها بعد ما يليه ، حتى ينتهى إلى تصور خاص يكون شرطا لفيضان العالم الجسمانى عن المبدأ القديم » .

رد ابن تيمية على الأرموى

قلت : الإلزام الذى ألزمهم إياه الرازى صحيح متوجه ، وهو الجواب الثانى الذى أجابهم به الغزالى فى كتاب « التهافت » .

وأما اعتراض الأرموى بجوابه : أنه إذا كان التقدير أن العلة التامة مستلزمة لمعلولها ، ومعلولها لازم لعلته : امتنع أن(٤) يحدث عنها شيء ، فما حدث لا بد له من

---

(١) م ، ق : السبب ، والكلمة مطموسة فى (ص) .
(٢) يدل : زيادة فى (م) .
(٣) يوجد : ساقطة من (ق) .
(٤) م ، ق : أنه .

سبب تام ، وحدوث السبب التـام يستلزم حدوث سبب تام له ، فيلزم وجـود أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة ، وهو محال .

وأما قـوله : « إن عنيت بالسبب السبب التام لحدوثه لا يدل على حدوث السبب الفاعل ، بل إما على حدوثه أو حدوث بعض شرائطه » .

فيقال له : هـذا التقسيم صحيح إذا نظر إلى الحادث من حيث الجملة ، وأما إذا نظر إلى حادث يمتنع حدوثه عن العلة التامة ، فلا بد له من حدوث سبب تام.

/ وإذا قال القائل: « [ الفاعل[1] ] القديم أحدثه لمـا حدث شرط حدوثه » . ٢١١/١

قيل : الكلام فى حدوث ذلك الشرط كالكلام فى حدوث المشروط، فلا بد من حدوث أمر لا يكون حادثا عن العـلة التامة ؛ لأن العلة التامة القديمة يمتنع أن يحدث عنها شيء ؛ فإنه يجب مقارنة معلولها لهـا فى الأزل ، والحادث ليس بمقارن لهـا فى الأزل .

وإذا قيل : « حدث عنها بحدوث الاستعداد والشرائط » .

قيل : الكلام فى كل ما يقدر حدوثه عن علة تامة مستلزمة لمعلولهـا ؛ فإن حدوث حادث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها محال . وهـذا الإلزام صحيح لا محيد للفلاسفة عنه .

وإذا قالوا : « حدث عنها أمور متسلسلة واحد بعد واحد .

قيل لهم : الأمور المتسلسلة يمتنع أن تكون صادرة عن علة تامه ؛ لأن العلة التامة القديمة تستلزم معلولها فتكون معها فى الأزل ،والحوادث المتساسلة ليست معها فى الأزل .

(١) الفاعل : زيادة فى (س) ، وفى (ط) : القابل .

وقد بسطنا الكلام على هذا فى غير هذا الموضع ، و بينا أن قولهم بحدوث الحوادث عن موجب تام أزلى لازم لهم فى صريح العقل ، سواء حدثت عنه بوسائط لازمة له أو بغير وسائط ، وسواء سميت تلك الوسائط عقولا ونفوسا[1] أو غير ذلك ، وسواء قيل : إن الصادر الأول عنه : العنصر ، كما يقول بعضهم ، أو قيل : بل هو العقل ، كما هو قول آخرين ؛ فإن الوسائط اللازمة له قديمة معه ، لا يحدث فيها شىء ؛ إذ القول فى حدوث ما يحدث فيها كالقول فى غيره من الحوادث .

وقولهم : « إن حركات الفلك بسبب حدوث تصورات النفس وإراداتها المتعاقبة ، مع حدوث تلك عن الواجب بنفسه بواسطة العقل اللازم له ، أو بغير واسطة العقل ، أو القول بحدوثها عن العقل ، أو ما قالوا من هذا الجنس الذى يسندون فيه حدوث الحوادث إلى مؤثر قديم تام لم[2] يحدث فيه شىء » — هو قول

٢١٢/١ / يتضمن أن الحوادث حدثت عن علة تامة لا يحدث فيها شىء . فإذا كان المؤثر التام الأزلى يجب أن يقارنه أثره امتنع حدوث شىء من الحوادث عن ذلك المؤثر التام الأزلى ، سواء جعل ذلك شرطاً فى حدوث غيره أو لم يجعل ، ومتى امتنع حدوث حادث عنه كان حدوث ما يدّعونه من الاستعدادات والشرائط مفتقراً إلى سبب تام ، فيلزم وجود علل ومعلولات لا تتناهى دفعة ، كما ذكره الرازى ، وهذا من جيد كلامه .

وأما الجواب الذى أجاب به الأُرْمَوى وذكر أنه باهر : فهو منقول من كلام الرازى فى « المطالب العالية » وغيرها ، وهو منقوض بهذه المعارضة ، مع أنه جواب

(١) س ، ر : أو نفوسا .
(٢) س : ولم .

بعضُه موافق لقول أهل الملل، وبعضه موافق لقول الفلاسفة الدهرية، فإنه مبنى على إثبات العقول والنفوس، وأنها ليست أجساماً، وكونها قديمة أزلية لازمة لذات الله تعالى. وهذه الأقوال ليست من أقوال أهل الملل، بل هى أقوال باطلة، كما قد بُسط فى غير هذا الموضع، وبُيِّن أن مايدعونه من المجردات إنما ثبوتها فى الأذهان لا فى الأعيان.

وإنما أجاب الأُرْمَوى بهذا الجواب لأن هؤلاء المتأخرين — كالشهرستانى والرازى والآمدى — زعموا أن ما ادعاه هؤلاء المتفلسفة من إثبات عقول ونفوس مجردة لادليل للمتكلمين على نفيه، وأن دليلهم على حدوث الأجسام لايتضمن الدلالة على حدوث هذه المجردات.

وهذا قول باطل، بل أئمة الكلام صرحوا بأن انتفاء هذه المجردات، وبطلان دعوى وجود ممكن ليس جسما ولا قائما بجسم: مما يعلم انتفاؤه بضرورة العقل، كما ذكر ذلك الأستاذ أبو المعالى وغيره بل قال طوائف من أهل النظر: إن الموجود منحصر فى هذين النوعين، وإن ذلك معلوم بضرورة العقل. وقد بُسط الكلام على ذلك فى غير هذا الموضع.

والمقصود هنا: أن هذا الجواب الذى ذكره الأرموى مبنى على هذا الأصل.

ومضمونه: أن الرب تعالى موجب بالذات للعقول والنفوس الأزلية اللازمة لذاته / لا فاعلٌ لها بمشيئته وقدرته، وهم يفسرون العقول بالملائكة، فتكون الملائكة ٢١٣/١
قديمة أزلية، متولدة عن الله تعالى، لازمة لذاته.

وهذا شر من قول القائلين بأن الملائكة بنات الله، وهو موافقة للدهرية[1] على العلة والمعلول، لكن النزاع بينهم فى حدوث العالم الجسمانى، لكنه فى الجملة يبطل[2] احتجاجهم على أن السماوات قديمة أزلية، فهو قطع لنصف شرهم[3].

وهذا الجواب مبنى أيضا على جواز التسلسل فى الحوادث التى هى آثار، والقول بجواز[4] حوادث لا أول لها، وهذا أحد قولى النظار، وهو اختيار الأُرْمَوى، وبه اعترض على الرازى فى غير موضع، وبه اعترض الأرموى على جواب الرازى عن حجة التأثير، التى مبناها على أن التأثير الذى يدخل فيه الخلق والإبداع: هل هو أمر وجودى، أو أمر عدمى؟ وهل الخلق هو المخلوق، أو غير المخلوق؟

وفيها قولان مشهوران للناس، والجمهور على أن الخلق ليس هو المخلوق، وهو قول أكثر العلماء من أصحاب أبى حنيفة والشافعى ومالك وأحمد، وهو قول[5] أكثر أهل الكلام، مثل طوائف من المعتزلة والمرجئة والشيعة، وهو قول الكرّامية وغيرهم، وهو مذهب الصوفية؛ ذكره صاحب «التعرف فى مذاهب التصوف» المعروف بالكلاباذى[6]، وهو قول أكثر قدماء الفلاسفة وطائفة من متأخريهم.

---

(١) ر، ص، ق، ط: وهذا موافقة الدهرية؛ م: وهذا موافقة للدهرية.

(٢) فى الجملة يبطل: كذا فى (ص)؛ وفى سائر النسخ: يبطل فى الجملة.

(٣) فى هامش (ص)، (ط) بعد كلمة شرهم ما يلى: لأنه لم يبق إلا النصف الثانى، وهو دعوى قدم العقول والنفوس.

(٤) ص: بحدوث.

(٥) وهو قول: كذا فى (ص)، وفى سائر النسخ: وقول.

(٦) س: بأبى بكر الكلاباذى. وهو أبو بكر محمد بن إسحاق ويقال ابن ابراهيم البخارى الكلاباذى المتوفى سنة ٣٨٠ هـ. صاحب كتاب «التعرف لمذهب أهل التصوف»، وقد نشره الأستاذ آرثر جون آربرى، ثم نشر بتحقيق د. عبد الحليم محمود والأستاذ طه سرور، ط. عيسى الحلبى، ١٣٨٠/١٩٦٠. وانظر عنه: الأعلام ١٨٤/٦.

وطائفة قالت : الخلقُ هو المخلوق ، وهو قول كثير من المعتزلة ، وقول الكُلَّابية كالأشعرى وأصحابه ، ومن وافقهم من أصحاب الشافعى وأحمد ومالك وغيرهم .

والمقصود هنا : أنهم لما احتجوا على قدم العالم أن كون الواجب مؤثرا فى العالم غيرذاتيهما ، لإمكان تعقلهما(١) مع الذهول عنه ، ولأن كونه مؤثرا معلوم دون حقيقته ، ولأن المؤثرية(٢) نسبة بينهما ؛ فهى متأخرة ومغايرة .

قال(٣) : «وليس التأثير أمرًا سلبيا ، لأنه(٤) نقيض قولنا : ليس بمؤثر ، فذلك الوجودى إن كان حادثا افتقر إلى مؤثر ، وكانت مؤثريته زائدة ، ولزم التسلسل ؛ وإن كان قديما ـ وهو صفة إضافية لا يعقل تحققها مع المضافين ـ فيلزم قدمهما » .

/ أجاب الرازى : «بأن المؤثرية ليست صفة ثبوتية زائدة على الذات ، وإلا كانت مفتقرة إلى المؤثر ، فتكون مؤثريته زائدة ، ويتسلسل » . ٢١٤/١

قلت : وهذا الجواب هو على قول من يقول : إن الخلق هو المخلوق ، وإنه ليس الفعل والإبداع والخلق إلا مجرد وقوع المفعول المنفصل عنه من غير زيادة أمر وجودى أصلا .

فقال الأرموى : « ولقائل أن يقول : التسلسل ههنا واقع فى الآثار ، لأن المؤثرية صفة إضافية يتوقف تعقلها على المؤثر والأثر ، فتكون متأخرة على الأثر ، فاقتضت مؤثرية أخرى بعد الأثر ، حتى يكون بعد كل مؤثرية مؤثرية » .

قال : « والمنكر هو التسلسل فى المؤثرات(٥) » .

(١) ر ، ص ، ط : تعلقهما .
(٢) س ، ر ، ص ، ط : المؤثر .
(٣) وهو الأرموى .
(٤) س ، ر ، ص : لأن ؛ ط : أن .
(٥) م ، ق : المأثورات .

قال[١]: « بل الجواب عنه: أن الصفة الإضافية العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لاتتوقف إلا على وجود معروضها[٢]؛ فإن التقدم صفة إضافية عارضة للشيء بالنسبة إلى المتأخر[٣] عنه ولو بأزمنة كثيرة، مع امتناع حصول المتقدم مع المتأخر » .

قلت: وقول الأرموى: « لقائل أن يقول: التسلسل ههنا واقع فى الآثار، لأن المؤثرية صفة إضافية يتوقف تعقلها على المؤثر والأثر، فتكون متأخرة عن الأثر، فاقتضت مؤثرية أخرى بعد الأثر، حتى يكون بعد كل مؤثرية مؤثرية » :

يُعترض عليه: بأن هذا[٤] يناقض[٥] قوله بعد هذا: « بل الجواب عنه: أن الصفة الإضافية العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها »؛ فإنه إن كان هذا القول صحيحا لم يلزم من تحقق[٦] المؤثرية وجود المؤثر والأثر جميعا فى زمان[٧] واحد، بل يجوز تأخر الأثر عن المؤثر، وإن كانت الصفة العارضة للشيء[٨] لا تتوقف، بل يكفى فيها تحقق المؤثرية[٩] فقط .

ولكنه يجيب عن هذا بأن مقصودى أن ألزم غيرى إذا قال: «تتوقف المؤثرية على المؤثر والأثر» بأن هذا تسلسل فى الآثار، لا فى المؤثرات، وهذا إلزام صحيح .

/ لكن يُقال له: كان من تمام هذا الإلزام أن تقول: المؤثرية إذا كانت عندكم صفة إضافية يتوقف تعقلها على المؤثر والأثر كانت مستلزمة لوجود الأثر؛ ٢١٥/١

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، لباب، ظ ١٨ .
(٢) لباب: لا يتوقف الا على وجود معروضه .
(٣) م، ق: التأخر .
(٤) س: لمان .
(٥) ر، ص، ط: تناقض .
(٦) تحقق: كذا فى (م) فقط، وفى سائر النسخ: تحقيق .
(٧) س: آن .
(٨) س: التى .
(٩) س، ر، ص، ط: المؤثر .

فإن(١) كونه مؤثرا بدون الأثر ممتنع ، وحينئذ فمعلوم أن الأثر يكون عَقِب التأثير الذى هو المؤثرية ، فانه إذا خَلَق وُجِد المخلوق ، وإذا أثر فى غيره حصل الأثر ، فالأثر يكون عقب التأثير ، وهو جعل المؤثرية متأخرة عن الأثر .

وليس الأمر كذلك ، بل هى متقدمة على الأثر ، أو مقارنة له عند بعضهم ، ولم يقل أحد من العقلاء : إن المؤثرية متأخرة عن الأثر ، بل قال بعضهم : إن الأثر متأخر منفصل عنها ، وقال بعضهم : هو مقارن لها ، وقال بعضهم : هو متصل بها ، لا منفصل عنها ، ولا مقارن لها ، وهذا أصح الأقوال .

ولكن على التقديرين : تكون المؤثرية حادثة بحدوث تمامها ، فيلزم أن يكون لها مؤثرية ، وتكون المؤثرية الثانية عقب المؤثرية الأولى . وهذا مستقيم لامحذور فيه ؛ فتكون المؤثرية الأولى أوجبت كونه مؤثرًا فى الأثر المنفصل عنه ، وكونه مؤثرًا فى ذلك الأثر أوجب ذلك الأثر .

وهذا على قول الجمهور الذين يقولون : الموجَب يحصل عقب الموجِب التام ، والأثر يحصل عقب المؤثر التام ، والمفعول يحصل عقب كمال الفاعلية ، والمعلول يحصل عقب كمال العلّة .

وأما من جعل الأثر مقارنًا للمؤثر فى الزمان — كما تقوله طائفة من المتفلسفة ومن وافقهم — فهؤلاء يلزم قولهم لوازم تبطله ؛ فإنه يلزم عند وجود المؤثرية التامة أن يكون لها مؤثريه تامة ، ومع المؤثرية التامة أن يكون لها مؤثرية تامة ، وهلم جرًّا ، وهذا تسلسل(٢) فى تمام المؤثريه ، وهو من جنس التسلسل فى المؤثرات لافى الآثار ، فإن التسلسل فى الآثار هو أن يكون أثر(٣) بعد أثر ، والتسلسل

(١) س : كان .
(٢) م، ق : التسلسل .
(٣) س : أثرا .

فى المؤثرات أن يكون للمؤثر مؤثر معه لا يكون حال عدم المؤثر ؛ فإن الشيء لا يفعل فى حال عدمه، وإنما يفعل فى حال وجوده، فعند وجود التأثير لابد / من وجود المؤثر، فإن المؤثر التام لا يكون حال عدم التأثير، بل لا يكون إلا مع وجوده، لكن نفس تأثيره يستعقب الأثر، فإن جعل تمام المؤثريه مقارنًا للأثر كان من جنس التسلسل فى المؤثرات، لافى الآثار. ٢١٦/١

وقد يقول القائل: هذا الذى أراده الرازى بقوله: « إن المؤثرية ليست صفة ثبوتية زائدة على الذات، وإلا كانت مفتقرة إلى المؤثر، فتكون مؤثريته[1] زائدة، ويتسلسل » فإنه قد يريد التسلسل المقارن لا المتعاقب، فإنها إذا كانت زائدة افتقرت إلى مؤثر يقارنها، كما يقوله من يقوله من المتفلسفة والمتكلمين.

والرازى قد يقول بهذا ؛ وحينئذ فهذا التسلسل باطل باتفاق العقلاء.

فيقول القائل: هذا هو الإلزام الذى ألزم به الرازى الفلاسفة، حيث قال: « والجواب أن هذا يقتضى دوام المعلول الأول، لوجوب دوام واجب الوجود، ودوام الثانى لدوام الأول، وهلم جرًّا، وإنه ينفى الحوادث أصلا ».

قال: « فإن قلت: واجبُ الوجود عام الفيض، يتوقف حدوث الأثر عنه على استعدادات القوابل، فكل حادث مسبوق بآخر لا إلى أول.

قلت: حدوث العرض المعين لابد له من سبب، فذلك السبب إن كان حادثًا عاد الكلام فى سبب حدوثه، ويلزم وجود أسباب ومسببات لانهاية لها دفعةً، وهو محال، وإن كان قديماً لم يلزم من قدم المؤثر قدم الأثر، فكذلك فى كلية العالم ».

(١) م، ق: مؤثرية.

فيقال : هذا الكلام الذى ذكره الرازى جيد مستقيم، وهو إلزامهم الحوادث المشهودة التى قد يُعَبَّر عنها بالحوادث اليومية ، فإنه لابد لها من مؤثر تام ، فإن كان قديمًا أمكن وجود الحادث عن القديم، و بطل قولهم، و إن كان حادثًا فلابد على قولهم أن يكون حادثا مع حدوث الأثر، لا قبله ، لأنهم قد قرروا أن المؤثر التام يجب أن يكون أثره معه فى الزمان لا يتأخر عنه ، فعلى قولهم هذا : يجب أن يكون المؤثر

٢١٧/١ التام معه أثره، والأثر معه مؤثره، لايتقدم زمان / أحدهما على زمان الآخر، وحينئذ فالحادث المعين يجب أن يكون مؤثره معه حادثا ، و يكون مؤثر ذلك المؤثر معه حادثا ، فيلزم وجود أسباب ومسببات هى علل ومعلولات لانهاية لها فى زمن واحد، وهذا معلوم الفساد بضرورة العقل، وقد اتفق العقلاء على امتناعه .

واعتراض الأرموى عليه ساقط حينئذ .

فإن ملخص قوله : « إن اللازم حدوث المؤثر، أو حدوث بعض شرائطه ، وهم يجوّزون حدوث الشرائط والمعدات على سبيل التعاقب » .

فيقال لهم: هم يجوّزون أن يكون بعد كل حادث حادث(١) فيقولون : حدوث الحادث الأول شرط [ فى ] حدوث الحادث الثانى(٢) ، والشرط موجود قبل المشروط .

ولكن هذا يناقض قولهم : إن العلة التامة تستلزم أن يكون معلولها معها فى الزمان، وأن المعلول يجب أن يكون موجودا مع تمام العلة، لا يتأخر عن ذلك ، فإن موجب هذا أنه إذا حصل شرط تمام العلة حصل معه المعلول لايتأخر عنه، وكلما(٣)

(١) ص : هم يجوزون بعد كل حادث حادثا ؛ س ، ر ، ط : هم يجوزون أن يكون بعد كل حادث حادثا .

(٢) م ، ق : شرط حدوثه الحادث الثانى ؛ س : شرط فى حدوث الثانى .

(٣) س : فكلما .

حدث حادث كان الشرط الحادث[(١)] الذى به تمت عليه العلة[(٢)] حادثًا معه لا قبله ، ثم ذلك الحادث أيضا يحدث الشرط الذى هو تمام علته معه لا قبله ، وهلم جرًا ، فيلزم تسلسل تمام العلل فى آن واحد ، وهو أن تمام علة هذا الحادث حدث فى هذا الوقت ، وتمام علة هذا التمام حدث فى هذا الوقت ، وهلم جرًا .

والتسلسل ممتنع فى العله ، وفى تمام العلة ، فكما لا يجوز أن يكون للعلة علة ، وللعلة علة إلى غير غاية ، فلا يجوز أن يكون لتمام العلة تمام ، ولتمام العلة تمام[(٣)] إلى غير غاية . والتسلسل فى العلل وفى تمامها متفق على امتناعه بين العقلاء ، معلوم فساده بضرورة العقل ، سواء قيل : إن المعلول يقارن العلة فى الزمان ، أو قيل إنه يتعقب[(٤)] العلة .

ولكن هؤلاء لا يتم قولهم بقدم شيء من العالم إلا إذا كان المعلول مقارنًا للعلة التامة لا يتأخر عنها ، وحينئذ فيلزم أن يكون كل حادث من الحوادث تمام / علته ٢١٨/١
حادثٌ معه ، وتمام علة ذلك التمام حادث معه ، وهلم جرًا ، فيلزم وجود حوادث لا نهاية لها فى آن واحد ليست متعاقبة . وهذا مما يسلمون أنه ممتنع ، ويعلم بضرورة العقل أنه ممتنع ، وهو يشبه قول أهل المعانى أصحاب مُعَمَّر[(٥)] .

(١) ق : بالحادث .

(٢) س : للعلة .

(٣) م ، ق ، ر ، ص ، ط : فلا يجوز أن يكون لتمام العلة علة ولتمام العلة علة .

(٤) م ، ق : يستعقب .

(٥) م (فقط) : وأصحاب معمر . وهو مُعَمَّر بن عباد السلمى : معتزلى من الغلاة من أهل البصرة ، سكن بغداد ، وناظر النظام ، وكان أعظم القدرية غلوا ، وتنسب اليه طائفة تعرف بالمعمرية ، توفى سنة ٢١٥ و يقال حوالى سنة ٢٢٠ . انظر عنه وعن آرائه : الفرق بين الفرق ، ص ٩١–٩٥ ؛ الملل والنحل ١ / ٩٧–١٠١ ؛ لسان الميزان ٦/٧١ وقال عن اسمه ( بالتشديد ) ؛ خطط المقريزى ٢/٣٤٧ ؛ اللباب ٣/١٦١ ؛ الأعلام ٨/١٩٠ .

وانظر عن مذهبه فى المعانى : مقالات الإسلاميين ١ / ١٦٨ ، ٢/٣٧٢–٣٧٣ ؛ الانتصار للخياط ، ص ٤٦ — ٤٧ ؛ الفصل لابن حزم ٥/٤٦ — ٤٨ ؛ فلسفة المعتزلة ، للدكتور ألبير نادر ١/٢٢١–٢٢٤ ؛ المعتزلة للأستاذ زهدى جار الله ، ص ٦٧ — ٦٩ .

وإذا كان هـذا لازما لقولهم لا محيد لهم عنه : لزم أحد أمرين : إما بطلان حجتهم وإما القول بأنه لا يحدث فى العـالم شىء، والثانى باطل بالمشاهدة ، فتعين بطلان حجتهم .

فتبين أن الذى ألزمهم إياه أبو عبد الله الرازى لازم لا محيد عنه ، وأن الأرموى لم يفهم حقيقة الإلزام ، فاعترض عليه بما لا يقدح فيه .

ولكن مثار الغلط والاشتباه هنـا : أن لفظ التسلسل إذا لم يرد به التسلسل فى نفس الفعل فإنه يُراد به التسلسل فى الأثر ، بمعنى أنه يَحْدث شىء بعد شىء ، ويُراد به التسلسل فى تمام كون الفاعل فاعلا ، وهذا عند من يقول : « إن المؤثر التام وأثره مقترنان فى الزمان » كما يقوله هؤلاء الدهرية ، فيقتضى أن يكون ما يحـدث من تمام المؤثر مقارنا للأثر[1] لا يتقدم عليه ، فتبين به فساد حجتهم .

وأما من قال : « إن الأثر إنما يحصل عقب تمام المؤثر » فيمكنه أن يقول بمـا ذكره الأرموى ، وهو أن كونه مؤثرا فى الأثر المعين يكون مشروطا بحادث يحدث يكون الأثر عقبه ، ولا يكون الأثر مقارنا له .

ولكن هذا يبطل قولهم بقدم شىء من العالم ، ويوافق أصل[2] أئمة السنة وأهل الحديث الذين يقولون : لم يزل متكلما إذا شاء .

فإنه على قول هؤلاء يُقال : فعله لمـا يحدث من الحوادث مشروط بحدوث حادث به تتم مؤثرية المؤثر ، ولكن عقب حدوث ذلك التمـام يحـدث ذلك / الحادث ، وعلى هذا فيمتنع أن يكون فى العالم شىء أزلى ، إذ الأزلى لا يكون إلا مع ٢١٩/١
تمـام مؤثره ، ومقارنة الأثر للمؤثر زمانا ممتنعة .

(١) س ، ص ، ط : مقارن للأثر ؛ ر : مقارن الأثر .
(٢) ص : قول .

وحينئذ فإذا قيل : هو نفسه كاف فى إبداع ما ابتدعه ، لا يتوقف فعله على شرط .

قيل : نعم كل ما يفعله لا يتوقف على غيره ، بل فعله لكل مفعول حادث يتوقف على فعل يقوم بذاته يكون المفعول عقبه ، وذلك الفعل أيضاً مشروط بأثر حادث قبله .

فقد تبين أن هذه المعقولات التى اضطرب فيها أكابر النظار ، وهى عندهم أصول العلم الإلٰهى، إذا حُققت غاية التحقيق: تبين أنها موافقة لما قاله أئمة السنة والحديث العارفون بما جاءت به الرسل، وتبين أن خلاصة المعقول خادمة ومعينة وشاهدة لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم .

قلت : المقصود هنا أن الأرموى ضعّف الجواب بأن التسلسل المنكر هو تسلسل المؤثرات التى هى العلل ، وأما تسلسل الآثار فليس بمنكر ، وإذا كانت المؤثرية مسبوقة بمؤثرية ، لم يلزم إلا التسلسل فى الآثار .

وقوله : « إن هذا يقتضى التسلسل فى الآثار لا فى المؤثرات » كلام صحيح على قول من يقول : «إن الأثر لا يجب أن يقارن المؤثر فى زمان بل يتعقبه» لأن المؤثرية المسبوقة بمؤثرية إنما حدث بالأولى كونها مؤثرة ، لا نفس المؤثر . والفرق بين نفس المؤثر ونفس تأثيره هو الفرق بين الفاعل وفعله ، والمبدع وإبداعه، والمقتضى واقتضائه ، والموجب وإيجابه ، وهو كالفرق بين الضارب وضربه ، والعادل وعدله ، والمحسن وإحسانه ، وهو فرق ظاهر .

لكن احتجاجه بأن المؤثرية إذا[1] كانت صفة إضافية يتوقف تحققها على المؤثر والأثر جاز أن تكون متقدمة على الأثر ، كما لزم أن تكون متأخرة عن الأثر :

---

(١) س، ر، ص، ط : لما .

١/٢٢٠ ليس بمستقيم . فإن كون الشيء مؤثرا فى غيره لا يكون متأخراً من أثره ، / بل إما أن يكون مقارنا له ، أو سابقا عليه ، و إلا فوجود الأثر قبل التأثير ممتنع ، ولا يحتاج إلى هـذا التقدير ، فإن كون التسلسل ها هنا(١) واقعا فى الآثار : أبين من أن يدل عليه بدليل صحيح من هذا الجنس ، فضلا عن أن يدل عليه بهذا الدليل .

والجواب الذى ذكره — من أن الصفة العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها — هو جواب من يقول بأن التأثير قديم ، والأثر حادث.

وهذا قول من يثبت لله تعالى صفة التخليق والتكوين فى الأزل ، و إن كان المخلوق حادثا .

وهو قول طوائف من أصحاب أبى حنيفة والشافعى وأحمـد وأهل الكلام والصوفية . وهو مبنى على أن الخلق غير المخلوق . وهذا قول أكثر الطوائف ، لكن منهم من صرّح بأن الخلق قديم والمخلوق حادث ، ومنهم من صرح بتجدد الأفعال ، ومنهم من لا يُعرف مذهبه فى ذلك .

فالذى ذكره البغوى(٢) عن أهل السنة : إثبات صفة الخلق لله تعالى ، وأنه لم يزل خالقا ، وكذلك ذكر أبو بكر الكلاباذى فى كتاب « التعرف لمذهب التصوف » أنه مذهب الصوفية ، وكذلك ذكره الطحاوى وسائر أصحاب أبى حنيفة ، وهو

(١) ها هنا : كذا فى (م) ، وفى سائر النسخ : هنا .

(٢) أبو محمد الحسين بن مسـعود بن محمد المعروف بالفراء البغوى الفقيه الشافعى المحـدث المفسر توفى سنة ٥١٠ هـ . انظر ترجمته فى : الوفيات ١/٤٠٢ ؛ طبقات الشافعية ٤/٢١٤ — ٢١٧ ؛ تذكرة الحفاظ ٤/١٢٥٧ ؛ الأعلام ٢/٢٨٤ .

قول جمهور أصحاب أحمد ، كأبي إسحاق بن شاقلا[(١)] ، وأبي عبد الله بن حامد ، والقاضي أبي يعلى وغيرهم ، وكذلك ذكره غير واحد من المالكية ، وذكر أنه قول أهل السنة والجماعة ، ومن هؤلاء مَنْ صرّح بمعنى الحركة لا بلفظها .

وهؤلاء الذين يقولون بإثبات تأثير قديم هو الخلق والإبداع مع حدوث الأثر ، يجعلون ذلك بمنزلة وجود الإرادة القديمة مع حدوث المراد ، كما يقول بذلك الكُلّابية وغيرهم من الصفاتية .

فجواب أبي الثناء الأرموي موافق لقول هؤلاء الطوائف ، وهو قوله : الصفة العارضة للشيء لا تتوقف إلا على وجود معروضها ، كما أن الإرادة القديمة / لا تتوقف إلا[(٢)] على وجود المريد دون المراد عند من يقول بذلك ، وكذلك ٢٢١/١
القدرة المتعلقة بالمستقبلات تتوقف على وجود القادر ، دون المقدور ، فكذلك قولهم في الخلق الذي هو الفعل وهو التأثير .

ولكن[(٣)] [ هذا الجواب ضعيف ، فإن قوله : « الصفة الإضافية العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها ، فإن التقدم صفة إضافية عارضة للشيء بالنسبة إلى التأخر عنه ولو بأزمنة كثيرة ، مع امتناع حصول المتقدم مع المتأخر » ، يُعترض عليه بأنك ادّعيت دعوى كلية وأثبتّها بمثال جزئي ، فادّعيت أن كل صفة عارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها

(١) هو أبو الحسن بن شاقلا ، إبراهيم بن أحمد بن عمر بن حمدان بن شاقلا ، أبو إسحاق البزار المتوفى سنة ٣٩٦ . انظر ترجمته في : طبقات الحنابلة ٢/١٢٨ — ١٢٩ .

(٢) م (فقط) : إلى ، وهو خطأ ظاهر .

(٣) يوجد في (ق) ، (ر) ، (ص) ، (ط) بياض بعد كلمة « ولكن » وكتب أمام هذا البياض في هامش (ر) ، (ص) ، (ط) ما يلي : « سقط من الأصل ورقة معلقة على هذا بعد قوله « ولكن » أما في نسخة (ص) فإن هذا الكلام الساقط يوجد في ورقة مستقلة ألصقت مع هذه الصفحات ، وهو الكلام المثبت بعد ذلك بين معقوفتين

وهذه دعوى كلية ، ثم احتججت على ذلك بالتقدم العارض للتقدم ، وهذا المثال لا يثبت القضية الكلية .

ونظير هـذا قولهم : ليس لمتعلق القول من القول صفة وجودية ، فإنه ليس لكون الشيء مذكورا أو مُخْبَراً عنه صفة ثبوتية بذلك ، فإن المعدوم يقال : إنه مذكور ومخبر عنه ، فإن هذه دعوى ، والمثال جزئى .

والتحقيق أن متعلق القول قد يكون له منه صفة وجودية ، كتعلق التكوين والتحريم والإيجاب ، وقد لا يكون ، كتعلق الإخبار .

ثم يقال : الصفة العارضه للشيء بالنسبة إلى غيره : سواء كانت من الصفات الحقيقية المستلزمة للنسبة والإضافة كالإرادة والقدرة والعلم ، أو كانت من الصفات الإضافية عند من يجوّز جواز وجود إضافة محضة ،لا يستلزم صفة حقيقية قد تكون مستلزمة لوجود الاثنين المتضايفين المتباينين كالأبوة والبنوة ، فإن وجود أحدهما مستلزم لوجود الآخر ، وكذلك الفوقية والتحتية والتيامن والتياسر ، وكذلك العلة التـامة مع معلولها ، فإنه ليس بينهما برزخ زمان ، وإن كان المعلول لا يكون إلا متعقبا للعلة فى الزمان ، لا يكون زمنه زمنها عنـد جمهور العقلاء ، كما قـد بُسط فى موضع آخر .

وأنتم احتججتم فى غير موضع بأن القبول(١) نسبة بين القابل والمقبول، فلا يتحقق إلا مع تحققهما ، وجعلتم هذا مما احتججتم به على الكرّامية فى مسألة حلول الحوادث ، وقلتم : كونه قابلا للحوادث يجب أن يكون من لوازم ذاته ، وذلك إنما يمكن مع تحقق الحوادث فى الأزل مع امتناع تحقق الحادث فى الأزل :

(١) فى الأصل تقرأ : القول .

فهـذا التناقض من جنس قولكم : إنه قادر فى الأزل مع امتناع المقـدور فى الأزل ، وقلتم : إذا كان قابلا للحوادث فى الأزل لزم إمكان وجود الحوادث فى الأزل ، فأى فرق بين إمكان القبول ، و إمكان المقدور ، و إمكان المفعول؟ وماتقدم الشيء على غيره وكونه مثـل غيره ، ففى هذه النسبة الخاصة لم يجب تحققهما معا فى الزمان ، لكن يجب أن يكون زمن هـذا قبل زمن هذا ، ولكن لا يلزم إذا لم يكن المتأخر مع المتقـدم ألا يكون المقبول المقـدور والأثر ممكنا مع وجود التأثير والقدرة والقبول ، حتى يقال : إنه خالق مع امتناع المخلوق ، وقادر مع امتناع المقدور ، وقابل مع امتناع المقبول .

وأيضا فإن[1] هذا الجواب بمنزلة جواب من يقول : إن الحوادث توجد بإرادة قديمة ، والمنازعون لهم ألزموهم بأن هذا ترجيح بلا مرجح ، كما تقدم .

فهـؤلاء يعترضون على جواب الأرموى ، وهؤلاء يعترضون عليـه بأنه عند وجود الأثر الحادث : إما أن يتجدد تمـام التأثير ، وإما أن لا يتجدد ، فإن تجـدد شيء لزم التسلسل كما تقدم ، وإن لم يتجدد لزم حدوث الحادث بدون سبب حادث ، وقد تقدم إبطاله بأن[2] المؤثر التام لا يتخلف عنه أثره .

وكان الأرموى يمكنه أن يجيب — على أصله — بأن حدوث الأجسام موقوف على حـدوث التصوّرات المتعاقبـة فى العقل أو النفس ، كما أجاب به عن الحجة الأولى .

قلت : المقصود هنا أن يعرف نهاية[3] ماذكره هؤلاء فى جـواب الدهرية عن المعضلة الزباء والداهية الدهياء ، ومايخفى على العاقل الفاضل ما فى هذه الأجوبة . المقصود مما تقدم

(١) هنا ينتهى السقط الذى بدأ ص ٣٤٨ .

(٢) س : فإن .

(٣) م (فقط) : أن يعرف أن نهاية .

ونحن ولله الحمد قد بيّنا الجواب عن جميع حجج الفلاسفة فى غير هذا الموضع وبسطنا الكلام فى ذلك، وبينا كيف [ يمكن ](١) فساد استدلالهم من وجوه كثيرة، وكيف تمكّن(٢) كل طائفة من المسلمين من قطعهم بجواب مركب من قولهم وقول طائفة أخرى من المسلمين، حتى إذا احتاجوا إلى موافقة الدهرية على قدم الأفلاك، وأن الله لم يخلق السماوات والأرض فى ستة أيام، ونحو ذلك مما فيه تكذيب للرسول صلى الله عليه وسلم، أو إلى موافقة طائفة أخرى من طوائف المسلمين على بعض أقوالهم التى ليس فيها تكذيب للرسول، بل ولا مخالفة لصريح العقل — كان موافقتهم لطائفة من طوائف المسلمين على ما لا يكذبون به / الرسول ولا يخالفون به المعقول، ٢١٢/١
أولى بهم من موافقة الدهرية على ما فيه تكذيب للرسول(٣) ومخالفة لصريح العقل. وهذا مما يتبين(٤) به أنه ليس فى العقل الصريح ما يخالف النصوص الثابتة عن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم. وهو المقصود فى هذا المقام.

مثال فى الإجابة على الفلاسفة

مثال الأجوبة التى يجاب بها هؤلاء الفلاسفة، أن يقال:

الرد على قولهم بقدم العالم

حجتكم الأولى على قدم العالم مبنية على مقدمتين:

الكلام على امتناع التسلسل

إحداهما: أن الممكن لا بد له من مرجِّح تام، وامتناع التسلسل. ولفظ «التسلسل» فيه إجمال قد تقدم الكلام عليه. فإن التسلسل(٥) هنا: هو توقف جنس الحادث على الحادث، وهذا متفق على امتناعه، والتسلسل فى غير هـذا الموضع يُراد به التسلسل فى الفاعلين وفى الآثار، والتسلسل فى تمام الفاعلين هو من التسلسل فى الفاعلين.

(١) يمكن: ساقطة من (م)، (ق).
(٢) ق، ر، ص، ط: يتمكن؛ س: يمكن.
(٣) س (فقط): للرسل.
(٤) يتبين: كذا فى (م) فقط. وفى سائر النسخ: تبين.
(٥) م (فقط): فإن لفظ التسلسل.

فيقال لكم : التسلسل الممتنع هو التسلسل فى العلل، وفى تمامها . وأما التسلسل فى الشروط أو الآثار : ففيه قولان للمسلمين ، وأنتم قائلون بجوازه .

فنقول : إما أن يكون هـذا التسلسل جائزًا أو ممتنعًا ؛ فإن كان ممتنعًا امتنع تسلسل الحوادث ، ولزم أن يكون لها أول ، و بطل قولكم بحوادث لا أول لها ، وامتنع[1] كون حركات الأفلاك أزلية ، وهذا يبطل قولكم .

ثم نقول : العالم لو كان أزليًا، فإما أن يكون لا يزال مشتملا على حوادث: سواء قيل ، إنها حادثة فى جسم أو عقل ، أو يقال : بل كان فى الأزل ليس فيه حادث، كما يقال : إنه كان جسما ساكنا ؛ فإن كان الأول لزم تسلسل الحوادث، ونحن نتكلم على تقدير امتناع تسلسلها ، فبطل هذا التقدير، و إن كانت الحوادث حدثت فيه بعد أن لم تكن ، لزم جواز صدور الحوادث عن قديم لم يتغير ، وهذا يبطل حجتكم ، و يوجب جواز حدوث الحوادث بلاحدوث سبب .

و إن قلتم: « إن التسلسل فى الآثار جائز » — وهو قولكم — بطل استدلالكم
١/٢٢٣ / بهذه الحجة على قدم شيء من العالم ؛ فإنها لا تدل على قدم شيء بعينه من العالم ، و إنما تدل على وجوب دوام كون الرب فاعلا .

فيقال لكم حينئذ : لم لا يجوز أن تكون الأفلاك ، أو كل ما يقدر موجوداً فى العالم، أو كل مايحدثه الله : موقوفًا على حادث بعد حادث، و يكون مجموع العالم الموجود الآن كالشخص الواحد من الأشخاص الحادثة ؟ .

فتبين أن احتجاجكم على مطلوبكم باطل ، سواء كان تسلسل الحوادث جائزاً أو لم يكن، بل إذا لم يكن جائزا بطلت الحجة ، وبطل المذهب المعروف عندكم ،

---

(١) س ، ص ، ر ، ط : وامتناع .

وهو أن حركات الأفلاك أزلية ، فإن هذا إنمـا يصح إذا كان تسلسل الحوادث جائزًا ، فإذا كان تسلسلها ممتنعًا لزم أن يكون لحركة الفلك أول ، و إن كان تسلسل الحوادث جائزًا ، لم يكن فى ذلك دلالة على قدم شيء من العالم ، لجواز أن يكون حدوث الأفلاك موقوفا على حوادث قبله ، وهلم جرا .

فإن قلتم : هذا يستلزم قيام الحوادث المتسلسلة بالقديم .

كان الجواب من وجوه :

أحدها : أن هذا [ هو ][(1)] قولكم ،وليس هذا ممتنعًا عندكم ، فإن الفلك قديم أزلى عندكم ، مع أنه جسم تقوم به الحوادث .

الثـانى : أنه يجـوز أن تكون تلك الحـوادث — إذا امتنـع قيامها بواجب الوجود — قائمة بمحدث بعد محدث ، فإن كان صدور هذه الحوادث المتسلسلة عن الواجب القديم ممكنًا بطلت حجتكم ، و إن كان ممتنعا بطل مذهبكم وحجتكم أيضا ؛ فإن قولكم : إن الحوادث الفلكية المتسلسلة صادرة عن قديم أزلى .

الثالث : أنّا نتكلم على تقـدير إمكان تسلسل الحوادث . وعلى هـذا التقدير فلابد من التزام أحد أمرين : إما قيام الحوادث بالواجب ، و إما تسلسل الحوادث عنه بدون قيام حادث به .

الرابع : أن يُقال : قيام الحوادث بالقديم : إما أن يكون ممتنعا ، و إما أن / يكون ممكنا ، فإن كان ممتنعا لزم حدوث الأفلاك ، وهو المطلوب ، و إن كان جائزا ١/٢٢٤
بطلت هذه الحجـة .

(١) هو : ساقطة من (م) ، (ق) .

الخامس : أن من قال من أهل الكلام بأن : « القديم لا تحله الحوادث » إنما قاله لأن تسلسل الحوادث فى المحل يستلزم حدوثه عندهم ؛ فإن كان قولهم هذا صحيحا ، لزم حدوث الأفلاك والنفوس وكل ما يقوم به حوادث متسلسلة ، وهو يستلزم بطلان حجتكم ؛ لأنه حينئذ يمكن صدور العالم المحدث عن القديم، بل هذا يبطل مذهبكم، لأنه إذا كان ما قام به الحوادث حادثا امتنع قيام الحوادث بالقديم، سواء كان واجباً أو ممكناً . بل إذا كان تسلسل الحوادث ممتنعا لزم حدوث ما يذكرونه من العقول وغيرها .

وإن لم يقم به حادث، فإنه على هذا التقدير : يجب أن يكون للحوادث أول، فإذا كان للنفوس أول : وجب أن يكون للعقول أول، لأن وجود العقول يستلزم وجود النفوس، فيمتنع كالعكس ، وحينئذ فلا يكون فى العالم شيء قديم قام به حادث، بل لا يكون فى العالم قديم، وإن لم تقم به الحوادث. بل إما أن يقال : حدثت فيه الحوادث بعد أن لم تكن ، أو ما زال يحدث شيء بعد شيء ، والأول يستلزم حدوث الحادث بلا سبب حادث ، وهذا باطل، كما ذكرتموه فى الحجة، لأنه يستلزم الترجيح بلا مرجح. والثانى : يمتنع أن يكون فى الممكنات شيء قديم، وهو نقيض مذهبكم .

فإذا قالوا : « نحن ما أحلنا قيام الحوادث بالواجب، لكون القديم لا تحله الحوادث — فإن ذلك جائز عندنا — بل لأنه لا تقوم به الصفات » .

قيل لهم : فحينئذ سهلت القضية ، فإن جماهير أهل الملل من المسلمين وغيرهم — بل وجمهور الفلاسفة — يخالفونكم فى هذا الأصل، وقولكم فى نفى الصفات أضعف بكثير من قول من قال : « القديم لا تحله الحوادث » .

ولهذا كان كثير من المسلمين – كالكلَّابية ومن وافقهم – يقولون بإثبات الصفات للواجب، دون قيام الحوادث / به ، فإذا لم يكن لكم حجة على نفى قيام ١/٢٢٥
الحوادث به إلا ما هو حجة لكم على نفى الصفات ، كانت الأدلة الدالة على بطلان قولكم كثيرة جدا .

وتبين حينئذ فساد قولكم بنفى الصفات ، وجعل المعانى المتعددة شيئا واحدا ، وأن قولكم : « إن العاشق والمعشوق والعشق ، والعاقل والمعقول والعقل : شيء واحد ، و إن العالم هو العلم ، والقدرة هى الإرادة » من أفسد الأقوال ، كما قد بُيِّن فيما تقدم لما نبهنا على تلبيسكم على المسلمين ، وتكلمنا على ما تسمونه تركيبا ، وتنفون به الصفات ، و بينا أنه ليس تركيبا فى الحقيقة ، و إن كان فى اصطلاحكم يسمى تركيبا ، وأنه – بتقدير موافقتكم على اصطلاحكم الفاسد – لا حجة لكم على نفيه ، وهكذا تُجابون(١) عن حجة التأثير .

وقولهم : « إن كان التأثير قديما لزم قدم الأثر ، و إن كان محدثا ، فإن كان المحدث جنس التأثير – وقيل بجواز ذلك – كان للحوادث ابتداء ، و بطل مذهبكم . وإن قيل بامتناعه – وهو أنه لا يحدث شيء ما حتى يحدث شيء – فهذا ممتنع باتفاق العقلاء ، وقد يسمى تسلسلا ودورا ، و إن كان المحدث التأثير فى شيء معين بعد حدوث معين قبله ، لزم التسلسل وقيام الحوادث بالقديم » .

فإنه يقال لهم : إما أن يكون التأثير أمرًا وجوديًا ، و إما أن لا يكون وجوديا ؛ فإن لم يكن وجوديا بطلت الحجة وهو جواب الرازى ، وهو جواب من يقول : الخلق نفس المخلوق . و إن كان وجوديا ، فإما أن يكون قائما بذات المؤثر أو بغيره ، فإن كان

---

(١) تجابون : كذا فى (س) ، وفى سائر النسخ : يجابون .

قائما بذاته ، لزم جواز قيام الأمور الوجودية بواجب الوجود ، وهـذا قول مثبتة الصـــفات .

وعلى هذا التقـدير فالتسلسل فى الآثار والشروط ، إن كان ممكنا بطلت هذه الحجة ، وأمكن تسلسل التأثيرات القائمة بالقديم ، و إن كان ممتنعا لزم جواز حدوث الحوادث عن تأثير قديم ، فتبطل حجتكم .

١/٢٢٦ / و إن كان التأثيرــ أو تمامه ــ قائمًا بغيره لزم جواز التسلسل فى الشروط ،وأن يكون ممكنا ، و إذا كان ممكنا أمكن تسلسل التأثير ، فبطلت الحجة .

وذلك لأن التقدير أن تمـام التأثير قائم بغير المؤثر ، وعلى هـذا التقدير فإن لم يكن التسلسل ممكنا كان هناك تأثير قديم [قائم](١) بغير ذات الله تعالى، وهذا باطل لم يقل به أحد ، و إن قدر إمكانه أمكن حدوث الأفلاك عنه ، وهو المطلوب .

ومما يُجابون به عن حجـة التأثير ، أن يُقال أيضا : التسلسل فى الآثار إن كان ممكنا بطلت الحجـة ، لإمكان حدوث الأفلاك عن تأثير مسبوق بتأثير آخر ، وإن كان ممتنعا لزم إما حدوث الحوادث عن تأثير قديم، أو كون التأثير عدميا ، وعلى التقديرين يبطل قولكم .

وذلك لأن الحوادث مشهودة لا بد لها من إحداث محدث، وذلك الإحداث هو التأثير، فإن كان عدميا بطلت الحجـة ، و إن كان موجودا، فإن كان قديما لزم حدوث الحوادث عن تأثير قديم، فتبطل الحجة ، و إن كان التأثير محدثا ــ والتقدير أن التسلسل ممتنع ــ فيلزم أن يكون حدث بتأثير محدث ؛ فتبطل الحجة أيضا . وهذا جواب لا مخلص لهم عنه ، به ينقطع شغبهم .

(١) قائم : فى (س) ، (ط) فقط ، وساقطة من باقى النسخ .

وأما أن يجابوا بقول يخالف فيه أكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم ، ويجعل خلق الله عز وجل للسماوات والأرض مبنيا على مثل هذا القول الذى هو جواب المعارضة : فهذا لا يرضى به ذو عقل ولا ذو دين .

بل يجب أن يُعلم أن الأمور المعلومة من دين المسلمين لابد أن يكون الجواب عما يعارضها جوابا قاطعا لاشبهة فيه، بخلاف ما يسلكه من يسلكه من أهل الكلام الذين يزعمون أنهم يبينون العلم (١) واليقين بالأدلة والبراهين وإنما يستفيد الناظر فى كلامهم كثرة الشكوك والشبهات، وهم فى أنفسهم عندهم شك وشبهة فيما يقولون: إنه برهان قاطع، (٢) ولهذا يقول أحدهم فى هذا الموضع: إنه برهان قاطع (٢)، وفى موضع آخر يُفْسِد ذلك البرهان .

/ والذين يعارضون الثابت فى الكتاب والسنة بما يزعمون أنه من العقليات القاطعة إنما يعارضونه بمثل هذه الحجج الداحضة . ٢٢٧/١

فكل مَنْ لم يناظر أهل الإلحاد والبدع مناظرة تقطع دابرهم لم يكن أعْطَى الإسلام حقه ، ولا وفى (٣) بموجب العلم والإيمان، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور وطمأنينة النفوس ، ولاأفاد كلامُه العلمَ واليقين .

ولولا أنَّا قد بسطنا الكلام على هذه الأمور فى غير هذا الموضع — وهذا موضع تنبيه وإشارة، لاموضع بَسْط — لكنا نبسط الكلام فى ذلك ، ولكن نبهنا على ذلك .

(١) م ، ق : العقل .
(٢ — ٢) : ساقطة من (ق) فقط .
(٣) س : رق .

ملخص الرد على حجة التأثير

وملخص ذلك فى حجة التأثير، الذى يُسمّى[(1)] الخلق والإبداع ، والتكوين والإيجاب ، والاقتضاء والعلِّية ، والمؤثرية ، ونحو ذلك[(2)] — أن يقال : التأثير فى الحوادث: إما أن يكون وجوديا أو عدمياً ، وإذا كان وجوديا : فإما أن يكون قديما أو حادثا ، وعلى كل تقدير فحجة الفلاسفة باطلة .

أما إن كان عدميا فظاهر ، لأنه لا يستلزم حينئذ قدم الأثر ، إذ العدم لا يستلزم شيئا موجودا ، ولأنه[(3)] إذا جاز أن يفعل الفاعل للمحدثات بعد أن لم يفعلها من غير تأثير وجودى أمكن حدوث العالم بلا تأثير وجودى ، كما هو قول الأشعرية ومَنْ وافقهم من أصحاب مالك والشافعى وأحمد ، وكثير من المعتزلة .

وإن كان وجوديا فإما أن يكون قديما أو محدثا ؛ فإن كان التأثير قديما فإما أن يُقال بوجوب كون الأثر متصلا بالتأثير، والمكون متصلا بالتكوين ، وإما أن لا يقال بوجوب ذلك ، وإما أن يقال بوجوب المقارنة ، وإما أن يقال بإمكان إنفصال الأثر عن التأثير .

فإن قيل بوجوب ذلك فمعلوم حينئذ بالضرورة أن فى العالم حوادث ، فيمتنع أن يكون التأثير فى كل منها قديما ، بل لابد من تأثيرات حادثة للأمور الحادثة ،

١/٢٢٨ / ويمتنع حينئذ أن يكون فى العالم قديم، لأن الأثر إنما يكون عقب التأثير، والقديم لا يكون مسبوقا بغيره .

وإن قيل : « إن الأثر يقارن المؤثر فيكون زمانهما واحدا » لزم أن لا يكون فى العالم شيء حادث ، وهو خلاف المشاهدة .

(١) ر ، ص ، ط : التى .

(٢) أمام هذا الموضع فى هامش (ط) ، (ر) كتب ما يلى : « هذه الألفاظ ألفاظ مترادفة فى عرفهم ، من خط الأمير » ، وكتبت نفس العبارة فى هامش (ص) ، إلا أن فيها : « قاله الأمير » .

(٣) س : لأنه .

فإذا قيل بأن : « التأثير لم يزل فى شىء بعد شىء » كان كل من الآثار حادثا ، ولزم حدوث كل ما سوى الله ، وإن كان كل حادث مسبوقا بحادث .

وإن قيل : « بل يتأخر الأثر عن التأثير القديم » لزم إمكان حدوث الحوادث عن تأثير قـديم ، كما هو قول كثير من أهـل النظر . وهو قول من يقول بإثبات الصفات الفعلية لله تعالى ، وهى صفة التخليق ، ويقول : إنها قديمة ، وهو قول طوائف من الفقهاء من أصحاب أبى حنيفة والشافعى وأحمد ، والصوفية ، وأهل الكلام ، وغيرهم .

وإن كان التأثير محدثا فلابد له من محدِث ، فإن قيل بجواز حدوث الحوادث بإرادة قديمة ، أو إن القادر المختار يرجِّح أحد مقدورَيْهِ على الآخر بلا مرجح : جاز أن يحدث التأثير قائمًا بالمؤثر بقدرته ، أو بقدرته ومشيئته القديمة ، كما يجوِّز من يجوِّز وجود المخلوقات البائنة عنه بمجرد قدرته (١) ، (٢) [أو لمجرد قدرته] (٢) ومشيئته القديمة .

وإن قيل : « لا يمكن (٣) حـدوث الحوادث إلا بسبب حادث » كان التأثير القائم بالمؤثر محدثًا ، وإذا كان التأثير محدثاً فلابد له من محـدث ، وإحداث هذا التأثير تأثير ، وحينئذ فيكون تسلسل التأثيرات ممكناً ، وإذا كان ممكناً بطلت الحجة ، فظهر بطلانها على كل تقدير .

وصاحب « الأربعين » وأمثاله من أهـل الكلام إنما لم يجيبوا عنها بجواب قاطع ، لأن من جملة مقدماتها أن التسلسل ممتنع ، وهم يقولون بذلك ، والمحتج بها لا يقول بامتناع التسلسل ، فإن الدهرية يقولون بتسلسل الحوادث ، فاذا أجيبوا

(١) س (فقط) : لمجرد .
(٢ — ٢) : فى (س) فقط .
(٣) س : لا يكون .

عنها بجواب مستقيم على كل قول، كان خيرًا من أن يجابوا عنها بجواب لا يقول به
١/٢٢٩ / إلا بعض طوائف أهل النظر ، وجمهور العقلاء يقولون : إنه معلوم الفساد بالضرورة .

وقد ذكر الرازى هذه الحجة فى غير هذا الموضع ، وذكر فيها أن القول بكون التأثير أمرًا وجوديا [ أمر ](١) معلوم بالضرورية، ثم أخذ يجيب عن ذلك بمنع كونها وجودية ، لئلا يلزم التسلسل .

ومن المعلوم أن المقدمات التى يقول المنازع إنها ضرورية لا يُجَاب عنها بأمر نظرى ، بل إن كان المدّعى لكونها ضرورية أهلَ مذهب معين يمكن أنهم تواطأوا على ذلك القول، وتلقّاه بعضهم عن بعض ، أمكن فساد دعواهم ، وتبين(٢) أنها ليست ضرورية ، و إن كان مما تقر به الفِطَر والعقول من غير تواطؤ ولا موافقة من بعضهم لبعض ، كالموافقة التى تحصل فى المقالات الموروثة، التى تقولها الطائفة تبعا لكبيرها ، لم يمكن دفع مثل هذه ، فإنه لو دُفعت الضروريات التى يقربها أهل الفطر والعقول(٣) من غير تواطؤ ولا تشاعر ، لم يمكن إقامة الحجة على مبطل . وهذا هو السفسطة التى لا يُنَاظَر أهلها إلا بالفعل ، فكل مَنْ جَحَد القضايا الضرورية المستقرة فى عقول بنى آدم، التى لم ينقلها بعضهم عن بعض ، كان سوفسطائيا .

فإذا ادّعى المدّعى أن التأثير أمر وجودى ، وذلك معلوم بالضرورة ، لم يُقَلْ له : بل هو عدمى ، لئلا يلزم التسلسل ، فإن التسلسل(٤) فى الآثار فيه قولان مشهوران لنظّار المسلمين وغيرهم .

(١) أمر : ساقطة من (م) ، (ق) .
(٢) س، ر، ص، ط : وبين .
(٣) ر ، س ، ص ، ط : أهل العقول والفطر .
(٤) فإن التسلسل : عبارة ساقطة من (ق) فقط .

والقول بجوازه هو قول طوائف : كطائفة من المعتزلة يسمون أصحاب المعانى[(١)] من أصحاب مُعَمَّر بن عبَّاد الذين يقولون : للخـلق خلق إلى ما لا نهـاية له ، لكن هؤلاء يثبتون تسلسلا فى آن واحد ، وهو تسلسل فى تمام التأثير، وهو باطل . وقول طوائف من أهل السنة والحديث ، كالذين يقولون : إن الحركة من لوازم الحياة، وكل حىّ متحرك، والذين يقولون : إنه لم يزل متكلما إذا شاء، وغير هؤلاء .

فإذا كان فيه قولان ، فإما أن يكون جائزا ، أو يكون العلم بامتناعه نظريا خفيا .

٢٣٠/١ بل الجواب القاطع يكون بوجوه قد بسطناها فى غير هذا الموضع .

منها ما ذكرناه ، وهو أن يقال : التأثير سواء كان وجوديا أو عدميا ، وسواء كان التسلسل ممكنا أو ممتنعا ، فاحتجاجهم به على قدم العالم احتجاج باطل .

أو يقال: إن كان التسلسل فى الآثار ممكنا بطلت الحجة، لإمكان حدوثه بتأثير حادث ، وإن لزم التسلسل . وإن كان ممتنعا لزم حدوث الحوادث بدون تسلسل التأثير، وهو يبطل الحجة، فالحجة باطلة على التقديرين، وهذا جواب مختصر جامع .

فإن الحجـة مبناها على أنه لابد للحوادث من تأثير وجودى ، فإن كان محدثا لزم التسلسل ، وهو ممتنع ، وإن كان قديما لزم قدم الأثر .

فيقال له : إن كان التسلسل فى الآثار ممكنا بطلت الحجة ، لإمكان حدوثه عن تأثير حادث ، وذلك عن تأثير حادث ، وهلم جرا ، وامتناع التسلسل مقدمة من مقدمات الدليل، فإذا بطلت مقدمة من مقدماته بطل، وإن كان التسلسل ممتنعا ، لزم أن تكون الحوادث حدثت عن[(٢)] تأثير وجودى قديم ، وحينئذ فيمكن حدوث العالم بدون تسلسل الحوادث[(٢)] عن تأثير قديم ، وهو المطلوب .

(١) س : المعنى . وانظر ما سبق ، ص ٣٤٤ ، ت ٥ .

(٢ — ٢) : ساقط من (ق) فقط .

وإن شئت أدخلت المقدمة الأولى فى التقدير أيضا ، كما تقدم التنبيه عليه ، حتى يظهر الجواب على كل تقدير ، وعلى قول كل طائفة من نظار المسلمين ، إذ كان منهم من يقول : التأثير فى المحدثات وجودى قديم ، ومنهم من يقول : هو أمر عدمى ، ومنهم من يقول بتسلسل الآثار الحادثة .

والدهرى بنى حجته على أنه لا بد من تأثير وجودى قديم ، وأنه حينئذ يلزم قدم الأثر .

فيُجاب على كل تقدير ، فيقال : التأثير إن كان عدميا بطلت المقدمة الأولى ، وجاز حدوث الحوادث بدون تأثير وجودى ، وإن كان وجوديا — وتسلسل الحوادث ممكن — أمكن حدوثه بآثار متسلسلة ، وبطل قولك بامتناع تسلسل الآثار ، وإن كان تسلسل الآثار ممتنعا لزم : إما التأثير القديم ، وإما التأثير الحادث بالقدرة ، ١/٢٣١ / أو بالقدرة والمشيئة القديمة ، وحينئذ فالحوادث مشهودة ، فتكون صادرة عن تأثير قديم أو حادث ، وإذا جاز صدور الحوادث عن تأثير قديم أو حادث بطلت الحجة .

وأصل هذا الكلام : أنَّا نشهد حدوث الحوادث ، فلا بد لها من محدث ، هو المؤثر ، وإحداثه هو التأثير ؛ فالقول فى إحداث هذه الحوادث والتأثير فيها ، كالقول فى إحداث العالم والتأثير فيه .

وهؤلاء الدهرية بنوا هذه الحجة على أنه لابد من تأثير حادث ، فيفتقر إلى تأثير حادث ، كما بنوا الأُولى على أنه لابد من سبب حادث ، فمأخذ الحجتين من مشكاة واحدة ، وكلتاهما مبناها على أن التسلسل فى الآثار ممتنع (١). وعامة هؤلاء الفلاسفة يجوِّزون التسلسل فى الآثار (١) : القائلون بقدم العالم ، والقائلون بحدوثه ، كما يجوِّزه طوائف من أهل الملل ، أو أكثر أهل الملل .

(١ — ١) : ساقط من (ق) فقط .

فإذا أجيبوا على التقديرين ، وقيل لهم : « إن كان التسلسل جائزا بطلت هذه الحجة وتلك ، وإن لم يكن جائزا بطلت أيضا هذه وتلك » ، كان هذا جوابا قاطعا .

ولكن لفظ «التسلسل» فيه إجمال واشتباه ، كما فى لفظ « الدَّوْر » ، فإن الدور يراد به : الدور القَبْلى ، وهو ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء ، ويراد به الدور المَعِيُّ الاقترانى ، وهو جائز بصريح العقل واتفاق العقلاء ، ومن أطلق امتناع الدور فمراده الأول ، أو هو غالط فى الإطلاق .

ولفظ « التسلسل » يراد به التسلسل فى المؤثرات ، وهـو أن يكون للحادث (١) فاعل وللفاعل فاعل ، وهـذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء ، وهـذا هو التسلسل الذى أمر النبى صلى الله عليه وسلم بأن يُسْتعاذ بالله (٢) منه ، وأمر بالانتهاء عنه (٣) ، وأن يقول القائل : « آمنت بالله ورسله (٤) » .

كما فى الصحيحين عن أبى هريرة ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يأتى الشيطانُ أحدَكم ، فيقول : مَنْ خلق كذا ؟ من خلق كذا ؟ حتى يقول له : مَنْ خلق ربك ؟ فإذا بلغ ذلك فليستعذ بالله ولْيَنْتَهِ (٥) » . وفى رواية : « لا يزال الناس يتساءلون ، حتى يقولوا : هذا الله خلق الخلق / فمن خلق الله ؟ [ فمن وجد من ذلك شيئا فليقل : ٢٣٢/١

(١) س : بأن يكون للحادث ؛ ق ، ر ، ص ، ط : وهو أن للحادث .

(٢) ر ، ص ، ط : الله .

(٣) ق ، س ، ر ، ص : منه والانتهاء عنه .

(٤) س (فقط) : ورسوله .

(٥) هذه الرواية عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ٤ /١٢٣ (كتاب بدء الخلق ، باب صفة إبليس وجنوده) ؛ مسلم ١ /١٢٠ (كتاب الإيمان ، باب الوسوسة فى الإيمان) .

آمنت بالله»[1]. وفى رواية: «ورسوله»[2] وفى رواية: «لا يزالون بك يا أبا هريرة حتى يقولوا: هذا الله، فمن خلق الله؟»[3]] قال: «فبينا أنا فى المسجد إذ جاءنى ناس من الأعراب، فقالوا: يا أبا هريرة هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله؟» قال: «فأخذ حصى بكفه فرماهم به، ثم قال: قوموا، قوموا، صدق خليلى»[4].

وفى الصحيح أيضا عن أنس بن مالك عن رسول صلى الله عليه وسلم قال: «قال الله: إن أمتك لا يزالون يسألون: ما كذا؟ وما كذا؟ حتى يقولوا: هذا الله خلق الخلق[5]، فمن خلق الله؟»[6].

وهذا التسلسل فى المؤثرات والفاعلين يقترن به تسلسل آخر، وهو التسلسل فى تمام الفعل والتأثير، وهو نوعان: تسلسل فى جنس الفعل، وتسلسل فى الفعل المعين.

فالأول — مثل أن يقال: لا يفعل الفاعل شيئا أصلا حتى يفعل شيئا معينا، أو لا[7] يحدث شيئا حتى يحدث شيئا، أو لا[7] يصدر عنه شىء حتى يصدر عنه شىء، فهذا أيضا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء.

---

(١) هذه الرواية عن أبى هريرة فى: مسلم، المرجع السابق ١/١١٩؛ سنن أبى داود ٤/٢٣١ (كتاب السنة، باب فى الجهمية).

(٢) مسلم ١/١٢٠ (حديث رقم ٢١٣) إلا أن فيه: وزاد «ورسله».

(٣) ما بين المعقوفتين فى (س) فقط، وسقط من سائر النسخ.

(٤) الحديث فى: مسلم ١/١٢١ (حديث رقم ٢١٥).

(٥) ق (فقط): هذا خلق الله الخلق.

(٦) الحديث بهذه الرواية عن أنس رضى الله عنه فى: البخارى ٩/٩٦ (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال)؛ مسلم ١/١٢١ — ١٢٤ (حديث رقم ٢١٧).

(٧) س: ولا.

وهذا هو الذى يصح أن يجعل مقدمة فى دوام الفاعلية، بأن يقال: كل الأمور المعتبرة فى كونه فاعلا: إن كانت قديمة لزم قدم الفعل، وإن حدث فيها شىء، فالقول فى حدوث ذلك الحادث كالقول فى حدوث غيره، فالأمور المعتبرة فى حدوث ذلك الحادث: إن كانت قديمة لزم قدم الفعل، وإن كانت محدثة لزم أن لا يحدث شىء من الأشياء حتى يحدث شىء.

وهذا جمع بين النقيضين، وقد يسمى هذا دَوْرا، ويسمى تسلسلا، وهذا هو الذى أجاب عنه مَنْ أجاب بالمعارضة بالحوادث المشهودة.

وجوابه أن يقال: أتعنى بالأمور المعتبرة الأمورَ المعتبرة[1] فى جنس كونه فاعلا، أم الأمور المعتبرة فى فعل شىء معين؟ أما الأول فلا يلزم من دوامها دوام فعل[2] شىء من العالم، وأما الثانى: فيجوز أن يكون كل ما يعتبر فى حدوث المعين كالفلك وغيره حادثا، ولا يلزم من حدوث شرط الحادث المعين هذا التسلسل، بل يلزم منه التسلسل المتعاقب فى الآثار، وهو أن يكون قبل ذلك الحادث حادث، وقبل / ذلك الحادث حادث، وهذا جائز عندهم وعند أئمة المسلمين، وعلى هذا فيجوز أن يكون كل ما فى العالم حادثا[3]، مع التزام هذا التسلسل الذى يجوِّزونه. ٣٣/١

وقد يراد بالتسلسل فى حدوث الحادث المعين، أو فى جنس الحوادث: أن يكون قد حدث مع الحادث تمامُ مؤثره، وحدث مع حدوث تمام المؤثر المؤثر. وهلم جرا.

وهذا أيضا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء، وهو من جنس التسلسل فى تمام التأثير.

---

(١) الأمور المعتبرة: ساقط من (س)، (ر)، (ص)، (ط).

(٢) فعل: ساقطة من (س).

(٣) س، ر، ص، ط: حادث.

فقد تبين أن التسلسل إذا أريد به أن يحدث مع كل حادث حادث[١] يقارنه، يكون تمام تأثيره مع[٢] الآخر حادث، وهلم جرا، فهذا ممتنع، وهو من جنس قول مُعَمَّر فى المعانى المتسلسلة[٣]، وإن أريد به أن يحدث قبل كل حادث حادثٌ وهلم جرا، فهذا فيه قولان، وأئمة المسلمين وأئمة الفلاسفة يجوّزونه.

وكما أن التسلسل يُراد به التسلسل فى المؤثرات وفى تمام التأثير، يُراد به[٤] التسلسل المتعاقب شيئاً بعد شيء، ويراد به التسلسل المقارن[٥] شيئاً مع شيء. فقولنا أيضا: «إن المؤثر يستلزم أثره» يُراد به شيئان: قد يراد به أن يكون معه فى الزمان، كما تقوله الدهرية فى قدم الأفلاك، وقد يراد به أن يكون عقبه؛ فهذا هو الاستلزام المعروف عند جمهور العقلاء، وعلى هذا فيمتنع أن يكون فى العالم شيء قديم.

والناس لهم فى استلزام المؤثر أَثَرَهُ قولان:

فمن قال: «إن الحادث يحدث فى الفاعل بدون سبب حادث» فإنه يقول: المؤثر التام لا يجب أن يكون أثره معه، بل يجوز تراخيه، ويقول: إن القادر[٦] المختار يرجح أحد مقدورَيْه بمجرد قدرته التى لم تزل، أو بمجرد مشيئته التى لم تزل، وإن لم يحدث عند وجود الحادث سبب.

والقول الثانى: أن المؤثر التام يستلزم أثره. لكن فى معنى هذا الاستلزام قولين[٧]:

(١) س: حادثا، وسقطت الكلمة من (ق).
(٢) س: فيكون تمام تأثيره مع؛ ق: يكون تمام التأثير ومع.
(٣) وانظر ما سبق، ص ٣٤٤، ت ٥.
(٤) س، ط: ويراد.
(٥) س، ر، ص، ط: المتقارن.
(٦) س، ر، ص، ط: ويقولون القادر.
(٧) قولين: فى (م) فقط، وفى سائر النسخ: قولان.

٢٣٤/١ / أحدهما : أن يكون معـه ، بحيث يكون زمان الأثر المعين زمان المـؤثر (١) ؛ فهذا هو الذى تقوله المتفلسفة ، وهو معلوم الفساد بصريح العقل عند جمهور العقلاء ،

والثانى : أن يكون الأثر عقب (٢) تمام المـؤثر ، وهذا يقرّ به جمهور العقلاء ، وهو يستلزم أن لا يكون فى العالم شىء قديم ، بل كل ما فعله القديم الواجب بنفسه ، فهو محدث .

و إن قيل : «إنه لم يزل فعّالا (٣)» ، و إن قيل بدوام فاعليته ، فذلك لا يناقض حدوث كل ماسواه ، بل هو مستلزم لحدوث كل ماسواه ؛ فإن كل مفعول فهو محدَث ، فكل (٤) ماسواه مفعول ، فهو محدَث مسبوق بالعدم ، فإن المسبوق بغيره سَبْقًا زمانيًا لا يكون قديما ، والأثر المتعقب [ لمؤثره ، الذى زمانه عقب زمان تمام مؤثره ، ليس مقارنًا له فى الزمان ، بل زمنـه متعقب (٥) ] لزمان تمـام التأثير ، كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ، وليس فى أجْزاء الزمان شىء قديم (٦) ، و إن كان جنسه قديما ، بل كل جزء من الزمان مسبوق بآخر ؛ فليس من التأثيرات المعينة تأثير قديم (٧) ، كما ليس من أجزاء الزمان جزء قديم (٨) .

فمن تدبر هذه الحقائق ، وتبين له ما فيها من الاشتباه والالتباس : تبين له محارات أكابر النظار فى هـذه المهامه التى تحار فيهـا الأبصار . والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم .

(١) س ، ر ، ص ، ط : زمان المؤثر فى الزمان .
(٢) س : عقيب .
(٣) م ، ق : فاعلا .
(٤) س : وكل .
(٥) ما بين المعقوفتين فى (س) فقط .
(٦) قديم : ساقطه من (ق) فقط .
(٧) م : فليس من التأثرات تأثرا لعينه تأثير قديم ؛ ق ، ر : فليس من التأثرات تأثيرا لعينه تأثير قديم ؛ والعبارة مطموسة فى مصورة (ص) ؛ ط : تأثر كعينه .
(٨) جزء قديم : ساقطة من (س) .

عمدة الفلاسفة في قدم العالم على مقدمتين

وحقيقة الأمر : أن هؤلاء الفلاسفة بَنَوْا عمدتهم فى قدم العالم على مقدمتين :

إحداهما : أن الترجيح لابد له من مرجِّح تام يجب به .

والثانية : أنه لو حدث الترجيح للزم التسلسل ، وهو باطل .

وهم متناقضون قائلون بنقيض هاتين المقدمتين .

جواز التسلسل

أما جواز التسلسل ، فإن أرادوا به التسلسل المتعاقب فى الآثار شيئاً بعد شيء ، فهم يقولون بجواز ذلك ، وحينئذ فلا يمتنع أن يكون كل ما سوى الله محدثاً[1] ، كائناً بعد أن لم يكن ، كالفَلَك وغيره ، وإن كان حدوثه موقوفاً[2] على سبب حادث قبله[3] ، وحدوث ذلك السبب موقوف على سبب حادث قبله[3] .

١/٢٣٥ / وإن أرادوا التسلسل المقترن — وهو أنه لو حدث حادث ، للزم أن يحدث [ معه[4] ] تأثيره ، ومع حدوث تمام تأثيره يحدث تمام تأثير المؤثر — فهذا باطل بصريح العقل ، وهم يوافقون على امتناعه .

وإن عنوا بالتسلسل : أنه لو حدث مرجِّح ما ، للزم أن لا يحدث شيء حتى يحدث شيء ، فهذا متناقض ، وهو ممتنع أيضاً .

فإذا قال القائل : « لو حدث سبب يوجب ترجيح جنس الفعل للزم هذا التسلسل » فهو صادق ، ولكن هذا يفيد أنه لا يحدث مرجِّح يوجب ترجيح الفعل ، بل لايزال جنس الفعل موجوداً ؛ فهذا يسلمه لهم أئمة المسلمين .

---

(١) س ، ر ، ط : محدث كائن . والعبارة غير واضحة فى (ص) .

(٢) س : موقوف .

(٣ — ٣) : ساقط من (ق) فقط .

(٤) معه : فى (س) فقط .

لكن ليس فى هذا ما يقتضى صحة قولهم بقدم شى من العالم ، بل هذا يقتضى حدوث كل ماسوى الله ، فإنه إذا كان جنس الفعل لم يزل ، لزم أنه لا تزال المفعولات تحدث شيئًا بعد شىء ، وكل مفعول محـدث مسبوق بعدم نفسه ؛ ولكن هؤلاء ظنوا أن المفعول يجب أن يقارن الفاعل [ فى الزمان ، و يكون معه من غير أن يتقدم الفاعل ] (١) على مفعوله بزمان .

وهـذا غلط بيِّن لمن تصوره ، وهو معلوم الفساد بالعقل عنـد عامة العقلاء ، ولهذا لم يكن فى العقلاء من قال : « إن السماوات والأرض قديمة أزلية » إلا طائفة قليلة ، ولم يكن فى العالم من قال : «إنها مفعولة وهى قديمة» إلا شرذمة من هذه الطائفة الذين خالفوا صريح المعقول وصحيح المنقول .

وقولهم بأن المؤثر التام الأزلى يستلزم أثره بهذا الاعتبار الذى زعموه ، أى : يكون معه (٢) لا يتقدم المؤثر على أثره بالزمان ، يوجب (٣) أن لا يحدث فى العـالم شىء ، وهو خلاف المشاهدة ، فقد قالوا بما يخالف الحس والعقل وأخبار الأنبياء . وهذه هى طرق العلم .

و إذن ، كان الممتنع إنما هو جواز التساسل فى أصل التأثير ، والتسلسل المقارن مطلقًا .

وأما التسلسل فى الآثار شيئًا بعد شىء فهم مصرحون به : معترفون بجوازه .

---

(١) مابين المعقوفتين فى (س) فقط ، وسقط من (ق) . وفى (م) ، (ر) ، (ط) : « أن يقارن الفاعل ولا يتقدم على مفعوله بزمان » . وفى هامش (ص) ، (ط) : « كأنه : ولا يتقدم » .

(٢) م ، ق : لهذا الاعتبار الذى يزعمون أن يكون معه ؛ ر : بهذا الاعتبار الذين يزعمون أن يكون معه ؛ ص : بهذا الاعتبار الذين يزعمونه أن يكون معه ؛ ط : بهذا الاعتبار الذى يزعموه أن يكون معه .

(٣) ر ، ص ، ، ط : فوجب .

١/٢٣٦ / وقدم العالم ليس لازما مستلزما[(١)] لجواز التسلسل. وإنما خصوا به المعتزلة ومن اتبعهم من الكُلّابية وغيرهم، الذين وافقوهم على نفي الأفعال القائمة به، أو نفي الصفات والأفعال، فقالوا لهم: أنتم قدرتم في الأزل ذاتا معطلة عن الفعل، فيمتنع أن يحدث عنها شيء، لأنه يستلزم الترجيح بلا مرجِّح.

فالطريق الذي به ينقطع[(٢)] هؤلاء الفلاسفة أن يُقال: إن كان التسلسل في الآثار شيئا بعد شيء ممتنعا بطلت الحجة، وإن كان جائزا أمكن أن يكون حدوث كل شيء من العالم مبنيا على حوادث قبله، إما مَعَانٍ حادثة شيئا بعد شيء في غير ذات الله تعالى، وإما أمور قائمة بذات الله تعالى، كما يقوله أهل الحديث وأهل الإثبات، الذين يقولون: لم يزل متكلما إذا شاء، فعالا لما يشاء، وإما غير ذلك، كما قاله الأُرْمَوي وغيره.

وبالجملة: فالتقديرات في تسلسل الحوادث متعددة، ومهما قدر منها كان أسهل من القول بأن السماوات والأرض[(٣)] أزلية، وأن الله لم يخلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام، وهؤلاء الفلاسفة [إنما][(٤)] يحتجون بمجرد عقولهم، فليس في العقل ما يوجب ترجيح قدم الأفلاك على سائر التقديرات، ومن يقر بالسمع — كمن يقر بالشرائع منهم — فأيّ تقدير قدّره كان أقرب إلى الشرع من قولهم بقدم الأفلاك.

(١) س، ر، ص، ط: مستلزم.
(٢) م، ق: فالطريق التي تقطع؛ ر، ص، ط: فالطريق الذي تنقطع.
(٣) والأرض: زيادة في (م).
(٤) إنما: سقطت من (م)، (ق). وفي (س): الذين.

الترجيح بلا مرجح

وأما المقدمة الثانية — وهى الترجيح بلا مرجِّح [(١)] — فإنهم ألزموا بها القائلين بالحدوث بدون سبب حادث ، وهى لهم ألزم ، فإن الحـوادث المتجددة تقتضى تجدد أســباب حادثة ، فالحدوث أمر ضرورى على كل تقدير ، والذات القديمة المستلزمة لموجبها : إن لم يتوقف حدوث الحوادث عنها على غيرها لزم مقارنة الحوادث لها فى الأزل ، وهذا باطل بالضرورة والحس ، وإن توقف على غيرها فذلك الغير إن كان قديمًـا أزليا كان معها ، فيلزم مقارنة الحوادث لهـا ، وإن كان حادثاً ، فالقول فى سبب حدوثه كالقول فى غيره من الحوادث .

/ فهؤلاء الفلاسفة أنكروا على المتكلمين — نفاة الأفعال القائمة به — أنهم أثبتوا ١/٢٣٧
حدوث الحوادث بدون سبب حادث ، مع كون الفاعل موصوفا بصفات الكمال ، وهم أثبتوا حدوث الحوادث كلها بدون سبب حادث ولا ذات موصوفة بصفات الكمال ، بل حقيقة قولهم أن الحوادث تحدث بدون محدث فاعل ، إذ كانوا مصرحين بأن العلة التـامة الأزلية يجب أن يقارنها معلولها ، فلا يبقى للحوادث فاعل [(٢)] أصلا ، لاهى ولا غيرها .

فعُلم أن قولهم أعظم تناقضاً من قول المعتزلة ونحوهم ، وأن ماذكروه من الحجة فى قدم العالم ، هو على حدوثه أدل منه على قدمه ، باعتبار كل واحدة من مقدمتى [(٣)] حجتهـــم .

---

(١) م ، ق : ترجيح .

(٢) س ، ر ، ص ، ط : فاعلا ؛ وفى هامش (ص) : « قوله ( فاعلا ) كذا فى الأصل ، والظاهر فاعل بالرفع » .

(٣) س : مقدمات .

ومن تدبر هذا وفهمه تبين له أن الذين كذّبوا بآيات الله صُمٌّ وبُكم في الظلمات، وأن هؤلاء وأمثالهم من أهل النارِ ، كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله : ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [ سورة الملك : ١٠ ]، وهذا مبسوط في موضع آخر (١) .

والمقصود هنا أن نبين أن أجوبة نُفاة الأفعال الاختيارية القائمة بذاته تعالى لهؤلاء الدهرية أجوبة ضعيفة، كما بُيِّن (٢) ذلك، وبهذا استطالت الفلاسفة والملاحدة وغيرهم عليهم .

فالذين سلكوا هذه المناظرة لا أعطوا الإيمان بالله ورسوله حقه ، ولا أعطوا الجهاد لأعداء الله تعالى حقه، فلا كمّلوا الإيمان ولا الجهاد .

وقد قال الله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴾ [ سورة الحجرات : ١٥ ] ، وقال تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴾ [ سورة آل عمران : ٨١ ] . قال ابن عباس : « ما بعث الله نبيا إلا أخذ عليه الميثاق : لئن

(١) في هامش (س) أمام هذا الموضع كتب : آخر المجلد الأول من ( وبعدها كلمة غير واضحة كأنها : نجز ) خمسة . وكأن نسخة (س) تقع في خمسة أجزاء، وآخر المجلد الأول فيها عند هذا الموضع .

(٢) م ، ق : نبين .

بعث محمد صلى الله عليه وسلم وهو حى ليؤمنن به ولينصرنه ، / وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته : لئن بُعِث محمد صلى الله عليه وسلم وهم أحياء ليؤمنُنّ به ولينصرُنّه»[1] . ٢٣٨/١

فقد أوجب الله تعالى على المؤمنين الإيمان بالرسول والجهاد معه ، ومن الإيمان به : تصديقُه فى كل ما أخبر به ، ومن الجهاد معه دفع كل من عارض ما جاء به ، وألحد فى أسماء الله وآياته .

وهؤلاء أهل الكلام المخالفون للكتاب والسنة ، الذين ذمهم السلف والأئمة ، لا قاموا بكمال الإيمان ولا بكمال الجهاد ، بل أخذوا يناظرون أقواما من الكفار وأهل البدع ، الذين هم أبعد عن السنة منهم ، بطريق لا يتم إلا برد بعض ما جاء به الرسول ، وهى لا تقطع أولئك الكفار بالمعقول ، فلا آمنوا بما جاء به الرسول حق الإيمان ، ولا جاهدوا الكفار حق الجهاد ، وأخذوا يقولون أنه لا يمكن الايمان بالرسول ولا جهاد الكفار ، والرد على أهل الإلحاد والبدع إلا بما سلكاه من المعقولات ، و إن ما عارض هذه المعقولات من السمعيات يجب رده — تكذيبا أو تأويلا أو تفويضا — لأنها أصل السمعيات[2] .

و إذا حُقق[3] الأمر عليهم وُجِدَ الأمر بالعكس ، وأنه لا يتم الإيمان بالرسول والجهاد لأعدائه ، إلا بالمعقول الصريح المناقض لما ادعوه من العقليات ، وتبين[4]

(١) أورد ابن كثير فى تفسيره ٣٧٨/٤ هذا الأثر بنفس هذه الألفاظ تقريبا عن « على بن أبى طالب ، وابن عمه ابن عباس رضى الله عنهما ، وورد بألفاظ مقاربة عن على بن أبى طالب فى تفسير الطبرى (ط . المعارف) ٥٥٥/٦ ، ونقل ذلك عنه السيوطى فى الدر المنثور ٤٧/٢ . وأورد الطبرى والسيوطى أثرا مشابها عن السدى . وورد الأثر مختصرا عن ابن عباس فى تفسير الطبرى ٦ / ٥٥٦ — ٥٥٧ ؛ الدر المنثور ٤٧/٢ — ٤٨ .

(٢) س : للسمعيات .

(٣) ص : ومن .

(٤) م ، ق : وتبين .

أن المعقول الصريح مطابق لما جاء به الرسول ، لا يناقضه ولا يعارضه ، وأنه بذلك تبطل حجج الملاحدة ، وينقطع الكفار ، فتحصل مطابقة العقل للسمع ، وانتصار أهل العلم والإيمان على أهل الضلال والإلحاد ، ويحصل بذلك الإيمان بكل ما جاء به الرسول ، واتباع صريح المعقول ، والتمييز بين البينات والشبهات .

كل ما يحتج به النفاة يدل على نقيض قولهم

وقد كنت قديمًا ذكرت فى بعض كلامى أنى تدبرت عامة ما يحتج به النفاة من النصوص ، فوجدتها على نقيض قولهم أدل منها على قولهم ، كاحتجاجهم على نفى الرؤية بقوله تعالى : ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [سورة الأنعام : ١٠٣] فبينت / أن الإدراك هو الإحاطة لا الرؤية ، وأن هذه الآية تدل على إثبات الرؤية أعظم من دلالتها على نفيها . ١/٢٣٩

وكذلك احتجاجهم على أن القرآن أوعبارة القرآن مخلوقة بقوله تعالى : ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ﴾ [سورة الأنبياء : ٢] بينت[(١)] أن دلالة هذه الآية على نقيض قولهم أقوى ؛ فإنها تدل على أن بعض الذكر محدث وبعضه ليس بمحدث ، وهو ضد قولهم .

والحدوث فى لغة العرب العامة ليس هو الحدوث فى اصطلاح أهل الكلام ؛ فإن العرب يسمون ما تجدد حادثا ، وما تقدم على غيره قديما ، وإن كان بعد أن لم يكن ، كقوله[(٢)] تعالى : ﴿كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [سورة يس : ٣٩] ، وقوله تعالى عن إخوة يوسف : ﴿تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ﴾ [سورة يوسف : ٩٥] ، وقوله تعالى : ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ [سورة الأحقاف : ١١]

---

(١) س ، ر ، ص ، ط : بينا .

(٢) م (فقط) : وقوم ، وهو خطأ ظاهر .

وقوله تعـالى عن إبراهيم : ﴿ أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ * أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ ﴾ [ سورة الشعراء : ٧٥ ، ٧٦ ] . وكذلك استدلالهم بقوله : « الأحد الصمد » على نفى علوه على الخلق ، وأمثال ذلك ممـا قد بُسِط فى غير هذا الموضع .

ثم تبين لى بعد ذلك [مع هذا][1] أن المعقولات فى هذا كالسمعيات ، وأن عامة ما يحتج به النفاة من المعقولات هى أيضا على نقيض قولهم أدل منها على قولهم ، كما يستدلون به على نفى الصفات ونفى الأفعال ، وكما يستدل به الفلاسـفة على قدم العالم ، ونحو ذلك والمقصود هنا التنبيه ، وإلا فالبسط له موضع آخر .

وعمدة مَنْ نفى الأفعال والصفات من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة ، ومن اتبعهم على هذه الحجة التى زعموا أنهم يقررون بها حدوث العالم وإثبات الصانع ، فجعلوا ما قامت به الصفات أو الأفعال محدثا ، حتى يستدلوا بذلك على أن العـالم محدث ، ويلزم من ذلك أن لا يقوم بالصانع لا الصفات ولا الأفعال .

وإذا تدبر العاقل الفاضل تبين له أن إثبات الصانع وإحداثه للمحدثات لا يمكن إلا بإثبات صـفاته وأفعاله ، ولا تنقطع الدهرية من الفلاسفة وغيرهم قطعا / تاما عقليا لا حيلة لهم[2] فيه ، إلا على طريقة السلف أهل الإثبات للأسماء والأفعال والصفات ، وأما من نفى الأفعـال أو نفى الصفات فإن الفلاسفة الدهرية تأخذ بخناقه ، ويبقى حائرًا شاكًّا مرتابا مذبذبا ، بين أهل الملل المؤمنين بالله ورسوله وبين هـؤلاء الملاحدة ، كما قال تعـالى فى المنافقين : ﴿ مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَـؤُلَاءِ ﴾ [ سورة النساء : ١٤٣ ] . ١/٢٤٠

(١) م ، ق : ثم تبين لى مع ذلك ؛ ر ، ص ، ط : ثم تبين لى مع ذلك مع هذا .

(٢) لهم : زيادة فى (م) فقط .

وهذا موجود فى كلام عامة هؤلاء الذين فى كلامهم سنة وبدعة ، ولاريب أنهم يردون على الفلاسفة وغيرهم أمورا ، ولكن الفلاسفة ترد عليهم أمورًا ، وهم ينتصرون فى غالب الأمر بالحجة العقلية [ على الفلاسفة ، أكثر مما تنتصر الفلاسفة بالحجة العقلية عليهم ](١) ، ولكن قد تقول الفلاسفة أمورا باطلة [ من جنس العقليات فيوافقونهم عليها ](٢) فيستطيلون بها عليهم ، وقد تقول الفلاسفة أمورا صحيحة موافقة للشريعة(٣) فيردونها عليهم(٤) ، وهم لا يصيبون الصدق والعدل إلا إذا وافقوا الشريعة ، فإذا خالفوها كان غايتهم أن يقابلوا الفاسد بالفاسد ، والباطل بالباطل ، فتبقى(٥) الفلاسفة العقلاء فى شك ، ويبقى العقلاء منهم فى شك ، لا حصل لهؤلاء نور الهدى ولا لهـؤلاء .

وإنمـا يحصل النور والهـدى بأن يقابل الفاسـد بالصالح ، والباطل بالحق ، والبدعة بالسنة ، والضلال بالهدى ، والكذب بالصدق . وبذلك يتبين أن الأدلة الصحيحة لا تعارَضُ بحال ، وأن المعقول الصريح مطابق للمنقول الصحيح(٥) .

وقد رأيتُ من هـذا عجائب ، فقـل أن رأيت(٦) حجـة عقلية هائلة لمن عارض الشريعة ، قد انقدح لى وجه فسادها وطريق حلها ، إلا رأيت بعد ذلك من أئمة تلك الطائفة مَنْ قد تفطن لفسادها وبينه .

---

(١) ق : وهم ينتصرون فى غالب الأمر بالحجة العقلية عليهم ؛ م : وهم ينتصرون [ على الفلاسفة ] فى غالب الأمر بالحجة العقلية عليهم .

(٢) من جنس العقليات : ساقطة من (ق) فقط ؛ فيوافقونهم عليها : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٣) م ، ق : للشرع .

(٤) بعد كلمة (عليهم) فى (م) ، (ق) : من جنس العقليات فيوافقونهم عليها ، وهو خطأ من الناسخ ، وقد وردت العبارة فى السطر السابق .

(٥ — ٥) : هذه العبارات كتبت فى (س) ولكن عليها شطب ، ويوجد بعدها سـقط طويل ينتهى عند أول الجزء الثانى من طبعة (م) كما أشرنا إلى ذلك فى المقدمة ، ويظهر أن هذه العبارات كانت مكتوبة فى صفحات أخرى ضاعت من هذه النسخة .

(٦) م ، ق : فقل أن رأيت بعد ذلك . . الخ

وذلك لأن الله خلق عباده على الفطرة، والعقول السليمة مفطورة على [ معرفة ][1] الحــق ، لولا المعارضات ؛ ولهــذا أذكر من كلام رؤوس الطوائف فى العقليات ما يبين ذلك ؛ لا لأنا محتاجون فى معرفتنــا إلى ذلك ، لكن ليعلم أن أئمــة / الطوائف معترفون بفساد هذه القضايا، التى يَدَّعى إخوانُهم أنها قطعية، مع مخالفتها للشريعة ، ولأن النفوس إذا علمت أن ذلك القــول قاله مَنْ هو من أئمــة المخالفين، استأنست بذلك واطمأنت به، ولأن ذلك يبين أن تلك المسألة فيها نزاع بين تلك الطائفة ، فتنحل عقد[2] الإصرار والتصميم على التقليد . ٢٤١/١

فإن عامة الطوائف — وإن ادعوا العقليات — بجمهورهم مقلدون لرؤوسهم، فإذا رأوا الرؤوس قد تنازعوا واعترفوا بالحق، انحلت عقدة الإصرار على التقليد .

إبطال الأبهرى حجة الفلاسفة على قدم العالم

وقد رأيت الأثير الأبهرى[3] — وهو ممن يصفه هؤلاء المتأخرون بالحذق فى الفلسفة والنظر، ويقدمونه على الأُرموى، ويقولون: الأصبهانى[4] صاحب القواعد هو وغيره

(١) معرفة : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٢) م : فتنحل عقدة ؛ ق ؛ ر : فتحل عقدا ؛ ط : فتحل عقد .

(٣) أثير الدين المفضل بن عمر بن المفضل الأبهرى السمرقندى ، صاحب كتاب « هداية الحكمة » (وهو مطبوع) ، توفى سـنة ٦٦٣ . انظر ترجمته فى : تاريخ مختصر الدول لابن العبرى ، ص ٤٤٥ (ط . بيروت ، سـنة ١٨٩٠) ؛ بروكلمان ، مقالة « الأبهـرى » : دائرة المعارف الإسلامية ؛ الأعلام ٨/٢٠٣ .

(٤) محمد بن محمود بن محمـد بن عباد السلمانى ، أبو عبـد الله شمس الدين الأصفهانى ، من فقهاء الشافعية بأصبهان ، ولد سنة ٦١٦ ، وتوفى سنة ٦٨٨هـ . له مصنفات منها : « شرح المحصول » فى أصول الفقه ، « القواعد » فى أصول الفقـه والدين والمنطق والجدل ، قال ابن شاكر : هو أحسن تصانيفه و « غاية المطلب » فى المنطق . وقد كتب ابن تيميـة تعليقا على « عقيدة » كتبها ، وعرف هذا التعليق برسالة « شرح العقيدة الاصفهانية » وطبعت ضمن مجموعة الفتاوى الكبرى ، الجزء الخامس ، وفى طبعات أخرى . انظر عنه : فوات الوفيات ٢ / ٢٦٥ ؛ البداية والنهاية ١٣ / ٣١٥ ؛ بغية الوعاة ١٠٣ ؛ كشف الظنون ١٣٥٩ ، ١٦١٥ ، طبقات الشافعية ٥/٤١ ؛ حسن المحاضرة ١/٣١٣ ؛ الأعلام ٧/٢٠٨ — ٢٠٩ .

تلامذته — رأيته قد أبطل حجة هؤلاء المتفلسفة على قدم العالم بما يقرر ما ذكرته من إبطالها، وكان ما أجاب به عن حجتهم أَوْلى بدين المسلمين، كما ذكره الأُرْمَوى، مع أنه ينتصر للفلاسفة أكثر من غيره.

فقال فى فصل ذكر فيه ما يصح من مذاهب الحكماء وما لا يصح[1]:

قال: «ثم قالوا: إن الواجب لذاته يجب أن يكون واجبا من جميع جهاته، أى يجب أن تكون[2] جميع صفاته لازمة لذاته، لأن ذاته إما أن تكون كافية فيما له من الصفات، وجودية كانت أو عدمية، أو لا تكون[2]. والثانى باطل، وإلا لتوقف شىء من صفاته على غيره، وذاته متوقفة على وجود تلك الصفة، أو عدمها، فذاته تتوقف على غيره، وهو محال».

قال: «وهذا ضعيف، لأنا نقول: لانسلم أن ذاته تتوقف على وجود تلك الصفة أو عدمها، بل ذاته تستلزم وجود تلك الصفة أو عدمها، ولا يلزم من ذلك توقف ذاته إما على وجودها أو عدمها».

قال: «ثم قالوا: إن البارى تعالى يستلزم جملة مايتوقف عليه وجودُ العالم، فيلزم من دوامه أزلية العالم، وهو ممتنع، لاحتمال أن يكون له إرادات حادثة، كل واحدة منها تستند[3] / إلى الأخرى، ثم تنتهى فى جانب النزول إلى إرادة تقتضى حدوث العالم، فلزم حدوثه». ٢٤٢/١

(١) قد راجعت مابين يدى من نسخ كتاب الهداية لأثير الدين الأبهرى المخطوط (رقم ١٣٨ فلسفة وحكمة؛ د ٣ حكمة وفلسفة) فلم أجد هذا النص والنصوص التالية، والمشهور من كتب الأبهرى هو كتاب الهداية الذى رجعت إليه، وشرح ايساغوجى فى المنطق.

(٢) ص: يكون.

(٣) م، ق: لم تستند.

قلت : فهذا الجواب خير من الذى ذكره الأرموى ، وذكر أنه باهر ، والأرموى نقله من « المطالب العالية » للرازى ، فإنه ذكره ، وقال : « إنه هو الجواب الباهر » ، ووافقه عليه القشيرى المصرى[1] : فهذا أصح فى الشرع والعقل .

أما الشرع : فإن هـذا فيه قول بحدوث كل ماسوى الله ، وذلك القول فيه إثبات عقول ونفوس أزلية مع الله تعـالى ، والفرق بين القولين معلوم عنـد أهل الملل والشرائع .

وأما العقل[2] : فإن قول الأرموى فيه إثبات أمور ممكنة ، يحدث فيها حوادث متعاقبة من غير أمر يتجدد من الواجب ، وهذا يقتضى حدوث الحوادث بلا محدث ؛ فإن الواجب بنفسه إذا كان علة تامة مستلزمة لمعلولها ، لم يجز تأخر شىء من معلوله عنه ، بخلاف ماذكره الأبهرى ، فإنه ليس فيه إلا أن الواجب مستلزم لآثاره شيئا بعد شىء ، وهذا متفق عليه بينهم ، فإنه ليس فيه إلا تسلسل الآثار ، والأبهرى

(١) فى هامش (ر) (ص) (ط) كتب ما يلى : « هو ابن دقيق العيد وتحتها فى (ر) ، (ص) : « كذا على الأصل بخط الشيخ أحمد عفى الله عنه » ولعل الناسخ يقصد أحمد ابن تيميـة نفسه . وابن دقيق العيد هو محمد بن على بن وهب ، أبو الفتح ، تقى الدين القشيرى ، المعروف كأبيه وجده وأخيه بابن دقيق العيد ، قاض ، من أكابر العلماء بالأصول ، مجتهد ، أصل أبيه من منفلوط ، ولد بينبع على ساحل البحر الأحمر سنة ٦٢٥ ، تعلم بدمشق والإسكندرية ثم القاهرة ، تولى قضاء الديار المصرية سنة ٦٩٥ ، واستمر إلى أن توفى سنة ٧٠٢ ، له مصنفات عدة منها : « إحكام الأحكام » ، « تحفة اللبيب فى شرح التقريب » .

انظر ترجمته فى : الدرر الكامنة ٤ / ٢١٠ - ٢١٤ ؛ مفتاح السعادة ٢ / ٢١٩ ؛ فوات الوفيات ٢ / ٢٨٤ - ٢٩٢ ؛ Brock. G II. 75. (63) ، S. II. 66,

(٢) بعد كلمـة « العقل » يوجد بياض فى نسختى (ر) ؛ (ص) بمقـدار ثلاثة أسـطر ، وفى هامش (ص) أمام البياض كتب : « كذا فى الأصل » وكتبت نفس العبارة فى (ر) . وقد رجعت إلى نسخة هـ (مختصر الهكارى) فوجدت الكلام فيها متصلا لا بياض فيه : « وأما العقـل فإن قول الأرموى فيه إثبات أمور ممكنة ... الخ » .

والأُرموى وغيرهما يقولون بتسلسل الآثار، بل قول أولئك يقتضى أن يكون الفلك هو رب ما دونه، وهو المحدث للحوادث بأفعاله القائمة به المتعاقبة ، وقول الأبهرى يقتضى أن يكون الله هو رب العالمين، وهو محدث لكل شيء مما يقوم به من الأفعال المتعاقبة .

ولا ريب أن قول أولئك فاسد فى العقل، كما هو فاسد فى الشرع؛ فإن الفلك إذا كان ممكناً بجميع صفاته وحركاته ممكنة ، ولا يترجح شيء من ذلك إلا بوجود المرجِّح التام ، فالمرجِّح التام إن كان موجوداً فى الأزل لزم وجود مقتضاه فى الأزل .

ثم ذلك المرجح إن كان فى نفسه علة تامة لمعلوله[(١)] ، بحيث لا يتجدد به[(٢)] ولا منه شيء، امتنع أن يصدر عنه شيء، بعد أن لم يكن صادرا ، لا فى الفلك ولا فى غير الفلك ، لا دائم ولا منقطع، وامتنع أن تكون حركة الفلك الدائمة صادرة عن هذا ، لا سيما

٢٤٣/ / مع اختلاف الحركات والمتحركات ، وأنه بسيط عندهم من كل وجه ، وهو فى الأزل علة تامة ، فيمتنع أن تصدر عنه المختلفات والمتجددات ، كما أن جميع المتحركات الممكنات لا تدوم حركتها إلا بدوام السبب المحرك المنفصل عنها ، وهذا لأن حال الفاعل إذا كانت حين أحدث هذا المتأخر كحاله حين أحدث ذلك المتقدم، امتنع تخصيصُ هذا الحال بالفصل دون هذه[(٣)] ، كما يقولون هم ذلك .

وإن قالوا : « إنما كان هذا لأن حركة الفلك لم يمكن وجودها كلها ، أو لم يمكن وجود الحوادث كلها فى الأزل، فتأخر فيضه لتأخر استعداد القوابل » .

---

(١) ر : لمعلولها .
(٢) ر، ص : فيه .
(٣) ر، ص، ط : هذا .

قيـل : هذا إنمـا يمكن أن يقال إذا كان القابل ليس هو صادراً عن الفاعل، مثل القوابل لأثر الشمس ؛ فإن أثر الشمس فيها مختلف باختلاف تلك القوابل، فتَسوَدُّ وجه القَصّار[(١)] وتَبيَضُّ الثوب ؛ وترطِّب الفاكهة تارة، وتجففها[(٢)] أخرى، ولهذا إنما قال سلفهم هذا فى العقل الفعّال، فقالوا : إنه يتأخر فَيْضُه على القوابل، لتأخر استعداد القوابل بسبب[(٣)] الحركات الفلكية، فالموجب لاستعداد القوابل ليس هو الموجب للفيض عندهم .

وهذا قالوه لاعتقادهم وجود هذا العقـل ، وهذا لا يستقيم فى المبدع لكل شىء، الذى منه الإعداد ومنه الإمداد ، لا يتوقف فعله على غيره .

فأما إذا كان الفاعل هو الفاعل للقابل والمقبول، عاد السؤال جَذَعًا ؛ وقيل : فلم جعـل القوابل تقبـل على ذلك الوجه ، دون غيره ؟ ولم جعل الحركة الفلكية على هذا الوجه دون غيره ، مع أن الممكن ليس له من نفسه شىء أصلا ، لا طبيعة ولا غيرها ؟ بل الموجب هو الفـاعل [ لطبيعته وحقيقته[(٤)] ] ، وليس له حقيقـة فى الخارج مباينة للوجود فى الخارج ، بل البارئ هو المبدع للحقائق كلها .

ومن قال : «إن للممكن ماهية مغايرةً فى الخارج للأعيان الموجودة فى الخارج» . أو قال : « إنه شىء ثابت فى القدم » ، فلا يمكنه أن يقول : إن تلك المعدومات أوجبت قدرة الفـاعل على بعضها دون بعض ، مع أنها كلهـا ممكنة : إلا لأمر / آخر، مثل أن يُقال : مايمكن غير هذا، وهذا هو الأصلح، أو الأكمل والأفضل. ٢٤٤/١

(١) م : وجوه القصارين . وفى اللسان : « والقصرة القطعة من الخشب، وقصر الثوب قصارة عن سيبويه وقصره كلاهما : حوره ودقه ، ومنه سمى القصار » .

(٢) ر ، ص : وتجفها .

(٣) ص : بحسب .

(٤) لطبيعته وحقيقته : سقطت هذه العبارة من (م) ، (ق)، ويوجد بدلا منها : دون الطبيعة .

وبهذا تظهر حجة الله تعالى فى قوله : ﴿ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِى الْأُكُلِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [سورة الرعد : ٤] ، فإنه دل بهذا على تفضيله بعض المخلوقات على بعض ، مع استوائها فيما تساوت فيه من الأسباب .

كما قال فى الآية الأخرى : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ * وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَٰلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [ سورة فاطر : ٢٧، ٢٨ ] .

فإذا قال القائل : إنما تفاضلت واختلفت لاختلاف القوابل ، وأسباب أخرى من الهواء والتراب والحَبّ والنوى .

قيل له : وتلك القوابل والأسباب هى أيضاً من فعله ، ليست من فعل غيره ، فهو الذى أعدّ القوابل ، وهو الذى أمد كل شىء بحسب ما أعده له ؛ وحينئذ فقد تبين أنه خلق الأمور المختلفة ، ومن كل شىء زوجين(١) ، فبطل أن يكون واحدا بسيطا لا يصدر عنه إلا واحد لازم له ، لا يصدر عنه غيره ، ولا يمكنه فعل شىء سواه ، فإن فعل المختلفات الحادثات يدل على أنه فاعل بقدرته ومشيئته ، ولهذا قال : ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [ سورة فاطر : ٢٨ ] .

قال طائفة من السلف : العلماء به فإن مَنْ جعله غير قادر على إحداث فعل ، ولا تغيير شىء من العالم ، بل لزمه ما لا يمكنه مفارقته : لم يَخْشَه ، إنما يخشى الكواكب والأفلاك التى تفعل الآثار الأرضية عنده ، أو ما كان نحو ذلك ، ولهذا عبدها هؤلاء من دون الله ، ولهذا كان(٢) دعاؤهم لها وخشيتهم منها .

(١) ق : ومن كل زوجين .
(٢) م : ولهذا إنما كان .

ولهذا تبرأ الخليل من مخافتها لما ناظرهم في عبادة الكواكب والأصنام، وقال: ﴿لَا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾ [سورة الأنعام: ٧٦]. قال تعالى: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَن يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ
١/٢٤٥ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ * وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [سورة الأنعام: ٨٠، ٨١]. وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [سورة الأنعام: ٨٢]، فإن المشركين يخافون المخلوقات من الكواكب وغيرها، وهم قد أشركوا بالله، ولا يخافون الله إذ أشركوا بالله(١) ما لم ينزّل به سلطانًا، وإنما يخشاه من عباده العلماء، الذين يعلمون أنه على كل شيء قدير، وأنه بكل(٢) شيء عليم، فهؤلاء الدهرية الفلاسفة وأمثالهم لا يخافون الله تعالى.

فإن قال قائل: فهم يقرّون بالعبادات، ويقولون: «ضجيج الأصوات في هياكل العبادات بفنون اللغات تحلل ما عقدته الأفلاك الدائرات» لا سيما الإسلاميون منهم، فإنهم يعظّمون الأدعية والعبادات.

قيل: هم لا يقرون بأن الله نفسه يحدث شيئا بسبب الدعاء أو غيره، وإنما الحوادث كلها عندهم بسبب حركة الفلك، لا بشيء آخر أصلا، وهم إذا قالوا: «إن النفوس تقوى بالدعاء والعبادة والتجرد والتصفية، فتؤثر في هيُولى العالم» كان هذا عندهم بمنزلة تأثير الأكل والشرب في الري والشبع، لا يستلزم ذلك عندهم

(١) ر، ص، ط: به.
(٢) ر، ص، ط، ق: وبكل.

أمراً يحدث من عند[1] الله تعالى ، فإنه لو حدث منه أمر لزم تغيره عندهم ، و بطل أصل قولهم .

وهم قد يخافون مايحدث من الحوادث بسبب أعمالهم، لاقتضاء طبيعة الوجود ذلك ، كما يقولون : إن أكل المضرات يورث المرض أو الموت، والسبب لكل الحوادث حركة الفلك ، وإن كانت الحوادث لا تحدث بمجرد الحركة ، بل بالحركة وغيرها : أما لكون الحركة توجب امتزاجا تستعد[2] به الممتزجات لما يفيض عليها من العقل الفعال، أو لغير ذلك ؛ فهم مطالبون بالموجب لحركة الفلك[3] وحدوثُ جميع الحوادث : إن كان الموجب لها علة تامة فى الأزل لا يتأخر عنها شيء من معلولها ، امتنع أن تكون حركات الممكنات وما فيها من الحوادث

١/٢٤٦ / صادرة عن هذه العلة ؛ لأن ذلك يقتضى تأخر كثير من معلولاتها، مع ما فيها من الاختلاف العظيم المنافى لبساطتها التى يسمونها الوحدة .

وقد بُيِّن فى غير هذا الموضع أن الواحد البسيط الذى يقدِّرونه لا حقيقة له فى الخارج أصلا .

و إذا قيل : « القوابل المفعولة الممكنة المبدعة اختلفت وتأخر استعدادها ، مع كون الفاعل لها لم يزل ولا يزال على حال واحدة » كان امتناع هذا ظاهرا .

بخلاف ما إذا قيل : « إن نفس الفاعل موصوف بصفات متنوعة وأفعال متنوعة، وله تعالى شئون وأحوال، كل يوم هو فى شأن، فإنه يكون تنوع المفعولات وحدوث الحادثات[4] لتنوع أحوال الفاعل ، وأنه يُحدث من أمره ماشاء » .

---

(١) عند : ساقطة فى (ص) .
(٢) م (فقط) : تستمد به ، وهو خطأ .
(٣) ر ، ص ، ط : الأفلاك .
(٤) ق ، ر ، ص ، ط : الحادث .

وإذا طلب الفرق بينهما قيل : أحواله من مقتضيات ذاته الواجبة الوجود بنفسه ، التى لا يتوقف شىء من أحوالها على أمر مستغنٍ عنها ، ولا يحتاج إليـه ، و إذا كان واجبا بنفسه ، فما كان من لوازمه كان أيضًا واجبا لا يمكن عدمه ، بخلاف الممكن الذى ليس له من نفسه وجود .

فإنه إذا قيل : اختلف فعل الفاعل ، وتأخر لاختلاف القابل وحدوثه .

قيل : فهو أيضًا الفاعل للقابل المختلف الحادث . فكيف تصدر المختلفات الحادثات عن فاعل لا اختلاف فى فعله ، ولا حدوث لشىء من أفعاله ؟ .

رد الأبهرى على الرازى وتعليق ابن تيمية

والأبهرى قد أبطل حجة المعتزلة والأشعرية ونحوهم على حدوث الأجسام ، وأراد أن يعتذر عن الفلاسفة ، فقال :

« فصل — فى ذكر الطرائق التى سلكها الإمام — يعنى أبا عبد الله الرازى — فى كتبه لتقرير مذاهب المتكلمين ، وكيفية الاعتراض عليها .

أما الطريقة التى سلكها لحدوث العالم فمن وجهين :

أحدهما : أن العـالم ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فهو حادث ، لأن تأثير المؤثر فيه : إما أن يكون حال الوجود ، أو حال العدم ، أو لا حال الوجود ولا حال العدم . / والأول باطل ؛ لأن التأثير حال الوجود يكون إيجادا للوجود وتحصيلا للحاصل ، وهو محال . والثانى محال ؛ لأن التأثير حال العدم يكون جمعا بين الوجود والعدم ، وهو محال . فيلزم أن يكون : لا حال[1] الوجود ولا حال[1] العدم ، فيكون حال[1] الحدوث ، فكل ما له مؤثر فهو حادث . ٢٤٧/١

الثـانى : أن الأجسام لو كانت أزلية ، فإما أن تكون متحركة فى الأزل ، أو ساكنة ، والقسمان باطلان .

أما الأول فلوجوه :

(١) ر ، ص ، ط : حالة .

أحدها : أنها[1] لو كانت متحركة فى الأزل للزم المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية فى شيء واحد، لأن الحركة تقتضى المسبوقية بالغير، والأزل يقتضى عدم المسبوقية بالغير ؛ فيلزم الجمع ضرورة .

الثانى : أنها لو كانت متحركة فى الأزل لكانت بحال لا تخلو عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، و إلا لكان الحادث أزليا ؛ هذا خلف[2] .

الثالث : أنها لو كانت متحركة فى الأزل لكانت الحركة اليومية موقوفة على انقضاء ما لا نهاية له ، وهو محال ، والموقوف على المحال محال .

الرابع : أنها لو كانت متحركة فى الأزل لحصلت[3] جملتان : إحداهما من الحركة اليومية إلى غير النهاية ، والثانية من الحركة التى وقعت من الأمس إلى غير النهاية . فالجملة الثانية ، إن صدق عليها أنها لو أطبقت على الأولى انطبقت عليها ، كان الزائد مثل الناقص ، و إن لم تصدق[4] كانت متناهية ، فالجملة الأولى أيضًا متناهية ، وقد فرضت غير متناهية ، هذا خلف .

وأما الثانى، فلأنها لو كانت ساكنة فى الأزل امتنع عليها الحركة ؛ لأن المؤثر فى السكون إما أن يكون أزليًا أو حادثًا ؛ لاجائز أن يكون حادثًا ، و إلا لكان السكون حادثًا ، وقد فرض أزليًا ، هذا خلف ؛ فتعين أن يكون أزليًا ؛ فيلزم من دوامه دوام السكون ، فتمتنع الحركة على الأجسام وأنها ممكنة عليها ، لأن

(١) م ، ق : أنه .

(٢) فى هامش (ر) ، (ط) : « خلف بفتح الخاء ، وهو الردىء من القول » .
وفى اللسان : « ابن السكيت . قال : الخَلْف الردىء من القول ، يقال : هذا خَلْف من القول أى ردىء » .

(٣) ر ، ط : تحصلت ؛ ص : تحصل .

(٤) م ، ق : يصدق .

الأجسام إما أن تكون بسيطة أو مركبة ، فإن كانت بسيطة فيصح على أحد / جوانبها ما يصح على الآخر ، فيصح أن يصير يمينها يسارًا ويسارها يمينًا ، فيصح ٢٤٨/١
عليها الحركة ، وإن كانت مركبة كانت مجتمعة من البسائط ، فكانت بسائطها قابلة للاجتماع والافتراق ، وكانت قابلة للحركة ؛ هذا خلف » .

قال الأبهرى : «الاعتراض : قوله : بأن التأثير فى الممكن إما أن يكون حالة الوجود ، أو حالة العدم ، أو لا حالة الوجود ولا حالة العدم .

قلنا : لم لا يجوز أن يكون حال الوجود ؟ .

وقوله : التأثير حال الوجود إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل .

قلنا : لا نسلم ، وإنما يكون كذلك أن لو أعطى الفاعل وجودا ثانيا ، وليس كذلك ، فإن التأثير عبارة عن كون الأثر موجودًا بوجود المؤثر . وجاز أن يكون الأثر موجودًا دائمًا لوجود المؤثر ، والذى يدل على حصول التأثير حالة الوجود ، أنه لو لم يكن كذلك لكان التأثير حالة العدم ، لاستحالة الواسطة بين الوجود والعدم ، والثانى كاذب ، لأن التأثير حالة العدم يقتضى الجمع بين الوجود والعدم ، وهو محال » .

قال : «أما قوله : الأجسام لو كانت أزلية : فإما أن تكون متحركة أو ساكنة فى الأزل .

قلنا : لم لا يجوز أن تكون متحركة ؟ .

قوله : يلزم الجمع بين المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير فى شىء واحد .

قلنا : لا نسلم ، وهذا لأن المسبوق(١) بالغير هو الحركة ، وغير المسبوق بالغير هو الجسم .

(١) ر ، ص ، ط : المسبوقية .

فإن قال: « إذا كانت الحركة أزلية كانت الحركة من حيث هى هى غير مسبوقة بالغير، لكن الحركة من حيث هى هى مسبوقة بغير[(١)]، لأنها تغير[(٢)] وانتقال، فتقتضى المسبوقية بالغير، فيلزم الجمع بين المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير فى الحركة.

٢٤٩/١ / قلنا: إذا ادعيتم ذلك فنقول: لانسلم أن الجسم لو كان أزليا لكانت الحركة من حيث هى هى حركة أزلية. ولم لا يجوز أن يكون الجسم أزليا، ويصدق عليه أنه متحرك دائما بأن تتعاقب عليه الحركات المعينة، ولا يصدق على الحركات الموجودة فى الأعيان أنها أزلية، ضرورة[(٣)] اتصاف كل واحد منها بكونها مسبوقة بالغير؟ ».

قلت: هذا مضمونه ما نبه عليه فى غير هذا الموضع: أن حدوث كل من الأعيان لا يستلزم حدوث النوع الذى لم يزل ولا يزال.

« وأما قوله: لو كانت الأجسام متحركة لكانت لا تخلو عن الحوادث.

قلنا: نعم: ولكن لم قلتم بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؟.

قوله: لو لم يكن كذلك لكان الحادث أزليا.

قلنا: لانسلم، وإنما يلزم ذلك لو كان شىء من الحركات بعينها لازما للجسم، وليس كذلك، بل قبل كل حركة حركة، لا إلى أول [إلى ما لا نهاية[(٤)]] ».

قلت: هذا من نمط الذى قبله، فإن الأزلى اللازم هو نوع الحادث، لا عين الحادث.

---

(١) بغير: ساقطة من (د)، (ص)، (ط).
(٢) تغير: ساقطة من (ق).
(٣) ر: ضرورية.
(٤) إلى ما لا نهاية: زيادة فى (م) فقط.

« قوله : لو كانت حادثة فى الأزل لكان الحادث اليومى موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له .

قلنـا : لا نسلم ، بل يكون الحادث اليومى مسبوقا بحوادث لا أول لهـا ، ولم قلتم : إن ذلك غير جائز ؟ » .

قلت : مضمونه أنه[1] يكون موقوفا على انقضاء ما لا ابتداء له ، ولا أول له ، وهو لا نهاية له من الطرف الأول ، لكن له نهاية من الطرف الآخر .

« قوله : لو كانت متحركة فى الأزل لحصلت جملتان ؛ إحداهما: من الحركة اليومية ، والثانية : من الحركة التى وقعت فى الأمس .

قلنا : لا نسلم، و إنما يلزم ذلك لو كانت الحركات[2] مجتمعة فى الوجود » .

١/٢٥٠ / قلت : هذا مضمونه أن التطبيق لا يكون إلا بين موجودين، ولكن يقال التطبيق فى الخارج لا يكون إلا بين موجودين ، ولكن يمكن[3] تقدير التطبيق بين معدومين، لا سيما إذا كانا قد دخلا جميعًا فى الوجود ، فالمطبق بينهما إما أن يكونا مقدرين فى الأذهان ، لا يوجدان فى الأعيان بحـال ، كالأعداد المجـردة عن المعدودات ، أو معدومين منتظرين كالمستقبلات ، أو معدومين ماضيين كالحوادث المتقدمة، أو موجودين كالمقادير الموجودة والمعدودات الموجودة .

ويجاب عن هذا بجواب ثان ، وهو : أن الجملتين اللتين طبقت إحداهما على الأخرى ، مع التفاوت فى أحد الطرفين وعدم التناهى فى الآخر ، هما متفاضلتان[4]

(١) م ، ق : أن .
(٢) ص : الحركة .
(٣) ص : ولا يمكن .
(٤) ص ، ر ، : متفاضلات .

فى الطرف الواحد ، وتنطبق إحداهما على الأخرى فى الطرف الآخر ، فلا يصدق ثبوت مطابقة إحداهما للاخرى مطلقًا ، ولا نفى المطابقة مطلقًا ، بل يصدق ثبوت الانطباق من أحد الطرفين وانتفاؤه من الآخر ؛ وحينئذ فلا يكون الزائد مثل الناقص : ولا يكونان متناهيين .

وإذا قال القائل : نحن نطبق بينهما من الطرف الذى يلينا ، فإن استويا لزم أن يكون الزائد مثل الناقص ، وأن يكون وجود الزيادة كعدمها ، والشىء مع عدم غيره كهو مع وجوده ، وإن تفاضلا لزم أن يكون ما لا يتناهى بعضه متفاضلا .

قيل[1] : التطبيق بينهما من الجهة المتناهية مع تفاضلهما [فيها][2] ممتنع ، وفرض الممتنع قد يلزمه حكم ممتنع ؛ فإن الحوادث الماضية من أمس إذا قدرت منطبقة على الحوادث الماضية فى اليوم كان هذا التطبيق ممتنعًا ، فإنه يمتنع أن يطابق هذا هذا ، فإن الجملتين متفاضلتان : ومع التفاضل يمتنع التطبيق المستلزم للعادلة والاستواء .

وإذا قال القائل : أنا أقدر المطابقة فى الذهن وإن كانت ممتنعة فى الخارج .

قيل له : فقد قدرت فى الذهن شيئين مع جعلك أحدهما أزيد من الآخر من الطرف الواحد ، ومساويا له من الطرف الآخر . ومعلوم أنك إذا قدرت هذا
١/٢٥١ / لم يكن تفاضلهما ممتنعًا ، بل كان الواجب هو التفاضل . ودليلك مبنى على تقدير التطبيق ؛ فيلزم التفاضل فيما لا يتناهى ، وكل من المقدمتين باطل[3] ، فإن قدرت تطبيقها صحيحًا عدليًا فهو باطل ، وإن قدرته وإن كان ممتنعًا لم يكن التفاضل

(١) ق ، ر ، ص ، ط : . قبل .
(٢) ق : فى ، وسقطت الكلمة من (م) .
(٣) ص : وكلا المقدمتين باطلة ؛ ط : وكل من المقدمتين باطلة .

فى ذاك ممتنعا ، فدعواك أن التفاضل ممتنع فيا قدرته متفاضلا ممنوع ، بل مع تقدير التفاضل يجب التفاضل ، [ لكن يجب التفاضل ](١) من جهة التفاضل ، ولا يلزم(٢) التفاضل من الجهة الأخرى .

قال الأبهرى : « و إن سلمنا أنه لا يجوز أن تكون متحركة فى الأزل ، ولكن لم لا يجوز أن تكون ساكنة ؟

قوله : بأن المؤثر فى السكون إما أن يكون حادثًا أو أزليًا .

قلنا : فلم قلتم بأنه لو كان أزليـًا للزم(٣) دوام السكون ؟ ولم لا يجوز أن يكون تأثيره فيه موقوفا على شرط عدمى أزلى ؟ والعدمى الأزلى جائز الزوال ، فإذا زال الشرط زال السكون » .

قلت : لقائل أن يقول : العرض الأزلى إنمـا يزول بسبب حادث ، والقول فيه كالقول فى غيره ، بل لا يزول إلا بسبب حادث ، فيحتاج إلى حدوث سبب يحدث ليزول السكون ، وهو يقول : المقتضى لزوال السكون كالمقتضى لحدوث العالم ، وهو الإرادة المسبوقة بإرادة لا إلى أول ، لكن هذا التقدير يصحح القول بحدوث العالم .

فيقال : إن كان الجسم أزليًا وأمكن حدوث الحركة فيه ، كان المقتضى لحركته مجوِّزًا لحدوث العالم ، لكن هذا يبطل حجة الفلاسفة ، ولا يصحح حجية(٤) أن الجسم الأزلى يمتنع تحريكه فيما بعد .

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (م) ، (ق) .
(٢) م ، ق ، ط : يستلزم .
(٣) ص ، ر ، ط : يلزم .
(٤) ق ، ر ، ص ، ط : حجته .

وأيضا فإن هٰهنا بحثا آخر ، وهو أن السكون هل هو أمر ثبوتى مضاد للحركة ، أو هو عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرك ؟ وفيه قولان معروفان ، فإذا كان عدميا لم يفتقر إلى سبب .

٢٥٢/١ / « قال : وأما الطريقة التي يسلكها فى كون البارى فاعلا بالاختيار فمن وجهين :

أحدهما : أنه لو كان موجبا بالذات وجب أن لا ينفك عنه العالم ، فيلزم إما قدم العالم ، وإما حدوث البارى تعالى .

الثانى : أنه لو كان موجبًا بالذات لما حصل تغير فى العالم ، لأنه يلزم من دوامه دوام معلوله ، وإلا كان ترجيحًا بلا مرجح ، ويلزم من دوام معلوله دوام معلول معلوله ، وهكذا إلى أن يلزم دوام جميع المعلولات » .

قال الأبهرى : « الاعتراض : أما الوجه الأول فلا نسلم أن القدم منتف ، وأما الحجة التي ذكرها فقد مر ضعفها . وأما الثانى فلا نسلم أنه لو كان موجبا بالذات للزم دوام معلولاته ، وإنما يلزم ذلك أن لو كان جميع معلولاته قابلة للدوام ، وهذا لأن من جملة معلولاته الحركة ، وهى غير[(١)] قابلة للبقاء » .

ولقائل أن يقول : اعتراض الأبهرى هنا ضعيف .

أما الأول فيقال : هب أن ماذكره على انتفاء القدم ضعيف ، لكن لايلزم من ضعف الدليل المعين انتفاء المدلول ، وأنت قد بينت ضعف دليل الفلاسفة على القدم ، وإذا كان القول بالموجب بالذات يستلزم قدم العالم ، ولا دليل لهم عليه ، كان قولهم أيضًا لادليل عليه .

(١) غير : ساقطة من (ر) .

والأبهرى قد ذكر فى غير هذا الموضع ما احتج به على حدوث العالم ببيان انتفاء لازم القدم، ولكن إن كان قصده بيان فساد ماذكره الرازى فالرازى ذكر وجهين. وهب أن الأول ضعيف، لكن الثانى قوى، وهو قوله : « لو كان موجبا بالذات ماحصل تغير فى العالم » .

وتحرير ذلك أن يقال : الموجب بالذات يراد به العلة التامة التى تستلزم معلولها، ولو كانت شاعرة به، ويراد به مايفعل بغير إرادة ولاشعور، وإن كان فعله متراخيا. ومن المعلوم أنه لم يقصد إفساد القسم الثانى، وإنما قصد إفساد القسم الأول .

/ فيقال : إذا كان الموجب علة تامة تستلزم معلولها كان معلولها لازما لها، ومعلول معلولها لازما، فيمتنع تأخر شىء من لوازمها ولوازم لوازمها، فلا يكون هناك شىء محدث، فلا يحصل فى العالم تغير . ٢٥٣/١

وأما قول المعترض : « إنما يلزم أن لو كان جميع معلولاته قابلة للقدم، والحركة لا تقبله » .

فيقال : هذا الاعتراض باطل لوجوه :

أحدها : أنه إذا جاز أن تكون العلة التامة التى تستلزم معلولها لها معلول لا يقبل البقاء، وهو الحركة، والحوادث تحدث بسببه، جاز أن يكون ذلك المعلول حوادث يقوم بها، وتكون كل الأمور المباينة موقوفة على تعاقب تلك الحوادث، كما قد ذكره الأبهرى نفسه فى الإرادات المتعاقبة، وقال : « يجوز أن يكون للبارى إرادات حادثة، وكل واحدة منها تستند إلى الأخرى، ثم تنتهى فى جانب النزول إلى إرادة تقتضى حدوث العالم، فيلزم حدوثه، وإذا كان هذا جائزاً امتنع أن يكون موجبا بذاته، بمعنى أنه يستلزم [ أن يكون موجبا بذاته : بمعنى أنه يستلزم ][1]

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (م)، (ق) .

موجباته[١] ، بل يجوز مع هـذا أن تتأخر عنه موجباته[٢] ، وعلى هـذا فلا يكون العالم قديمـا ، وليس هذا هو الموجب بذاته فى هذا الاصطلاح الذى تكلم به الرازى ، وأراد به إفساد[٣] قـول الفلاسفة الدهرية ، فإن الموجب بذاته[٤] فى هذا الاصطلاح الذى بينـه وبينهم هو العلة التامة التى تستلزم معلولها .

الوجه الثانى : أن يقـال : إن أردتم بالموجب بالذات ما يستلزم معلوله ، فالتغيرات[٥] التى فى العالم تبطـل كونه موجبًا بهـذا الاعتبار ، وإن أردتم بالموجب بالذات ماقد تكون مفعولاته أمرًا[٦] لا يلزمه ، بل يحدث شيئا بعد شىء ، فحينئـذ إذا وافقكم المنازعون على تسميته موجبا بالذات لم يكن فى ذلك ما ينافى أن تكون مفعولاته تحدث شيئًا بعـد شىء ، ولا يمتنع أن تكون هـذه الأفلاك من جمـلة الحوادث المتأخرة ، فبطل قولكم .

١/٢٥٤ / الوجه الثالث : ذلك المعلول الذى لا يقبل الدوام كحركة الفلك : هل البارى موجب له بذاته بوسط أو بغير وسـط ، أو إيجابه له موقوف على حادث آخر ؟

فإن قيل بالأول ، لزم قدم الحركات المتعاقبة ، وأن تكون قابلة للدوام ، وهو ممتنع .

وإن قيل بالثانى ، قيل : فإيجابه لمـا تأخر من هذه الحركة : إما أن يكون موقوفاً على شرط أو لا يكون ، فإن لم يكن موقوفاً على شرط ، لزم تقدمه لتقدم الموجب الذى لا يقف تأثيره على شرط ، وهو ممتنع .

(١) ص : موجبا به .
(٢) م ، ق ، و : يتأخر عنه موجباته ؛ ص : تتأخر موجباته .
(٣) ق : وأراد إفساد ؛ ص ، ر : وأراد فساده .
(٤) بذاته : ساقطة من (م) ، (ق) .
(٥) ر ، ص ، ط : فالمتغيرات .
(٦) ر ، ص : قد يكون مفعولاته أمر ؛ (ط) : قد يكون مفعولا به أمر ...

و إن قيل : بل إيجابه للجزء الثانى مشروط بحدوث الجزء الأول، وهلم جرًّا : كان معناه أن إيجابه لكل جزء مشروط بوجود جزء آخر قبله ، وهو ليس علة تامة لشيء من تلك الأجزاء، فيجب أن لا يحصل شيء منها ، لأن تلك الأجزاء متعاقبة أزلا وأبدًا ، وما من وقت يفرض إلا وهو مشابه من الأوقات، فليس هو فى شيء من الأوقات علة تامة لشيء من الحوادث؛ فيكون إحداثه لكل حادث مشروطا بحادث لم يحـدثه ، والقول(١) فى ذلك الحادث الذى هو شرط كالقول فى الحادث الذى هو مشروط، فإذا لم يكن محدثا للأول فلا يكون محدثًا للثانى، فلا يكون محدثًا لشيء من الحوادث على قولهم « هو علة تامة » ، وهو المطلوب .

فإنه لو قال : « لو كان موجبًا بذاته لما حصل فى العالم شيء من التغـير » وهذا يهدم قولهم ؛ فإنهم بين أمرين : إما أن يقولوا ليس بعـلة تامة لمعلولاته ، أو يقولوا : معلولاته مقارنة له ، فأما جمعهم بين كونه علة تامة فى الأزل ، و بين كون المعلول يوجد شيئًا فشيئًا ، فَجَمْـعٌ بين الضدين .

فإن العلة التامة : هى التى تستلزم معلولها ، لا يتأخر عنها معلولها ، ولا يقف اقتضاؤها على غيرها . وهـم يقولون : إنه فى كل وقت ليس علة تامة لما يحدثه فيه، بل فعله مشروط بأمر متقدم، وليس هو علة تامة لذلك الشرط المتقدم، فلا يكون علة تامة : لا للمتقدم من الحوادث ولا للمتأخر، فلابد للحوادث من مقتضٍ آخر .

/ وهـذا لايرد على من يقول « أحدث الحوادث بإرادات متعاقبـة أو أفعال متعاقبة » فإنه لا يقول : هو موجب بنفسه للممكنات ، ولا يقول : هو فى الأزل علة تامة لها ، بل يقول : ليس بعلة أصلا لشيء من مخـلوقاته ، بل فعلها بمشيئته ٢٥٥/١

(١) يوجد بعد كلمة « والقول » ورقة ساقطة من نسخة (ر) يبدو أن المصور تركها سهوا .

وقدرته ، إذ الفعل الثانى منه مشروط بالأول ، لأن الأفعال الحادثه لا تكون إلا متعاقبة ، وليس هو موجباً بذاته لشىء من تلك الأفعال ، ولا للمفعولات بها ، ولا يلزم من ذلك لاقدمُ شىء من الأفعال بعينه ، ولا قدمُ شىء من المفعولات بعينه : لافلك ولاغيره ، والحوادث جميعُها التى فى العالم والتغيرات يحدثها شيئا بعد شىء ، بأفعاله الحادثة شيئًا بعد شىء ، فكل يوم هو فى شأن .

بخلاف ما إذا قالوا : هو علة تامة مستلزمة لمعلولها ، وجعلوا من المعلولات ما لا يكون إلا شيئًا فشيئا ، فإن هذا جمع بين المتنافيين ، بمنزلة من قال : معلوله مقارن له ، معلوله ليس مقارنا له .

وإذا قالوا : هو موجب بنفسه للفلك وأجزاء العالم الأصلية ، وليس موجباً بنفسه للحوادث المتجددة ، بل إيجابه لها مشروط بما يكون قبلها من الحوادث .

قيل : هذا حقيقة قولكم ، وحينئذ فلا يكون نفسه موجباً لشىء من الحوادث ، لا الأول ولا الثانى ، لا بوسط ولا بغير وسط ، وهو المطلوب ، فالقول بالموجب بالذات وحدوث المحدثات عنه بوسط وبغير وسط جمع بين النقيضين .

ثم هذا القول يبطل قولكم بكونه موجبًا للعالم بذاته ، لأنهم يقولون : إن العالم لا قيام له بدون الحركة ، وإنها صورته التى لو لا هى لبطل ، فإذا كان إيجابه للعالم (١) بدون الحركة ممتنعا ، وإيجابه للحركة فى الأزل ممتنعًا : لم يكن موجباً لا للعالم ولا للحركة ، فإن المبدع المشروط بشرط يمتنع إبداعه بدون إبداع شرطه ، وإبداع شرطه ممتنع على أصلهم ، فإذن إبداعه ممتنع ، وهذا لأنهم جعلوا البارى ليس له فعل

(١) ق ، ص ، ط : موجبا للعالم .

يقوم بذاته أصلا ، ولا يتجدد منه شيء ، ولا فيه شيء أصلا ، وعندهم أن ما كان كذلك لا يحدث عنه شيء أصلا .

ثم قالوا : الحوادث كلها صادرة عنـــه ، لأن الحركة لم تزل ولا تزال صادرة[(١] عنه ، وكيف تصدر حركات لم تزل ولا تزال[١)] فى أمور ممكنة ، عن شيء لا يحدث ٢٥٦/١
عنا ولافيه شيء على أصلهم ؟ .

ومما يوضح هذا أن قدماء هؤلاء الفلاسفة كأرسطو وأتباعه كانوا يقولون : إن الأول محرك للعالم حركة الشوق ، كتحريك المحبوب لمحبه ، والإمام المقتدى به للمؤتم المقتدى به . وبهذا أثبتوه ، وجعلوه علة للعالم ، حيث قالوا : إن الفلك لا يقوم إلا بالحركة الإرادية ، والحركة الإرادية لا تتم إلا بالمراد المحبوب الذى يحرك المريد حركة اشتياق[(٢)] ، فالبارى عندهم علة بهـذا الاعتبار ؛ وهو بهـذا الاعتبار لم يبدع الأفلاك ولا حركاتها ، لكن هو شرط فى حصول حركتها .

وعلى هذا القـول فقد يقال : العـالم قديم واجب بنفسه ، بل هم يصرحون بذلك ، والأول الذى هو المحبوب واجب قديم بنفسه ، كما يقول آخرون منهم : بل العالم واجب قديم بنفسه ، وليس هناك علة محبوبة محركة له بالشوق خارجة عن العـالم .

وإذا كان كذلك كانت الحركات حادثة فى واجب بنفسه ، وإذا لزمهم كون الواجب بنفسه محلا للحوادث والحركات ، لم يكن معهم ما يبطلون به كون الأول كذلك ؛ وحينئذ فلا يكون لهم حجة على كونه موجبا بالذات ، وهم يعترفون بذلك ،

---

(١ – ١) : ساقط من (ن) .

(٢) ر ، ص : تشويق ، ط : التى تحرك المريد حركة تشويق .

وإنما نفوا عن الأول ذلك لكونه ليس جسما عند أرسطو وأتباعه، ولا دليل لهم على ذلك إلا كون الجسم لا يمكن أن يكون فيه حركة غير متناهية، بناء على أن الجسم متناه[1]، فيمتنع أن يتحرك حركة غير متناهية.

هذه الحجة عمدتهم، وهي مَغْلطية من أفسد الحجج، فإنه فرق بين ما لا يتناهى في الزمان، بل يحدث شيئا بعد شيء، وبين ما لا يتناهى في المقدار، والنزاع إنما هو في حركة الجسم دائماً حركة لا تتناهى، ليس هو في كونه في نفسه ذا قُدَر لا تتناهى، فأين هذا من هذا؟ وهذا مبسوط في موضع آخر.

ويقال لهم: حدوث الحوادث عن فاعل لا يحدث فيه شيء: إما أن يكون ممكنًا، وإما أن يكون ممتنعًا؛ فإن كان ممكنا أمكن حدوث الحوادث جميعها عن ٢٥٧/١ / الأول بدون حدوث شيء، كما يقوله من يقوله من أهل الكلام وغيرهم من المعتزلة والكُلَّابية وغيرهم، وإن كان ممتنعًا بطل قولهم بحدوث الحوادث الدائمة عنه مع أنه لم يحدث فيه شيء[2]، وهذا أفسد.

وإذا قالوا: أولئك خصصوا بعض الأوقات بالحدوث بدون سبب حادث من الفاعل.

قيل: وأنتم جعلتم جميع الحوادث تحصل بدون سبب حادث من الفاعل.

وإذا قلتم لهم: كيف يحدِث بعد أن لم يكن محدثًا بدون حدوث قصد ولا علم ولا قدرة؟

قالوا لكم: فكيف تحدَث الحوادث دائما بدون حدوث قصد ولا علم ولا قدرة؟ بل بدون وجود ذلك؟ وأنتم تقولون: يحدث للفلك تصورات وإرادات،

(١) ط: معناه متناه، وكلمة «معناه» غير واضحة تماما في (ص).

(٢) هنا آخر النقص في مصورة (ر) وبدأ قبل ذلك ص ٣٩٥.

وهى سبب الحـركات المتعاقبة ، فمـا السبب الموجب لحدوث تلك الحوادث ، ولم يحدث شىء أصلا يوجب حدوثها ؟ .

ولو قال قائل : الإنسان دائمـا يتجدد له تصورات و إرادات وحركات بدون سبب حادث ، ولا يحدثها محدث أصلًا ، ألم يكن ذلك ممتنعاً ؟ .

فإن قيل : بإحداثه للأول استعان على إحداث الثانى .

قيـل : فمـا الموجب لإحداثه الأول، وهو لم يزل فى إحداثٍ إذا قُدِّر أزليا لم يكن هناك أول ، بل لم يزل فى إحداث .

فإن قيل : تلك الحوادث التى للإنسان صدرت عن العقل الفعّال بدون سبب حادث .

قيل : فالعقل الفعّال دائم الفيض عندهم ، فلم خَصَّ هذه التصورات والإرادات والحركات بوقت دون وقت ؟ .

قالوا : لعدم استعداد القَوَابل ، فإذا استعد الإنسان للفيض أفاض(١) عليه واهب الصـــور .

/فإذا قيل لهم : فمـا الموجب لحدوث الاستعداد ؟ . ٢٥٨/١

قالوا : ما يحدث من الحركات الفلكية والامتزاجات العنصرية ، فلا يجعلون العقـل الفعّال هو الموجب لمـا يحدث من الاسـتعداد ، بل يحيـلون ذلك على تحريكات خارجة عنه وعن إفاضته .

فإن قالوا مثل هذا فى الأول(٢) ، لزم أن يكون المحدث لشروط الفَيْض غيره ، وشبّهوه بالفعّال(٣) فى كونه لا يفيض عنه إلا بعض الأشياء دون بعض ، لكن الفعّال

(١) ر ، ص ، ط : فاض .
(٢) ق ، و ، ص ، ط : الأزل .
(٣) م ، ق : بالعقل .

تحدث عنه الأشياء شيئًا بعد شيء عندهم ، أما الأول فلا يحدث عنه شيء ، بل معلوله لازم له ، فهو أنقص رتبة فى الإحداث عندهم من الفعّال .

وإن قالوا : بل هو المحدث للشروط شيئًا فشيئًا .

قيل : أنتم قلتم فى الفعال : « إنه دائم الفيض ، لا يخص من تلقاء نفسه وقتًا دون وقت بفيض » فالأول إذا خصّ وقتًا دون وقت من تلقاء نفسه بشيء لم يكن فيّاضًا بل كان الفيّاض أجود منه ، وإن كان التخصيص من غير تلقاء نفسه كان ذلك لمشارك له فى الفعل ، كما فى الفيّاض .

فهم بين أمرين : إما أن يجعلوه عاجزا عن الانفراد بالإحداث كالفعّال ، بل أدنى منه ، وإما أن يجعلوه بخيلا لا فيّاضًا ، فيكون الفعال أجود منه .

وأيضًا فإذا قالوا : إنه علة تامة وموجب تام لمعلوله وموجبه ، وفاعل تام فى الأزل لمفعوله ، فجعلوا ماسواه معلوله ومفعوله وموجبه ، وإن كان بعض ذلك بوسط ، كان هذا ممتنعا فى صرائح العقول ، فإن الموجب التام والعلة التامة والتكوين التام إما أن يقول القائل : يجوز تراخى المكون عنه ، كما يقوله من يقوله من أهل الكلام ، وإما أن يقول : هو مستلزم له .

فإن قيل بالأول أمكن تراخى المفعولات كلها ، وبطل قولهم بوجوب قدم شيء من العالم ، بل يمتنع قدم شيء من العالم لامتناع مقارنة الكون للمكوِّن .

٢٥٩/١ / وإن قيل بالثانى فلا يخلو : إما أن يقال : يجب اقتران مفعوله به فى الزمان ، بحيث يكون معه ، لا يكون عقب تكوينه . وإما أن يقال : بل كون الكائن إنما يكون عقب تكوين المكوِّن .

فإن قالوا بالأول كما يدّعونه لزمهم أن لا يحدث فى العالم شىء ، وهو خلاف الحس والمشاهدة .

وإن قالوا بالثـانى، لزم أن يكون كل معلول له مسبوقا بغيره سبقا زمانيا ، فلا يكون شىء من العالم قديما أزليا معه ، وهو المطلوب .

وإذا كان اقتران المفعول بفاعله فى الزمان ممتنعاً على تقدير دعوى استلزامه له ، فاقترانه به على تقدير عدم وجوب الاستلزام أَوْلى .

فتبين أنه يمتنع قـدم شىء من العـالم على كل تقدير . وهـذا بيِّن لمن تصوّره تصوّرًا تاماً .

ولكن وقع اللَّبْسُ والضلال فى هذا الباب من جهة أن الجهمية والمعتزلة ، ومن وافقهم من أهل الكلام ، لمـا ادعوا ما يمتنع فى صريح العقل عند هؤلاء — من كون المؤثر التام يتأخر عنه أثره ، والحوادث تحدث بدون سبب حادث — فَرّ[(١)] هؤلاء إلى أن جعلوا المؤثر يقترن به أثره ، ولا يحدث حادث إلا بسبب حادث ، ولم يحققوا واحدا من الأمرين ، بل كان قولهم أشد فسادا وتناقضا من قول أولئك المتكلمين .

فإن كون المؤثر يستلزم أثره يُراد به شيئان :

أحدهما : أن يكون الأثر المكوَّن المفعول المصنوع مقارنا للمؤثر ولتأثيره فى الزمن ، بحيث لا يتأخر عنه تأخرًا زمانيا بوجه من الوجوه ، وهذا ممـا يعرف جمهور العقلاء بصريح العقل أنه باطـل فى كل شىء ، فليس معهم فى العالم مؤثر تام يكون زمنه زمن أثره ، ويكون زمن حصول الأثر المفعول زمن حصول التأثير ، بل إنما يعقل التأثير أن يكون الأثر عقب المؤثر ، وإن كان متصلا به ، كأجزاء الزمان والحـركة الحادثه شيئًا بعد شىء ، وإن كان ذلك متصلا .

(١) م (فقط) : فر .

١/٢٦٠ أما كون الجـزء الثانى / من الزمان والحركة مقارنا للجزء الأول فى الزمن ، فهذا مما يعلم فساده بصريح العقل . وهذا معلوم فى جميع المؤثرات الطبيعية والإرادية ، وما صار مؤثرا بالشرع وغير الشرع .

فإذا قال الرجل لامرأته : أنت طالق ، ولعبده : أنت حر ؛ فالطلاق والعتاق لا يقع مع التكلم بالتطليق والإعتاق[١] ، وإنما يقع عقب ذلك . وإذا قال : إذا طلقت فلانة ففلانة طالق ، لم تطلق الثانية إلا عقب طلاق الأولى ، لا مع تطليق الأولى فى الزمان ، وهذا الذى عليه عامة العلماء قديمًا وحديثًا ، ولكن شِرذِمة من المتأخرين ، الذين استزلّ هؤلاء عقولهم[٢] ، ظنوا أن الطـلاق يكون مع التكلم فى الزمان ، وهذا غلط عند عامة العلماء . وكذلك إذا قال : إذا مت فأنت حر ، فالمدبَّر يعتق عقب موت سيده ، لا مع موت سيده .

وهكذا فى الأمور الحسية ، إذا قال : « كسرت الإناء فانكسر » ، و « قطعت الحبـل فانقطع » ، فانكسار المنفعل وانقطاعه يحصل عقب كسر الكاسر وقطع القاطع ، ولهذا إذا لم يكن المحل قابلا قيل : « قطعته فلم ينقطع ، وكسرته فلم ينكسر » ، كما يقال : علمته فلم يتعلم . ولفظ « التعليم ، والقطع ، والكسر » ونحو ذلك يراد به الفعل التـام الذى يستلزم أثره ، فهذا كالعلة التامة التى تستلزم معلولهـا لا تقبل التخصيص ، ويراد به المقتضِى الموجب المتوقف اقتضاؤه على شروط ، فهذا قد يتخلف عنه موجبه .

---

(١) م (فقط) : بالعتق .

(٢) ر ، ص : عقلهم ؛ ط : اشترك هؤلاء عقلهم .

ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾[سورة البقرة: ٢]، وقوله: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرُ مَنْ يَخْشَاهَا﴾ [سورة النازعات: ٤٥]، وقوله: ﴿إِنَّمَا تُنْذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ﴾ [سورة يس: ١١]، فالمراد به الهدى التام المستلزم لحصول الاهتداء، وهو المطلوب فى قوله: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾. وكذلك الإنذار التام المستلزم خشية المنذَر وحذره مما أُنذر به من العذاب. وهذا بخلاف قوله: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾ [سورة فصلت: ١٧]، فالمراد به البيان والإرشاد المقتضى للاهتداء، و إن كان موقوفا على شروط وله موانع .

١/٢٦١ وهكذا إذا قيل: هو موجب بذاته، أو علة [بذاته] (١)، ونحو ذلك: إن أريد بذلك أنه موجب ما يوجبه من مفعولاته (٢) بمشيئته وقدرته، فى الوقت الذى شاء كونه فيه، فهذا حق، لا منافاة بين كونه موجباً وفاعلا بالاختيار على هذا التفسير.

و إن أريد به أنه موجب بذاتٍ عَرِيّةٍ عن الصفات، أو موجب تام لمعلول مقارن له — وهذا قول هؤلاء — وكل من الأمرين باطل.

فقد قامت الدلائل اليقينية على اتصافه بصفات الإثبات، وقامت الدلائل اليقينية على امتناع كون الأثر مقارنًا للمؤثر وتأثيره فى الزمان؛ ولو كان فاعلا بدون مشيئته وقدرته كالمؤثرات الطبيعية، فكيف فى الفاعل بمشيئته وقدرته؟ فإن هذا مما يظهر للعقلاء امتناع أن يكون شىء من مقدوراته قديمـًا أزلياً لم يزل ولا يزال.

فمن تصوَّر هذه الأمور تصوّراً تاما، علم بالاضطرار أنه يمتنع (٣) أن يكون فى العالم شىء قديم، وهو المطلوب.

---

(١) بذاته: ساقطة من (م)، (ق).
(٢) م (فقط): معقولاته.
(٣) ق: ممتنع.

فإن قال قائل : المنازعون لنا الذين يقولون : لم يزل متكلماً إذا شاء، أو لم يزل فاعلا إذا شاء ، أو لم تزل الإرادات والكلمات تقوم بذاته شيئًا بعد شيء ، ونحو ذلك، هم يقولون بحدوث الحوادث فى ذاته شيئا بعد شيء ؛ فنحن نقول بحدوث الحوادث المنفصلة عنه شيئًا بعد شيء : إما حدوث تصوُّرات وإرادات فى النفس الفلكية، وإما حصول حركات الفلك المتعاقبة ، فلم كان قولنا ممتنعًا وقولهم ممكنًا ؟ .

قيل لهم : أنتم قلتم : إنه مؤثر تام، أو علة تامة فى الأزل، فلزمكم أن لا يتأخر عنه شيء من آثاره، سواء كانت صادرة بوسط أو بغير وسط .

فإذا قلتم : صدر عنه عقل — مثلا — والعقل أوجب نفسًا فلكية وفلكا[1] ، أو ما قلتم .

قيل لكم : المعلول الأول إن كان تاما من كل وجه لايمكن أن يحدث فيه شيء — فهو[2] أزلى — كان معلوله[3] العقل معه أزليًا[4] ؛ فإن العقل حينئذ يكون علة تامة / ٢٦٢/١
فى الأزل، فيلزم أن يكون معلوله معه[4] أزليـًا ، وهكذا معلول المعلول، وهلم جرًا .

وإذا قلتم : الحركة لا تقبل البقاء .

قيل لكم : فيمتنع أن يكون لها موجب تام فى الأزل، بل يكون الموجب لها غير تام فى الأزل ؛ بل صار موجبًا بعـد أن لم يكن موجبًا ، وحدوث كونه موجباً يمتنع أن يتوقف على أثر غيره، إذ ليس هناك موجب غيره. ويمتنع أن يحدث تمـام

(١) ر : أو فلكا .

(٢) ر، ص ، ط : بل هو .

(٣) ر، ص، ط : معلول .

(٤ — ٤) : ساقط من (ر) .

إيجابه منه، لأنه علة تامة يجب اقتران معلولها بها فى الأزل، فذلك التمام : إن كان قديماً لزم كون معلول المعلول قديماً ، وهلم جرّا ، و إن كان حادثاً حدث عن العلة التـامة الأزلية حادث بدون سبب حادث ، وهـذا ينقض قولهم بامتناع حادث بلا سبب .

فأنتم بين أمرين ، أيهما قلتموه بطل قولكم : إن قلـتم « إنه علة تامة فى الأزل» ،لزم أن لا يتأخر عنه معلوله . و إن قلتم «ليس بعلة تامة » لزم أن يحدث تمـام كونه علة بدون سبب حادث، فيلزمكم جواز حدوث الحوادث بلا سبب . وأيهما كان بطل قولكم ، فإنه إذا بطل كونه علة تامة فى الأزل امتنع قدم شيء من العالم ، و إن جاز حدوث الحـوادث بلا سبب حادث بطلت حجتكم ، وجاز حدوث كل ما سواه .

و إذا قلتم : هو علة تامة للفلك دون حركاته .

قيل لكم : هو علة للفلك ولحركاته(١) المتعاقبة شيئًا بعد شيء، فهل كان(٢) علة تامة لهذه الحركات فى الأزل، أم حدث تمام كونه علة لها شيئا بعد شيء ؟ .

فإن قلتم : هو علة تامة فى الأزل، لزمكم(٣) إما مقارنتها كلها له فى الأزل ، و إما تخلف المعلول عن علته التامة ، وكلاهما يبطل قولكم .

و إن قلتم : حدث تمام كونه علة لحركةٍ حركةٍ منها .

قيل لكم : فحدوث التمام قد حدث عندكم بدون سبب حادث، وذلك يستلزم حدوث الحوادث بلا سبب ، وهذا أمر بين لمن تصوّره تصوّرًا تاما ، ليس لهم حيلة فى دفعه .

---

(١) ق، ر، ص، ط : وتحركاته .
(٢) م : كانت .
(٣) ق، ر، ص، ط : لزم .

وأما الذين يقولون : « إنه لم يزل متكلما إذا شاء ، أو فاعلا بمشيئته ، وإنه
٢٦٣/١ / يقوم به إرادات أو كلمات متعاقبة شيئا بعد شيء» فهؤلاء لا يجعلونه في الأزل قط علة تامة ، ولا موجبًا تامًا ، ولا يقولون : إن فاعلية شيء من المفعولات يتم في الأزل . بل عندهم كون الشيء مفعولا ومصنوعا(١) مع كونه أزليًا جَمْعٌ بين النقيضين ؛ وإذا امتنع كون المفعول الذي هو أثر المكون أزليًا ، امتنع كون تأثيره وتكوينه المستلزم له قديما أزليا ، فامتنع أن يكون علة تامة في الأزل لشيء من الأشياء . ولكن ذاته تستلزم ما يقوم بها من الأفعال شيئا بعد شيء ، وكلما تم فاعلية مفعول وجد ذلك المفعول ، كما قال تعالى : ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [سورة يس : ٨٢] ، فكلما كوّن الشيء(٢) كوّنه فحصل المكوَّن عقب تكوينه(٣) ، وهكذا الأمر دائما ، فكل ما سواه مخلوق حادث بعد أن لم يكن ، وتمام تكوينه وتخليقه لم يكن موجودا في الأزل ، بل إنما تم تخليقه وتكوينه بعدئذ(٤) ، وعند تمام التكوين والتخليق حصل المكوَّن المخلوق عقب التكوين والتخليق ، لا مع ذلك في الزمان ، فأين هذا القول من قولكم ؟ !

تمَّ بحمد الله الجزء الأوّل من كتاب "درء تعارض العقل والنّقل"
ويليه الجزء الثاني إن شاء الله ، وأوّله : (فصل) ونحن ننبّه
على دلالة السّمع على أفعال الله تعالى . . . .

---

(١) ر ، ص ، ط : مصنوعا .

(٢) ر : شيئا ؛ ص ، ط : شيء .

(٣) ص ، ط : تكونه .

(٤) ر ، ص : تكوينه وتخلقه بعد ذلك ؛ ق ، ط : تخليقه وتكوينه بعد ذلك .

# فهـــرس الموضوعات

# فهرس كتاب درء تعارض العقل والنقل

صفحة

صـفحة

رقم الإيداع ٩٥٢٤ / ١٩٩٠ م
I.S.B.N :977 – 256 – 012 – 7

هجر
للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان
المكتب : ٤ ش ترعة الزمر – المهندسين – جيزة
☎ ٣٤٥٢٥٧٩ – فاكس ٣٤٥١٧٥٦
المطبعة : ٢ ، ٦ ش عبد الفتاح الطويل
أرض اللواء – ☎ ٣٤٥٢٩٦٣
ص . ب ٦٣ إمبابة

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



# درء تعارض العقل والنقل

لابن تيمية
أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

تحقيق
الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجـــزء الأول

١٤١١هـ - ١٩٩١م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

بسم الله الرحمن الرحيم

## تصدير الطبعة الثانية
## لمعالي الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي
مدير جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبد الله ، وعلى آله وصحبه ، ومن اتبع هداه ، وبعد :

إذا كان نشر التراث العلمي الإسلامي يأتي في مقدمة أهداف الجامعة ، ويمثل جزءًا أساسيا من رسالتها ، فإن كتب شيخ الإسلام ابن تيمية تأتي في مقدمة هذا التراث ، وتنال من الجامعة العناية التامة ، والاهتمام اللائق بها . وقد بدأت في تحقيق كتبه ، وإصدارها واحدا بعد الآخر ، وبذلت من أجل ذلك الكثير من الجهود . وما تكاد طبعات هذه الكتب تخرج ، حتى يتلقاها طلاب العلم ، ورواد المعرفة في الداخل والخارج ، بشغف كبير ، تقديرا منهم لأهميتها ومكانتها العلمية ، وحاجة كل طالب علم بأن تكون أحد مراجعه في حياته العلمية والعملية ، مما جعل هذه الطبعات تنفد بعد وقت قصير من خروجها .

وكتاب « درء تعارض العقل والنقل » الذي بين أيدينا ، أحد الكنوز العلمية التي خلفها لنا شيخ الإسلام الإمام المجاهد أبو العباس تقي الدين أحمد ابن عبد الحليم بن تيمية ، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم - رحمه الله - وتفخر الجامعة بأن تقدمه في طبعة جديدة ، على نفقة خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز - حفظه الله - إسهاما منه في نشر العلم الشرعي ، واحتفاء الجامعة بانتقالها إلى مقرها الجديد ، جزاه الله خير الجزاء ، وجعل صنيعه هذا من الأعمال الصالحة ، والصدقات الجارية المقبولة ، وله مني ، ومن المسئولين في الجامعة ، ومن طلبة العلم ، أوفى الشكر ، وأبلغ التقدير .

وقد صدر هذا الكتاب – الذي يعاد طبعه ضمن مجموعة مختارة من الكتب التي رأت الجامعة إصدارها بهذه المناسبة – إسهاما في خدمة الثقافة الإسلامية ، والفكر الإسلامي الأصيل ، ولتوكيد أن البناء الحضاري الشامخ لا يقتصر على المادة ، وإنما يتجاوز ذلك إلى نهضة في الفكر ، ونشاط في التدريس والبحث العلمي ، وخدمة المجتمع ، والدعوة الإسلامية ، وأن هذه المدينة الجامعية الجديدة الرائعة ، ينبغي أن تكون عونا وحافزا للجامعة على التقدم والرقي في جميع المجالات ، وأن تكون من شواهد الأعمال المجيدة لحكومة خادم الحرمين الشريفين – أيّده الله – في خدمة العلم وأهله وطلابه . والله أعلم . وصلى الله وسلم على نبينا محمد ،،،

بسم الله الرحمن الرحيم

# تصدير

## بقلم معالي الأستاذ الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي

## مدير جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله ، وعلى آله وأصحابه وأتباعه إلى يوم الدين : وبعـــد ،

فإذا عد أئمـــة الفكر الإسلامي ، والمجتهدون فيه عبر تاريخ المسلمين الحافـــل بالخير والعطاء فيأتي فى مقدمتهم شيخ الإسلام الإمام ابن تيمية رحمه الله الذى نذر حياته فى سبيل الله ، وتصدى للطوائف المنحرفة عن المنهج الحـــق ، فبين مالديها من زيف وضلال ، وجادل بالحق والبرهان ، متبعاً منهج سلف الأمة الصالح من لدن صحابة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ومن تبعهم بإحسان ، فأثرى المكتبة الإسلامية بالكثير من الكتب التى توضح منهج السلف الصالح وما كانوا عليه فى الاعتقاد والعبادة ، والتشريع ، وطرق مجالات عدة أبرزها فى أصول الدين وبيان معتقد الفرقة الناجية ، وقـــد عودى من قبل أصحاب الآراء الضالة وشوهت كتبه ومؤلفاته ، واندرس كثير منها ، ولم تلق من الاهتمام والنشر مالقيته كتب غيره من العلماء ، وذلك

بسبب موقفه الصلب فى بيان الحق والدفاع عنه، ونقد آراء الفرق الضالة ، وبيان ضلالها ، ولم يكن ذلك الموقف المعادى مقتصراً عليه فقط ، بل كان للاتجاه السلفي بعامة ، والذى كان الإمام ابن تيمية فى عصره يمثل القيادة فيه ، واستمرت الحال كذلك ، حتى قامت الدولة السعودية فى جزيرة العرب ناصرة لدعوة الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب السلفية ، ودافعة لها ، ومتبنية لأفكارها ، إذ كان الإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب رحمه الله قد تأثر بمنهج شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وماكتباه فى العقيدة وأصول الدين .

ومنذ ذلك الوقت وكتب شيخ الإسلام ابن تيمية ، بل وكتب أئمة السلف ومجتهديهم فى انتشار وتداول .

وعندما استتب الأمر لمؤسس المملكة العربية السعودية فى هذا القرن الإمام عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود رحمه الله شجع نشر هذه الكتب فطبع كثير منها واستفاد منها طلاب العلم ، وكان لها أثر كبير فى توجيه الناس وتربيتهم .

وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية التى أسست نواتها الأولى عام ١٣٧٠ هـ فى عهد الإمام عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود رحمه الله ، والتى كان يشرف عليها ويرعاها سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ رحمه الله مفتى المملكة العربية السعودية فى ذلك الوقت من أبرز المؤسسات التى اهتمت بنشر كتب السلف وتدريسها فى معاهدها وكلياتها وبخاصة كتب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله .

ولازالت والحمد لله تقوم بالمهة نفسها بتوفيق الله تعالى ثم بتشجيع المسؤولين فى المملكة العربية السعودية وعلى رأسهم صاحب الجلالة الملك خالد بن عبد العزيز ملك المملكة العربية السعودية ، وصاحب السمو الملكي الأمير فهد بن عبد العزيز ولي العهد ونائب رئيس مجلس الوزراء وفقهم الله وأعوانهم على الخير إلى ما يحب ويرضى .

ويأتي نشر هذا الكتاب – درء تعارض العقل والنقل – لشيخ الإسلام ابن تيمية ، تحقيق الأستاذ الدكتور محمد رشاد سالم الأستاذ فى كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ضمن سلسلة نشر التراث الإسلامي التى تقوم بها الجامعة فى المجالات الشرعية والعربية .

وهو من أعظم كتب شيخ الإسلام ابن تيمية ، بل من أعظم كتب السلف ويكفينا ما ذكره عنه الإمام ابن قيم الجوزية تلميذ شيخ الإسلام ابن تيمية وصاحبه فقد قال عنه : « وإنه كتاب لم يطرق العالم له نظيراً فى بابه » .

وقد طبع قسم من هذا الكتاب على هامش كتاب « منهاج السنة النبوية » لابن تيمية قبل ثمانين عاما تقريباً سنة ١٣٢١ هـ ، ثم طبع قسم أصغر منه مرة أخرى سنة ١٣٧٠ هـ ، ولكن الكتاب طبع ناقصاً فى المرتين . . .

وعندما بدأ الدكتور محمد رشاد سالم بحثه للدكتوراه وموضوعه « موافقة العقل للنقل عند ابن تيمية » وذلك سنة ١٣٧٥ هـ ( ١٩٥٥ م ) اقتضاه البحث أن يجمع ويصور كثيراً من مخطوطات كتب شيخ الإسلام ابن تيمية وخاصة كتابنا هذا ، فهو أكثر كتبه اتصالا بموضوع بحثه، وتبين له عندئذأن ماطبع من الكتاب لايعدل إلا ربع حجم الكتاب الأصلى .

ولذلك عندما وقع اختيار مركز تحقيق التراث بدار الكتب المصرية عام ١٣٨٩ هـ على الدكتور محمد رشاد سالم — مع مجموعة من الأساتذة — ليقوم كل أستاذ بتحقيق كتاب يختاره ، اختار كتاب « درء تعارض العقل والنقل» وأتم تحقيق الجزء الأول منه سنة ١٣٩١ هـ .

وقد فاتحني في رغبته في استئناف العمل في تحقيق الكتاب ونشره ، ذاكراً أن نشر مثل هذا الكتاب الكبير — الذي يتوقع أن يصدر في اثني عشر جزءاً تقريباً — يحتاج إلى هيئة مثل الجامعة تتولى إصداره والإنفاق على طبعــه .

ورأيت حينئذ أن نشر هــذا الكتاب القيم من الأمور الواجبة على كل مهتم بتراثنا الإسلامي، وفي الوقت نفسه من المهام الأساسية التي تضطلع بها جامعتنا ، فشجعته على أن يبدأ في الإعداد لذلك . . فقــام بمراجعة المخطوطات والمصورات الموجودة في دار الكتب المصرية — بالإضافة إلى ما صوره بنفسه من مخطوطات الكتاب من مكتبات العالم المختلفة — واستعان في تحقيق الكتاب باثنتي عشرة نسخة خطية — مع النسختين المطبوعتين — ثم وجد نسخة خطية أخرى في مكتبة جامعة الرياض فصورها واستعان بها ، وتمكن من تحقيق جزء كبير من الكتاب، وعاونه في عمله وخاصة في مقابلة نسخ الكتاب العديدة طائفة من الباحثين في مركز تحقيق التراث بــدار الكتب المصرية . .

وقد بدأ طبع الكتاب في مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية قبل شهور قليلة ، وبين يدى القراء الآن الجزء الأول منه ، وستصدر سائر الأجزاء التالية تباعاً بإذن الله . .

والأستاذ الدكتور محمد رشاد سالم له اشتغال بكتب شيخ الإسلام ابن تيمية ، فقد نشر له جزأين من كتابه « منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة القدرية » فى عامي ١٣٨٢ هـ ، ١٣٨٤ هـ ، على أنه توقف بعد ذلك عن إتمامه .

ثم نشر لشيخ الإسلام أيضاً مجموعة من الرسائل التى لم يسبق نشرها تحت عنوان « جامع الرسائل » .

ثم نشر كتاب « مقارنة بين الغزالى وابن تيمية » عام ١٣٩٥ هـ ، وحقق الجزء الأول من كتاب « الصفدية » عام ١٣٩٦ هـ والذى طبع على نفقة جلالة الملك فيصل بن عبد العزيز آ ل سعود رحمه الله ، وهو من الكتب النادرة لشيخ الإسلام ابن تيمية ، واعتمد فى تحقيقه ونشره على النسخة الخطية الوحيدة ، وهي نسخة نفيسة عليها تعليقات بخط الشيخ نفسه ، ونأمل أن يصدر الجزء الثاني منه قريباً بإذن الله . .

وقد أصدر هذه الكتب فى مشروعه الذى أسماه « مكتبة ابن تيمية » والذى نأمل أن يحقق وينشر فيه كل ما يمكنه نشره من مؤلفات شيخ الإسلام ، وأن يصدر فيه ما يمكنه من البحوث والدراسات عن آراء الشيخ واجتهاداته ، فضلا عن تحقيق الكتب التى أرخت لحياة شيخ الإسلام وسيرته ومؤلفاته .

إذ أن فى ذلك نفعاً عظيما للمسلمين عامة ، وللمشتغلين بالعلوم الشرعية خاصة . .

كما نأمل أن يتجه الباحثون والدارسون إلى كتب شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره من أئمـــة السلف فيشتغلوا بها تحقيقاً ونشراً ودراسة وفى ذلك إسهام فى خدمة الإسلام والمسلمين .

وأسأل الله أن يجزى الأستاذ المحقق خير الجزاء على مثابرته وصبره فى هذا الميدان الصعب الذى هجره الكثير سعياً وراء المغريات المادية والدعة والراحـــة . .

كما أسأله أن يثيب كل من أسهم فى إخراج هذا الكتاب وأعان عليه، وأن يهيئ لنا من أمرنا رشداً وأن ينصر دينه ويعلى كلمته . وآخــر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

الرياض فى ٥ – ١٢ – ١٣٩٩ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

## مقدمة الطبعة الثانية للجزء الأول

الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه ، وأشهد أن لا إله إلا الله ، وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ، اللهم صل عليه وعلى آله وصحبه ، وسلم تسليما كثيرا .

وبعد فقد أتممت تحقيق الجزء الأول من هذا الكتاب عام ١٣٩١ = ١٩٧١ ، وتولت دار الكتب ( الهيئة المصرية العامة للكتاب ) نشره حينذاك ، ثم شاء الله تعالى أن أسافر إلى الرياض عاصمة المملكة العربية السعودية معارا من جامعة عين شمس إلى جامعة الرياض حيث عملت فيها رئيسا لقسم الثقافة الإسلامية حتى عام ١٣٩٦ = ١٩٧٦ ، وانتقلت بعدها إلى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض حيث عينت أستاذا بكلية أصول الدين .

وكنت قد نشرت في تلك السنوات الجزء الأول من « كتاب الصفدية » لشيخ الإسلام ابن تيمية بعد تحقيقي له ، وألفت كتاب « مقارنة بين الغزالي وابن تيمية » وكتاب « المدخل إلى الثقافة الإسلامية » ، ولكني لم أتمكن من إكمال تحقيق كتاب « درء تعارض العقل والنقل » لأنه كتاب كبير ، ومنه نسخ خطية كثيرة ، ويحتاج إلى تفرغ لتحقيقه ، وإلى هيئة تتولى نشره ..

وكان انتقالي إلى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية حافزا لي على التفكير في استئناف العمل في الكتاب لما أعرفه من غيرة معالي الأخ الأستاذ الدكتور عبد الله التركي مدير الجامعة وحرصه على نشر تراث السلف ، وتحقق مارجوته ، إذ ما إن عرضت عليه أن ترعى الجامعة عملي في هذا الكتاب وفي سائر الكتب التي عزمت على تحقيقها ونشرها في مشروع « مكتبة ابن تيمية » حتى لقيت منه التشجيع الذي توقعته ، وكان أن أذن لي بالسفر إلى القاهرة حيث توجد عدة نسخ خطية من الكتاب ، وحيث استعنت بمركز تحقيق التراث بدار الكتب ، الذي أمدني بالمساعدات اللازمة ، حتى تمكنت من نسخ وتحقيق أكثر الكتاب ، وأعدت النظر في الجزء الأول ، وبعد تنقيحه قدمته إلى مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود

الإسلامية بالرياض لإعادة طبعه ، وسنوالي طبع الأجزاء التالية ، جزءا بعد جزء بإذن الله .

وقد كنت أقدر فيما سبق أن يصدر الكتاب في أربعة أجزاء ، كل جزء منها في قسمين ، وكنت أحسب أن ما تم طبعه من الكتاب من قبل ( في مطبعتي بولاق والسنة المحمدية ) يعدل ثلث الكتاب ، ولكني تبينت بعد نسخ أكثر الكتاب أن ما سبق طبعه لا يتجاوز ربع الكتاب ، ورأيت العدول عن التقسيم السابق ، وفضلت أن يصدر الكتاب في أجزاء ، لا تنقسم إلى أقسام ، وأقدر أن يصدر الكتاب في عشرة أجزاء بإذن الله ( غير فهارس الكتاب التي أحسب أنها سوف تكون في جزئين ) .

وإني إذ أقدم هذا الجزء الأول إلى المطبعة ، أشكر الله سبحانه وتعالى أن يسر وأعان على أن أبدأ في نشر هذا الكتاب النافع ، ثم أشكر معالى الأخ الدكتور عبد الله التركي مدير الجامعة على ما قدمه من عون في سبيل إتمام هذا العمل ، وأسأل الله تبارك وتعالى أن يجزيه خير الجزاء . وأشكر أيضا الأخوة الباحثين في مركز تحقيق التراث الذين ساعدونى أثناء عملي في تحقيق الكتاب بمقابلة نسخ الكتاب ، والإسهام في عمل فهارسه وغير ذلك من الأمور التى كلفتهم بها ، وهم الأخوة السادة : الطبلاوي محمود سعد ، وعادل محمد رستم ، ومحمد محمد زينهم ، والأخت السيدة : خديجة محمد كامل .

كما أشكر الأخوين : سيد حسن عشماوي ، ومحمود محمد عبد الغني ، اللذين قاما بنسخ أكثر الجزء المخطوط والمصور من الكتاب .

ولا يفوتني أن أشكر العاملين في مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، وعلى رأسهم الأستاذ محمد المدلج مدير المطبعة .

وأخيرا ، أدعو الله تبارك وتعالى أن يعيننى على إتمام تحقيق الكتاب ونشره ، ثم على تحقيق ونشر باقي مصنفات شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ، وأسأله عز وجل أن يكون هذا العمل نافعا للناس في الدنيا ، ونافعا لي في حياتي وبعد انقطاع عملي بالموت ، اللهم آمين .

رمضان ١٣٩٩
أغسطس ١٩٧٩

محمد رشاد محمد رفيق سالم

# رمـوز الكتاب

م = طبعة مطبعة السنة المحمدية .

ق = طبعة المطبعة الأميرية ببولاق .

س = مخطوطة مكتبة راغب باشا باستانبول .

ص = مخطوطا مكتبة آصافية ( حيدر آباد ) .

ط = مخطوطا مكتبة طلعت ( دار الكتب المصرية ) .

ر = مخطوطا مكتبة رامبور ( بالهند ) .

د = مخطوط دبلن ( بأيرلندا ) .

ت = مخطوط التيمورية ( دار الكتب المصرية ) .

ش = مخطوطة دمشق .

هـ = مختصر الهكارى .

بيان = رسالة بيان خاتم النبيين ( مجموعة رقم ٢٠٤ مجاميع تيمورية )

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



# درء تعارض العقل والنقل

لابن تيمية
أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

تحقيق
الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجـــزء الأول

١٤١١هـ - ١٩٩١م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

بسم الله الرحمن الرحيم

# مقدمة

الحمد لله ، نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا ، وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ، صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم .

أما بعد، فهذا هو الكتاب الثانى من كتب ابن تيمية الكبيرة بعد كتاب «منهاج السنة النبوية » الذى أسأل الله تبارك وتعالى أن يعيننى على إتمامه قريبا ، وهو الثالث من المؤلفات بعد « منهاج السنة » والمجموعة الأولى من « جامع الرسائل » .

وكتابنا هذا هو فى تقديرى أعظم وأجل ما ألف ابن تيمية على الإطلاق ، وكنت أتمنى دائما لو يسر الله تعالى لى أمر نشره ، فلما دعيت للعمل بمركز تحقيق التراث بدار الكتب وجدت الفرصة سانحة لذلك ، وشجعنى على هذا الأمر الأستاذ الدكتور محمود الشنيطى وكيل وزارة الثقافة ، جزاه الله عنا خير الجزاء ، فقد كان خير عون لى فى مدة عملى التى استغرقت أكثر من عام .

ولعل فى هذا الكتاب خير درس لأولئك الذين يجادلون فى قضية إحياء التراث ونشره ، فقد عُرف هذا الكتاب منذ طبع على هامش كتاب « منهاج السنة » بالمطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٢٢ هـ ، وظن أكثر الناس أن الكتاب لا يتجاوز هذا الذى نشر على هامش أجزاء « منهاج السنة » الأربعة .

والواقع أن ذلك الذى نشر لا يزيد على ثلث حجم الكتاب الحقيقى ، والأجزاء التى لم تنشر من هذا الكتاب أهم بكثير من الأجزاء التى نشرت .

## عنوان الكتاب وعدد مجلداته :

كل الذين ترجموا لشيخ الإسلام ابن تيمية ذكروا هذا الكتاب على أنه أهم مؤلفاته . وقد ذكروا له أكثر من عنوان ، كما ذكره ابن تيمية نفسه وسماه بأكثر من اسم .

وأحسب أن كتاب « العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية » لابن عبد الهادى بن قدامة المقدسى هو أهم ما نجده بين أيدينا اليوم مما كتب فى ترجمة ابن تيمية . وقد نقل كلاما للذهبي ذكر بعده[(١)] : « ثم ذكر بعض تصانيفه وقال : ومنها كتاب فى الموافقة بين المعقول والمنقول فى مجلدين » . وعلق ابن عبد الهادى بقوله : « قلت : هذا الكتاب — وهو كتاب درء تعارض العقل والنقل — فى أربع مجلدات كبار . وبعض النسخ به فى أكثر من أربع مجلدات ، وهو كتاب حافل عظيم المقدار، رد الشيخ فيه على الفلاسفة والمتكلمين . وله كتاب فى نحو مجلد أجاب فيه عمّا أورده كمال الدين بن الشريشى على هذا الكتاب »[(٢)] .

وذكر ابن القيم[(٣)] نفس الكلام، وسمّاه بنفس الاسم، وقال إنه يقع فى أربعة مجلدات .

وكذلك فعل ابن رجب الحنبلى إلا أنه قال : أربع مجلدات كبار[(٤)] .

---

(١) العقود الدرية ، ص ٢٥ ، تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى ، ط . محمود توفيق ، القاهرة ، ١٣٥٦ / ١٩٣٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥ — ٢٦ .

(٣) أسماء مؤلفات ابن تيمية ، لشمس الدين ابن قيم الجوزية ، تحقيق د . صلاح الدين المنجد ، ط . دمشق ، ١٣٧٢ / ١٩٥٣ .

(٤) الذيل على طبقات الحنابلة ٢ / ٤٠٣ .

واختصر بعض المترجمين العنوان فقالوا : تعارض العقل والنقل ، كما فعل الصفدى فى كتابه « الوافى بالوفيات »[1] ، وتابعه على ذلك ابن شاكر الكتبى[2] ، وإن كان قد ذكر العنوان كاملا وعلق بنفس تعليق ابن عبد الهادى تقريبا فى موضع آخر[3] .

أما البزار فى كتابه « الأعلام العلية فى مناقب ابن تيمية » فيقول : « ومنها ( أى مؤلفاته ) ما يبلغ سبع مجلدات كالجمع بين العقل والنقل[4] » وينقل ذلك عنه مرعى بن يوسف الكرمى فى كتابه « الكواكب الدرية فى مناقب الإمام ابن تيمية[5] » .

وسمى الشيخ محمد جميل الشطى الكتاب « رد تعارض العقل والنقل » وذلك فى كتابه « مختصر طبقات الحنابلة[6] » وهو الذى اختصره عن طبقات العليمى وذيل هذه الطبقات لكمال الدين الغزى .

وتكلم ابن قيم الجوزية عنه فى كتابه « طريق الهجرتين وباب السعادتين » فقال فى موضع[7] : « ... ومن أراد معرفة هذا فليقرأ كتاب شيخنا وهو « بيان موافقة العقل الصريح للنقل الصحيح » فإنه كتاب لم يطرق العالمَ له نظير فى بابه ، فإنه

---

(١) جـ ٦ ص 24 مخطوطة اكسفورد رقم 21 ,3154 .

(٢) فوات الوفيات ١ / ٧٨ ، وتابعه على ذلك الآلوسى فى كتابه « جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين » ص ٦ ، ط . المدنى ، القاهرة ، ١٣٨١ / ١٩٦١ ؛ وإسماعيل باشا محمد فى الذيل على كشف الظنون ، ع ٢٩٤ ( ط . استانبول ١٣٦٤ / ١٩٤٥ ) .

(٣) المرجع السابق ١ / ٦٩ . ورجح الأستاذ المحقق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد أن العنوان هو : دفع التعارض العقلى والنقلى ، وأشار فى الهامش إلى أن عنوان الكتاب فى نسختين « ذى التعارض » .

(٤) ص ٦ ( مخطوط ) .

(٥) ص ١٥٣ ( ضمن مجموع ، ط . القاهرة ، ١٣٢٩ ) .

(٦) ص ٥٥ ( ط . مطبعة الترقى ، دمشق ، ١٣٣٩ ) .

(٧) طريق الهجرتين ، ص ١٩٥ ، ط . المنيرية ، ١٣٥٧ .

هدم فيه قواعد أهل الباطل من أسها، نخرت عليهم سقوفه من فوقهم، وشيد فيه قواعد أهل السنة والحديث، وأحكمها ورفع أعلامها، وقررها بمجامع الطرق التى تقرر بها الحق من العقل والنقل والفطرة، فجاء كتابا لا يستغنى من نصح نفسه من أهل العلم عنه، فجزاه الله عن أهل العلم والإيمان أفضل جزاء، وجزى العلم والإيمان عنه كذلك[1] ».

أما ابن تيمية نفسه فقد سماه فى أغلب كتبه «درء تعارض العقل والنقل» كما فعل ذلك فى أكثر من موضع من كتابه « منهاج السنة النبويه[2] » وفى كتابه « الرد على المنطقيين[3] » إلا أنه سماه فى موضع آخر من الكتاب « بيان درء تعارض الشرع والعقل[4] ».

أما فى كتابه « النبوات[5] » فهو يسميه « كتاب منع تعارض العقل والنقل »، وفى كتابه « الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح » أسماه « رد تعارض العقل والشرع[6] »، بينما عنون له فى كتابه « الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان » فقال : « رد تعارض العقل والنقل[7] ».

أما عنوانه فى نسخ الكتاب الخطية والمطبوعة فنجد منها « بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » وهو عنوانه فى أحد جزئى مخطوط مكتبة آصفية

---

(١) انظر أيضا تعليق محقق كتاب « الرد على المنطقيين » ص ٢٥٣ ت ٢ .

(٢) ٣ / ٧٠، ١٠٦، ١١١ (ط . بولاق) . وفعل ذلك أيضا فى رسالته « فصل فى وجوب اختصاص الخالق بعبادته والتوكل عليه » ص ٢٢٥ (مخطوطة) وفى أكثر من موضع من كتابه « الصفدية » (وهو مخطوط) .

(٣) ص ٢٥٣، ٢٧٣ .

(٤) نفس المرجع، ص ٣٢٤ .

(٥) ص ٥٢ .

(٦) ٢٦٧/٣ (ط . المدنى، القاهرة، ١٣٧٩/١٩٥٩) .

(٧) ص ٦٥، ط . مطبعة الإمام، القاهرة، ١٣٦٦/١٩٤٧ .

ومخطوط رامبور ج ١ رقم ١٥٧٠ . واختصر العنوان فى بعضها إلى « كتاب العقل والنقل » ( رامبور ج ٢ رقم ١٥٦٩ ) وطلعت ج ٢ ( علم الكلام ٥٠٨ ) .

أما الجــزء الأول من مخطوط آصـفيه والجزء الأول من مخطوط رامبــور فالعنوان فيهما هو « فسطاط الإنصاف والعدل فى درء تعارض العقل والنقل » .

أما عنوان الجزء الثالث وهو مخطوط دبان ، والرابع — الأخير — وهو مخطوط التيمورية بدار الكتب فهو « كتاب الجمع بين العقل والنقل » .

وعنوان مخطوط اسـتانبول « الجمع بين المعقول والمنقول » . وعنوان الجزء الأول من مخطوط طلعت ( علم الكلام ٥٠٨ ) « درء تعارض العقل والنقل » .

ومـما سبق يتبين أن عنوان « درء تعارض العقل والنقل » هو أكثر العناوين ورودا فى كتبه وذكرا فى كتب تلاميذه المترجمين له ، ولذلك اخترته كعنوان لكتابنا هــذا .

## تاريخ تأليف الكتاب

يذكر ابن تيميــة فى كتابنا هــذا ما يلى (١) : « وقد بسطنا الكلام على [ ما زعمه هؤلاء من أن الاستدلال بالأدلة السمعية موقوف على مقدمات ] ظنية ... ، وقد كنا صنفنا فى فساد هذا الكلام مصنفا قديما من نحو ثلاثين سـنة ، وذكرنا طرفا من بيان فساده فى الكلام على « المحصل » وفى غير ذلك » .

وكنت قــد ذكرت فى مقــدمة « منهاج السنة » (٢) ما يلى : « فإذا افترضنا أنه ألف الكتاب الأول وهو فى العشرين من عمره تقريبا ، فإن كتاب « درء تعارض

(١) ص ٢٢ ، وقد استنتج الأستاذ عبد الرحمن الوكيل فى مقدمته لطبعة السنة المحمدية ( ص ٥٦ ) من ذلك أن ابن تيمية ألف كتابه وقد قارب الستين .

(٢) ص ١٦ ( م ) .

العقل والنقل » يكون قد ألف وابن تيمية يقارب الخمسين عاما ، ونحن نعلم أن ابن تيمية ولد سنة ٦٦١ فيكون قد ألف كتاب « العقل والنقل » حوالى سنة ٧١٠ » .

وهذا — بالطبع — على أساس افتراض أقل سن يمكن أن يؤلف فيها ابن تيمية كتابه الأول .

غير أننا نملك دليلا واضحا يمكن أن نستنتج منه تاريخ تأليف الكتاب بصورة أدق وأقرب إلى الصواب . وقد سبق أن نقلنا عن ابن عبد الهادى أن ابن تيمية : « له كتاب فى نحو مجلد أجاب فيه عما أورده كمال الدين بن الشريشى على هذا الكتاب[1] » .

فإذا علمنا أن كمال الدين بن الشريشى[2] توفى سنة ٧١٨ ، وقدرنا أنه ألف كتابه فى الرد على كتاب « درء تعارض العقل والنقل » سنة وفاته — على الأكثر — فيكون كتاب ابن تيمية قد ألف ، على أبعد التقديرات ، قبل شوال سنة ٧١٨ هـ .

وعلى ذلك يمكننا أن نبدأ فنقول إن كتابنا ألف فيما بين سنتى ٧١٠ و ٧١٨ .
وقد قضى ابن تيمية سبع سنوات فى مصر ( ٧٠٥ — ٧١٢ ) سجن فيها مرتين وكانت سنوات مضطربة ، ثم عاد إلى دمشق فى أول يوم من شهر ذى القعدة سنة ٧١٢[3] واستقر فيها وتفرغ للتأليف ، ويحدثنا ابن عبد الهادى عن ذلك فيقول[4] :

(١) العقود الدرية ، ص ٢٦ . وذكر ذلك أيضا ابن القيم ، والصفدى ، وابن شاكر ، وابن رجب فى المواضع السابق ذكرها من مراجعهم ، انظر ما سبق ص ٤ — ٥ .

(٢) كمال الدين أحمد بن جمال الدين محمد بن أحمد الشريشى الوايلى البكرى الشافعى وكيل بيت المال وشيخ دار الحديث وشيخ الرباط الناصرى ، ولد سنة ٦٥٣ وتوفى فى شوال سنة ٧١٨ وهو متوجه إلى الحج . انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٤٧/٦ ؛ الدرر الكامنة ٢٦٧/١ — ٢٦٨ ؛ فوات الوفيات ١٠٩/١ .

(٣) العقود الدرية ، ص ٢٩٠ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٢١ .

« ثم إن الشيخ رحمه الله بعد وصوله من مصر إلى دمشق واستقراره بها ، لم يزل ملازما للاشتغال والأشغال، ونشر العلم وتصنيف الكتب، و إفتاء الناس بالكلام والكتابة المطوّلة وغيرها ، ونفع الخلق والإحسان إليهم ، والاجتهاد فى الأحكام الشرعيـة » .

ولذلك فإننا نستبعد أن يكون هذا الكتاب قد ألف بمصر، و نرجح أن يكون قد ألف فى هـذه الفترة ، ولعل ممـا يؤكد هذا الذى رجحناه أن ابن تيميـة يتكلم فى ص ٢٥ ( جـ ١ ) من كتابنا هذا فيقول: «ولمـا كنت بالديار المصرية سألنى من سألنى من فضلائها ... الخ » ولو كان بمصر وهو يكتب كتابنا ما قال هذا الكلام .

و يمكننا أن نعـود فنحدد تاريخ التأليف بصورة أدق فنقول إنهـا بين سنتى ٧١٣ - ٧١٧ ، وذلك إذا لاحظنا أنه وصل إلى دمشق فى آخر سنة ٧١٢ ، وأن ابن الشريشى احتاج إلى وقت يقرأ فيه كتاب ابن تيمية، ثم يؤلف فيه كتابا فى الرد عليه، وذلك قبل وفاته فى شوال سنة ٧١٨ .

وابن الشريشى كان مقيما بدمشق . و يحدثنـا ابن كثير عنه فيقول إنه تولى فى صفر سـنة ٧٠٣ نظارة الجـامع الأموى ثم عزل نفسه فى رجب من السـنة نفسها[1] ، ولـما قدم الأفرم نائب السلطة إلى دمشق تكلموا معه « ... فعين الخطابة لشرف الدين الفزارى ، وعين الشامية البرانيـة ودار الحـديث للشيخ كمال الدين ابن الشريشى ، وذلك بإشارة الشيخ تقى الدين بن تيمية »[2] .

---

(١) البداية والنهاية ١٤/٢٨ .

(٢) نفس المرجع ونفس الصفحة .

ويذكر لنا ابن كثير من أحداث سنة ٧٠٨ أن ابن الشريشى عزل فيها نفسه عن وكالة بيت المال ولم يقبل أن يعود إليها، واستمر معزولا إلى يوم عاشوراء من من السنة الآتية (سنة ٧٠٩)، وجُدد تقليده وخلع عليه فى الدولة الجديدة» (١) .

وهذا كله يجعلنا نرجح أن ابن الشريشى ألف كتابه فى الرد على ابن تيمية فى دمشق وبعد عودة ابن تيمية إليها كما سبق أن أوضحنا .

# موضوع الكتاب

يبدأ ابن تيمية هذا الكتاب — بعد الخطبة — بما يلى :

« قول القائل : إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية ، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإما أن يُجمع بينهما ، وهو محال ، لأنه جمع بين النقيضين ؛ وإما أن يُردا جميعا، وإما أن يقدم السمع ، وهو محال ، لأن العقل أصل النقل ، فلو قدّمناه عليه كان ذلك قدحا فى العقل الذى هو أصل النقل ، والقدح فى أصل الشيء قدح فيه ، فكان تقديم النقل قدحاً فى النقل والعقل جميعا ، فوجب تقديم العقل ، ثم النقل إما أن يُتأول ، وإما أن يفوّض . وأما إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما ، ولم يمتنع ارتفاعهما » .

ويقول ابن تيمية إن هذا هو « قانون كلى » عند الرازى وأتباعه (٢)، وإن طائفة قد سبقتهم إليه منهم الغزالى والقاضى أبو بكر بن العربى والجوينى والباقلانى (٣) .

(١) نفس المرجع ١٤/٤٨ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، ص ٤ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٥ — ٦ .

وهؤلاء المتكلمة أهون شأنا من الجهمية والفلاسفة الذين يزعمون أن نصوص الأنبياء غير مطابقة للحقيقة ، و إنمـا كَذّبها الأنبياء على العوام لأن من مصلحة العوام أن يخاطبوا بمـا يوافق عقولهم . وقد وضع الفلاسفة قانونهم على هــذا الأصل، كالقانون الذى ذكره ابن سينا فى رسالته الأضحوية (١) ، وهو فى الجملة رأى الفلاسفة ومتفلسفة الصوفية مثــل ابن عربى وابن سبعين والسهروردى المقتــول وملاحدة الإسماعيلية وأصحاب رسائل إخوان الصفاء (٢) .

والنص الذى أورده ابن تيميــة فى مستهل كتابه هو تلخيص لكلام الرازى فى كتبه المختلفة فى هذه النقطة .

يقول الرازى فى كتابه « أساس التقديس فى علم الكلام (٣) » : « اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبــوت شىء، ثم وجدنا أدلة نقليــة يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة :

إما أن يُصدق مقتضى العقــل والنقل ، فيــلزم تصديق النقيضين ، وهو محال .

و إما أن يبطل ، فيلزم تكذيب النقيضين ، وهو محال .

و إما أن يصدق الظواهر النقلية و يكذب الظواهر العقليه ، وذلك باطل . لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته ، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليــه وسلم ، وظهور المعجزات على محمد صلى الله عليه وسلم، واو جوّزنا القدح فى الدلائل العقلية

(١) دره ... ، ص ٩ .

(٢) دره ، ص ١٠ — ١١ .

(٣) ص ١٧٢ — ١٧٣ ، ط . مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٣٥٤/١٩٣٥ .

القطعية صار العقل متهما غير مقبول القول ، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول فى هذه الأصول ، و إذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة .

فثبت أن القدح فى العقل لتصحيح النقل يفضى إلى القدح فى العقل والنقل معا ، وأنه باطل .

ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة ، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها .

ثم إن جوّزنا التأويل ، واشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل ، وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى .

فهذا هو القانون الكلى المرجوع إليه فى جميع المتشابهات ، و بالله التوفيق » .

و يقول الرازى فى كتابه « المطالب العالية »(١) :

« الثامن : و يتوقف على سلامتها عن المعارض العقلى ، وأن آيات التشبيه كثيرة ، ولكنها لما كانت معارضة بالدلائل العقلية لا جرم أوجبنا صرفها عن ظواهرها ، فكذا هاهنا .

وأيضا فعند حصول التعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل : لا يمكن تصديقها معا ، و إلا لزم تصديق النقيضين .

ولا ترجيح النقل على القواطع العقلية ، لأن النقل لا يمكن التصديق به إلا بالدلائل العقلية ، فترجح النقل على العقل يقتضى الطعن فى العقل .

(١) مخطوط رقم ٤٥ توحيد (م) بدار الكتب ، ص ٣١٠ .

ولمـا كان العقل أصلا للنقل ، كان الطعن فى العقل موجبا للطعن فى العقل والنقل معا ، وإنه محال .

فلم يبق إلا القسم الرابع ، وهو القطـع لمقتضيات الدلائل العقليـة القطعية ، وحمل الظواهر النقلية على التأويل .

فثبت بهذا أن الدلائل النقلية يتوقف الحكم بمقتضياتها على عدم المعارض العقلى ، إلا أن ذلك مظنون لا معلوم »[1] .

ويقول الرازى فى كتابه « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين »[2] :

« مسألة : الدليل اللفظى لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة : عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ ، وإعرابها وتصريفها ، وعدم الاشتراك ، والمجاز ، والنقل ، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة ، وعدم الإضمار ، والتأخير والتقديم ، والنسخ ، وعدم المعارض العقلى الذى لو كان لرجح عليه ، إذ ترجيح النقل على العقل يقتضى القدح فى العقل المستلزم للقـدح فى النقل لافتقاره إليه ، وإذا كان المنتج ظنيا فما ظنك بالنتيجة »[3] .

وأما فى كتاب « نهاية العقول » فيقول[4] :

« ... وذلك أنا لو قدرنا قيام الدليـل العقلى القاطع على خلاف ما أشـعر به ظاهر الدليـل السمعى ، فلا خلاف من أهل التحقيق أنه يجب تأويل الدليـل السمعى ، لأنه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى دليل العقل ، فإما أن يُكذّب العقل ، أو يؤول النقل .

(١) وانظر أيضا نفس المرجع ، ظ ٣٠٩ .
(٢) ص ٣١ (ط . الحسينية ، القاهرة ، ١٣٢٣) .
(٣) وانظر أيضا ص ٣١ — ٣٢ ؛ كتاب معالم أصول الدين (على هامش الكتاب السابق) ، ص ٩ .
(٤) مخطوط بدار الكتب رقم ٧٤٨ عقائد ، ظ ١٣ .

فإن كذبنا العقل ، مع أن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل ، فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا بالعقل ، فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه » .

على أن هذا « القانون الكلى » لم يبتدعه الرازى ، وإنما أخذه عمّن سبقه ، وخاصة الغزالى فى رسالة « قانون التأويل » وفيها يسأله سائل عن بيان معنى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الشيطان يجرى من أحدكم مجرى الدم ... » ، وهل من سبيل إلى الجمع بين هذا القول من الشرع فى الجن والشياطين ، وبين قول الفلاسفة : إنها أمثلة وعبارة عن الأخلاط الأربعة التى فى داخل الأجسام لتدبيرها ... الخ » (1) .

يذكر الغزالى فى رده على السائل عدة وصايا ، الوصية الثانية منها هى : « أن لا يكذّب برهان العقل أصلا ، فإن العقل لا يكذب ، ولو كذب العقل فلعله كذب فى إثبات الشرع ، إذ به عرفنا الشرع ، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكى الكاذب ، والشرع شاهد بالتفاصيل ، والعقل مزكىّ الشرع ... وإذا قيل لك : إن الأعمال توزن ، علمت أن الأعمال عرض فلا يوزن ، فلا بد من التأويل ، وإذا سمعت أن : الموت يؤتى به فى صورة كبش أملح فيذبح ، علمت أنه مؤول ، إذ الموت عرض لا يؤتى به ... » (2) .

وأما الوصية الثالثة فهى : « أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات ، فإن الحكم على مراد الله سبحانه ، ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم بالظن والتخمين خطر ، فإنما تعلم مراد المتكلم بإظهار مراده ، فإذا لم يظهر ، فمن

(1) قانون التأويل ، ص ٤ ( ط . عزت الحسينى ، القاهرة ، ١٣٥٩/١٩٤٠ ) .
(2) المرجع السابق ، ص ١٠ — ١١ .

أين تعـلم مراده ، إلا أن تنحصر وجوه الاحتمالات ، ويبطل الجميـع إلا واحدا ، فيتعين الواحد بالبرهان . ولكن وجوه الاحتمالات فى كلام العرب ، وطرق التوسع فيها كثير ، فمتى ينحصر ذلك ؟ فالتوقف فى التأويل أسلم[1] » .

وقد ذكر ابن تيمية فى مستهل كتابه قانون الرازى الكلى ثم ذكر أن الغزالى سبقه إليه ، وأن الغزالى سبقه آخرون مثل الباقلانى والجوينى[2] .

وقـد خصص الجـوينى بابا فى كتابه « الإرشاد » أسماه : « باب القـول فى السمعيات » قال فى أوله[3] : « اعلموا — وفقكم الله أن أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك عقلا ، ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعا ، وإلى ما يدرك سمعا ، ولا يتقدر إدراكه عقلا ، وإلى ما يجوز إدراكه سمعا وعقلا » .

وبعد أن تكلم الجوينى عن الأقسام الثلاثة قال[4] : « فإذا ثبتت هذه المقدمة فيتعين بعدها على كل معتن بالدين واثق بعقله أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية ، فإن صادفه غير مستحيل فى العقـل ، وكانت الأدلة السمعية قاطعـة فى طرقها ، لا مجـال للاحتمال فى ثبـوت أصولها ولا فى تأويلها ، فما هذا سبيله فلا وجه إلا القطع به .

وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطـرق قاطعة ، ولم يكن مضمونها مسـتحيلا فى العقل ، وثبتت أصولها قطعا ، ولكن طريق التأويل يجول فيها ، فلا سبيل إلى القطع ، ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت مادل الدليل السمعى على ثبوته ، وإن

(١) نفس المرجع ، ص ١١ .
(٢) درء تعارض العقل والنقل ، ص ٦ .
(٣) ص ٣٥٨ ، ط الخانجى ، ١٣٦٩/١٩٥٠ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٣٥٩ — ٣٦٠ .

لم يكن قاطعا ، وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفا لقضية العقل ، فهو مردود قطعا بأن الشرع لا يخالف العقل ، ولا يتصور فى هذا القسم ثبوت سمع قاطع ، ولا خفاء به » .

وقد تابع المتكلمون الفلاسفة وتأثروا بهم ، حتى الغزالى نفسه الذى قال عنه تلميذه القاضى ابن العربى : « شيخنا أبو حامد دخل فى بطون الفلاسفة ، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر »[1] ، وقال عنه آخرون إنه أمرضه « الشفاء » ، أى كتاب « الشفاء » لابن سينا .

وقد أشار ابن تيمية إلى الفلاسفة وقال إنهم يسلكون طريقة التبديل مثل المتكلمين ، ولكنهم أهل الوهم والتخييل ، والمتكلمون هم أهل التحريف والتأويل[2] .

وذكر ابن تيمية أن ابن سينا وأمثاله وضعوا قانونا خاصا بهم فى التأويل ، كالقانون الذى ذكره فى « رسالته الأضحوية »[3] .

فإذا رجعنا إلى ابن سينا فى كتابه « رسالة أضحوية فى أمر المعاد » وجدناه يقول[4] :

« أما أمر الشرع فينبغى أن يعلم فيه قانون واحد ، وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبى من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة .

ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذى ينبغى أن يرجع إليه فى صحة التوحيد — من الإقرار بالصانع موحدا مقدسا عن : الكم والكيف والأين والمتى والوضع

(١) درء تعارض العقل والنقل ، ص ٥ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٨ ، ١٢ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٩ .
(٤) ص ٤٤ — ٥١ ، تحقيق د . سليمان دنيا ، ط . دار الفكر العربى ، ١٣٦٨/١٩٤٩ .

والتغير ، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك فى النوع ، أو يكون لها جزء وجودى كمى أو معنوى ، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة ، ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنها هناك — ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور .

ولو ألقى هذا — على هذه الصورة — إلى العرب العاربة ، أو العبرانيين والأجلاف ، لتسارعوا إلى العناد ، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه إيمان معدوم أصلا .

ولهذا ورد التوحيد تشبيها كله ؛ ثم لم يرد فى القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شىء ، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل ، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه فى الظاهر ، وبعضه تنزيها مطلقا عاما جدا لا تخصيص ولا تفسير له .

وأما أخبار التشبيه فأكثر من أن تحصى ، ولكن القوم لا يقبلونها .

وإذا كان الأمر فى التوحيد هكذا ، فكيف فيما هو بعده من الأمور الاعتقادية ؟ !

ولبعض الناس أن يقولوا إن للعرب توسعا فى الكلام ومجازا ، وأن ألفاظ التشبيه مثل : اليد ، والوجه ، والإتيان فى ظلل من الغمام ، والمجىء ، والذهاب ، والضحك ، والحياة ، والغضب ؛ صحيحة ؛ ولكن نحو الاستعمال وجهة العبارة يدل على استعمالها استعارة ومجازا ، ويدل على استعمالها غير مجاز ولا مستعارة بل محققة ... ... ثم هب أن هذه كلها مأخوذة على الاستعارة ، فأين النصوص المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض ، ... وأين الإشارة إلى الدقيق من المعانى المستندة إلى علم التوحيد ، مثل أنه : عالم بالذات ، أو عالم بعلم ... فظاهر من

هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقربًا ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل . ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع ألبتة .

وكيف يكون ظاهر الشرع حجة فى هذا الباب، ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانيــة غير مجسمة ، بعيدة عن إدراك بدايه الأذهان لحقيقتها ، لم يكن سبيل الشرائع فى الدعوة إليهـا والتحذير عنها منبها بالدلالة عليها ، بل بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الأفهام ... فهذا كله هو الكلام على تعريف من طلب أن يكون خاصا من الناس لا عاما ، أن ظاهر الشرائع غير محتج به[(١)] فى مثــل هذه الأبواب » .

ويكفينا بعد ذلك فى الكلام عن موقف سائر الفلاسفة من هذه القضية، أن نعرض بإيجاز لكلام ابن رشد الذى يقول فى كتابه « مناهج الأدلة فى عقائد الملة[(٢)] » :

« ... إن الشريعــة قسمان : ظاهر ومؤول ، وإن الظاهر منها هــو فرض الجمهور ، وإن المؤول هو فرض العلماء ، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمــله على ظاهره وترك تأويله ، وإنه لا يحــل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور » .

ويقول ابن رشــد أيضا فى كتابه « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال[(٣)] » : « ... فإن أدى النظر البرهانى إلى نحو ما من المعــرفة بموجودٍ ما ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه فى الشرع أو عُرف به ... وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخــلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان أو مخالفا ، فإن كان موافقا فلا قول هناك ، وإن كان مخالفـا طلب هناك

(١) فى الأصل (ص ١٠٥) : محتج به ، والتصويب من كتابنا كما سيأتى فى موضعه فى الجزء الثالث بإذن الله .

(٢) ص ١٣٢ — ١٣٣ ، تحقيق د . محمود قاسم ، ط . الأنجلو ، ١٩٦٤ .

(٣) ص ١٥ — ١٦ ، ط . صبيح ، ١٩٣٥/١٣٥٣ .

تأويله ... ونحن نقطع أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى » .

فهذه الأقاويل وأمثالها هى التى دفعت ابن تيميـة إلى تأليف كتاب « درء تعارض العقل والنقل » ليرد عليها ، ثم ليبين الموقف الصحيح فى هذه القضية .

ويبين ابن تيمية ذلك بوضوح فيقول[1] :

« ولما كان بيان مراد الرسول صلى الله عليه وسلم فى هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلى ، وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء ، بيّنا فى هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذى صدُّوا به الناس عن سبيل الله ، وعن فهم مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر » .

ويذكر ابن تيميـة أنه ألف من قبل مصنفين فى تقرير الأدلة السمعية وبيان أنها قد تفيد اليقين والقطع ، أما كتابنا هذا فهو « فى بيان انتفاء المعارض العقلى ، وإبطال قول من زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقاً[2] » .

ويرد ابن تيميـة على « قانون التأويل الكلى » من وجوه عديدة بلغت أربعة وأربعين وجها ، ترتيبها كما يلى :

يبدأ الوجه الأول من هذه الوجوه فى ص ٨٦ من الجزء الأول .

والثانى يقع فى ص ٨٧ .

والثالث : ص ٨٧ — ١٣٤ .

والرابع : ص ١٣٤ — ١٣٧ .

والخامس : ص ١٣٧ — ١٣٨ .

(١) درء ... ، ص ١٨ .

(٢) انظر ص ١٩ — ٢٠ .

والسادس : ص ١٣٨ — ١٤٤ .

والسابع : ص ١٤٤ — ١٤٨ .

والثامن : ص ١٤٨ — ١٥٦ .

والتاسع : ص ١٥٦ — ١٧٠ .

والعاشر : ص ١٧٠ — ١٩٢ .

والحادى عشر : ص ١٩٢ — ١٩٤ .

والثانى عشر : ص ١٩٤ — ١٩٥ .

والثالث عشر : ص ١٩٥ .

والرابع عشر : ص ١٩٥ — ١٩٨ .

والخامس عشر : ص ١٩٨ — ٢٠١ .

والسادس عشر : ص ٢٠١ — ٢٠٨ .

والسابع عشر : ص ٢٠٨ — ٢٨٠ .

والثامن عشر : ص ٢٨٠ — ٣٢٠

ويبدأ الوجه التاسع عشر فى ص ٣٢٠ من الجزء الأول، ثم ينتقل ابن تيمية إلى موضوعات هى بمثابة استطرادات تتصل ببيان فساد القانون وفساد آراء المبتدعة من متكلمين وفلاسفة ، مثل استدلالهم بحدوث الحركات والأعراض ، ومثل كلامهم عن الترجيح بلا مرجح ، وعن التسلسل فى الحوادث وغير ذلك من الموضوعات التى تتصل بقولهم بقدم العالم .

وقد ارتبطت هذه الموضوعات بموضوعات أخرى هى تطبيقات على القواعد التى يقول بها ابن تيمية ، ولذلك نجده فى الجزئين الأول والثانى يعرض لأكثر المشكلات الكلامية مثل مشكلة كلام الله والاستواء والعلو ، وحلول الحوادث بذاته تعالى وغير ذلك من المشكلات .

ويبـدأ الوجه العشرون مع بداية الجـزء الثالث من الكتاب ، وتستمر سائر الوجوه كلها فى هذا الجزء إلى ص ١٢٩ ( مخطوطة دبلن ) حيث نجد الوجه الأخير ( الرابع والأربعين ) .

ولا يمكننى هنا أن أعرض لموضوعات الكتاب وأبوابه المختلفة ، ولكن أكتفى بالإشـارة إلى النقاط الهـامة التى جاءت فى الكتاب وخاصة فى الجـزء المخطـــوط .

لقد شغلت مسألة « العلو » جزءا كبيرا من الكتاب ، وتعرض ابن تيمية لمـا يذكره الرازى عن « الجهـة » و « الفوقية » ، كما تعـرض لمـا يذكره ابن سينا فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » عن القضايا الوهميـة أو الوهميات ، ومنهـا الاعتقاد بوجود الله سبحانه فى جهة ، وأنه يمكن الإشارة إليه . وقد أسهب ابن تيمية فى تفنيد كلام الرازى وابن سينا ، واستشهد فى كلامه بنصوص كثيرة من كتب أئمـة أهل السنة والسلف فى تأييـد وجهة نظره وفى ذم آراء المبتدعة وذم علم الكلام وأهله .

ولعل أهم موضـوع عرض له ابن تيمية بعـد ذلك هـو الكلام عن إثبات وجود الله سبحانه ، وعن طريقة معرفة الله تعالى وهل النظر واجب فى ذلك أم أن معرفته سبحانه فطرية وضرورية ، وقد أداه هـذا البحث إلى استطرادات هامة وقيمة ، وتعد بحق من أروع وأعظم ما كتب فى مسائل النظر العقلى الإسلامى .

وهو بهذا الصدد يعقد مقارنات بين أقوال أئمـة الفلاسفة . ومن ذلك مثلا إيراده لرد الغزالى على الفلاسفة — فى قولهم بالعِلّية — فى كتابه « تهافت الفلاسفة » ، ثم يذكر نقـد ابن رشـد له فى « تهافت التهافت » ويبين وجه الصواب والخطأ

فى كلام كل منهما ، وينقل عن ابن رشد اعترافه بصحة نقد الغزالى لو وجه كلامه إلى ابن سينا ، ولكن الفلاسفة القدماء — كما يذكر ابن رشد — لم يقولوا بذلك . وابن تيمية يوافق ابن رشد فى نقده لابن سينا ، ويقرر أن الرازى والآمدى وغيرهما إنما وقعوا فى التناقض لسلوكهم مسالك ابن سينا .

ويقرر ابن تيمية أن ابن رشد قد تفطن لفساد أقوال ابن سينا ، أفضل متأخرى الفلاسفة ، وهى مع فسادها " عند التحقيق خير مما ذكره أرسطو وأتباعه ، فإذا كان هذا فاسدا فذاك بطريق الأَوْلى " .

وقد خلط ابن سينا بين كلام المتكلمين والفلاسفة فى مسألة المحدث والقديم والممكن والواجب ، ومع اختلاط أقواله وفسادها فإن " خيار ما يوجد فى كلام ابن سينا فإنما تلقاه من مبتدعة متكلمة أهل الإسلام " .

ويرجح ابن تيمية كلام أرسطو على كلام ابن سينا من جانب ، كما يرجح كلام ابن سينا على أرسطو وابن رشد وأتباعهما من جانب آخر ( ظ ٢٤٥ دبان ) .

ويعرض ابن تيمية بعد ذلك لقول الفلاسفة بالعقول العشرة والأفلاك ، ويذكر أقوال ابن سينا والغزالى وابن رشد فى هذه المسألة ، ويقرر أن ما يقوله ابن رشد فى « تهافت التهافت » عن حركة الأفلاك الشوقية وما ينقله عن أرسطو خير من كلام ابن سينا ، بل خير من كلام أرسطو نفسه ، لأن مداول كلام أرسطو يدل على أن الله سبحانه سلبى وأن الأفلاك تتحرك نحوه بسبب العشق فقط ، أما ابن رشد فكأنه يجعل الله هو المحرك لها .

على أن كلام ابن رشد فيه تناقض من وجوه عدة ، وقد ذكر ابن تيمية نقده لكلام ابن رشد عن حركة الأفلاك الشوقية فى صفحات عدة من هذا الكتاب ( ص ٢٥١ — ظ ٢٥٦ ) وهو ما لا نجده فى سائر كتبه .

ولعل أهم موضـوع عرض له ابن تيميـة فى الجزء الرابع من هـذا الكتاب هو موضوع المعرفة الفطرية . وقد عرض ابن تيميـة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم : " كل مولود يولد على الفطرة ... الحديث " ولقوله تعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [ سورة الروم : ٣٠ ] ، وقوله سبحانه : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٧٢ ] ، وبيّن آراء العلماء المختلفة فى فهم أمثال هـذه الآيات الكريمة والأحاديث النبوية ، ورجح الرأى القائل بأن الفطرة هى الإسلام ، ودلل على ذلك بأدلة عقلية من الكتاب والسنة وأخرى عقلية محضة . وأحسب أن ابن تيميـة فى هذه الأبحاث وما اتصل بهـا ليس له نظير فى العمق والإبداع .

# تحقيق الكتاب

## نسخ الكتاب

### أولا ـــ مخطوطة مكتبة راغب باشا باستانبول = س :

هذه النسخة هى أكبر النسخ وأصحها ، وقد جاء ذكرها فى فهارس كتبخانة راغب باشا ( المطبوع باستانبول سنة ١٣١٠ ) فى ص ٥٤ رقم ٧٢٧ تحت عنوان « الجمع بين المعقول والمنقول » والمؤلف : ابن تيميـة .

وأوصاف مميزة : ابتداونها يتلرى نقصاندر = بدايته ونهايته ناقصتان .

وقد حصلت على فيلم من هذا المخطوط سـنة ١٩٥٦ ، وجاء فى البيانات المرسـلة إلىّ أن مقاس الصفحات ٢٧ سم × ٣٧ سم وأن عدد صـفحاته ٣٢٩ ( والصواب ٣٣٨ ) ورقة .

والمخطوط كتب بخط معتاد واضح جميل منقوط شكلات حروفه، ولكن أوراق المخطوط أصابها فساد وتلف ظهر فى المصورة فى بعض الصفحات . ومسطرة الصفحات ٢٥ سطرا وفى كل سطر حوالى ١٥ كلمة .

وتوجد عبارات ساقطة من الأصل أكلها الناسخ فى هوامش بعض الصفحات، كما أن المخطوطة تكثر فيها « التخريجات » وهى عبارة عن صفحات ساقطة من الأصل يضيفها الناسخ فى أوراق صغيرة ملصقة فى وسط الصفحات ويشير فى الأصل إلى مكانها . وقد رقمت الصفحات بأرقام عربية فى أعلى الجانب الأيسر منها، وظهرت بعض هذه الأرقام فى الصورة، والأرقام على وجه الصفحات فقط دون ظهرها .

وكتب فى الصفحة الأولى من المخطوط بخط مخالف لخط ناسخ المخطوط كلام يبدأ فى منتصف السطر الأول منه بعبارة :

الله حسبي وبه ثقتى .

ثم يأتى الكلام التالى :

« هذا كتاب لابن تيمية من أعلم علماء الحنابلة، المتفرد فيما بينهم بأقاويل وآراء، وصاحب الوقائع المعروفة فى عصره مع الفضلاء والأمراء ، وضعه فى الموافقة بين المعقول والمنقول ، خالف فيه جمهور المتكلمين والأصوليين من أهل السنة وغيرهم من الفرق الإسلامية ، موردا عليهم عجايب إيرادات تدل على كمال تضلعه فى العلوم ، وغرايب إشكالات تشهد بعلو كعبه فى الفنون ، ضلل فيه كثيراً من كبار الأئمة، ونسب جما غفيرا إلى الزندقة من مشاهير عرفاء الأمة، لكنه يظهر للناظر فيه أن الرجل على علاته ، كيف كان تبحره فى العلوم ، واقتداره على إلزام

الخصـوم ، مع ما يستفيد منـه فوائد لا يستغنى عن اقتنائها الطالب ، ولا ينثنى عن اصطيادها من هو فى اقتناص الشوارد راغب .

وهو رحمه الله – على ما ذكروه فى طبقات الحنابلة – تقى الدين أبو العباس أحمـد بن المفتى شهاب الدين عبد الحليم بن شيخ الإسلام مجد الدين أبى البركات عبد السلام بن عبد الله بن أبى القاسم بن تيميـة الحنبلى . ولد بحـران يوم الاثنين عاشر ربيع الأول سنة إحدى وستين وستمائة ، وتوفى ليلة الاثنين من ذى القعدة سنة ثمـان وعشرين وسبعمائة ، معتقلا بقلعة دمشق .

ولكن هذه النسخة قد ملكاها هكذا ساقطة منها كراستان أو أقل من آخرها ومن الأول ، أوان ولايتنا بحلب الشهباء ، سـنة تسع وستين ومائة وألف ، فلعل الله يوفقنا للإتمـام بجاه النبي عليه الصلاة والسلام ، وآله وأصحابه الكرام .

كتبه الفقير إلى آلاء ربه ذى المواهب ، محمد المدعو بين الوزراء بالراغب ، زوّده الله بالذخائر والرغائب ، آمين » .

ومن هذا نعرف أن كاتب هذا الكلام هو راغب باشا الذى عرفت المكتبة باسمه . وهو محمد راغب باشا المولود فى الآستانة سنة ١١١٠ هـ ، وقد عين واليـا لحلب سنة ١١٦٨ وتوفى سنة ١١٧٦ . وقد عين واليا بمصر ما بين سنتى ١١٥٩ – ١١٦١ وذُكر أنه فتك أثناء ولايته فيها بالمماليك ، وكان شاعرا أديبا [1] .

وأما الصفحة الأخيرة من المخطوط فهى ظهر صفحة ٢٣٨ وتنتهى بالكلمات التالية : « ... الوجه الرابع : أن يقال : العقل إما أن يكون عالمـا بصدق الرسول

(١) انظـر ترجمته فى : إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء ، لمحمد راغب الطباخ ، ط . حلب ١٣٤٣/١٩٢٥ ؛ الأعلام ٣٥٨/٦ – ٣٥٩ .

وثبوت ما أخبر به فى نفس الأمر ، وإما أن لا يكون عالمـا بذلك ، فإن لم يكن عالمـا امتنع » .

وفى أعلى هذه الصفحة الأخيرة يوجد ختم الوقفية ، وهو يوجد فى صفحات أخرى مثل ظهر ص ١٦٠ وكتب فيه ما يلى :

حسبي الله وحده
من الكتب التى وقفها الفقير
إلى آلاء ربه ذى المـواهب
محمـد المدعو بين الصدور بالراغب
وكفى عبـده

وليس فى صفحات المخطوطة ما يدل على اسم الناسخ ولا على تاريخ النسخ .

والمخطـوطة تنقسم إلى قطعتين الأولى منهما تبـدأ ص ١ وتنتهى عنـد ظهر ص ١٥٠ ( والأرقام على وجوه الصفحات فقط كما قدمت ) .

وتبدأ ص ١ بالعبارات التالية :

« الذى يجب ثبوت مداوله ، ولا يمكن أن تكون دلالتـه باطلة ، وحينئذ فلو تعارض دليـلان قطعيان ، وأحدهما يناقض مدلول الآخر للزم الجمع بين النقيضين وهو محال . . » .

وهذا الكلام يقابل أوله آخر كلمة فى سطر ١٨ والكلمات التى تليها من ص ٤٣ من طبعة مطبعة السنة المحمدية ( ١٣٧٠/١٩٥١ ) ويقابل أول السطر العاشر من هامش ص ٤٢ من الجـزء الأول من الكتاب المطبوع على هامش كتاب « منهاج السنة » ( طبعة بولاق ) .

وآخر صفحة فى هـذه القطعة هى ظهر ص ١٦٠ كما قدمت ، ولا يوجد بها إلا سـطر واحد فيه ما يلى : « ممن صحب الشـيوخ الجهال وكما يظنـه طائفة من الشيوخ الجهـال ، ولهم مع ذلك أحـوال نفسانية » . وبعد ذلك يوجد بياض فى الصفحة كلها فيما عدا ختم الوقفية الذى أشرت إليه من قبل .

والعبارة التى توجد فى هـذه الصفحة تقابل السطر الأول من ص ٢٠٣ من الجزء الثالث على هامش « منهاج السنة » .

ومن ذلك نتبين أن هذه القطعة تقابل كل صفحات جزئى طبعة مطبعة السنة المحمدية ، كما تقابل الطبعة التى على هامش « منهاج السـنة » فى الأجزاء الثلاثة فيما عدا ٧٥ صفحة من الجزء الثالث .

ونلاحظ أن هذه القطعة يوجد فيها سقط بعد ظهر ص ١٣٠ يقابل ما يقرب من أربعين صفحة من صفحات طبعة السنة المحمدية ( ٢/٢٢٢ — ٢٦٠ ) ، ويستمر المخطوط بعد ذلك مقابلا لطبعة السنة المحمدية ، فنجد أن آخر صفحة فى الجزء الثانى تقابل ظهر ص ١٣١ من المخطوط كما تقابل ٣/٦٩ ( بولاق ) .

وتستمر المقابلة بين طبعة بولاق والمخطوطة فمثـلا ٣/١٥١ ( بولاق ) تقابل ظهر ص ١٤٦ ، ٣/١٩١ = ظ ١٥٥ إلى أن ننتهى إلى ٣/٢٠٣ وتقابل ظ ١٦٠ كما قدمت .

أما القطعة الثانية فهى تبدأ بأول ص ١٥١ وفى السطر الأول منها نجد ما يلى : « الوجه الرابع والأربعون أن يقال : العقليات التى يقال إنهـا أصل السمع وأنها معارضة له ليست ممـا يتوقف العلم بصحة السمع عليها ... الخ » .

وفى أعلى الصفحة من اليسار كتب ما يلى : الخامس عشر ، وتحتها : أول القطعة الثانية .

وتقابل هذه الصفحة ص ١٢٩ من مخطوطة دبلن وتستمر المقابلة بين المخطوطتين حتى نهاية مخطوطة دبلن فنجد مثلا ص ١٧٧ (استانبول) تقابل ص ١٥٠ ( دبلن ) ، ص ٢٢٥ ( استانبول ) تقابل ظهر ص ٢١٥ ( دبلن ) ، وتنتهى مخطوطة دبلن فى ظهر ص ٢٦٨ وهى تقابل ظهر ص ٢٦٢ ( استانبول ) .

وتبدأ المقابلة بعد ذلك بين مخطوطة استانبول ومخطوطة التيمورية ، إذ أن الصفحة الأولى من التيمورية التى تلى آخر صفحة من مخطوطة دبلن تقابل آخر ظهر ص ٢٦٢ ( استانبول ) ، ثم نجد ظهر ص ٣٠٧ ( استانبول ) تقابل ١٠٩ ( تيمورية ) ، ص ٣١٢ (س) تقابل ص ١١٩ (ت) ، ص ٣١٥ (س) تقابل ص ١٢٦ (ت) ، ثم يوجد سقط كبير فى (س) يقابل ص ١٢٦ — ١٦٤ تيمورية . ثم تستمر المقابلة فنجد ص ٣١٨ (س) تقابل ص ١٧٠ (ت) ، ص ٣٢٦ (س) تقابل ص ١٨٨ (ت) ، ص ٣٢٩ (س) تقابل ص ١٩٤ (ت) ، إلى أن نجد أن آخر سطر فى ظهر ص ٣٣٠ ( استانبول ) فيه ما يلى : « ... لزم أن يكون جميعهم سودا ، وأما إذا قلنا كل حادث له أول فإنه يلزم ألا يكون فى الحوادث ما ليس ... » وهذا يقابل السطرين الثامن والتاسع من ص ١٩٨ ( تيمورية ) .

ونجد أن الصفحات الأخيرة من المخطوطة قد كتبت بخط مخالف لخط المخطوط الأصلى ، وهى تقابل صفحات من الجزء الأول ، وذلك أن الصفحات ( ظ ٣٣١ – ظ ٣٣٨ ) تقابل آخر ص ٥٠ — ٧٧ من الجزء الأول ( ط . السنة المحمدية ) وهذه الصفحات تقابل تقريبا التخريجة التى توجد مقابلة لأول ص ٥٥ إلى منتصف ص ٧٧ ط ( السنة المحمدية ) .

وفى هامش الصفحة التى تقابل ١/٢٣٧ ( ط . السنة المحمدية ) كتبت عبارة آخر المجلد الأول من ( كلمة غير واضحة كأنها : نجز ) خمسة .

ويبدو أن نسخة ( س ) كانت تقع فى خمسة مجلدات آخرها هو عبـارة : « ... كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله تعـالى : ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [ سورة الملك : ١٠ ] وهذا مبسوط فى موضع آخر » .

## ثانيا ــ مخطوطا مكتبة آصافية ( حيدر آباد ) = ص

المخطوط الأول يحمل رقم ١٦٣ كلام، وكتب على الصفحة الأولى منه عنوان الكتاب كما يلى :

« هذا قسطاط الإنصاف والعـدل فى درء تعارض العقـل والنقل تصنيف تقى الدين أبى العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيميـة الحرانى »

وفى الصفحة التالية ( ظهر الصفحة الأولى ) كتب فى يمين الصفحة العبارات الآتية داخل مربعات .

داخله نمـبر ٣٣٦٤
فن نمـبرت ٣١١
كتاب نمـبر

وتبدأ الصفحة الأولى من الكتاب بالعبارات التالية ( التى تقابل أول الكتاب ) :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، استعين ( كذا ) ، الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا » .

وأما الصفحة الأخيرة ( ظهر ص ٢٠٦ ) فتنتهى بالعبارات التالية :

« والقول بجواز التسلسل يبطل القول بامتناع التسلسل فثبت بطلان قولهم على التقديرين » .

ونلاحظ أن هذه العبارة تقابل آخر ص ٢١٨ من جـ ٢ (ط. السنة المحمدية) وآخر صفحة ( ص ٢٦٢ ) من جـ ٢ ( طبعة بولاق ) .

وبعد ذلك نجد العبارة التالية : « نجز الجزء الأول بعون الله ، والحمد لله ، يتلوه فى الجزء الثانى قال الرازى : البرهان الثانى : كل جسم متناهى .

فرغ منه ناقله ثالث عشر شهر ذى القعدة الحرام سنة ١٣٠٥ . والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله وسلم على سيد المرسلين وإمام المتقين محمد وآله وصحبه أجمعين ، اللهم آمين » .

ويوجد فى مقابل السطر الأخير من الكتاب إلى اليسار عبارة :

« بلغ مقابلة على الأصل بحسب الطاقة والحمد لله وحده »

وفى أسفل الكلام الذى تضمن الحمد لله والصلاة على رسوله يوجد إلى جهة اليمين ختم المكتبة ، وإلى يساره توجد أرقام كتبت فى جدول كما يلى :

داخله نمبر ٣٣٦٤

فن نمبرت ٣١١

كتاب نمبر

وهى نفس البيانات التى سبق ورودها .

وأما عدد أوراق المخطوط فهو ٢٠٦ ورقة ، ومقاس الصفحات بحسب بيانات المكتبة ١٠ × ٧ بوصة أى ٢٥ × ١٧,٥ سم ، ومسطرة الصفحات ٢٢ سطرا ، وعدد الكلمات فى السطور حوالى ١٣ كلمة فى كل سطر. وخط الكتاب معتاد منقوط واضح .

وليس فى هذا الجزء مايشير إلى اسم الناسخ . وتوجد بعض تعليقات بهوامش بعض الصفحات كما فى ص ٣٠ ، ص ٣٢ ، ويوجد ختم المكتبة على الهامش الأيسر من بعض صفحات الكتاب .

أما الجزء الثانى من الكتاب فيحمل رقم ١٦٤ كلام . وفى أعلى الصفحة الأولى منه كتب مايلى :

« أول ما وجدت من الجـزء الثانى من كتاب العقل والنقل لشيخ الإسلام ، نادرة العصر ، وقـريع الدهر ، تقى الدين أبى العبـاس أحمد بن تيميـة رحمه الله تعـالى » .

وبجوار هـذه العبارة إلى اليسار يوجد خـتم مطموس ، وتحته يبدأ الكلام فى هذا الجزء كما يلى :

« فالصواب فى قوله صلى الله عليه وسلم: واستحللتم فروجهن بكلمة الله، أنها كلمته التى تكلم بها . وكل كلام تكلم الله به سبحانه مخبرا ... الخ » .

وقـد بحثت عما يقابل هـذا الكلام فى المطبوع فلم أجد له مقابلا ، وبعـد مدة اهتديت إلى أن الصفحات الخمس الأولى من هذه المخطوطة تقابل صفحات من مخطوطة دبلن ( منتصف ظهر ص ١٥٥ إلى السطر الأول فى ص ١٥٧ ) . وتنتهى هذه الصفحات الخمس بهذه العبارة : « وتاهوا عن حقائقها ولم يخلصوا منها إلى شفى » . ( فى مخطوطة دبلن : إلى شفاء ) ، وبعـد ذلك يوجد بياض فى الصفحة بمقدار خمسة سطور .

أما الصفحة السادسة ( ظهر ص ٣ ) فتبدأ بالعبارات التاليـة : " أزليـا أن لا يكون موجودا فإذا كان وجود الجملة موقوفا على وجود أبعاضها ... "

وهذا السطر ومايليه يقابل السطر٢١من هامش ص٤٦ من حـ ٣ ( من كتاب الموافقة على هامش منهاج السنة ) وما يليه .

وتستمر المقابلة بعد ذلك بين الجـزء الثانى من مخطوطة آصفية وطبعة بولاق ( حـ ٣ ) فنجد أن ص ٢٨ ( آصفية ) تقابل ٣ / ١٢٥ ( بولاق ) ، ص ٤٠ ( آصفية ) تقـابل ٣/ ١٦٥ ( بولاق ) إلى أن نجـد أن ص ٨٣ ( آصفية ) تقابل ٣ / ٢٤٦ ( بولاق ) . وتستمر المقابلة بعـد ذلك بين الجزء الثـانى من مخطوط الآصفية وهامش الجـزء الرابع من طبعة بولاق فنجد أن ص ١٣٤ ( آصفيـة ) تقابل ٤ / ١٣٨ ( بولاق ) ، ص ١٥٩ ( آصفية ) تقابل ٤ / ٢٥٠ . ونلاحظ هنا وجود مواضع نقص متمـاثلة تمـاما فى كل من المخطوطة والمطبوعة .

وكذلك الأمر فى آخر صفحة من صفحات المخطوطة وهى ص ١٦٣ ( آصفية ) وتقابل ٤/٢٨٠ ( بولاق ) . وآخر العبارات فى كل منهما هى : « ... وهذا الإيجاب مستلزم لمشيئته وقدرته لا مناف لذلك ، بل هو سبحانه يخلق ما يشـاء ويختار ، فهو فاعل لمـا يشاؤه إذا شاءه ، وهو موجب له بمشيئته وقدرته » .

وتحت هـذا السطر إلى جهة اليسار فى المخطوطة توجد عبارة : « بلغ مقابلة وتصحيحا بحسب الطاقة ولله الحمد والمنة » .

أما فى المطبوعة فتوجد عبارة زائدة هى : « والله تعالى أعلم ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم »

ويوجد فى ظهر الصفحة الأخيرة من المخطوطة السطور التاليـة : « نجز الجزء الأول من كتاب بيـان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقـول ، تأليف الإمام العلامة ، شيخ الإسلام تقى الدين أحمد بن تيميـة ، قدّس الله سره ، ورضى عنه ، آمين . ونقـل من نسخة منقولة من نسخة ذكر ناقلها أنهـا صحيحة بخط بعض تلامذة المصنف ، وذكر أنها قرئت على المصنف مرتين ، وعلى النسخة المذكورة

هوامش ملحقة بخـط المصنف رضى الله عنه . ووقع الفراغ من رقم هذه النسخة عشية الاثنين المبـارك ثالث عشر ذى القعدة الحـرام سنة ١٣٠٥ (فى الأصل : ١٣٥ ) والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه وسلم تسليما » .

وتحت هذا الكلام يوجد ختم مكتبة آصـفية بحيدر آباد وتحته البيانات التى سبق ورودها وهى : داخله نمبر ٣٣٦٥

فن نمبر ت ٣١١

كتاب نمبر

وفى أعلى الصـفحة إلى اليسار كتب بخط يميـل إلى أعلى : « يتلوه الوجه التاسع عشر » .

وإلى يمين الكتابة الموجودة فى هـذه الصفحة كتبت كلمة بخـط غير واضح كأنها : يصفر .

ممـا سبق يتضح أن عدد أوراق الجزء الثانى ١٦٣ ورقة . وقد رقمت أكثر الصفحات بأرقام عربيـة فى أعلاها من جهـة اليسار ( وجـوه الصفحات دون ظهـورها ) .

وجاء فى بيانات المكتبة أن مقـاس الصفحات هو مثـل مقاس صفحات الجـزء الأول ١٠ × ٧ بوصة ( ٢٥ × ١٧,٥ سم ) ، ومسطرة الصفحات ما بين ٢١ إلى ٢٥ سطرا .

وخط النسخة مشابه لخط الجزء الأول وهو خط معتاد واضح .

ومما يلفت النظر أن النسخ انتهى فى الجزئين فى يوم واحد هو يوم ١٣ من ذى القعدة سنة ١٣٠٥، مما يحمل على الظن بأن الناسخ كان ينسخ من الجزئين فى نفس الوقت بحيث أنهى النسخ فى كليهما فى يوم واحد .

## ثالثا ــ مخطوطا مكتبة طلعت ( دار الكتب المصرية ) = ط

رقم هذا الكتاب فى بطاقات دار الكتب هو مكتبة طلعت فن علم الكلام رقم ٥٠٨ .

وهذان المخطوطان يتشابهان إلى حد كبير مع مخطوطى مكتبة آصفية مما يرجح أنهما نقلا عنهما .

أما الجزء الأول فقد كتب فى أعلى الصفحة الأولى منه رقم ٢٧٩ بقلم أزرق اللون وتحتها مباشرة ٦٠١٨ كلام ٢ ــ ٣، وأعلى ذلك كتب رقم ١٢ ولكن عليه شطب . ثم كتب فى وسط الصفحة إلى اليسار رقم ١ وتحته خط بلون أحمر . أما ظهر هذه الصفحة فلا توجد به كتابة . وفى الركن الأيسر من الصفحة التالية كتب رقم ٢٤ . وكتب عنوان الكتاب داخل شكل مثلث مقلوب بلونين من المداد أسود وأحمر كما يلى :

المجلد الأول من كتاب درء تعارض العقل والنقل ، تأليف الشيخ الإمام ، الحبر البحر الهمام ، الآية الظاهرة، والحجة الباهرة ، فخر الحفاظ ، وفارس المعانى والألفاظ ، الناسك الزاهد ، شيخ الإسلام ، وقدوة الأعلام ، تقى الدين أبى العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحرانى ، قدس الله روحه ، ونور ضريحه » .

وأسفل ذلك إلى جهة اليسار كتب رقم الكتاب كما يلى :

علم الكلام طلعت
———
٥٠٨

ويبدأ الكتاب فى الصفحة التالية ( ظهر ص ١ ) كما يلى :

« بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين. الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ... الخ » .

وينتهى المجلد الأول فى ظهر ص ١٨٧ بنفس نهاية الجزء الأول من مخطوط آصـــفية :

« ... والقول بجواز التساسل يبطل القول بامتناع التسلسل فثبت بطلان قولهم على التقديرين » .

وبعد ذلك كتب : « نجـز الجزء الأول بعون الله يتلوه فى الجزء الثـانى : قال الرازى : البرهان الثانى : كل جسم متناهى » .

وهى نفس نهاية حـ ١ آصفية .

وفى أسفل الصفحة فى الهامش الأيمن كتب : « بلغ مقابلة على أصله المنقول منه بعون الله تعـالى والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم » وتوجد بعـد ذلك ثلاث صفحات بيضـاء وفى الصفحة الأخيرة من الكتاب كتبت بعض بيانات المكتبية كما يلى : عدد أوراقه ١٨٧ مسطرتها ٣٣ ، وكلمة: روجع ، وتحتها إمضاءان .

وعدد ورقات المخطوط ١٨٧ ورقة وكتبت بخط نسخ معتاد واضح بحبر أسود .

ومقاس الصـفحات ١٧ × ٢٣ سم وتشـغل الكتابة مساحة ١١ × ١٩ سم .

ومسطرة الكتاب ٢٣ سطرا ( وفى بعض الصفحات ٢٤ أو ٢٥ سطرا ) ويتراوح عدد كلمات السطر الواحد ما بين ١٤ — ١٦ كلمة .

وتوجد فى هوامش بعض الصفحات تعليقات بخط الناسخ ، كما توجد بلاغات ( عبارة : بلغ مطالعة ) كما فى ظهر ص ١٦ ، وفى نهاية كل صفحة توجد كلمة هى مفتاح الصفحة التالية لها . وتوجد بعض العناوين فى هوامش بعض الصفحات ، ورقمت وجوه الصفحات فقط بقلم « كوبيا » وكتبت « الوجوه » أو « الفصول » فى وسط السطور بحروف أكبر بحبر أحمر اللون .

فى أعلى الصفحة الأولى كتب بقلم أزرق اللون رقم ٢٨٠ وإلى جانبه كتب بالحبر عبارة : « الحمد لله وحده » والى اليسار كتب : رقم ١٣ . وتحت ذلك : رقم ٢ — ٣ ٠ وكتب بعد ذلك بالحبر مايلى :

« أول ما وجدنا من المجلد الثانى من كتاب العقل والنقل ، لشيخ الإسلام ، علم الزهاد ، نادرة العصر ، تقى الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية ، قدس الله روحه ، ونور ضريحه ، آمين » . وكتب تحت هذه العبارات بقلم رصاص « علم الكلام » وتحتها بقلم أزرق رقم : ٥٦٩٦ . وتحت ذلك بالحبر : علم الكلام طلعت
٥٠٨

وتبدأ الصفحة الأولى من الكتاب مثل الصفحة الأولى من حـ ٢ آصفية تماما :

« فالصواب فى قوله صلى الله عليه وسلم : واستحللتم فروجهن بكلمة الله... الخ » .

وينتهى الكتاب أيضا نفس نهاية مخطوط الآصفية :

« ... فهو فاعل لما يشاؤه إذا شاءه ، وهو موجب له بمشيئته وقدرته ، يتلوه الوجه التاسع عشر » .

وكتب بعد ذلك بحبر لونه أسود فوق سطور حمراء « نجز الجزء الثانى من كتاب بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، تأليف شيخ الإسلام ،

الإمام العلامة، تقي الدين أحمد بن تيمية، رضي الله عنه ، ونقل من نقلت من صحة (كذا) نسـخة صحيحة بخط بعض تلامذة المصنف ، ذكر كاتبها أنها قرئت على المصنف مرتين ، وعلى النســخة المذكورة هوامش ملحقة بخــط المصنف شيخ الإسلام رضى الله عنه. ووقع الفراغ من رقم هذه النسخة بعون الله وتأييده ، عشية الاثنين عاشر جمادى الأولى سنة١٣٢٢ بقلم البائس الفقير، ذي الإساءة والتقصير، عبد الله بن محمد بن عبـد الله بن ناصر ، غفر الله له ولوالديه ولجميـع المسلمين ، وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم » .

وعلى هامش الصفحة الأخيرة من المخطوط كتبت هذه العبارة : « بلغ مقابلة وتصحيحا على أصله المنقول منه فصح إن شاء الله ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم . تحريره ١٣ ش سنة ١٣٢٢ » . وفي ظهر هذه الصفحة (وهي آخر صـفحات الكتاب) كتب في أســفل الصفحة : ورقة وتحتها ١٤٩ وبعدها : مسطرة وتحتها ٢٣ ثم كتب كلمة « سلامه » وبجانبها روجع الكتاب .

وخط هذا الجزء هو نفس خط الجزء الأول ، وهــو خط معتاد نسـخ واضح بالحبر الأسود ، ومقاس الصفحات وعدد السطور والكلمات هــو نفس ما نجده في الجزء الأول من الكتاب .

## رابعا ــ مخطوطا مكتبة رامبور (بالهند) = ر

الجزء الأول من هذين المخطوطين يحمل رقم ١٥٧٠ وجاء في بيانات المكتبة :

كتاب العقل والنقل ـــ المجلد الأول .

مصنف : ابن تيميــة الحراني المتوفى ٧٢٨ هـ .

زبان : عربي . فن الردود نمبر ١٥٧٠

ثم يوجد رقم 35 وتحتــه كتب اسم الكتاب بحـروف لاتينية هـكذا :
Kitabul ‘Aquli wan-Naql وتحت ذلك رقم I570

أما الصفحة الأولى من المصورة ففى أعلاها كتب رقم ٢١٦ وتحته : الجـزء الأول من كتاب العقل والنقل .

وتحت ذلك إلى اليسار كتبت عبارة بالفارسية : مزيد معرفت نواب مرزاخان ٦ فرورى سنة ١٨٨٢ م .

وترجمة ذلك بالعربية : لمزيد معرفة النواب مرزاخان ٦ فبراير سنة ١٨٨٢م.

وظهر هـذه الصفحة بيضاء . وفى يسار الصـفحة التالية يوجد رقـم ٢١٦ وتحته خـط ثم رقم ٥٨٣٦ وتحت ذلك كلمة موجودات هكذا :

٢١٦
———
٥٨٣٦
———
موجودات.

وفى ظهر هذه الصفحة يوجد نص سؤال موجه إلى ابن تيميـة والجواب عليه كما يلى :

«سئل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعـالى عمن يعتقد الجهة هل هو مبتدع أو كافـــر ؟

الجواب : أما من يعتقد الجهة فإن كان يعتقد أن الله فى داخل المخلوقات ، وتحويه المصنوعات ، وتحصره السماوات ، أو يكون بعض المخلوقات فوقه و بعضها تحته ، فهذا مبتدع ضال .

وكذلك أيضا إن كان يعتقد أن الله يفتقر إلى شيء يحمله إلى العرش أو غيره فهو أيضا مبتدع ضال .

وكذلك إن جعـل صفات الله مثل صفات المخلوقين فيقول : استواء كنزول (كذا) المخلوق ، أو نزول كنزول المخلوق ونحو ذلك ، فهذا مبتدع ضال .

فإن الكتاب والسنة مع العقل دلت على أن الله لا تماثله المخلوقات فى شيء من الأشياء ، ودلت على أن الله غنى عن كل شيء ، ودلت على أن الله مباين لمخلوقاته عال عليها .

وإن كان يعتقد أن الخالق تعـالى بائن عن المخلوقات ، وأنه فوق سماواته على عرشه بائن من مخلوقاته ، فإنه ليس فى مخلوقاته شيء من ذاته ، ولا فى ذاته شيء من مخلوقاته ؛ وأن الله غنى عن العرش وعن كل ماسواه لا يفتقر إلى شيء من المخلوقات ، بل هو مع استوائه على عرشه يحمل العرش وحملة العرش بقدرته، ولا يمثل اســتواء الله باستواء المخلوقين ، بل يثبت لله ما أثبتــه لنفسه من الأسماء والصفات ، وينفى عنه ممـاثلة المخلوقات ، ويعلم أن الله ليس كمثله شيء لا فى ذاته ولا فى صــفاته ولا فى أفعاله ؛ فهــذا مصيب فى اعتقاده ، موافق لسلف الأمة وأئمتها ، فإن مذهبهم أنهـم يصفون الله بمـا وصف به نفسه وبمـا وصــفه به رسوله ، من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ، فيعلمون أن الله بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير ، وأنه خلق السماوات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العـرش ، وأنه كلم موسى تكليما ، وتجلى للجبل فجعله دكا هشــيما ، ويعلمون أن الله ليس كمثله شيء فى جميـع ما وصف به نفسه ، وينزهون الله عن صفات النقص والعيب ، ويثبتون له صفات الكمال ، ويعلمون أنه ليس له كفوا أحد فى شيء من صفات الكمال .

قال نعيم بن حماد الخزاعى : من شبه الله بخلقه فقد كفر ، ومن جحد صفات الكمال فقد كفر ، وليس ما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيها ، والله أعلم .

قال أبو عمر بن عبد البر رحمه الله : أهل السنة يجمعون على الإقرار بالصفات كلها الواردة فى الكتاب والسنة والإيمان بها ، وحملها على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لا يكيفون ولا يحدون فيه صفة محصورة .

انتهى كلامه » .

وبعد هذه الرسالة[1] يوجد بياض فى باقى الصفحة .

أما الصفحة التالية فكتب فى أعلاها : « وجدت مكتوبا على ظهر هذا الكتاب ما لفظه » .

وتحت ذلك كتب فى أول السطر ما يلى :

«وجدت مكتوبا على ظهر ترجمة المصنف شيخ الإسلام أحمد بن تيمية رحمه الله لتلميذه الحافظ شمس الدين ابن عبد الهادى ما صورته :

بسم الله الرحمن الرحيم :

من أصغر العباد عبد الله بن حامد إلى الشيخ الإمام العالم العامل ، وقدوة الأفاضل والمحافل ، المحامى عن دين الله ، والذاب عن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والمعتصم بحبل الله ، الشيخ المكرم المبجل أبى عبد الله ، أسبغ الله عليه نعمه ، وأيد بإصابة الصواب لسانه وقلمه ، وجمع له بين السعادتين ، ورفع درجته فى الدارين بمنه ورحمته .

(١) هذه الرسالة نشرت فى مجموع فتاوى شيخ الاسلام ٥/٢٦٢ - ٢٦٣ .

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته . أما بعد ، فإنى أحمد إليك الله الذى لا إله إلا هو، ثم وافانى كتابك وأنا إليك بالأشواق، ولم أزل مسائلا ومستخبرا الصادر والوارد الأنباء ، طاب مسموعها ، وسر مايسر منها . وما تأخر كتابى عنك هـذه المدة مللا ولا خللا بالمودة، ولا تهاونا بحقوق الإخاء، حاشا لله أن يشوب الأخوة فى الله جفاء، ولا أزال أتعلل بعد وفاة الشيخ الإمام — إمام الدنيا رضى الله عنه — بالاسترواح إلى أخبار تلامذته وإخوانه وأقاربه وعشيرته والخصيصين به ، كما فى نفسى من المحبة الضرورية التى لا يدفعها شىء، على الخصوص لما اطلعت على مباحثه واستدلالاته التى تزلزل أركان المبطلين ، ولايثبت فى ميادينها سفسطة المتفلسفين ، ولايقف فى حلباتها أقـدام المبتـدعين من المتكلمين . وكنت قبل وقوفى على مباحث إمام الدنيا — رضى الله عنه — قد طالعت مصنفات المتقدمين، ووقفت على مقالات من المتأخرين من أهل الإسلام، فرأيت منها الزخارف والأباطيل والشكوكات التى يأنف المسلم الضعيف فى الإسـلام أن تخطر بباله ، فضلا عن القوى فى الدين ، فكان يتعب قلبى ويحـزننى ما يصير إليه الأعاظم من المقالات السخيفة والآراء الضعيفة ، التى لا يعتقـد جوازها آحاد الأمة ، وكنت أفتش على السنة المحضة فى مصنفات المتكلمين من أصحاب الإمام أحمد رحمه الله على الخصوص، لاشتهارهم بالتمسك بمنصوصات إمامهم فى أصول العقائد، فلا أجد عندهم مايكفى، وكنت أراهم يتناقضون إذ يؤصلون أصولا يلزم فيها ضد مايعتقدون، أو يعتقدون خلاف مقتضى أدلتهم ، فإذا جمعت بين أقاويل المعتزله والأشـعرية وحنابلة بغـداد وكرامية خراسان ، أرى أن إجمـاع هؤلاء المتكلمين فى المسألة الواحدة على ما يخالف الدليل العقلى والنقلى ، فيسوؤنى ذلك وأظل[(١)] أحزن حزنا لا يعـلم كنهه

(١) فى الأصل : وأضل .

إلا الله ، حتى قاسيت من مكابدة هـذه الأمور شيئا عظيما لا أسـتطيع شرح أيسره، وكنت ألتجئ إلى الله سبحانه وتعالى وأتضرع إليه، وأهرب إلى ظواهر النصوص، وألقى المعقولات المتباينة والتأويلات المصنوعة فتنبو الفطرة عن قبولها، ثم تشبثت فطرتى بالحق الصريح فى أمهات المسائـل ، غير متجاسرة على التصريح بالمجاهرة قولا وتصميما للعقـد حيث لا أراه مأثورا عن الأئمـة وقدماء السلف ، إلى أن قدر الله سبحانه وقوع مصنف الشيخ الإمام — إمام الدين — فى يدى، قبيل واقعته الأخيره بقليل ، فوجدت فيه ما بهرنى من موافقة فطرتى لمـا فيه ، وعزو الحق إلى أئمـة السنة وسالف الأمة ، مع مطابقه العقول والنقول ، فبهت لذلك سرورا بالحـق ، وفرحا بوجود الضالة التى ليس لفقـدها عوض ، فصارت محبة هذا الرجل — رحمه الله — محبة ضرورية تقصر عن شرح أقلها العبارة ولو أطنبت، ولمـا عزمت على المهاجرة إلى لقيه وصلنى خبر اعتقاله، وأصابنى لذلك المقيم المقعد. ولمـا حججت سنة ثمـان وعشرين صممت العـزم على السفر إلى دمشق لأتوصل إلى ملاقاته ببذل مهما أمكن من النفس والمـال للتفريج عنه ، فوافانى خبر وفاته — رحمه الله تعالى — مع الرجوع إلى العراق، قبيل وصولى الكوفة ، وجدت عليه ما لا يجـده الأخ على شـقيقه ، واستغفر الله ، بل ولا الوالد الثاكل على ولده ، وما دخل على قلبى من الحزن لموت أحد من الولد والأقارب والإخوان كما وجدته عليه — رحمه الله تعالى — ولا تخيلته قط فى نفسى ولا تمثلته فى قلبى، إلا ويتجدد لى حزن جديد كأنه محدثه ، ووالله ما كتبتها إلا وأدمعى تتساقط عند ذكره أسفا على فراقه وعدم ملاقاته ، فإنا لله وإنا إليه راجعون، فلا حول ولا قوه إلا بالله العلى العظيم . وما شرحت هـذه النبذه من محبـة الشيخ رحمه الله تعالى إلا ليتحقق بعدى عن الملل الموهوم ، لكن لمـا سبق الوعد الكريم منـكم بإنقاذ فهرست

مصنفات الشيخ رضى الله عنه ، وتأخر ذلك عنى ، اعتقدت أن الإضراب عن ذلك نوع تقية ، أو لعذر لا يسعنى السؤال عنه ، فسكت عن الطلب خشية أن يلحق أحدا ضرر — والعياذ بالله — بسببى ، لما كان قد اشتهر من تلك الأحوال ، فإن أنعمتم بشىء من مصنفات الشيخ — رحمه الله تعالى — كانت لكم الحسنة عند الله تعالى علينا بذلك ، فما أشبه كلام هذا الرجل بالتبر الخالص المصفى . وقد يقع فى كلام غيره من الشُبه والغش والشبه المدلس بالتبر ما لا يخفى على طالب الحق بحرص وعدم هوى ، ولا أزال أتعجب من المنتسبين الى حب الإنصاف فى البحث ، المبرزين على أهل التقليد (١) المعقولات التى يزعمون أن مستندهم الأعظم الصريح منها ، كيف يباينون ما أوضحه الحق وكشف عن قناعه ؟ وقد كان الواجب على الطلبة شد الرحال إليه من الآفاق ليروا العجب ، وما أشبه حال المباينين له من المنتسبين إلى العلم الطالبين للحق الصريح الذى أعياهم وجدانه بحال قوم ذبحهم العطش والظمأ فى بعض المفازات ، فحين أشرفوا على التلف لمع لهم شط كالفرات أو دجلة أو كالنيل ، فعند معاينتهم لذلك اعتقدوه سرابا لا شرابا ، فولوا عنه مدبرين ، وتقطعت أعناقهم عطشا وظمأً ، فالحكم لله العلى الكبير .

وما أرسلنا الكتب المقابلة من الطرفين ففيه تعسف ، وتمهدون العذر فى الإطناب .

فهذا الذى ذكرته من حالى مع الشيخ كالقطرة من البحر ، و إن أنعمتم بالسلام على أصحاب الشيخ وأقاربه — كبيرهم وصغيرهم — كان ذلك مضافا إلى سابق إنعامكم ، و السلام عليكم ورحمة الله و بركاته ، وأنتم فى أمان الله ورعايته ، والحمد لله وحده ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم . هذا آخر الرسالة .

(١) بياض بالأصل ولعل الصواب "من أصحاب المعقولات" .

قال الناقل : والظاهر أن الكتاب الذى ذكر صاحب الرسالة أنه وقع فى يده هو هذا الكتاب الذى هو العقل والنقل ، والله سبحانه وتعالى أعلم » .

وفى صفحة العنوان كتب ما يلى :

« هذا فسطاط الإنصاف والعدل ، فى درء تعارض العقل والنقل ، تصنيف الآية الظاهرة ، والحجة الباهرة ، ماشطة العصر ، بل نادرة الدهر ، شيخ الإسلام ، بحر العلوم ، وصدر القروم (1) ، الناسك العابد الزاهد ، تقى الدين أبى العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحرانى ، قدس الله روحه ، ونور ضريحه ، آمين » .

وأما الصفحة الأولى من المخطوط (ص ١) فتبدأ بنفس بداية النسخ الأخرى :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، وبه أستعين .

الحمد لله ، نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونتوب إليه ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ... الخ » .

ويستمر الكتاب مقابلا للمطبوع حتى آخر صفحة وكتب فى أعلاها ٣٣٦ صفحة ( وهذا يعنى أن عدد أوراق المخطوط ١٦٨ ورقة ) وتنتهى هذه الصفحة بنفس نهاية حـ ١ من مخطوط آصفية ، حـ ١ من مخطوط طلعت ، وهو يقابل آخر حـ ٢ ( ط . بولاق ) ، ٢/٢١٨ ( ط . السنة المحمدية ) :

« ... والقول بجواز التسلسل يبطل القول بامتناع التسلسل ، فثبت بطلان قولهم على التقديرين » .

(١) فى « لسان العرب » مادة : « قرم » : « والقروم من الرجال : السيد المعظم ... وإنما هو بالراء أى المقدم فى المعرفة وتجارب الأمور » .

وبعد ذلك كتبت العبارات التالية على شكل مثلث مقلوب الرأس :

" نجز الجزء الأول بعون الله ، يتلوه فى الجزء الثانى : قال الرازى : البرهان الثانى : كل جسم متناهى .

فرغت منه ٢٢ من شهر جمادى الأولى سنة ١٣٣، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وسلم تسليما كثيرا دائما ، آمين » .

وعلى يمين هذه العبارات يوجد ختم مطموس للمكتبة .

ولا توجد إشارة إلى اسم الناسخ ، أما تاريخ النسخ فإن الرقم المكتوب يمكن أن يقرأ ١٣٣٠ أو ١٣٠٣ أو ١٠٣٣ .

فإذا لاحظنا أن هـذا الكتاب تملكه نواب مرزاخان سنة ١٨٨٢ م استبعدنا أن يكون تاريخ النسخ هو ١٣٣٠ أو ١٣٠٣ ورجحنا أن يكون التاريخ هو ١٠٣٣ هـ .

ولم تصلنى من المكتبة بيانات عن مقاس صفحات المخطوط ، أما مسـطرة الصفحات فهو ٢٥ سطرا وعدد الكلمات حوالى ١٣ كلمة فى كل سطر .

وخط المخطوط — كما فى المصورة — خط نسخ واضح ، وبعـد آخر سـطر فى ظهور الصفحات كتبت كلمات هى مفاتيح للصفحات التى تليها .

ولا توجد أرقام للصفحات ، وتوجد بعض العناوين فى هوامش الصفحات كما توجد بعض التعليقات .

أما المخطوط الثـانى فى رامبور فيحمل رقم ١٥٦٩ . وقد راسلت الأسـتاذ آرشى أمين مكتبة رامبـور ( مكتبة رازا Raza برامبور ) أكثر من مرة بشـأن هذين المخطوطين ، وكتب يصف لى هـذا المخطوط الثـانى قائلا إن أوراقه غير

مرتبة وغير مرقمة ولا يوجد ما يدل على ترتيبها ، و إن كان يظن أنها تقابل الجزئين الثانى والثالث من الكتاب فى حين أن المخطوط الأول يقابل الجزئين الأول والثانى منه إلى نهاية ما طبع على هامش « منهاج السنة » .

والواقع أن هذا الجزء الثانى — مع أهميته القصوى — كان كما ذكر لى الأستاذ آرشى غير مرتب مطلقا ، بل يمكن أن يوصف بأنه أوراق متناثرة جمعت بغير نظام.

وعلى الصفحة الأولى من المصورة كتب عنوان الكتاب فى أعلى الصفحة بحروف لاتينية ، وفى منتصف الصفحة كتب : « رضا لا تبريزى رام بور » وتحتها : « كتاب : بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » وتحتها : « مصنف : تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الله بن تيمية الحرانى المتوفى سنة ٧٢٨ هـ . »

وتحت ذلك : « ربان : عربى — فن الردود — نمبر ١٥٦٩ » . وفى أعلى الصفحة التالية كتب : « نمبر ١٥٦٩ » . وكتب فى أعلى الصفحة التى تليها : « نمبر ١٦٩٢ » وتحت ذلك « كتاب العقائد قلمى » وعلى يمين ذلك « نمبر ٢٧٢ » وعلى اليسار « كلام عربى » .

أما الصفحة الأولى من المخطوط فتبدأ بعبارة : « و إن كان فى ذلك استحالة لطينتها من الماء والهواء والتراب ، لكن خلق الحيوان والنبات والمعدن من العناصر ليس هو من جنس استحالة هذه المولدات بعضها إلى بعض ... اخ » .

وعلى يسار هذه العبارات فى الهامش كتب ما يلى : ٥٦

٥٦٨٥
ع
موجودات

وآخر عبارات هذه الصفحة « ... وهذا من أعظم ضلال هؤلاء حيث عمدوا إلى ما هو من أعظم آيات الرب الدالة الشاهدة » .

وفى أسـفل هامش الصـفحة الأيسر يوجد ختم للمكتبـة ولكنه غير واضح فى المصورة ، وقد تكرر هذا الختم فى صفحات أخرى وهو أكثر وضوحا فيها .

وتبدأ الصفحة التالية كما يلى : « بوجوده وقدرته ومشيئته وعلمه وحكمته ... الخ » . ومن هذا يتضح أنهـا التالية فى الترتيب للصفحة السابقة . وبعد منتصف الصفحة نجد ما يلى : « الوجه العشرون ( وفى الهامش إشارة إلى كلمة « الحادى و » أى الوجه الحادى والعشرون ) : أن يقال معارضة أقوال الأنبياء بآراء الرجال وتقـديم ذلك عليها ... الخ » .

إلى أن نصـل إلى ظهـر ص ١٣٤ وهى آخر صفحة فى هـذا الجزء فنجد فى آخرها العبارات التالية : « ... إذ ليس فى الخارج مشترك ، بل كل شىء فهو نفسه ليس مشاركا لغيره فى شىء فيكون مخالفا له إذا جعل الاختلاف قسيم الاشتراك ، وأما الاختلاف الذى هو قسيم التشابه فهذا قد يكون فى الخارج » .

وعلى هامش هذه العبارات ظهر جزء من ختم المكتبة .

وفى أعلى الصفحة كتب : صفحة ٢٦٦ بخط مخالف لخط الناسخ .

وخط هذه النسـخة مخالف لخط الجزء الأول من المخطوط وهو خط نسـخ واضح ، ومسطرة الصفحات ٢٣ سطرا أو ٢٤ سطرا وعدد كلمات كل سطر حوالى ١٣ كلمة ، ولم يصلنى من المكتبة بيانات عن مقاس الصفحات أو غير ذلك .

وعدد ورقات هذا الجزء هو ١٣٤ ورقة .

وقـد عانيت الكثير حتى تمكنت من ترتيب ورقات هـذا المخطوط . وقد بدأت أولا بملاحظة تسلسل معانى الكلام ، ثم وجدت بعض الصـفحات التى

تقابل صفحات فى آخر المطبوع على هامش منهاج السنة، وصفحات أخرى تقابل بعض الصفحات فى مخطوط دبلن . وهكذا استمر الأمر مدة طويلة — لا أكون مغاليا إن قلت إنها استمرت شهورا — حتى تمكنت من ترتيب أكثر الصفحات على وجه التقريب .

ثم تبينت أن مخطوطة مختصر الهكارى تقابل أكثر هذه الصفحات فقابلت بينها وبين المخطوط حتى وصلت إلى الترتيب المطلوب .

والمخطوط ينقسم إلى جزء يقابل صفحات من آخر الجزء الرابع ( ط . بولاق ) وهذا الجزء عبارة عن ٥١ صفحة تقابل الصفحة ص ٣٧ من الجزء الرابع وتستمر الصفحات إلى نهاية الجزء ص ٢٨٠ مع وجود سقط فيها .

والقسم الثانى هو القسم الذى يلى الجزء المطبوع، وهو أهم قسم لأنه ينفرد هنا ولا توجد معه نسخة أخرى وهو مؤلف من ١٧٥ صفحة يوجد فيها بعض السقط ، ولا يكمله سوى صفحات من مختصر الهكارى كما سنبين فيما بعد .

وأهمية هذا القسم أنه يستغرق الوجوه من ٢٠ إلى ٤٣ ( من وجوه رد ابن تيمية على قانون التأويل ) .

والقسم الثالث هو القسم الذى يقابل أول مخطوطة دبلن وتوجد منه ٣٥ صفحة تبدأ مع أول صفحات دبلن وتنتهى مع ص ٤٢ مع وجود سقط فيها .

## خامسا — مخطوط دبلن = د .

يوجد هذا المخطوط فى مكتبه شستربيتى Chester Beatty بدبلن بأيرلندا ورقمه ٣٥١٠ . وفى بيانات فهرست المكتبة أن عنوانه هو الجمع بين العقل والنقل Al Jam'a Bayna Al 'Aql wal Naql وأنه الجزء الثالث من الكتاب وأن تاريخ نسخه ٧٣٧ .

والصفحة الأولى من المصورة كتب عليها بالانجليزية : مكتبة أيرلندا القومية — قسم التصوير الفوتوغرافى — وتحتها : شستربيتى — مخطوط رقم ٣٥١٠ .

وتحت ذلك خط مقسم إلى ست بوصـات وتحتـه خط مقسم إلى ست سـنتيمترات .

والصـفحة التاليـة كتب فى أعلاها بالانجليزية : A Chester Beatty وبجوارها رقم 3510 داخل دائرة وبعدها فى طرف الصفحة الأيمن 510 .

وفى ثلث الصفحة الأخير كتب 268 folios أى ٢٦٨ ورقة .

وفى أسفل الصفحة من اليسار كتب رقم 614 وعليه شطب .

وأما الصـفحة الأولى من المخطوط ففى أعلاها من جهة اليسار كتب رقم 1 ( ونلاحظ أن الترقيم يستمر حتى ص 5 لوجوه الصفحات مع عدم ترقيم ظهورها ثم يوجد رقم بعد كل ٥ ورقات أى رقم 10 ثم 15 وهكذا ) .

وتبدأ الصفحة كما يلى :

"أن يخالف ذلك، وهذا ينتفع به كل من آمن بالرسول. الثالث أن نبين أن المعقول الصريح يوافق ما جاءت به الرسل ... الخ " .

وقد رقمت الصفحات 267 و 268، ونجد أن الصفحة الأخيرة هى ظهر ص ٢٦٨ وآخرها : "... فليس فى دينهم الصحيح لا مايخالف صحيح المنقول ولا مايخالف صريح المعقول ، ولا يتناقض صحيح المنقول وصريح المعقول .

والمقصود هنا أن الممكن لا يترجح إلا بمرجح ، وأن هذا متفق عليه بين العقلاء، والله أعلم "

وبعد ذلك توجد دائرة علامة على نهاية الكلام ، وكتب بجوارها بخط صغير : بلغ مقابلة .

وإلى يسار ذلك كتب على شكل مثلث مقلوب تقريبا ما يلى :

" آخر المجلد الثالث من الجمع بين العقل والنقل تأليف شيخنا الإمام أبى العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية رحمه الله ورضى عنه .

كتبه الفقير إلى ربه القدير، يوسف بن عبد الله بن محمد بن يوسف المقدسى[1]، وذلك فى ثالث عشر[2] من شهر القعدة سنة سبع وثلاثين وسبعمائة بمدرسة ابن المنجا الصدر، داخل دمشق المحروسة" .

والصفحة التالية بيضاء لايوجد فيها غير رقم 614 ، داخل دائرة .

وكتب المخطوط بخط نسخ واضح ليس مضبوطا بالشكل، قليل النقط ومتصل تقل فيه الفواصل أو أوائل السطور ، ومسطرة الصفحات ٢٣ سطرا وفى كل سطر حوالى ١٥ كلمة ، ولا توجد فى نهاية الصفحات كلمات هى بمثابه مفاتيح للصفحات التى تليها ، ولاتوجد تعليقات فى هوامش الكتاب .

وقد تبينت من مقابلة هذا المخطوط على مخطوطة الهكارى وجود سقط بعد ص ٢٥ ولكنه سقط قصير وسوف أتمه من مختصر الهكارى بإذن الله .

وسبق أن ذكرت أن مخطوطة استانبول تقابل مخطوطة دبلن من ص ١٢٩ إلى آخر صفحة فيها ( دبلن ) وهى ظهر ص ٢٦٨ .

(١) هو جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن عبد الله بن العفيف محمد بن يوسف بن عبد المنعم بن نعمة بن سلطان بن مرور المقدسى ثم الدمشقى الحنبلى ، الإمام العالم العامل العابد . ولد سنة ٦٩١ وتوفى سنة ٧٥٤ ، تتلمذ عليه ابن كثير وابن رجب . انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ١٧٦/٦ ؛ الدرر الكامنة ٢٢٩/٤ .

(٢) وقد تقرأ : ثالث عشرين .

أما ما قبل ذلك فلا توجد نسخة أخرى تقابله اللهم إلا الصفحات الموجودة فى الجزء الثانى من مخطوط رامبور، وهى – كما ذكرت – ٣٥ صفحة من ص ١ إلى ص ٤٢ ( مع وجود سقط يتخللها ) .

## سادسا – مخطوط التيمورية = ت

هذا المخطوط هو تتمة المخطوط السابق ، كتبه نفس الناسخ . وقد حصلت على صورة منه أرسلت إلىّ فى انجلترا سنة ١٩٥٧ أثناء إعدادى رسالة الدكتوراة .

والمخطوط ورد ذكره فى فهرس الخزانة التيمورية ٤ / ٢٩ كما يلى :

" الجمع بين العقل والنقل – للإمام أحمد بن تيمية، الموجود منه الجزء الرابع . جزء ١ – مجلد ١ – خط ٧٣٨ " ورقم المخطوط ١٨٢ .

وفى أعلى الصفحة الأولى من المخطوط جهة اليمين كتب رقم ٥٠٠ ، وفى جهة اليسار إلى أسفل قليلا كتب : ١٨٢ عقائد .

وأمام هذه العبارة فى وسط الصفحة كتب بحبر أحمر : ١٩ هـ ، وأسفل منها قليلا كتب بحبر أحمر : « ستة ( كذا ) وعشرون كراسة » وتحت ذلك قليلا كتب بقلم كوبيا : "الرابع من العقل والنقل" وتحتها بكوبيا : تم تصوير .

وفى الثلث الأخير من الصفحة إلى جهة اليسار كتب مايلى :

" الحمد لله ، الملك لله وحده لاشريك له "

وتحت ذلك كتبت عبارة يمكن أن تقرأ هكذا :

كتبه الفقير محمد هبة الله عفى عنه

وتكررت نفس العبارة الأخيرة إلى جهة اليمين وكتب إلى جوارها بخط مائل : من لم يبت والدين يصدع قلبه .

وأما الصفحات الثلاث التالية فبيضاء ولا يوجد فى ظهر الصفحة الأخيرة منها سوى أثر حبر انطبع من عبارة : عقائد تيمورية ، فى الصفحة التالية .

وأما هـذه الصفحة التالية ففى أعلاها كتب : فقه تيمورية وعلى كلمة فقـه شطب وفوقها كلمة عقائد، وتحت ذلك يوجد خط كتب تحته رقم ١٨٢ .

وإلى يمين ذلك كتب : من كتب محمد بن محمد الحنبلى ، وفوق هذه العبارة كتب سنة ٩٥٤ ( وقد تكون ٩٠٤ ).

وإلى يسار الصفحة كتب ما يمكن أن يقرأ : من كتب فتح الله .

وتحت عبارة عقائد تيمورية توجد عبارة غير واضحة قد تقرأ :

قنية عيسى

وكتب تحت ذلك عنوان الكتاب كما يلى :

" المجلد الرابع من كتاب الجمع بين العقل والنقل "

ثم كتبت السطور التالية تحت العنوان :

" تصنيف الشيخ الإمام ، العالم العلّامة، الحافظ القدوة ، الكامل الربانى ، حجة الإسلام ، مفتى الشام ، بقية السلف ، عمدة الخلف ، شيخ العصر ، فريد الدهر ، ناصر الشريعـة ، قامع البـدع الشنيعة ، علّامة العلمـاء ، وارث علوم الأنبيـاء ، حجة الله على العباد ، راد أهل الزيغ والعناد ، بركة المسلمين ، القائم ببيان الحـق ونصر الدين ، آخر المجتهدين ، تقى الدين أبى العباس أحمد بن الإمام

العـالم العلّامة مفتى المسلمين شهاب الدين أبى الفتح عبد الحليم بن الإمام العـالم العلامة المحقق الحجة شيخ الإسلام ركن الشريعة مجد الدين أبى البركات عبدالسلام ابن عبـد الله بن الخضر بن محمد بن الخضر بن محمـد بن على بن عبد الله الحـرّانى ثم الدمشقى الحنبلى، قدّس الله روحه الطاهرة، وأحيا ذكره ومآثره، بمنّه وكرمه».

ولا يوجد فى الصفحة بعد ذلك سوى ختم المكتبة التيمورية الذى يظهر تحت هذه العبارات وكتب فيه :

وقف أحمد بن إسماعيل بن محمد تيمور بمصر ٩٠٢ ( لعلها ١٩٠٢ )ـ١٣٢٠.

وأما الصفحة الأولى من المخطوط ( ص ٢ حسب ترقيم المكتبة ) فأولها : « بسم الله الرحمن الرحيم . رب يسر وأعن ، يا أرحم الراحمين .

فصل : ثم إن الرازى مع سلوكه المسلك المتقدم ذكر أن هذه المقدمة ـ أعنى أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح ... الخ » .

وأما الصفحة الأخيرة فهى ص ٥٢٢ (حسب ترقيم المكتبة ) وتنتهى بالعبارات التالية : « ... وإن كان هو لم يستعن بأولئك ابتداء، لكن الله يسرما فيـه الهدى والنصر لعباده المؤمنين ، وكفى بربك هاديا ونصيرا .

وهذا آخر الكتاب ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليما كثيرا » .

وتحت ذلك على شكل مثلث مقلوب الرأس :

« فرغ من نسخه العبد الفقير إلى رحمة ربه القدير، يوسف بن عبدالله بن محمد ابن يوسف بن عبد المنعم بن نعمة بن سلطان بن سرور المقدسى يوم السبت أذان العصر ( وبعـدها حوالى ثـلاث كلمات ممحـوة ) ثامن عشر المحرم، سنة ثمـان

وثلاثين وسبعمائة ( وبعدها عبارة قد تقرأ : ببستان الأعز ، أو : بنيسان الأغر ) رحم الله كاتبه ، ولمن قرأ فيه ودعا له بالمغفرة ( فى الأصل : بالمغرفة ) ولجميع المسلمين ، وصلى الله على النبي محمد وآله » .

وإلى يمين ذلك كتبت العبارات التالية على شكل مثلث رأسه إلى أعلى : « بلغ مقابلة بحسب الإمكان على نسخة قوبلت على أصل المصنف رضى الله عنه وهى المنقول منها ، وتكملت مقابلة جميع الكتاب بحمد الله وعونه بعد أذان العصر ، يوم السبت ثامن عشر المحرم سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة ، أحسن الله خاتمتها فى خير وعافيه ، بمنه وكرمه . وكان ذلك بالمكان الذى فرغ من نسخه فيه » .

وكتب تحت ذلك بخط يشبه الخط الذى كتب به عنوان الكتاب العبارات التى تحت العنوان ما يلى :

« أنهى جميع هذا الكتاب نظرًا من أوله إلى آخره (بعدها كلمة غير واضحة ولعلها : وكان ) ذلك فى مجالس عديدة ، وأزمان مديدة ، مطالعة تحقيق ، وبحث وتدقيق ، كان آخرها فى أواخر شعبان المبارك من شهور سنة خمسين وسبعمائه ( وبعد ذلك ماقد يقرأ : قال وكتبه ) عبد العزيز بن يحيي بن عبد المنعم بن محمد ( وبعد ذلك كلمات غير واضحة كأنها : مدروع الملك ( ؟ ) نفعه الله بالعلم ، وزينه بالتقى والحلم » .

والمخطوط — كما ذكرت — كتبه نفس ناسخ مخطوط دبلن وبنفس الخط ، ومسطرة صفحاته أيضا ٢٣ سطرا ، وعدد كلمات كل سطر حوالى ١٥ كلمة ، وخط المخطوط خط معتاد واضح تقل فيه النقط وغير مضبوط بالشكل ، والكلام فيه متصل ، ولاتوجد هوامش أو تعليقات تقريبا ، وتوجد مواضع بلاغات ( كما

فى ص ٨٢، ٨٧ ) وتوجد علامة × على هامش بعض الصفحات ( كما فى ٨٦ ، ٨٧ ، ٩٠، ٩١ ، ٩٨، ٩٩ ) ويبدو أنها كتبت بخط حديث . ولا توجد كلمات فى نهاية الصفحات .

وسبق أن ذكرت أن مخطوط استانبول يقابل هـذا المخطوط من أوله حتى ص١٩٨ ، فيما عدا صفحات ناقصة من مخطوط استانبول تقابل صفحات ١٢٦ — ١٦٤ (تيمـورية )، أما بعـد ص ١٩٨ فـلا توجد نسخة أخرى غير نسخة التيمورية . والصفحات مرقمة بأرقام حديثـة بالكوبيا ( فى جميع الصفحات ) ويوجد ترقيم بحبر أسود فى كل كراسة بأرقام أقرب إلى الأرقام الهندية، وتوجد كلمات هى مفاتيح للصفحات التالية فى آخر كل كراسة .

## سابعا — مخطوطة دمشق = ش

كنت قد رأيت هذا المخطوط فى دمشق سنـة ١٩٥٥ وكان يملكه الأستاذ أحمد عبيد صاحب مكتبة عبيـد بدمشق وقـد تكرم بإطلاعى عليه ، وسجلت حينذاك بعض البيانات الضروريه عنه .

ولـما شرعت فى تحقيق هذا الجزء الأول رأيت أن أحصل على صورة من هذه النسخة، فأرسلت إلى دمشق أسأل عنه ، فتبينت أن الأستاذ عبيد باعه، ولم أتمكن من معرفة المشترى إلا بعد مدة طويلة ، وهو المكتب الإسلامى للطباعة والنشر.

وكتبت دار الكتب إلى المكتب الإسلامى بدمشق للحصول على ميكروفيلم من المخطوط ، وتفضل المكتب مشكورًا بإهداء دار الكتب نسخة الميكروفيلم المطلوب .

وفى اللوحة الأولى من الميكروفيلم، وفى النصف الأسفل من الصفحة، وجدت بيانات مطبـوعة على الآلة الكاتبة كتبت بواسـطة المكتب الإسلامى للطباعة والنشر، وهى كما يلى :

كتاب : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول    المخطوطات

المؤلف : ابن تيمية    وفاته : ٧٢٨

الفن : عقائد    قياس ٢٦ × ١٨    الصفحات : ٣٩٢    الورقات : ١٩٧

الكراسات : —

الناسخ : —    تاريخ النسخ : —    تاريخ التأليف : —

أوله : ج ٣ ص ٦٣ الأولى    آخره يتلوه الوجه التاسع عشر ( مطبوع

ج    ٢٥٩ الفق    ج ٤ ص ٢٦٧ )

الرقم : ٦٥٤    ملاحظات : غير منقوط غالبا

الرقم المتسلسل ٢٣٤٧    ن : نوادر

المكتب الإسلامى للطباعة والنشر

أما النصف الأعلى من اللوحة فظهرت فيه الصفحة الأولى من المخطوط وفى أعلاها من جهة اليسار كتب ما يلى :

أحمد بن محمد وبعدها كلمة كأنها : النجا .

ويبدأ السطر التالى بكلمة كأنها : المحل، و بعدها : بمدرسة أبى عمر فى الصالحية .

وأمام هذا السطر من جهة اليسار كتبت عبارات غير ظاهرة بالمصورة يمكن أن تقرأ هكذا : الحمد لله تعالى .

هذا الكتاب عند الفقير إلى لطف الله تعالى الخفى، عبده رمضان بن موسى المطيع الحنفى، غفر الله تعالى له ولوالديه ولجميع المسلمين أجمعين .

وفي أسفل الصفحة من جهة اليمين كتب ما يلى :

الثانى من موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول . وتوجد تحت ذلك عبارات لا تقرأ ، ظهر منها :

العلامة ... ... بن تيمية

وفى أسفل الصفحة من جهة اليسار توجد كتابة غير واضحه يمكن أن تقرأ :

ملك العبد الفقير محمد ... الألوى .

ورجحت أن تكون الكلمة الأخيرة هى الآلوسى .

وقد رجعت إلى الأعلام[1] للزركلى فوجدته ذكر ثلاثة من أسرة الآلوسى ليس فيهم من يسمى بمحمد ، ولكنى وجدت كتابا للأستاذ عباس العزاوى المحامى هو : « ذكرى أبى الثناء الآلوسى » أورد فى آخره[2] أسماء أسرة الآلوسى ، ومنهم محمد فؤاد ، وهو ابن أحمد شاكر وحفيد السيد أبى الثناء شهاب الدين محمود الآلوسى .

كما أن بيريز فى مقالة « الآلوسى » فى دائرة المعارف الإسلامية[3] ذكر من أسرة الآلوسى محمد حامد[4] ، وقد توفى سنة ١٢٩٠ هـ/١٨٧٣ م .

فلعل المقصود أحدهما ، والكلمة التى تظهر فى المصورة بين محمد ، الآلوسى هى أقرب إلى كلمة «حامد» ولذلك فإننى أرجح أنه هو المقصود .

(١) أشهر أعلام أسرة الآلوسى فى « الأعلام » هم : محمود بن عبد الله المتوفى سنة ١٢٧٠ ، ونعمان بن محمود المتوفى سنة ١٣١٧ ، وعلى بن نعمان المتوفى سنة ١١٤٠ ، ومحمود شكرى المتوفى سنة ١٣٤٢ — الأعلام ١/١٨ .

(٢) ص ٩٥ ، ط . شركة التجارة والطباعة ، بغداد ، ١٣٧٧/١٩٥٨ .

(٣) الطبعة الجديدة (كتاب الشعب) .

(٤) وسماه الأستاذ العزاوى : السيد حامد .

والميكروفيلم ينقسم إلى خمس قطع تبـدأ الأولى بالصفحة التى وصفتها وتنتهى هذه القطعة ص٩٧ ( ترقيم المكتبة ) والعبارة الأخيرة فيها هى : «وهل هذا إلا مجرد مقالة لفظية مع فرط التباين فى المعـنى ، وهل يقول عاقل : إن الموجود الواجب بنفسه ... » وهى تقابل السطر الأول والثانى ١٨٧/٣ ( بولاق ) .

وتبدأ القطعة الثانية من الفيلم بصفحة ٩٨ وأولهـا : «والموجود الذى وجب بغيره إذا لم يحتج إلى معدوم فالمعدوم الذى لم يجب بنفسه ولا بغيره ... » .

وتنتهى هذه القطعة ص ١٨١ وآخرها : « وإنمـا تنازع فى ذلك نفاة الأسماء وهم النفاة من الجهمية والباطنية فلا يسمونه ...» وهذه العبارات الأخيرة لا توجد فى المطبوعة ولكن أول ص ١٨١ من المخطوط يقابل السطر السادس من هامش ص ٢٣٦ ( جـ ٣ ) من المطبوع ، ويبدأ بهذه العبارات « ... الكلية وهو المطلوب وإن افتقر إلى الأول لزم الدور القبلى .. »

وتستمر المقابلة مع هامش ص ٢٣٦ حتى عبارة « .. لا يوجب إمكان ذلك فى الخارج » وبعـدها بياض فى المطبوع يوجد فى مقابله كلام فى المخطوط يبـدأ من الثلث الأخير من ص ١٨١ ويستمر إلى آخرها ، ويستمر السقط بعد ذلك بمقدار صفحة ونصف ( من صفحات المخطوط ) ويتصل الكلام الساقط بالكلام الموجود بعد البياض كما يلى « .. وحينئذ فما ذكر من التقديرات الذهنية لا دليل فيها لهم ، فإذا كان قد علم أنه لابد من موجود بنفسه ... » وهذا الكلام يوجد فى منتصف ص ١٨٣ من المخطوط .

ويبدو أن مصور الميكروفيلم أخطأ فصور صور ١٤ صفحة بعـد صفحة ١٨٢ ( قابلت منها حتى ص ١٩٤ ) فى أول القطعة الرابعة ، ثم ترك هذه القطعة ، وبدأ القطعة

الثالثة بأول ص ١٨٨ ( من المخطوط ) ( ولكنها مرقمة فى المصورة برقم ١٩٠ ) وأول عبارة فيها هى « به لا يضر فإن السؤال قائم ... » . وهكذا تستمر صفحات القطعة الثالثـة مقابلة لصفحات المطبوعة وتنتهى عنـد ص ٢٤٩ وآخر عبـارة فيها هى : « وربما فهم أو أوهم فى العرف استحالات كالأمراض والغموم والأحزان ونحوها إذا قيل فلان حدث به حادث ، وكثير منهم يعبر بالأحداث عن . . » .

وهذه العبارة توجد فى سطور ٤ — ٨ من هامش ص ١٨ جـ ٤ ( بولاق ) .

أما القطعة الرابعة فتبدأ كما ذكرنا بالصفحات التى صورت خطأ فى غير مكانها ( ١٤ صفحة ) ثم يوجد بياض بالفيلم وبعده تبدأ ص ٢٥٠ ( تقابل ١٨/٤ ) بالعبارة التالية « المعاصى والذنوب ونحو ذلك ... » .

وتستمر صفحات الميكروفيلم مقابلة لصفحات المطبوعة حتى تنتهى هـــذه القطعة عند ص ٣٢٣ ( من المخطوط ) وآخرها هذه العبارات « وإذا كان مركبا فهل هو جزآن أو ستة أجزاء أو ثمانيـة أجزاء أو ستة عشر » وهذا الكلام يقابل السطور الأولى من هامش ص ١٢٦ جـ ٤ ( بولاق ) .

وتبـدأ القطعة الخامسة من حيث انتهت الرابعـة وتستمر صفحاتها مقابلة لصفحات المطبوعة حتى تنتهى فى ص ٣٩٢ ( من المخطوط ) ويقابل أولها ص ٢٦٤ جـ ٤ ( بولاق ) وينتهى آخرها بهذه العبارات : « وتبين بهـذا أن من لا يصدق بحدوث الأجسام فلا يقدر على إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم » وهذه تقابل ص ٢٦٧ جـ ٤ ( بولاق ) .

وبعد هذه العبارات كتب ما يلى :

« نجز الجزء الثانى من كتاب موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول تأليف شيخ الإسلام الإمام العلامة تقى الدين أحمد بن تيمية رضى الله عنه .

يتلوه الوجه التاسع عشر » .

وتوجد بعد ذلك صفحة كتبت فيها نفس بيانات المكتبة الموجودة فى أول المصـــورة .

وكتب فى النصف الأســفل من الصفحة بخط رقعــة بيانات من المكتب الإسلامى عن تاريخ التصوير واسم المصور .

وكتب المخطوط بخــط معتاد واضح جيد قليل النقط وغير مضبوط بالشكل؛ وصفحات المخطوط مرقمة بأرقام حديثة فى كل الصفحات ، ومسطرة الصفحات ٢١ سطرا، فى كل سطر منها حوالى عشر كلمات . ومقاس الصفحات ( حسب بيانات المكتبة ) ٢٦ × ١٨ سم .

ولا توجد كلمات فى آخر الصفحات ما عدا الصفحات الأولى من المخطوط، ولا توجد تعليقات أو عناوين فى هوامش الصفحات . وتوجد فى المخطوط زيادات على المطبوعة فى بعض الصفحات ففى ص ٢٧٧ ج٣ يوجد بياض بالأصــل بعد عبارة « فإن كان الأول لزم أن . . . » ( ســطر ٢٧ من الهامش ) وبعده عبارة « المقدمة الثانية فهو وجوب تناهى الحوادث . . . . »

ومكان هذا السقط موجود فى الصفحات ٢٢٨ — ٢٣٦ (من المخطوط ) .

وعلى العكس يوجد كلام ساقط من المخطوط فى عدة مواضع .

### ثامنا — مختصر الهكارى = هـ

هذا المختصر موجــود بدار الكتب برقم ٨١٧ توحيد . والورقه الأولى من المخطوط بيضاء ، وتليها ورقة قديمة تبدو فيها آثار بلل وتعفن وتآكل .

وكتب فى أعلى الصفحة مايلى :

خصوصية ٨١٧ توحيد عموميه ٤٧٢١٩

وكتب رقم ١ فى ركن الصفحة الأيسر بحبر أسود

وفى السطر التالى كتب مايلى :

«وقفت على تفسير لسورة الفاتحة قيل إنه تأليف الإمام فخر الدين الرازى، وها أنا أنقل منه مواضع . قال: إن فرق الضلالة . . . » . ويستمر الكلام وكثير منه غير واضح إلى آخر الصفحة ، وتحته ختم الكتبخانه الخديوية المصرية .

وفى ظهر هذه الصفحة يستمر كلام الصفحة الأولى وأوله :

« فى تخليق العصبتين المجوفتين الملتقيتين على موضع واحد . . . . »

وبعد ذلك توجد خمسة سطور ثم يبدأ السطر السادس بهذه العبارات :

« قال ابن تيمية رحمه الله فى فتاويه المـاردانية : فمن كان من المؤمنين مجتهدا فى طلب الحق وأخطأ فإن الله يغفر له خطأه . . . »

وكتب فى السطر الأخير من هـذه الصفحة ما يلى : « . . . ويحب العاقل عند الشهوات ويحب الشجيع ولو على الحيات » .

وأما الصفحة الأولى من الورقة الثانية فكتب فى ركنها الأيسر بخط حديث رقم ٢ .

وكتب فى ركن الصفحة الأيمن بخط موازٍ لهامش الصفحة : « لمحمد بن أحمد خطيب داريّا عفا الله عنهما وصفح بفضله ورحمته » .

وكتب فى وسط السطر الأول : « هذا المجلد ملك كاتب هذه الأحرف أحمد ابن الحال الحنبلى »

وكتب بخط كبير تحت ذلك :

« هذا مختصر من كتاب درء تعارض العقل والنقل الذى ألفه الإمام العلامة، الحبر المحقق المطلع ، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيميه رحمه الله . اختصره كاتبه محمد بن عبد الله بن أحمد الهكارى الشافعى المقيم بالصلت [1] ، وذلك لما رأيت فيه من النقول الكثيرة الغريبة من كلام الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين ، ومن كلام المتكلمين ، ومن كلام الأصوليين ، ومن الاستدلال بالقرآن والسنة ، وأقوال الصحابة والسلف والأئمة والمحدثين وغير ذلك .

وبالجملة فهو جامع فى فنه لأقوال المذكورين، وللكتب الغريبة التى لم يوجد النقل عنها إلا فيه . اختصرته ولم أحذف من مقاصده شيئا . والنسخة المنقول منها فى ست مجلدات ، وبعضها بخط المصنف ابن تيميه ، وهى نسخة صحيحة ، وقصدت بذلك الاطلاع على ما فيه من نقول غريبة عن علماء وكتب لا يكاد الطالب يظفر ببعضها ، وأنا أسأل الله تعالى أن يغفر لنا ويعفو عنا بمنّه وكرمه ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

وجاء هذا المختصر فى مجلدين ، هذا الأول منهما ، والحمد لله وحده » .

ويبدأ الكتاب فى ظهر هذه الصفحة كما يلى :

« بسم الله الرحمن الرحيم          رب لطفك دائما

الحمد لله رب العالمين ، وأشهد أن لا إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

فصل : فى قول القائل : إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية أو السمع والعقل ..... »

---

(1) محمد بن عبد الله بن أحمد الهكارى ثم الصلتى ، بدر الدين القاضى الشافعى . ولد بعد الثلاثين ونشأ بالصلت فى مشرق الأردن ، ولى قضاء بلده ثم القدس وآخر ماولى حمص ومات بها فى شهر رجب سنة ٧٨٦ هـ . وله « مختصر ميدان الفرسان » لحمد بن خلف الغزى . أنظر ترجمته فى : الدرر الكامنة ٤ / ٨٥-٨٦؛ كشف الظنون ، ع ١٩١٦ ، الأعلام ٧ / ١١٤ .

وتنتهى الورقة الأخيرة من هـذا الجزء بهـذه العبارات « ... والمشهورات إما من الواجبات وإما من التأديبات الصلاحية وما تتطابق عليها الشرائع الإلهية ، وإما خلقيات وانفعاليـات ، وإما اسـتقرائيات ، وهى إما بحسب الإطلاق وإما بحسب صناعة » .

وكتب بعد ذلك :

« آخر المجلد الأول من المنتقى من كتاب درء تعارض العقل والنقل للشيخ الإمام العـلامة الأوحد المجتهد أبى العباس تقى الدين أحمـد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية رضى الله عنـه . انتقاه لنفسه معلقـه محمد بن عبد الله المكارى الشافعى ، وكان الفراغ من هذا الانتقاء فى العشر الأول من جمادى الآخرة سـنة ثلاث وسبعين وسبعمائة ببلد الصلت ، والحمد لله وحده ، وصلاته على سيدنا محمد وآل محمد وصحبه وسلامه » .

وكتب فى الركن الأيمن فى أسفل الصفحة :

« يتلوه قال ابن تيمية : قلت : ليس هذا موضع بسط القول » .

وفى ظهر هذه الصفحة كتب ما يلى :

« فائدة وجدت من خط الشيخ تقى الدين ابن تيمية رضى الله عنه ، وهى نظمه فى ظهر مجلد شرح قواطع الأدلة للنيسابورى :

يا منطق اليونان ما أفسده * وعن طريق الحق ما أبعـده
ولسبيـل الغى ما أطلبـه * وعن سبيل الرشـد ما أهربه
وبقضايا الإفـك ما أحذقه * وفى خلاف الصدق ما أصدقه
وفى قضاياه فمـا أكذبه * وفى انتقاض الحكم ما أعجبه
وإن تقل ما فيه ما أظهـره (١) * ولصريح العقـل ما أذهبه

(١) الشطر الأول من هذا البيت غير واضح بالأصل ، وكذا استظهرته .

وهـذا رحمه الله كتبه قديما فى حال شبابه ، وأما فى هذا الوقت فقـد كتب على المنطق مجلدات فى رد قواعدهم فى الحـد والبرهان والقياس وغير ذلك .

ثم ما وجدته منقولا عنه ، ولله الحمد والمنة » .

وكتب بعد ذلك — بخط مخالف لخط المكارى — الأبيات السابقة إلى نهايتها .

وكتب بعد ذلك بخط « كوبيا » : ورقة ٣٢١ . وبجوارها ختم الكتبخانة الخديوية المصرية .

وكتب المخطوط بخط معتاد واضح بحبر أسود ، والخط قليل النقط وغير مضبوط بالشكل ، وتوجد فى نهاية بعض الصفحات كلمات هى مفاتيح الصفحات التالية ، ومسطرة الصفحات مختلفـة فيبلغ عدد السطور أحيانا ٢٠ سطرا ويصل أحيانا إلى ٢٣ سطرا ، وعدد كلمات السطور حوالى ١٤ كلمة .

ومقاس صفحات الكتاب ٢٨ × ٢٠ سم ومقاس الكتابة ٢٢ × ١٥ سم .

وتوجد تعليقات هامة فى بعض هوامش الصفحات كما كتب فى صفحة منها :

« هذه الوجهة إلا ستة أسطر وكذلك الوجهة التى تليها بخط المصنف الشيخ تقى الدين ابن تيميـة على الحواشى وورقة مفردة وهـو علق جدا إلى الغاية فلذلك احتيج إلى تأمل ببعض مواضع ستراجع إن شاء الله تعالى » .

## تاسعا — رسالة « بيان خاتم النبيين = بيان » :

هذه الرسالة ضمن مجموعة رسائل تحمل رقم ٢٠٤ مجاميع تيمورية ، وهى مجموعة رسائل أكثرها لابن تيمية تبـدأ بمسألة فى التصوف أجاب عنها الشيخ عماد الدين الواسطى ، وتليها فى ظهر ص ٢ الرسالة القبرصية ، وآخر رسالة فيها تبدأ ص٣٩٨ وتنتهى ص ٤٠٤ وهى فتوى لابن تيميـة فى تخطئة من يقول إن المرتضى كرم الله وجهه معصوم .

والرسالة التى اعتمدنا عليها هى الرسالة الرابعــة ، وهى رسالة ألفها ابن تيميــة فى الديار المصرية (ما بين سنتى ٧٠٥ – ٧١٢) ردا على سؤال وجه إليه . وقد أدرجها ابن تيميــة فى أول كتابنا هــذا لاتصالها الوثيق بموضوعه ، وقد طبعت أكثر من طبعة ، ولكننى فضلت الرجوع إليها ، خاصة وهى تقابل أكثر من خمسين صفحة من صفحات طبعتنا هذه ( ص ٢٥ — ٧٨ ) .

تبدأ الرسالة فى ص ٨٥ من مجموع ٢٠٤ مجاميع تيمورية . وفى السطر الأول من هذه الصفحة كتب : « مسائل سئل عنها فلان تتضمن بيان خاتم النبيين لأصول الدين » . وفى أعلى الصفحة إلى اليسار توجد كلمة « أول » .

وكتب تحت هذا الكلام بحبر أسود و بخط واضح وأكبر ما يلى : « مسائل سئل عنها شيخ الإسلام ابن تيميــة الحرانى فى بيان خاتم النبيين صلى الله عليــه وسلم لأصول الدين » .

و إلى يسار هذا الكلام كتب بخط دقيق صغير عبارة : « نقلها ابن المحب » .

وكتب تحت الكلام السابق و بنفس الحبر الأسود : « وهذه قاعدة عظيمة جليلة مفيدة جدا وهى قابلة للنسخ » .

و بجانبها إلى اليسار كتب : « وكاتبه إبراهيم بن محمد بن صالح » .

ويوجد تحت الكلام السابق ما يلى : « وفيــه الرد على من قال إن الصــلاة لا تجوز خلف إمام مالكى لشيخ الإسلام تقى الدين أيضا » .

وتبدأ الرسالة فى الصفحة التالية ( ص ٨٦ ) وأولها :

« بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى .

مسائل سئل عنها سيدنا وشيخنا تقى الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ، متع الله الإسلام والمسلمين ببقائه :

إن قال قائل : هل يجوز الخوض .. الخ » .

والرسالة مسطرتها ١٧ سطرا فى كل سطر حوالى ١١ كلمة .

والخط معتاد واضح قليـل النقط كتب بحبر أسود والنسخة فيها خروم قليـلة وهى كثيرة السقط فى كثير من المواضع .

ومقاس الصفحة فى الرسالة ١٣ × ١٨ سم ومقاس الكتابة ١١ × ١٥سم .

وتنتهى الرسالة ص ١٢٥ وآخر عبارة فيها هى :

..... مع شعبة من حال أهل الأهواء » .

وكتب بعد ذلك : « والله أعلم . آخر ما وجد بخط شيخ الإسـلام فى هذه المسألة ، والحمد لله رب العالمين » .

وإلى اليسار بعد ذلك كتب : « بلغ مقابلة ومطالعة بحمد الله وعونه ، كتبه على بن أحمد بن أحمد المقدسى » .

## عاشرا — المطبوعتان : بولاق = ق ، السنة المحمدية ( م ) .

طبع كتابنا لأول مرة على هامش كتاب « منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة القدرية » بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق ، القاهرة ، سنة ١٣٢١ . أى قبل سبعين عاما تقريبا ، ويبدأ الجزء الأول منـه بأول الكتاب وينتهى ( ص ٢٧٦ ) عند عبارة : « حصل المكون المخلوق عقب التكوين والتخليق لامع ذلك فى الزمان ، فأين هذا القول من قولكم » .

وبداية ونهاية الجـزء الأول من ( م ) هى نفس بداية ونهاية الجزء الأول من ( ق ) ( تنتهى م فى ص ٢٦٣ ) .

وأما الجزء الثانى فى المطبوعتين فيبدأ بعبارة : « فصل : ونحن ننبه على دلالة السمع على أفعال الله تعالى ... الخ »

وينتهى الجزء الثانى من ( ق ) ( ص ٢٦٢ ) بعبارة « ... والقول بجواز التسلسل يبطل القول بامتناع التسلسل فثبت بطلان قولهم على التقديرين » .

وهذه النهاية هى نفس نهاية الجزء الأول فى النسخ المخطوطة : آصافية (ص)، طلعت ( ط ) ، رامبور ( ر ) .

ولذلك يمكننا القول أن ناشر هـذه الطبعة قسم الجزء الأول من الكتاب ( حسب كثير من النسخ المخطوطة ) إلى قسمين .

أما الجزء الثانى من (م) فينتهى فى ص ٢٦٣ وهى تقابل ص ٦٩ من الجزء الثالث من طبعة بولاق .

ويبدأ الجزء الثالث من ( ق ) بعبارة : « قال الرازى : البرهان الثانى : كل جسم متناهى القدر ... الخ » .

وهى بداية الجزء الثانى فى المخطوطات : «ص» ، «ط» ، «ر» ، كما أشارت إلى ذلك نهاية الجزء الأول فيها ، إلا أن هذه النسخ الثلاث ضاعت منها أوراق فى أول الجزء الثانى ، كما أشرت إلى ذلك من قبل .

أما نهاية الجزء الثالث من ( ق ) فهى نهاية القسم الأول ( حسب تقسيم الناشر ) من قسمى الجزء الثانى من الكتاب ، وآخر عبارة فيه ( ص ٢٧٨ ) « ... وأنهم فهموا من حقائق الأمور ما لم يفهم هؤلاء الذين خالفوهم وقبلوا الحـق وردوا الباطل ، والله أعلم » .

ويبدأ الجزء الرابع من ( ق ) بعبارة « فصـل : وإذ قد عرف ما قاله الناس من جميع الطوائف فى مسألة الأفعال الاختيارية ... الخ » ( وهى تقابل ظهر صفحة ٩٥ من الجزء الثانى من مخطوطة ص ) .

أما نهاية الجزء الرابع من بولاق فهى نفس نهاية الثانى من مخطوطى ( ص )، ( ط ) وينتهى بهذه العبارة ( ص ٢٨٠ ) : « ... فهو فاعل لما يشاؤه إذا شاءه ، وهو موجب له بمشيئته وقدرته ، والله تعالى أعلم ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم » .

ونلاحظ وجود تشابه كبير بين المطبوعتين ، و إن كانت نسخة (م) تكمل النقص فى ( ق ) فى قليل من المواضع ، كما سيظهر للقارئ فيما بعد .

وقد ذكرت فى مقدمة الجزء الأول من كتاب « منهاج السنة » ما جاء فى آخر الجزء الرابع منه من كلام عن تاريخ نسخ الكتاب وعمن نسخت من أجله ، ونقلت على ما ورد فى آخره من تقاريظ (١) .

أما كتابنا — المطبوع على هامش منهاج السنة — فلا توجد إشارة فى آخره إلى ناسخه أو تاريخ ، نسخه ولكن جاء فيه ما قد أشرت إلى بعضه فى مقدمة « منهاج السنة » ، وسأورد هنا منه ما يتصل بكتابنا . ففى ٢٩٩/٤ نجد هذه العبارة : « يقول طه بن محمود قطرية رئيس التصحيح بالمطبعة الكبرى الأميرية ، و بعد البسملة والخطبة : « أما بعد ، فإن من فضل الله العميم ، على كل من هدى إلى صراط مستقيم ، طبع هذين الكتابين الجليلين ، اللذين هما لكل مسلم مسرة قلب ، وقرة عين : الكتاب المسمى « منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية » و بهامشه الكتاب المسمى « بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » كلاهما من مؤلفات الإمام الهمام ، شيخ مشايخ الإسلام ، أبى العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحرانى الحنبلى رحمه الله » .

و بعد تقريظ للمؤلف والكتابين قال السيد طه (ص ٣٠٠ ) : « هذا ولما كانت نسخ الكتابين نادرة ، والحاجة إليهما شديدة ، والرغبة فيهما زائدة أكيدة ، نهض

(١) انظر مقدمة « منهاج السنة » ص ٣٥ — ٥٠ ( م ) ، ٥٩ — ٦١ ( م ) .

بطبعهما حضرات الأماجد المحترمين الشيخ مصطفى البابى الحلبى وأخويه ، جعل الله أعمالهم صالحة ، وتجارتهم رابحة ، وقد بذلنا فى تصحيح كليهما المجهود ، وقمنا فيه ـ ولله الحمد ـ المقام المحمود ، على ما فى نسخة الأصل من التحريف والسقم ، التصحيف وطغيان القلم ، وما جاء بها من الزيادة والنقصان ، والبياض الذى ترك فى الأصل فذهب بحسن البيان ، وليس بيدنا ثانية تساعدنا عليها ، ويكون رجوعنا إذا أشكل أمر الأولى إليها ، بل هى واحدة على عِلاتها ، آمنة من عَلاتها ، وطالما عنانا تحريفها ، وأنصبنا تصحيفها ، لولا أن الله فرج الكرب ، وسهل الصعب ، فأصلحنا فيها مواطن كثيرة ، بالرجوع إلى كتب الحديث والسير الشهيرة ، ومواطن أصلحناها مما تكرر إيراده فى الكتاب ، وأخرى نبهنا عليها ليتحرى الواقف عليها الصواب » .

ذكر السيد طه أن طبع الكتاب كان بالمطبعة الكبرى الأميرية ، فى عهد الدولة الفخمية الخديوية العباسية . . فى أواخر ذى القعدة الحرام عام ١٣٢٢ .

وسبق أن أشدت بالجهد الذى بذله السيد طه فى تصحيح كتاب « منهاج السنة » وأشرت إلى رجوعه إلى أكثر من نسخة فى بعض المواضع من كتاب « منهاج السنة » كما نص هو على ذلك .

أما كتابنا فلا توجد فيه إشارة من المصحح إلى وجود نسخة أخرى عنده ، بل يتكلم دائما عن « الأصل » و « الناسخ » وعن وجود « بياض بالأصل » .

أما طبعة السنة المحمدية فعندى الطبعة الثانية منها ( ١٩٥١/١٣٧٠ ) بتحقيق الأستاذ الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد والأستاذ الشيخ محمد حامد الفقي (رحمه الله) وهى بعنوان « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » ( وهو يخالف عنوان نسخة بولاق ) .

وجاء فى صفحة غلاف الجزء الأول ما يلى : « هذه الطبعة على نسخة خطية من ذخائر المكتبة المحمودية بالمدينة المنورة » . وقد دفعنى ذلك إلى محاولة الحصول

على هـذه النسخة الخطية فاتصلت بفضيلة الأستاذ محمد محيي الدين عبـد الحميد فذكر أنها عند ابن الشيخ حامد الفقي رحمه الله، فحاولت الاتصال به مرات ولكن لم أتمكن من ذلك ، وقيل لي في مطبعة السنة المحمدية إنهم يبحثون عن النسخة[1] .

وقـد جعل الأستاذان المحققان الإضافات القليلة الموجودة في هذه النسـخة زيادة عمّـا في نسخة ( ق ) بين قوسـين معقوفين ، كما أشارا إلى أرقام الآيات والسور ، وأخرجا الكتاب في صورة جيدة ، مع دقة في الضبط والتصحيح ، ومع بعض التعليقات والملاحظات أحيانا ، وقد أفدت من كل ذلك بلا شك .

## منهـــج التحقيق

لعـل القارئ قد لاحظ ممـا سبق أن كتاب « درء تعارض العقل والنقل » لا توجد منـه نسخة كاملة ، بل طبع منه ما يقرب من الثلث ، في حين أن سائر الكتاب المخطوط لا يوجد في نسخة خطية واحدة ، بل يقع في أكثر من نسخة .

ولذلك لا يوجد من الكتاب نسخة واحدة يمكن أن تسمى النسخة " الأم " تكون مرجعا لنا دائما .

ولذلك فإنني أسلك هنا نفس المسلك الذي سلكته في تحقيق الجزئين الأول والثـاني من كتاب « منهاج السـنة » والمجموعة الأولى من « جامع الرسائل » ، وأساسه أن أثبت في النص ما يصح عندي ، وأن أشـير في التعليقات إلى القراءة المرجوحة — في سائر النسخ — أو إلى الخطأ .

---

(١) انتهزت فرصة زيارتي للمدينــة المنورة أثناء تأدية فريضة الحج هـذا العام وبحثت عن النسخة الخطية التي أشار إليها الشيخ حامد الفقي رحمه الله في مكتبة المحمودية فلم أجدها وقيل لي إن الشيخ حامد رحمه الله استعارها من المكتبة .

على أنى ســوف أقسم الكتاب حسب تقسيم النسخ الخطية التى عنــدى إلى أجزاء أربعة .

الجزء الأول ينتهى عند نهاية الجزء الثانى من طبعة بولاق وينقسم إلى قسمين : القسم الأول ينتهى عنــد نهاية الجـزء الأول من طبعتى بولاق والسنة المحمدية ، والقسم الثانى ينتهى مع نهاية الجزء الثانى من طبعة بولاق .

وأما الجزء الثانى من الكتاب فيقابل الجزئين الثالث والرابع من طبعة بولاق : القسم الأول منه يقابل الجزء الثالث ، والقسم الثانى يقابل الجزء الرابع .

وأما الجزء الثالث فأوله موجود فى قسم من الجزء الثانى من مخطوطة رامبور وبقيته يوجد فى نسخة دبان ، وسأقسم هذا الجزء أيضا إلى قسمين بإذن الله .

والجزء الرابع يبدأ مع أول مخطوطة التيمورية وينتهى مع نهايتها على أن ينقسم كذلك إلى قسمين .

ولما كانت طبعة السنة المحمدية هى أصح وأتم من طبعة بولاق فقد اعتمدت عليها فى هذا القسم الأول من الجزء الأول من الكتاب وجعلتها هى الأصل، وما زاد عليها وضعته بين معقوفتين، مع ملاحظة ما سبق أن ذكرته من أننى أثبت فى الأصل الراجح وأشير فى التعليقات إلى المرجوح . وقد أشرت فى الهامش إلى رقم الجزء بعــدد كبير « البنط » وإلى رقم الصفحة ( من صفحات طبعة الســنة المحمدية ) بعدد صغير « البنط » مثل : ١/٢٣ .

وكما فعلت من قبل فى تحقيق « منهاج السنة » و « جامع الرسائل » فإننى أشير هنا إلى ما يكون ساقطا من بعض النسخ بأن أضع قوسا واحدا داخله رقم عند أول مكان السقط، مثلا : ( ١ ،وفى نهاية الجملة الساقطة أكتب نفس الرقم وبعده

قوس مثلا : ١ ) ، وأشير فى التعليقات إلى السقط هكذا مثلا : ( ١—١ ) : ساقط من ( م ) ، ( ق ) .

وقد كتبت أسماء السور وأرقام الآيات فى صلب الكتاب بعد كل آية وجعلت ذلك بين معقوفتين [ ] ، وكذلك جعلت أى زيادة على النص الأصلى بين معقوفتين .

وحرصت هنا أيضا على ألا أدخل على النص ما ليس فيه ، ولذلك جعلت كل العناوين الأساسية والفرعية فى هامش الكتاب ، واستعملت الوسائل المطبعية لإيضاح تسلسل أفكار ابن تيمية ، فمثلا جعلت القانون الكلى الذى أورده ابن تيمية فى أول الكتاب — وجعل الرد عليه هو موضوع الكتاب الأساسى — بحروف كبيرة « البنط » ، كما جعلت « الوجوه » الأساسية فى رد ابن تيمية — وعددها ٤٤ وجها — بحروف كبيرة فى وسط السطر ، فى حين جعلت الوجوه الفرعية فى أوائل السطور وقد أضع تحتها خطا رفيعا . وكذلك أضع أحيانا مثل هذا الخط تحت بعض الكلمات التى توضح تسلسل الكلام مثل : قال ، أو : قلت ، وهلم جرا .

وقد حرصت قدر المستطاع على مقابلة ما أورده ابن تيمية من نصوص أو كلام لغيره من العلماء على كتبهم ، وقد تكون هذه الكتب ما زالت مخطوطة مثل كتاب « نهاية العقول » للرازى .

* * *

وبعد ، فإننى أكرر شكرى للمشرفين على مركز تحقيق التراث بدار الكتب وعلى رأسهم الأستاذ الدكتور محمود الشنيطى ، وكيل وزارة الثقافة ، والأستاذ الدكتور طه الحاجرى .

وقـد سن المركز سنة حسنة بتعيين طائفة من خريجى الجامعات للتدريب على تحقيـق كتب التراث تحت إشراف الأساتذة المحققين . وقـد كلف المركز شابين نابهين بالعمل معى هما : الأخ محمد السيد الجايند، والأخ الطبلاوى محمود سعد . وقد لقيا أثناء تحقيق هذا الجزء نصبا، ووجدا — بلا ريب — عنتا، والله أسأل أن يجزيهما خير الجزاء على ما قدماه إلىَّ من معونة طيبة .

كما أشكر بعض من عاون فى المقابلة ومراجعة تجارب الطبع من الشابات الباحثات مثل السيدة نجوى مصطفى كامل ، والسيدة إيزيس زكى قرياقوس .

ولا يفوتنى هنا أن أشكر الأخ عبد الفتاح الملاح الذى يقوم بنسخ الأجزاء المخطوطة من هـذا الكتاب ، كما أشكر السـادة المشرفين على مطبعة دار الكتب والعاملين بها على حسن إخراج هذا القسم الأول من الكتاب .

وأخيرا ، فإنى أسأل الله تبارك وتعـالى أن يعيننى على إتمـام هذا الكتاب ، وأن يتقبله بقبول حسن ، وأن يعلمنا ما ينفع ، و ينفعنا بما نعلم ، إنه سميع مجيب ما

دار الكتب بالقاهرة فى الخميس ١١ ربيع الأول سنة ١٣٩١
٦ مايـــــو سنة ١٩٧١

محمد رشاد سالم



(*)

# رمــوز الكتاب

م = طبعة مطبعة السنة المحمدية .

ق = طبعة المطبعة الأميرية ببولاق .

س = مخطوطة مكتبة راغب باشا باستانبول .

ص = مخطوطا مكتبة آصافية ( حيدر آباد ) .

ط = مخطوطا مكتبة طلعت ( دار الكتب المصرية ) .

ر = مخطوطا مكتبة رامبور ( بالهند ) .

د = مخطوط دبلن ( بأيرلندا ) .

ت = مخطوط التيمورية ( دار الكتب المصرية ) .

ش = مخطوطة دمشق .

هـ = مختصر الهكارى .

بيان = رسالة بيان خاتم النبيين ( مجموعة رقم ٢٠٤ مجاميع تيمورية )

اللوحة الأولى — صفحتان (تقابلان ١/٥٢ — ٥٥) من مخطوطة مكتبة راغب باشا استانبول = س

اللوحة الثانية — الصفحتان الأولى والأخيرة من الجزء الأول من مخطوطة مكتبة آصفية بحيدر آباد = ص

المجلد الأول من كتاب درء تعارض العقل والنقل
تأليف الشيخ الإمام الحبر البحر الهمام
الآية الظاهر والحجة الباهر
فخر الحفاظ وعلامة المعاني والألفاظ
الناسك الزاهد شيخ الإسلام
ومفتي الأعلام تقي الدين
أبي العباس أحمد
ابن عبد الحليم
بن عبد السلام بن تيمية الحراني قدس الله روحه ونور ضريحه

علم الأصول [illegible]

وحينئذ فتسلسل الموانع ممتنعا بطل كون الامتناع متسلسلا وقد بطل كونه واجبا بنفسه او بغيره فلا يكون الامتناع ثابتا في الازل فيثبت نقيضه وهو الامكان وامتناع ذلك بعبارة اخرى ان يقال مسمى الحركة اما ان يكون ممتنعا في الازل واما ان لا يكون فان لم يكن ممتنعا في الازل ثبت امكانه فيكون مسمى الحركة ممكنا في الازل وان كان ممتنعا في الازل فامتناعه اما لنفسه واما لموجب واجب بنفسه او لازم للواجب وحينئذ فلا يزول الامتناع وان كان لمعنى متسلسل لزم جواز التسلسل وهو يستلزم بطلان الاصل الذي بنى عليه امتناع تسلسل الحوادث ونحو هذا الدليل ان الازل ليس هو شيئا معينا محدودا ولكن ما من وقت يقدر الا وقبله شيء اخر وهلم جرا وهذا هو التسلسل فيلزم لو يحقق الازل التسلسل لكن قد يقال تسلسل العدميات ليس كتسلسل الوجوديات بل تسلسل العدميات ممكن بخلاف تسلسل الوجوديات ويكون حدوث الحوادث موقوفا على تسلسل العدميات ثم يقال ان لم يكن تسلسل العدميات امرا محققا فلا حقيقة له فيكون امكان حدوث الحوادث موقوفا على ما لا حقيقة له وهذا باطل وان كان تسلسلها امرا محققا فقد ثبت ان تسلسل الامور المحققة جائز فاما ازلي مع ان كل واحد من تلك المتسلسلات ليس بازلي وهذا ينقض ما ذكروه في امتناع تسلسل الحوادث فهم بين امرين اما ان يقولوا بالترجيح بلا مرجح واما ان يقولوا بجواز التسلسل وهذا بعينه هو الذي يلزمهم في قولهم ان لا بد للحوادث من ابتداء فانهم في هذا يلزمهم اما الترجيح بلا مرجح واما التسلسل وكذلك في قولهم ان لا بد لامكانها من ابتداء يلزمهم اما هذا واما هذا والقول بالترجيح بلا مرجح تام ممتنع وهم متفقون على ان الترجيح بلا فاعل مرجح ممتنع لكن لا يشترطون تمام ما به يكون مرجحا بل يقولون يحصل الترجيح التام من غير حصول الرجحان بدون المرجح التام بناء على ان القادر يرجح احد مقدوريه بلا مرجح
والقول بجواز التسلسل يبطل القول بامتناع التسلسل فثبت بطلان قولهم على التقديرين

آخر الجزء الأول يتلوه إن شاء الله في الجزء الثاني قال الرازي البرهان الثاني كل جسم متناهي

انتهى

اللوحة الثالثة — الصفحتان الأولى والأخيرة من الجزء الأول من مخطوطة مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية = ط

فوافى خبر وفاته رحمه الله تعالى مع الرجوع الى العراق قبيل وصولنا الكوفة ووجدت عليه ما لا يجده الاخ
على شقيقه واستغفر الله بل ولا الوالد الثاكل على ولده وما دخل على قلبي من الحزن لموت احد من
الولد والاقارب والاخوان كما وجدت عليه رحمه الله تعالى ولا تخلته قط في نفسي ولا تمثلته في
قلبي الا وتجدد لي حزن جديد كانه محدث ووالله ما كتبتها الا وادمعي تتساقط عند ذكره
اسفا على فراقه وعدم ملاقاته تعالى فانا لله وانا اليه راجعون فلا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
وما سمعت هذه النبذة من محبة الشيخ رحمه الله تعالى الا ليتحقق بعدي عن الملل الموهوم لكن لما
سبق الوعد الكريم منكم بانفاذ فهرست مصنفات الشيخ رضي الله عنه وتاخر ذلك عني اعتقدت ان الاعراض
عن ذكر نوع تعتب او لعذر لا يسعني السؤال عنه فسكت عن الطلب خشية ان يلحق احدا ضرر
والعياذ بالله بسببي لما كان قد اشتهر من تلك الاحوال فان انعمتم بشيء من مصنفات الشيخ
رحمه الله تعالى كانت لكم الحسنة عند الله تعالى علينا بذلك فما اشبه كلام هذا الرجل بالتبر الخالص المصفى
وقد يقع في كلام غيره من الشبه والغش والشبه المدلس بالتبر الا يخفى على طالب الحق بحرص وعدم
هوى ولا ازال اتعجب من المتسمين بالعلم والفضل في البحث المبرزين على اهل التقليد المعقولات
التي يزعمون انها مستندهم الاعظم الصحيح منها كيف يبايتون ما اوضحه الحق وكشف عن قناع
ووقتها الواجب على الطلبة شد الرحال اليه من الافاق لترد العجب وما اشبه حال المباينة بحالة
اهل من المتسمين بالعلم الطالبين للحق الصريح الذي علاهم طالبه حيدانة حال قوم دعاهم العطش
والظما في بعض المفازات صحبتهم اشرفوا على التلف فلمع لهم شط كالفرات ودجلة او كالنيل فعند
معاينتهم له ذلك اعتقدوه سرابا لا شرابا فولوا عنه مدبرين فتقطعت اعناقهم عطشا وظما
فحكم بما تعلم الكريم وما ارسلنا الكتب المقابلة من الطرفين ففيه تعسف ونمهد من العذر في الاطناب
فهذا الذي ذكرته من حالي مع الشيخ كالقطرة من البحر وان انعمتم بالسلام على مصحح الشيخ واقاربه كبيرهم
وصغيرهم كان ذلك مضافا الى سوابق انعامكم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته والحمد لله [illegible]
والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم هذا آخر الرسالة [illegible]
من الكتاب الذي ذكر صاحب الرسالة انه وقع في يده هو هذا الكتاب الذي هو العقل والنقل والله سبحانه وتعالى اعلم

هذا فطاط الانصاف والعدل في درء تعارض
العقل والنقل تصنيف الآية الظاهرة والحجة الباهرة
ما شطة العصر بل نادرة الدهر شيخ الاسلام
بحر العلوم وصدر القروم الناسك
العابد الزاهد تقي الدين ابي العباس
احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام
بن تيمية الحراني قدس
الله روحه ونور
ضريحه
امين

اللوحة الرابعة — صفحة من مقدمة الكتاب وصفحة العنوان من مخطوطة مكتبة رامبور بالهند = ر

ان خالف ذلك وهذا ينتفع به كل من آمن بالرسول الثالث ان يبين ان المعقول
الصريح يوافق ما جاءت به الرسل لا يناقضه اما بان ذلك معلوم بصريح العقل
واما بانه معلوم بنظر وهذا النظر يحتاج اليه المنازع مطلقا سواء كان [illegible]
الايمان بالرسول وبانه اخبر بذلك او لم يكن كذلك فان هولاء عارضوا [illegible]
[illegible] الايمان بالرسالة [illegible] الرسول حيث
وهولاء الذين تكلمنا على [illegible] عقليا [illegible] الله [illegible]
[illegible] مسائل العلو ونحوها [illegible]
علو الله على خلقه [illegible]
لا [illegible] الله [illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible]
[illegible] لا دلالة له [illegible] والاحد [illegible]
العرش [illegible] فوق العرش لم يكن احدا [illegible] فوق العرش يكون جسما [illegible]
[illegible] لا يكون احدا والاجسام [illegible]
[illegible] الادلة السمعية [illegible] هذا الموضع [illegible] الواحد
والاحد لا يقع في لغة العرب الا على [illegible] كقوله تعالى وان احد من
المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله وقوله ذرني ومن خلقت وحيدا
وقوله وان كانت واحدة فلها النصف وقوله ايود احدكم ان تكون له جنة من
نخيل واعناب وقوله فابعثوا احدكم بورقكم هذه الى المدينة وقوله ولا يشرك بعبادة ربه احدا
وقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت وقوله شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت
وقوله [illegible] وقوله ولم يكن له كفوا احد وقوله قل انى لن يجيرني
من الله احد وقوله ولا يشرك بعبادة ربه احدا وامثال ذلك [illegible]

[illegible] ما خلقت [illegible] النصوص [illegible] على ذلك
المسلمون [illegible] الفلاسفة [illegible] نقل الناقلون عنهم قولهم
[illegible] العالم [illegible] اصلا [illegible]
[illegible] الصانع لم يصنع شيئا والحوادث تحدث بلا محدث
[illegible] العالم واجب الوجود [illegible]
[illegible] الفلك [illegible] حركة الفلك [illegible]
[illegible]
[illegible] ولا علم ولا [illegible]
[illegible] قولهم [illegible]
[illegible]
[illegible] والمقصود هنا
[illegible] العقل [illegible] المسلمين [illegible] الله
[illegible]
لا ينافي صحيح المنقول ولا يخالف صريح المعقول ولا يناقض صحيح المنقول
وصريح المعقول والمقصود هنا ان الكلام لا يرجح الا مرجح وان هذا معلوم
من العقلا والله اعلم ۞ [illegible] آخر المجلد الثالث من الجمع بين العقل
والنقل [illegible] الامام ابي العباس
[illegible] عبد السلام [illegible]
[illegible] عبد [illegible]
[illegible] عبد الله [illegible]
المقدسي [illegible]
[illegible]
[illegible]
دمشق المحروسة

اللوحة الخامسة — الصفحتان الأولى والأخيرة من مخطوطة مكتبة دبلن بأيرلندا = د

المجلد الرابع من كتاب الجمع بين العقل والنقل

اللوحة السادسة — الصفحتان الأولى والأخيرة من مخطوطة المكتبة التيمورية بدار الكتب = ت

هذا مختصر من كتاب درء تعارض
العقل والنقل الذي ألفه الإمام العلامة
الحبر المحقق المطلع أبو العباس أحمد بن عبد الحليم
بن عبد السلام ابن تيمية رحمه الله اختصره كاتبه محمد بن
عبد الله بن أحمد الهكاري الشافعي المقيم بالحلب وذكر ما رأيته فيه
من النقول الكثيرة الغريبة من كلام الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين
ومن كلام المتكلمين ومن كلام الأصوليين [illegible]
وآثار الصحابة والسلف والأئمة والمحدثين وغير ذلك وبالجملة فهو
[illegible]

[illegible]

اللوحة السابعة — الصفحتان الأولى والأخيرة من مخطوطة مختصر الهكاري بدار الكتب = ٥

اللوحة الثامنة — الصفحة الأولى من مخطوطة دمشق = ش ، اللوحة التاسعة — الصفحة الأولى من مخطوطة بيان خاتم النبيين بدار الكتب = بيان .

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



# درء تعارض العقل والنقل

لابن تيمية

أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

تحقيق

الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجزء الثاني

١٤١١هـ - ١٩٩١م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

بسم الله الرحمن الرحيم

# رموز الكتاب

م = طبعة مطبعة السنة المحمدية .

ق = طبعة المطبعة الأميرية ببولاق .

س = مخطوطة مكتبة راغب باشا باستانبول .

ص = مخطوطا مكتبة آصافية ( حيدر آباد ) .

ط = مخطوطا مكتبة طلعت ( دار الكتب المصرية ) .

ر = مخطوطا مكتبة رامبور ( بالهند ) .

د = مخطوط دبلن ( بأيرلندا ) .

ت = مخطوط التيمورية ( دار الكتب المصرية ) .

ش = مخطوطة دمشق .

هـ = مختصر الهكارى .

## ( فصل )

دلالة السمع على أفعال الله تعالى

ونحن ننبه على دلالة السمع على أفعال الله تعالى الذى به تنقطع الفلاسفة الدهرية ، ويتبين به مطابقة العقل للشرع[١] .

ولا ريب أن دلالة ظاهر السمع ليس فيها نزاع ؛ لكن الذين يخالفون دلالته يدّعون أنها دلالة ظاهرة لا قاطعة ، والدلالة العقلية القاطعة خالفتها[٢] ، فأصل الدلالة متفق عليه ، فنقول :

معلوم بالسمع اتصاف الله تعالى بالأفعال الاختيارية القائمة به ، كالاستواء إلى السماء ، والاستواء على العرش ، والقبض ، والطى ، والإتيان ، والمجيء ، والنزول ، ونحو ذلك . بل والخلق ، والإحياء ، والإماتة ؛ فإن الله تعالى وصف نفسه بالأفعال اللازمة كالاستواء ، وبالأفعال المتعدية كالخلق ، والفعل المتعدى مستلزم للفعل اللازم ، فإن الفعل لابد له من فاعل ، سواء كان متعديا إلى مفعول أو لم يكن . والفاعل لابد له من فعل ، سواء كان فعله مقتصراً عليه أو متعديا إلى

---

* الأرقام الصغيرة تشير إلى صفحات الجزء الثانى من طبعة السنة المحمدية ( م ) بتحقيق الشيخين محمد محيي الدين عبد الحميد . ومحمد حامد الفقي رحمهما الله . والرقم الكبير (٢) يدل على الجزء الثانى .

(١) س : الشرع للعقـل .

(٢) س : تخالفها .

غيره . والفعلُ المتعدى إلى غيره لا يتعدى حتى يقوم بفاعله ، إذ كان لابد [ له ][١] من الفاعل . وهذا معلوم سمعاً وعقلا .

أما السمع فإن أهل اللغة العربية التى نزل بها القرآن ، بل وغيرها من اللغات ، متفقون على أن الإنسان إذا قال : « قام فلان وقعد » وقال[٢] : « أكل فلان الطعام وشرب الشراب » فإنه لابد أن يكون فى الفعل المتعدى إلى المفعول به ما فى الفعل اللازم وزيادة ، إذْ كِلتَا الجملتين[٣] فعلية ، وكلاهما فيه فعل وفاعل ، والثانية امتازت بزيادة المفعول ، فكما أنه فى الفعل اللازم مَعَنَا فعلٌ وفاعل ففى الجملة المتعدية مَعَنَا أيضاً فعلٌ وفاعل[٤] وزيادة مفعول به .

٤/٢ / ولو قال قائل : الجملة الثانية ليس فيها فعل قائم بالفاعل .[٥ كما فى الجملة الأولى ، بل الفعل الذى هو « أكل » و « شرب » نصب[٦] المفعول – من غير تعلق بالفاعل ٥] أولاً – لكان كلامه معلوم الفساد ، بل يقال : هذا الفعل تعلّق بالفاعل أولا ، كتعلق « قام وقعد » ، ثم تعدَّى إلى المفعول ، ففيه ما فى الفعل اللازم وزيادة التعدى ، وهذا واضح لا يتنازع[٧] فيه اثنان من أهل اللسان .

---

(١) له : زيادة فى ( س ) ، ( هـ ) .
(٢) م ( فقط ) : أو قال .
(٣) ص ، ط ، ر : الجملتان ، وهو خطأ .
(٤) س : معنا فعل وفاعل أيضاً .
(٥ – ٥) : ساقط من ( ق ) فقط .
(٦) م : ينصب .
(٧) س : لا ينازع .

فقوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ﴾ [ سورة الحديد : ٤ ] تضمن فعلين : أولهما متعدّ إلى المفعول به ، والثانى مقتصر لا يتعدى ، فإذا كان الثانى – وهو قوله تعالى : « ثم استوى » – فعلا متعلقاً بالفاعل ، فقوله « خلق » كذلك بلا نزاع بين أهل العربية .

ولو قال قائل : « خلق » لم يتعلق بالفاعل ، بل نصب المفعول به ابتداء ، لكان[1] جاهلا ، بل فى « خَلَقَ » ضمير يعود إلى الفاعل كما فى « استوى » .

وأما من جهة العقل : فَمَنْ جَوَّزَ أن يقوم بذات الله تعالى فعل لازم له ، كالمجىء والاستواء ، ونحو ذلك ؛ لم يمكنه أن يمنع قيامَ فعل يتعلق بالمخلوق كالخلق والبَعْث والإماتة والإحياء ، كما أن من جَوَّز أن تقوم به صفة لا تتعلق بالغير كالحياة لم يمكنه أن يمنع قيام الصفات المتعلقة بالغير ، كالعلم والقدرة والسمع والبصر ؛ ولهذا لم يقل أحد من العقلاء بإثبات أحد الضربين دون الآخر ، بل قد يثبت الأفعال المتعدية القائمة به كالتخليق مَنْ[2] يُنازع فى الأفعال اللازمة ، كالمجىء والإتيان . وأما العكس فما علمت به قائلا .

وإذا كان كذلك كان حدوث ما يُحدثه الله تعالى من المخلوقات تابعاً لما يفعله من أفعاله الاختيارية القائمة بنفسه ، وهذه سبب الحدوث ، والله تعالى حىّ قيوم لم يزل موصوفاً بأنه يتكلم بما يشاء ، فعَّال لما يشاء . وهذا قد قاله العلماء الأكابر من أهل السنة والحديث ، ونقلوه عن السلف والأئمة ، وهو قول طوائف كثيرة / من أهل الكلام والفلسفة المتقدمين ٢/٥
والمتأخرين ، بل هو قول جمهور المتقدمين من الفلاسفة .

(١) م ، ق : كان .
(٢) س : فمن .

وعلى هذا فيزول الإشكال ويكون إثبات خلق السموات والأرض إنما يتم بما جاء به الشرع ، ولا يمكن القول بحدوث العالم على أصل نُفَاة الأفعال الذين يزعمون أن العقل قد دل على نفيها ، ويقدمون هذا الذى هو عندهم دليل عقلى على ما جاء به الكتاب والسنة[1] ، والعقلُ عند التحقيق يبطل هذا القول ويوافق الشرع ؛ فإنه إذا تبين أن القول بنفيها يمتنع معه القولُ بحدوث شيء من الحوادث : لا العالم ولا غيره ، والحوادث مشهودة ، كان العقل قد دل على صحة ما جاء به الشرع فى ذلك ، والله سبحانة موصوف بصفات الكمال ، منزَّة عن النقائص ، وكل كمال وُصِف به المخلوق من غير استلزامه لنقصٍ فالخالقُ أحقٌّ به ، وكل نقص نُزِّه عنه المخلوق فالخالق أحق بان ينزَّه عنه ، والفعل صفة كمال لاصفة نقص ، كالكلام والقدرَةِ ، وعدم الفعل صفة نقص ، كعدم الكلام وعدم القدرة ، فدل العقل على صحة ما دل عليه الشرع ، وهو المطلوب .

وكان الناس قبل أبى محمد بن كُلاَّب صنفين ، فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التى يشاؤها ويقدر عليها ، والجهمية من المعتزلة وغيرهم تنكر هذا وهذا ، فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به ، ونفى أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها ، ووافقه على ذلك أبو العباس القلانسى ، وأبو الحسن الأشعرى وغيرهما ، وأما الحارث المحاسبى فكان ينتسب إلى قول ابن كلاب ، ولهذا أمر أحمد بهَجْره ، وكان أحمد[2] يحذِّر عن ابن كلاب وأتباعه ، ثم قيل عن الحارث : إنه رجع عن قوله[3] .

(١) م ، ق ، ص ، ط ، ر : على ما جاءت به الكتب والسنة .

(٢) س : وكان الإمام أحمد .

(٣) أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبى ، من شيوخ الصوفية ، توفى ببغداد سنة ٢٤٣ . انظر ترجمته فى : تاريخ بغداد ٢١١/٨ - ٢١٦ وفيه الكلام على هجر أحمد بن حنبل له ٢١٤/٢ -٢١٦ . وانظر ترجمته أيضاً فى : طبقات الصوفية للسلمى ، ص ٥٦ - ٦٠ ؛ الطبقات الكبرى =

وقد ذكر الحارث فى كتاب « فهم القرآن » عن أهل السنة فى هذه المسألة قولين ، ورجَّح قول ابن كلاب ، وذكر ذلك فى قول الله تعالى : ﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ [ سورة التوبة :
١٠٥ ] وأمثال ذلك ، وأئمة السنة / والحديث على إثبات النوعين ، وهو ٦/٢
الذى ذكره عنهم مَنْ نقل مذهبهم ، كحرب الكرمانى[(١)] وعثمان بن سعيد الدارمى وغيرهما ، بل صرح هؤلاء بلفظ الحركة ، وأن ذلك هو مذهب أئمة السنة والحديث من المتقدمين والمتأخرين ، وذكر حرب الكرمانى أنه قول من لقيه من أئمة السنة ، كأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وعبد الله بن الزبير الحُميْدى[(٢)] وسعيد بن منصور[(٣)] . وقال عثمان بن سعيد وغيره : إن الحركة من لوازم الحياة ، فكل حى متحرك ، وجعلوا نفى هذا من أقوال الجهمية نُفاة الصفات ، الذين اتفق السلف والأئمة على تضليلهم وتبديعهم .

= للشعرانى ٦٤/١ ؛ طبقات الشافعية ( طبعة عيسى الحلبى بتحقيق الأستاذين عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحى ) ٢٧٥/٢ - ٢٧٩ ( وانظر ما ذكره عن هجر أحمد له ) . شذرات الذهب ١٠٣/٢ ؛ ميزان الاعتدال ٤٣٠/١ - ٤٣١ ؛ الخلاصة للخزرجى : ص ٥٧ ؛ الأعلام ١٥٣/٢ - ١٥٤ .

(١) حرب بن إسماعيل بن خلف الحنظلى الكرمانى . صاحب الإمام أحمد ومن أئمة الحنابلة . توفى سنة ٢٨٠ . انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ١٧٦/٢ ؛ طبقات الحنابلة ١٤٥/١ - ١٤٦ .

(٢) أبو بكر عبد الله بن الزبير بن عيسى الحميدى الأسدى . أحد الأئمة فى الحديث . وهو شيخ البخارى . توفى بمكة سنة ٢١٩ . انظر ترجمته فى : تذكرة الحفاظ ٤١٣/٢ - ٤١٤ ؛ تهذيب التهذيب ٢١٥/٥ - ٢١٦ ؛ تاريخ التراث العربى لفؤاد سزكين ٢٨٢/١ - ٢٨٣ ؛ الأعلام ٢١٩/٤ .

(٣) أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة المروزى ويقال الطالقانى ثم البلخى صاحب السنن . توفى بمكة ٢٢٧ . انظر ترجمته فى : تذكرة الحفاظ ٤١٦/٢ ؛ الجرح والتعديل جـ ٢ . ق ١ . ص ٦٨ ؛ طبقات ابن سعد ٥٠٢/٥ ؛ سزكين ٢٨٦/١ - ٢٨٧ .

وطائفة أخرى من السلفية[(١)] كنعيم بن حماد الخزاعى[(٢)] والبخارى صاحب « الصحيح » وأبى بكر بن خزيمة ، وغيرهم كأبى عمر بن عبد البر وأمثاله[(٣)] : يثبتون المعنى الذى يثبته هؤلاء ، ويسمون ذلك فعلا ونحوه ، ومن هؤلاء من يمتنع[(٤)] عن[(٥)] إطلاق لفظ الحركة لكونه غير مأثور[(٦)] .

وأصحاب أحمد منهم مَنْ يوافق هؤلاء ، كأبى بكر عبد العزيز وأبى عبد الله بن بطة وأمثالها ، ومنهم من يوافق الأولين ، كأبى عبد الله بن حامد وأمثاله ، ومنهم طائفة ثالثة – كالتميميين و ابن الزاغوانى وغيرهم – يوافقون النفاة من أصحاب ابن كُلاَّب وأمثالهم .

ولما كان الإثبات هو المعروف عند أهل السنة والحديث كالبخارى

---

(١) م ( فقط ) : من السلف .

(٢) أبو عبد الله نعيم بن حماد بن معاوية بن الحارث الخزاعى المروزى . توفى سنة ٢٢٨ . انظر ترجمته فى : تذكرة الحفاظ ٢/٤١٨ – ٤٢٠ ؛ تهذيب التهذيب ١٠/٤٥٨ – ٤٦٣ ؛ سزكين ١/٢٨٧ – ٢٨٨ ؛ الأعلام ٩/١٤ .

(٣) جملة « كأبى عمر بن عبد البر وأمثاله » ساقطة من ( س ) .

(٤) ومن هؤلاء من يمتنع : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : لكن يمتنعون .

(٥) س : من .

(٦) فى هامش نسخة ( هـ ) كتب ما يلى : « قال ابن تيمية المصنِّف فى آخر المجلد الثانى فى مناظرته للآمدى : وأنت لم تذكر حجة على حدوث نوع الحركة إلا حجة واحدة . وهو قولك : الحادث لا يكون أزليا . وهى ضعيفة . إذ الحادث يراد به النوع ويراد به الشخص . فاللفظ مجمل . كما أن قول القائل الفانى لا يكون باقيا مجمل . فإن إراد به أن الفانى بنفسه لا يكون باقيا فهو حق . وإن أراد به أن ماكان فانى الأعيان لايكون نوعه باقيا فهو باطل . فإن نعيم الجنة دائم باق مع أن كل أكل وشرب ونكاح وغير ذلك من الحركات يفنى شيئا بعد شيء » .

وأبى زُرْعة[(١)] وأبى حاتم[(٢)] ومحمد بن يحيى الذهلى وغيرهم من العلماء الذين أدركهم الإمام محمد بن إسحاق بن خزيمة ، كان المستقر عنده ما تلقاه عن أئمته : من أن الله تعالى لم يزل متكلما إذا شاء ، وأنه يتكلم بالكلام الواحد مرة بعد مرة . وكان له أصحاب كأبى على الثقفى[(٣)] وغيره تلقوا طريقة ابن كلاب ، فقام بعض المعتزلة وألقى[(٤)] إلى ابن خزيمة سر قول هؤلاء ، وهو أن الله لا يوصف بأنه يقدر على الكلام إذا شاء ، ولا يتعلق[(٥)] ذلك بمشيئته ، فوقع بين ابن خزيمة وغيره وبينهم فى ذلك نزاع ، حتى أظهروا موافقتهم له فيما لا نزاع فيه ، وأمر ولاة الأمر بتأديبهم لمخالفتهم له ، وصار / الناس حزبين ، فالجمهور من أهل السنة وأهل ٧/٢
الحديث معه ، ومن وافق[ طريقة ][(٦)] ابن كُلاَّب معه ، حتى صار بعده علماء نيسابور[(٧)] وغيرهم حزبين ، فالحاكم أبو عبد الله[(٨)] وأبو عبد الرحمن

(١) عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد . أبو زرعة الرازى . من أئمة الحديث . توفى سنة ٢٦٤ . انظر ترجمته فى : تذكرة الحفاظ ٥٥٧/٢ - ٥٥٩ ؛ تهذيب التهذيب ٣٠/٧ - ٣٤ ؛ طبقات الحنابلة ١٩٩/١ - ٢٠٣ ؛ سزكين ٢٧٣/١ - ٢٧٤ ؛ الأعلام ٣٥٠/٤ .

(٢) أبو حاتم محمد بن إدريس بن المنذر الحنظلى الرازى . من أقران البخارى ومسلم . توفى سنة ٢٧٧ . انظر ترجمته فى : تذكرة الحفاظ ٥٦٧/٢ - ٥٦٩ ؛ تهذيب التهذيب ٣١/٩ - ٣٤ ؛ طبقات الحنابلة ٢٨٤/١ - ٢٨٦ ؛ سزكين ٣٩٠/١ - ٣٩١ ؛ الأعلام ٢٥٠/٦ .

(٣) أبو على محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن الثقفى النيسابورى . الفقيه الواعظ أحد الأئمة . توفى سنة ٣٢٨ . انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٣١٥/٢ ؛ العبر للذهبى ٢١٤/٢ ؛ طبقات الصوفية . ص ٣٦١ - ٣٦٥ ؛ طبقات الشافعية ١٩٢/٣ - ١٩٦ وفيه ١٩٣/٢ أنه روى بسنده إلى ابن خزيمة . . .الخ .

(٤) س ، ص ، ط ، هـ ، ر : ألق .

(٥) م ، ق : تعلق .

(٦) طريقة : ساقطة من ( م ) ، ( ق ) .

(٧) س ، ص : علماء أهل نيسابور .

(٨) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن حمدويه بن نعيم الضبى النيسابورى ؛ الشهير بالحاكم ويعرف بابن البيع . من أكابر حفاظ الحديث والمصنفين فيه . توفى سنة ٤٠٥ . انظر ترجمته فى تذكرة الحفاظ =

السلمى وأبو عثمان النيسابورى[(١)] [ وغيرهم معه وكذلك ][(٢)] يحيى[(٣)] بن عمار السجستانى وأبو عبد الله بن مَنْده وأبو نصر السجزى وشيخ الإسلام [ أبو إسماعيل ][(٤)] الأنصارى [ وأبو القاسم ] سعد بن على الزنجانى[(٥)] وغيرهم معه ، وأما أبو ذر الهروى وأبو بكر البيهقى[(٦)] وطائفة أخرى فهم مع ابن كُلاَّب .

[ وكذلك النزاع كان بين طوائف الفقهاء والصوفية والمفسرين وأهل الكلام والفلسفة ][(٧)] وهذه المسألة كانت المعتزلة تلقبها بمسألة « حلول الحوادث » وكانت المعتزلة تقول : إن الله منزّه عن الأعراض والأبعاض والحوادث والحدود ، ومقصودهم نفى الصفات ونفى الأفعال ، ونفى

---

= ١٠٣٩/٣ - ١٠٤٥ ؛ طبقات الشافعية ١٥٥/٤ - ١٧١ ؛ تاريخ بغداد ٤٧٣/٥ - ٤٧٤ ؛ سزكين ٥٤٢/١ - ٥٤٦ ؛ الأعلام ١٠١/٧ .

(١) س : وشيخ الإسلام أبو عثمان النيسابورى . ولعله : أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد بن إسماعيل الصابونى . ولد بنيسابور سنة ٣٧٣ ومات فيها سنة ٤٤٩ . مقدم أهل الحديث بخراسان . لقبه أهل السنة فيها بشيخ الإسلام . انظر ترجمته فى : طبقات الشافعية ٢٧١/٤ - ٢٩٢ ؛ شذرات الذهب ٢٨٢/٣ - ٢٨٣ ؛ الأعلام ٣١٤/١ .

(٢) ما بين المعقوفتين فى (س) فقط .

(٣) يحيى : كذا فى (س) وفى سائر النسخ : ويحيى .

(٤) أبو إسماعيل : زيادة فى (س) .

(٥) وأبو القاسم سعد بن على الزنجانى : كذا فى (س) وذكر فيها قبل الأنصارى . وفى سائر النسخ : وسعيد بن على الزنجانى . وهو أبو القاسم سعد بن على بن محمد الزنجانى شيخ الحرم كان حافظاً ثقة زاهداً توفى سنة ٤٧١ . انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٣٣٩/٣ - ٣٤٠ ؛ تذكرة الحفاظ ١١٧٤/٣ - ١١٧٨ .

(٦) أبو بكر أحمد بن الحسين بن على البيهقى الشافعى . شيخ خراسان ومن أئمة المحدثين . ولد سنة ٣٨٤ وتوفى سنة ٤٥٨ . انظر ترجمته فى : تذكرة الحفاظ ١١٣٢/٣ - ١١٣٥ ؛ طبقات الشافعية ٨/٤ - ١٦ ؛ شذرات الذهب ٣٠٤/٣ - ٣٠٥ ، الأعلام ١١٣/١ .

(٧) ما بين المعقوفتين فى ( س ) فقط .

مباينته للخلق وعلوه على العرش[١] ، وكانوا يعبرون عن مذاهب أهل الإثبات أهل السنة بالعبارات المجملة التى تشعر الناس بفساد[٢] المذهب ، فإنهم إذا قالوا « إن الله منَزَّه عن الأعراض » لم يكن فى ظاهر هذه العبارة ما ينكر ، لأن الناس يفهمون من ذلك أنه منزه عن الاستحالة والفساد كالأعراض التى تعرض لبنى آدم من الأمراض والأسقام ، ولا ريب أن الله منزه عن ذلك ، ولكن مقصودهم أنه ليس له علم ولاقدرة ولا حياة ولا كلام قائم به ، ولا غير ذلك من الصفات التى يسمونها هم أعراضاً .

وكذلك إذا قالوا : « إن الله منزه عن الحدود والأحياز والجهات » أوهموا الناس أن مقصودهم بذلك أنه لا تحصره المخلوقات ، ولا تحوزه المصنوعات ، وهذا المعنى صحيح ، ومقصودهم : أنه ليس مباينا للخلق ولا منفصلا عنه ، وأنه ليس فوق السموات رب ، ولا على العرش إله ، وأن محمدا لم يُعْرَج به إليه ، ولم ينزل منه شيء ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا يتقرب إليه شيء ، ولا يتقرب إلى شيء ، ولا ترفع إليه الأيدى فى الدعاء ولا غيره ، ونحو ذلك من معانى الجهمية .

وإذا قالوا : « إنه ليس بجسم » أوهموا الناس أنه ليس من جنس المخلوقات ، ولا مثل أبدان الخلق[٣] ، وهذا المعنى صحيح ، ولكن مقصودهم بذلك أنه لا يُرَى / ولا يتكلم بنفسه ، ولا يقوم به صفة ، ولا ٨/٢
هو مباين للخلق ، وأمثال ذلك .

(١) س : على الأعرش .
(٢) هـ : فســاد .
(٣) س : الناس .

وإذا قالوا : « لا تحله الحوادث » أوهموا الناس أن مرادهم أنه لا يكون محلا للتغيرات والاستحالات ونحو ذلك من الأحداث التى تحدث للمخلوقين فتحيلهم وتفسدهم ، وهذا معنى صحيح ، ولكن مقصودهم بذلك أنه ليس له فعل اختيارى يقوم بنفسه ، ولا له كلام ولا فعل يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته ، وأنه لا يقدر على استواء أو نزول أو إتيان أو مجىء ، وأن المخلوقات التى خلقها لم يكن منه عند خلقها فعل أصلا ، بل عين المخلوقات هى الفعل ، ليس هناك فعل ومفعول ، وخلق ومخلوق ، بل المخلوق عين الخلق ، والمفعول عين الفعل ، ونحو ذلك .

وابن كُلَّاب ومن اتبعه وافقوهم على هذا وخالفوهم فى إثبات الصفات ، وكان ابن كُلاب والحارث المحاسبى وأبو العباس القلانسى وغيرهم يثبتون مباينة الخالق للمخلوق[(١)] وعلوه بنفسه فوق المخلوقات ، وكان ابن كلاب وأتباعه يقولون : إن العلو على المخلوقات صفة عقلية تعلم بالعقل ، وأما استواؤه على العرش فهو[(٢)] من الصفات السمعية الخبرية التى لا تعلم إلا بالخبر ، وكذلك الأشعرى يثبت الصفات بالشرع تارة وبالعقل أخرى ، ولهذا يثبت العلو ونحوه مما تنفيه المعتزلة ، ويثبت الاستواء على العرش ، ويرد على من تأوله[(٣)] بالاستيلاء ونحوه مما لا يختص بالعرش ، بخلاف أتباع صاحب « الإرشاد »[(٤)] فإنهم سلكوا طريقة المعتزلة فلم يثبتوا الصفات إلا بالعقل ، وكان الأشعرى وأئمة أصحابه

---

(١) س ، هـ : للمخلوقات .
(٢) س ، ط ، ر ، ص ، هـ : فهى .
(٣) س : يتأوله .
(٤) وهو إمام الحرمين الجوينى .

يقولون : إنهم يحتجون بالعقل لما عرف[١] ثبوته بالسمع ، فالشرع هو الذى يعتمد عليه فى أصول الدين ، والعقل عاضد له مُعَاون .

فصار هؤلاء يسلكون [ ما يسلكه مَنْ ][٢] سلكه [ مِن ] أهل الكلام المعتزلة[٣] ونحوهم فيقولون : إن الشرع لا يعتمد عليه فيما وصف الله به وما لا يوصف ، وإنما يعتمد فى ذلك عندهم على عقلهم ، ثم ما لم يثبته إما أن ينفوه وإما أن يقفوا فيه .

ومن هنا طمع فيهم المعتزلة ، وطمعت الفلاسفة فى الطائفتين ، بإعراض قلوبهم عما جاء به الرسول و[ عن ] طلب[٤] الهدى من جهته ، وجعل هؤلاء يعارضون ين العقل / والشرع[٥] كفعل المعتزلة والفلاسفة ، ٩/٢
ولم يكن الأشعرى وأئمة أصحابه على هذا ، بل كانوا موافقين لسائر أهل السنة فى وجوب تصديق ما جاء به الشرع مطلقا ، والقدح فيما يعارضه ، ولم يكونوا يقولون : « إنه لا يُرجع إلى السمع فى الصفات » ولا يقولون : « الأدلة السمعية لا تفيد اليقين » بل كل هذا مما أحدثه المتأخرون الذين مالوا إلى الاعتزال والفلسفة من أتباعهم ، وذلك لأن الأشعرى صَرَّح بأن تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم ليس موقوفا على دليل الأعراض ، وأن الاستدلال به على حدوث العالم من البدع المحرَّمة فى دين الرسل ، وكذلك غيره ممن يوافقه على نفى الأفعال القائمة به قد يقول : إن هذا

(١) هـ : يعرف .
(٢) يسلكه من : ساقطة من (م) ، (ق) .
(٣) م ، ق : يسلكون ما سلكه أهل الكلام من المعتزلة .
(٤) وعن طلب : كذا فى (س) وفى سائر النسخ : وطلب .
(٥) س : بين الشرع والعقل .

الدليلَ دليلَ الأعراض صحيح ، لكن الاستدلال به بدعة ، ولا حاجة إليه ، فهؤلاء [ لا ][1] يقولون : إن دلالة السمع موقوفة عليه ، لكن المعتزلة القائلون بأن دلالة السمع موقوفة على صحته صرَّحوا بأنه لا يُستدل بأقوال الرسول على ما يجب ويمتنع من الصفات ، بل ولا الأفعال ، وصرحوا بأنه لا يجوز الاحتجاج على ذلك بالكتاب والسنة ، وإن وافق العقل ، فكيف إذا خالفه ؟

وهذه الطريقة[2] هى التى سلكها مَنْ وافق المعتزلة فى ذلك كصاحب « الإرشاد » وأتباعه ، وهؤلاء يردون دلالة الكتاب والسنة ، تارة يصرحون بأنا وإن علمنا مراد الرسول فليس قوله[3] مما يجوز أن يُحتج به فى مسائل الصفات ؛ لأن قوله إنما يدل بعد ثبوت صدقه الموقوف على مسائل الصفات ، وتارة يقولون : إنما لم يدل[4] لأنَّا لا نعلم مراده لتطرُّق الاحتمالات إلى الأدلة السمعية ، وتارة يطعنون فى الأخبار.

فهذه الطرق الثلاث التى وافقوا فيها الجهمية[5] ونحوهم من المبتدعة : أسقطوا بها حرمة الكتاب والرسول عندهم ، وحرمة الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، حتى يقولون[6] . إنهم لم يحققوا أصول الدين كما حققناها ، وربما اعتذروا عنهم بأنهم كانوا مشتغلين[7] بالجهاد ، ولهم من جنس هذا

---

(١) لا : ساقطة من (م) ، (ق) .
(٢) س ، ص ، ط ، ر : الطريق .
(٣) س ، هـ : لم يكن قوله .
(٤) هـ : أنها لم تـدل .
(٥) هـ : المعتزلة .
(٦) حتى يقولون : كذا فى (م) فقط ، وفى سائر النسخ : حتى يقولوا .
(٧) س ، هـ : مشغولين .

الكلام الذى يوافقون به الرافضة ونحوهم / من أهل البدع ، ويخالفون به ١٠/٢
الكتاب والسنة والإجماع ، مما ليس هذا موضع بَسْطه ، وإنما نبهنا على
أصول دينهم وحقائق أقوالهم ، وغايتهم أنهم[1] يدَّعون فى أصول الدين
المخالفة للكتاب والسنة : المعقول[2] والكلام ، وكلامُهم فيه من التناقض
والفساد ما ضارعوا به أهل الإلحاد ؛ فهم من جنس الرافضة : لا عقل
صريح ولا نقل صحيح ، بل منتهاهم السفسطة[3] فى العقليات
والقَرْمَطة[4] فى السمعيات ، وهذا منتهى كل مبتدع خالف شيئا من
الكتاب والسنة ، حتى فى المسائل العملية والقضايا الفقهية .

(١) وغايتهم أنهم : كذا فى (س) . وفى سائر النسخ : وغايتهم وأنهم .

(٢) م (فقط) : والمعقول .

(٣) يقول الفارابى فى كتابه « إحصاء العلوم » ص ٢٤ ( تحقيق الأستاذ الدكتور عثمان أمين ، ط الخانجى . ١٣٥٠/١٩٣١ ) : « وهـذا الاسم - أعنى السوفسطائية - اسم المهنة التى بها يقدر الإنسان على المغالطة والتمويه والتلبيس بالقول والإيهـام . . . وهو مركب فى اليونانية من « سوفيا » وهى الحكمة ومن « اسطس » وهى المموهـة . فمعناه : حكمة مموهـة » . وانظر نفس الكتاب ، ص ٢٤ - ٢٦ . وانظر تعليقات الأستاذ المحقق . وانظر أيضاً : التعريفات للجرجانى . مادة « السفسطة » ؛ دستور العلماء للقاضى عبد النبى بن عبد الرسول الأحمدنكرى ( ط . حيدرآباد ) مادة « السفسطة » ؛ مفاتيح العلوم للخوارزمى ( ط . المنيرية . ١٣٤٢ ) ص ٩١ ؛ وانظر كتاب السفسطة ( جـ ٧ من منطق الشفاء لابن سينا ) وخاصة ص ٥ ، وانظر تصدير الدكتور إبراهيم مدكور ومقدمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى . وانظر كلام ابن تيمية عن أنواع السفسطة فى كتاب « الصفدية » ٩٧/١ - ٩٨ ، ط . الرياض . ١٣٩٦/١٩٧٦ .

(٤) القرمطة أى اتباع طريق القرامطة . والقرامطة من الباطنية وهم الذين ينتسبون إلى حمدان بن الأشعث الذى كان يلقب بقرمط الذى يقول عنه ابن طاهر البغدادى فى كتابه الفرق بين الفرق انه لقب بقرمط « لقرمطة فى خطه أو خطوه . . وإليه تنسب القرامطة » . ( القرمطة كما فى القاموس المحيط : دقة الكتابة ومقاربة الخطو ) وقال ابن الجوزى فى المنتظم إنه كان يسمى كرميته لحمـرة عينيه وهو بالنبطية حـار العين . وانظر عن القرامطة : الفرق بين الفرق لابن طاهر ، ص ٢٨١ - ٢٩٣ ( بتحقيق الأستاذ محمد محيى الدين عبد الحميد ، ط . صبيح ، بدون تاريخ ) ؛ مقالات الأشعرى ٩٨/١ ؛ دائرة المعارف الإسلامية ، مقالة حمدان قرمط لهـيوار ؛ الحضارة الإسلامية لآدم متز ٤٥/٢ - ٤٩ ؛ المنتظم لابن الجوزى ١١٠/٥ - ١١٩ .

ومع ذلك فهم لا يحتاجون من العقليات فى أصول الدين إلى ما يحتاج إليه المعتزلة ؛ فإن المعتزلة يزعمون أن النبوة لا تتم إلا بقولهم فى التوحيد والعدل ، فيجعلون التكذيب بالقدَر من أصولهم العقلية ، وكذلك نفى الصفات . وأما هؤلاء فالمشهور عندهم أنه إذا رؤيت المعجزة المعتبرة علم بالضرورة أنها تصديق للرسول ، وإثبات الصانع أيضاً معلوم بالضرورة أو بمقدمات ضرورية ؛ فالعقليات التى يُعلم بها صحة السمع مقدمات قليلة ضرورية ، بخلاف المعتزلة فإنهم طوّلوا المقدمات وجعلوها نظرية ، فهم خير من المعتزلة فى أصول الدين من وجوه كثيرة ، وإن كان المعتزلة خيراً منهم من بعض الوجوه .

وأبو الحسن الأشعرى لما رجع عن مذهب المعتزلة سلك طريقة ابن كُلاب ، ومال إلى أهل السنة والحديث ، وانتسب إلى الإمام أحمد ، كما قد ذكر ذلك فى كتبة كلها ، كالإبانة و « الموجز » و « المقالات » وغيرها ، وكان مختلطا بأهل السنة والحديث كاختلاط المتكلم بهم ، بمنزلة ابن عقيل عند متأخريهم ، لكن الأشعرى وأئمة أصحابه أَتْبَعُ لأصول الإمام أحمد وأمثاله من أئمة السنة من مثل ابن عقيل فى كثير من أحواله ، وممن اتبع ابن عقيل كأبى الفرج بن الجوزى فى كثير من كتبه ، وكان القدماء من أصحاب أحمد كأبى بكر عبد العزيز وأبى الحسن التيمى وأمثالها يذكرونه فى كتبهم على طريق ذكر الموافق للسنة[(١)] فى
١١/٢ الجملة[(٢)] ، ويذكرون ما ذكره / من تناقض المعتزلة ، وكان بين التميميين

---

(١) هـ : لأهل السنة .

(٢) س . ص . ط . ر : فى الجمل .

وبين القاضى أبى بكر وأمثاله من الائتلاف[1] والتواصل ما هو معروف ، وكان القاضى أبو بكر يكتب أحيانا فى أجوبته فى المسائل « محمد بن الطيب الحنبلى »[2] ويكتب أيضا « الأشعرى » ، ولهذا توجد أقوال التميميين مقاربة[3] لأقواله وأقوال أمثاله المتبعين لطريقة ابن كُلاب ، وعلى العقيدة التى صنفها أبو الفضل التميمى اعتمد أبو بكر البيهقى فى الكتاب الذى صنفه فى مناقب الإمام أحمد لما أراد أن يذكر عقيدته[4] ، وهذا بخلاف أبى بكر عبد العزيز وأبى عبد الله بن بطة وأبى عبد الله بن حامد وأمثالهم ، فإنهم مخالفون لأصل قول الكلابية .

والأشعرى وأئمة أصحابه ، كأبى الحسن الطبرى وأبى عبد الله بن مجاهد الباهلى[5] والقاضى أبى بكر ، متفقون على إثبات الصفات الخبرية التى ذكرت فى القرآن كالاستواء والوجه واليد ، وإبطال تأويلها ، ليس له فى ذلك قولان أصلا ، ولم يذكر أحد عن الأشعرى فى ذلك قولين أصلا ، بل جميع مَنْ يحكى المقالات من أتباعه وغيرهم يذكر أن ذلك قوله ، ولكن لأتباعه فى ذلك قولان .

---

(١) هـ : من الموافقة .

(٢) س : كتبه محمد بن الطيب الحنبلى .

(٣) مقاربة : كذا فى (س) ، وفى سائر النسخ : مقارنة .

(٤) سبقت ترجمة البيهقى . هذا الجزء ، ص١٠. وذكر ابن العماد الحنبلى فى « شذرات الذهب » ٣٠٥/٣ أن من كتب البيهقى كتابه فى مناقب أحمد .

(٥) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائى . من أخص تلامذة الشافعى ومن أصحاب الأشعرى ، عنه أخذ الباقلانى . جعل الذهبى وفاته بعد الستين وثلاثمائة . انظر ترجمته فى : العبر فى خبر من غبر ٣٥٨/٢ ؛ طبقات الشافعية ٣٦٨/٣ ؛ تبيين كذب المفترى لابن عساكر . ص ١٧٧ .

وأول من اشتهر عنه نفيها أبو المعالى الجوينى ، فإنه نفى الصفات الخبرية ، وله فى تأويلها قولان ، ففى الإرشاد أَوَّلَهَا ، ثم إنه فى « الرسالة النظامية » رجع عن ذلك ، وحرَّم التأويل . وبيَّن إجماع السلف على تحريم[1] التأويل . واستدل بإجماعهم[2] على أن التأويل محرَّم ، ليس بواجب ولا جائز ، فصار من سلك طريقته ينفى الصفات الخبرية ، ولهم فى التأويل قولان . وأما الأشعرى وأئمة أصحابه فإنهم مثبتون لها ، يردُّون على من ينفيها أو يقف فيها ، فضلا عمن يتأولها .

مسألة قيام الأفعال الاختيارية بالله تعالى وأقوال السلف فيها

وأما مسألة قيام الأفعال الاختيارية به : فإن ابن كُلاب والأشعرى وغيرهما ينفونها ، وعلى ذلك بنوا قولهم فى مسألة القرآن ، وبسبب ذلك وغيره تكلم الناس فيهم فى هذا الباب بما هو معروف فى كتب أهل العلم ، ونسبوهم إلى البدعة وبقايا بعض الاعتزال فيهم ، وشاع النزاع فى ذلك
١٢/٢ بين عامة المنتسبين إلى السنة / من أصحاب أحمد وغيرهم . وقد ذكر أبو بكر عبد العزيز فى كتاب « الشافى »[3] عن أصحاب أحمد فى معنى أن القرآن غير مخلوق قولين مبنيين على هذا الأصل :

أحدهما : أنه قديم لا يتعلق بمشيئته وقدرته[4] .

والثانى : أنه لم يزل متكلما إذا شاء .

وكذلك ذكر أبو عبد الله بن حامد قولين ، وممن كان يوافق على نفى ما يقوم به من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته — كقول ابن كلاب —

---

(١) هـ : على ترك .

(٢) بإجماعهم : كذا فى (س) وفى سائر النسخ : بذلك .

(٣) سبقت ترجمة أبى بكر عبد العزيز والكلام على كتابه الشافى . جـ ١ . ص ٢٦٩ ت ٤ .

(٤) س : بقدرته ومشيئته .

[ أبو الحسن التميمى وأتباعه ][(١)] والقاضى[(٢)] أبو يعلى وأتباعه كابن عقيل وأبى الحسن بن الزاغونى وأمثالهم ، وإن كان فى كلام القاضى ما يوافق هذا تارة وهذا تارة . وممن كان يخالفهم فى ذلك أبو عبد الله بن حامد ، وأبو بكر عبد العزيز وأبو عبد الله بن بطة وأبو عبد الله بن منده ، وأبو نصر السجزى ويحيى بن عمار السجستانى وأبو إسماعيل الأنصارى وأمثالهم[(٣)] .

والنزاع فى هذا الأصل بين أصحاب مالك وبين أصحاب الشافعى وبين أصحاب أبى حنيفة ، وبين أهل الظاهر أيضا ، فداود بن على صاحب المذهب وأئمتهم على إثبات ذلك ، وأبو محمد بن حزم[(٤)] على المبالغة فى إنكار ذلك ، وكذلك أهل الكلام ، فالهشامية والكرامية على إثبات ذلك ، والمعتزلة على نفى ذلك ، وقد ذكر الأشعرى فى « المقالات » عن أبى معاذ التُّومَنِى[(٥)] وزهير الأثرى[(٦)] وغيرهما / إثبات ١٣/٢

(١) ما بين المعقوفتين زيادة فى (س) .

(٢) والقاضى : كذا فى (س) وفى سائر النسخ : القاضى .

(٣) م ، ق ، ر ، ط : الأنصارى وأبو عمر بن عبد البر وأمثالهم . وفى هامش (ط) ، (ر) كتب : ضرب فى الأصل على قوله : أبو عمر بن عبد البر .

(٤) أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسى ، الإمام الظاهرى . عالم الأندلس فى عصره . ولد سنة ٣٨٤ وتوفى سنة ٤٥٦ . انظر ترجمته فى : نفح الطيب ٢/٢٨٣ - ٢٨٩ ؛ وفيات الأعيان ٣/١٣ - ١٧ ؛ العبر للذهبى ٣/٢٣٩ ؛ لسان الميزان ٤/١٩٨ - ٢٠٢ ؛ الأعلام ٥/٥٩ .

(٥) أبو معاذ التومنى من أئمة المرجئة ورأس فرقة التومنية منها . لم أتمكن من معرفة تاريخ وفاته . انظر فى ترجمته ومذهبه : المقالات للأشعرى ١/٢٠٤ . ٣٢٦ ؛ ٢/٢٣٢ ؛ الملل والنحل ١/١٢٨ ؛ الفرق بين الفرق ( بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ) . ص ٢٠٣ - ٢٠٤ ؛ اللباب فى تهذيب الأنساب لابن الأثير ( ط . القدسى . ١٣٥٧ ) ١/١٨٧ ؛ ياقوت : معجم البلدان . مادة : تومن .

(٦) وزهير الأبرى : كذا فى جميع النسخ وهو خطأ . ولم أعرف من هو زهير الأثرى . ولكن الأشعرى يتكلم عن آرائه بالتفصيل فى المقالات ١/٣٢٦ .

ذلك ، وكذلك المتفلسفة ، فحكوا عن أساطينهم – الذين كانوا قبل أرسطو – أنهم كانوا يثبتون ذلك ، وهو قول أبى البركات صاحب « المعتبر »[(١)] وغيره من متأخريهم ، وأما أرسطو وأتباعه – كالفارابى وابن سينا – فينفون ذلك ، وقد ذكر أبو عبد الله الرازى عن بعضهم أن إثبات ذلك يلزم جميع الطوائف وإن أنكروه ، وقرر ذلك .

وكلام السلف والأئمة ومن نقل مذهبهم فى هذا الأصل كثير يوجد فى كتب التفسير والأصول .

قال إسحاق بن راهويه : حدثنا بشر بن عمر : سمعت غير واحد من المفسرين يقول[(٢)] : « الرحمن على العرش استوى : أى ارتفع » .

وقال البخارى فى « صحيحه » : « قال أبو العالية استوى إلى السماء : ارتفع » ، قال : « وقال مجاهد : استوى : : علا على العرش »[(٣)] .

---

(١) هو أبو البركات هبة الله بن ملكا صاحب كتاب « المعتبر فى الحكمة » . اختلف فى اسمه فسماه بعض المؤرخين : هبة الله بن على . وقال بعضهم : ابن ملكا . وقال آخرون : ابن ملكان ، كما اختلفوا فى سنة وفاته فجعلها بعضهم ٥٤٧ وقال آخرون إنها ٥٦٠ أو ٥٧٠ . وهو طبيب وفيلسوف . كان يهودياً وأسلم ، يعرف بأوحد الزمان وبفيلسوف العراقين . طبع كتابه « المعتبر » فى حيدر آباد سنة ١٣٥٧ . انظر ترجمته والكلام عن كتابه فى : آخر الجزء الثالث من كتابه « المعتبر » ، ص ٢٣٠ – ٢٥٢ ؛ طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ( ط . بيروت ) ٢٩٦/٢ – ٣٠٠ ؛ أخبار الحكماء لابن القفطى ، ص ٣٤٣ – ٣٤٦ ؛ تاريخ حكماء الإسلام لظهير الدين البيهقى . ص ١٥٢ – ١٥٤ ؛ نكت الهميان للصفدى ، ص ٣٠٤ ؛ وفيات الأعيان ١٢٤/٥ . ١٢٥ ؛ الأعلام ٦٣/٩ .

(٢) س : يقولون .

(٣) ذكر البخارى النصين فى صحيحه ١٢٤/٩ ( كتاب التوحيد . باب وكان عرشه على الماء ) . فى أول الباب وذكر بين النصين ما يلى : « فسواهن : فخلقهن » .

وقال الحسين بن مسعود البغوى فى تفسيره المشهور[١] : « وقال ابن عباس وأكثر مفسرى السلف : « استوى إلى السماء : ارتفع إلى السماء »[٢] وكذلك قال الخليل بن أحمد .

وروى البيهقى فى كتاب « الصفات » قال[٣] : « قال الفرَّاء : ثم استوى أى صعد ، قاله ابن عباس ، وهو كقولك للرجل : كان قاعدا فاستوى قائما »[٤] .

وروى الشافعى فى مسنده عن أنس رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال عن يوم الجمعة « وهو[٥] اليوم الذى استوى فيه ربكم على العرش »[٦] .

والتفاسير المأثورة عن النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين مثل تفسير محمد بن جرير الطبرى ، وتفسير عبد الرحمن بن إبراهيم المعروف بدحيم ، وتفسير عبد الرحمن بن أبى حاتم ، وتفسير [ أبى بكر ]

(١) تفسير البغوى على هامش تفسير ابن كثير ( ط .المنار . ١٣٤٣ ) فى تفسير قوله تعالى : ( ثم استوى إلى السماء ) ( سورة البقرة : ٢٩ ) جـ ١ ص ١٢٢ .

(٢) تفسير البغوى : « ثم استوى إلى السماء : قال ابن عباس وأكثر مفسرى السلف أى ارتفع إلى السماء » وسبقت ترجمة البغوى : جـ١ ، ص ٣٤٧ .

(٣) فى كتاب « الأسماء والصفات » ( بتحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى ، ط . السعادة . القاهرة . ١٣٥٨ ) ص ٤١٢ .

(٤) نص كلام البيهقى : « . . . ثنا يحيى بن زياد الفراء . . . وقد قال ابن عباس رضى الله عنهما : ثم استوى : صعد . وهـذا كقولك للرجل : كان قاعداً فاستوى قائماً ، أوكان قائماً فاستوى قاعداً . وكل فى كلام العرب جائز » .

(٥) م ( فقط ) : هو .

(٦) جاء الحديث فى ترتيب مسند الشافعى ( تحقيق الشيخ الكوثرى ، القاهرة . ١٣٧٠/١٩٥١ ) ص ١٢٦ – ١٢٧ عن أنس بن مالك وفيه ( ص ١٢٧ ) : وهو اليوم الذى استوى فيه ربكم على العرش .

ابن المنذر[١] ، وتفسير أبي بكر عبد العزيز ، وتفسير أبي الشيخ الأصبهاني ، وتفسير أبي بكر بن مردويه ، وما قبل هؤلاء من التفاسير مثل تفسير أحمد بن حنبل وإسحاق بن إبراهيم وبَقِيّ بن مخلد وغيرهم ، ومن قبلهم مثل تفسير عبد بن حميد وتفسير سنيد[٢] وتفسير
١٤/٢ عبد الرازق ، / ووكيع[٣] بن الجراح فيها من هذا الباب الموافق لقول المثبتين ما لا يكاد يحصى ، وكذلك الكتب المصنَّفة فى السنة التى فيها آثار النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين .

وقال أبو محمد حرب بن إسماعيل الكرمانى فى مسائله المعروفة التى نقلها عن أحمد وإسحاق وغيرهما ، وذكر معها من الآثار عن النبى صلى الله عيه وسلم والصحابة وغيرهم ما ذكر ، وهو كتاب كبير صنفه على طريقة « الموطأ » ونحوه من المصنَّفات ، قال فى آخره فى الجامع : « باب القول فى المذهب : هذا مذهب أئمة العلم وأصحاب الأثر وأهل السنة المعروفين بها المقتدَى بهم فيها ، وأدركت من أدركتُ من علماء أهل العراق والحجاز والشام وغيرهم عليها ؛ فمن خالف شيئا من هذه المذاهب أو طعن فيها أو عاب قائلها فهو مبتدع ، خارج عن[٤] الجماعة ، زائل[٥] عن منهج السنة وسبيل الحق ، وهو مذهب أحمد وإسحاق بن إبراهيم بن مخلد[٦] وعبد الله بن الزبير الحميدى وسعيد بن منصور وغيرهم ممن

(١) وتفسير أبى بكر بن المنذر : كذا فى (س) . وفى سائر النسخ : وتفسير ابن المنذر .
(٢) وتفسير سنيد : ساقطة من (ق) . (هـ) .
(٣) م : وتفسير وكيع .
(٤) عن : كذا ف (س) وفى سائر النسخ : من .
(٥) م (فقط) : زائغ .
(٦) وهو ابن راهوية . وسبقت ترجمته . جـ ١ ص ٢٤٥ . وانظر ما ذكره عنه سزكين ١/٢٩٧ - ٢٩٨ .

جالسنا[١] وأخذنا عنهم العلم » وذكر الكلام فى الإيمان والقدر والوعيد والإمامة وما أخبر به الرسول من أشراط الساعة وأمر البرزخ والقيامة وغير ذلك – إلى أن قال : « وهو سبحانه بائن من خلقه لا يخلو من علمه مكان ، ولله عرش ، وللعرش حَملة يحملونه ، وله حَدٌّ ، والله[٢] أعلم بحده ، والله على عرشه عَزَّ ذكره وتعالى جده ولا إله غيره ، والله تعالى سميع لا يشك ، بصير لا يرتاب ، عليم لا يجهل ، جواد لا يبخل ، حليم لا يعجل ، حفيظ لا ينسى ، يقظان لا يسهو ، رقيب لا يغفل ، يتكلم ويتحرك ويسمع ويبصر وينظر ويقبض ويبسط ويفرح ويحب ويكره ويبغض ويرضى ويسخط ويغضب ، ويرحم ويعفو ويغفر ويعطى ويمنع ، وينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا ، كيف شاء ، وكما شاء ، ليس كمثله شىء ، وهو السميع البصير » – إلى أن قال : « ولم يزل الله متكلما[٣] عالما ، فتبارك الله أحسن الخالقين » .

وقال الفقيه الحافظ أبو بكر الأثرم فى كتاب « السنة »[٤] ، وقد نقله عنه الخلال / فى « السنة » : « حدثنا إبراهيم بن الحارث – يعنى ١٥/٢
العبادى – حدثنى الليث بن يحيى ، سمعت إبراهيم بن الأشعث ، قال أبو بكر – هو صاحب الفضيل – سمعت الفضيل بن عياض : يقول « ليس لنا أن نتوهم فى الله كيف وكيف ؛ لأن الله وصف نفسه فأبلغ فقال : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً

(١) م ( فقط ) : جالسناهم .

(٢) والله : كذا فى ( م ) ، ( هـ ) . وفى سائر النسخ : الله .

(٣) س ( فقط ) : ولم يزل متكلما .

(٤) أبو بكر أحمد بن محمد بن هانئ الطائى الإسكافى الأثرم صاحب الإمام أحمد ومن أئمة المحدثين ، توفى حوالى سنة ٢٦١ . ترجمته فى طبقات الحنابلة ٦٦/١ – ٧٤ ؛ تذكرة الحفاظ ٥٧٠/٢ – ٥٧٢ ؛ الأعلام ١٩٤/١ . ولا يوجد كتاب « السنة » بين أيدينا .

أَحَدٌ﴾ [ سورة الإخلاص ] فلا صفة أبلغ مما وصف [ الله عز وجل ][(١)] به نفسه ، وكل هذا النزول والضحك وهذه المباهاة وهذا الاطلاع ، كما شاء أن ينزل ، وكما شاء أن يباهى ، وكما شاء أن يطلع ، وكما شاء أن يضحك ، فليس لنا أن نتوهم أن كيف وكيف[(٢)] وإذا قال لك الجهمى : أنا أكفر برب يزول عن مكانه ، فقل أنت : أنا أؤمن[(٣)] برب يفعل ما يشاء » .

وقد ذكر هذا الكلام الأخير عن الفضيل بن عياض البخارى فى كتاب « خَلْق الأفعال » ، هو وغيره من أئمة السنة ، وتلقوه بالقبول .

قال البخارى[(٤)] : « وقال الفضيل بن عياض : إذا قال لك الجهمى « أنا كافر برب يزول عن مكانه » فقل : « أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء » .

قال البخارى[(٥)] : « وحدث[(٦)] يزيد بن هارون عن الجهمية فقال[(٧)] : « مَنْ زعم أن الرحمن على العرش استوى على خلاف ما تقرر[(٨)] فى قلوب العامة فهو جهمى » .

كلام الخلال فى كتاب السنة

وقال الخلال فى كتاب « السنة » : « أخبرنى جعفر بن محمد الفريابى ، حدثنا أحمد بن محمد المقدمى ، حدثنا سليمان بن حرب ،

(١) الله عز وجل : زيادة فى ( س ) .

(٢) م . ق : أن نتوهم فيه كيف وكيف .

(٣) س : أنا مؤمن .

(٤) فى كتاب « خلق أفعال العباد » طبع ضمن مجموعة « عقائد السلف » ص ١٢٦ — ١٢٧ . بتحقيق د . على سامى النشار ، د . عمار جمعى الطالبى ( الاسكندرية . ١٩٧١ ) وطبع الكتاب طبعة سابقة ضمن مجموعة فى دهلى ، الهند . ١٣٠٦ . وجاء هذا النص فى ص ٢١ .

(٥) المرجع السابق . ص ١٢٧ ( ط . الاسكندرية ) = ص ٢١ ( ط . الهند ) .

(٦) فى الطبعتين : وحذَّر .

(٧) فى الطبعتين : وقال .

(٨) فى الطبعتين : ما يقر .

قال : سأل بشر بن السرى حمّادَ بن زيد فقال : يا أبا إسماعيل ، الحديث الذى جاء « ينزل الله إلى السماء الدنيا » يتحول من مكان إلى مكان ؟ فسكت حماد بن زيد ، ثم قال : هو فى مكانه ، يقرب من خلقه كيف يشاء » .

كلام الأشعرى فى المقالات

وقال[١] أبو الحسن الأشعرى فى كتاب « المقالات » ، لما ذكَرَ مقالة أهل السنة وأهل الحديث فقال[٢] : « ويصدّقون بالأحاديث التى جاءت عن النبى صلى الله عليه وسلم[٣] « إن الله ينزل إلى سماء[٤] الدنيا فيقول : هل من مستغفر ؟ » كما جاء الحديث[٥] عن النبى صلى الله عليه وسلم[٦] ، ويأخذون بالكتاب والسنة كما قال تعالى[٧] ﴿ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ والرَّسُولِ ﴾ [ سورة النساء : ٥٩ ] ويرون[٨] اتباع من سلف من أئمة الدين ، وأن لا يحدثوا[٩] فى دينهم مالم يأذن الله ، ويقرّون بأن الله[١٠] يجىء يوم القيامة ، كما قال : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ والْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [ سورة الفجر : ٢٢ ] وأن الله يقرب من خلقه كيف شاء[١١] ، كما قال : ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ [ سورة ق : ١٦ ] . ١٦/٢

(١) م ( فقط ) : قال .
(٢) مقالات الإسلاميين بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ( ط . النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٣٦٩/ ١٩٥٠ ) ١/ ٣٢٣ .
(٣) المقالات : عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .
(٤) المقالات : السماء .
(٥) م ( فقط ) : فى الحديث ، وكذا فى المقالات . ( وفى ط . استانبول ١/٢٩٥ ) : كما جاء الحديث .
(٦) المقالات : عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .
(٧) المقالات : كما قال الله عز وجل .
(٨) م ، ق : ويودون .
(٩) المقالات : وأن لا يبتدعوا .
(١٠) م ، ق ، هـ : بأن الله ؛ المقالات : أن الله سبحانه .
(١١) كيف شاء : كذا فى ( س ) والمقالات . وفى سائر النسخ : كيف يشاء .

قال الأشعرى[(١)] : « وبكل ما ذكرنا من أقوالهم[(٢)] نقول ، وإليه نذهب »

أقوال أخرى لأئمة أهل السنة : كلام أبى عثمان الصابونى فى رسالته فى السنة.

وقال أبو عثمان إسماعيل الصابونى الملقب بشيخ الإسلام فى رسالته المشهورة [ عنه ][(٣)] فى السنة[(٤)] ، وقد ذكر ذلك أبو القاسم التيمى[(٥)] فى كتاب « الحجة فى بيان المحجة » له ، قال : « ويُثبت أصحاب الحديث نزولَ الرب سبحانه وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا ، من غير تشبيه له بنزول المخلوقين ، ولا تمثيل ، ولا تكييف ، بل يثبتون له ما أثبته رسولُ الله صلى الله عليه وسلم ، وينتهون فيه إليه ، ويُمرون[(٦)] الخبر الصحيح الوارد بذكره على ظاهره ، ويَكِلُون علمه إلى الله تعالى ، وكذلك يثبتون ما أنزل الله فى كتابه من ذكر المجىء والإتيان فى ظُلَل من الغمام والملائكة ، وقوله عز وجل : ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [ سورة الفجر : ٢٢ ] .

وقال : « سمعت الحاكم أبا عبد الله الحافظ يقول : سمعت إبراهيم ابن أبى طالب يقول : سمعت أحمد بن سعيد بن إبراهيم أبا عبد الله الرباطى يقول : حضرت مجلس الأمير عبد الله بن طاهر[(٧)] ذات يوم

---

(١) المقالات ١/٣٢٥ = ( ط . استانبول ١/٢٩٧ )

(٢) المقالات : قولهم .

(٣) عنه : زيادة فى ( س ) .

(٤) وهو الذى سماه ابن تيمية قبل صفحات ( ص ١٠ ) بأبى عثمان النيسابورى ، وسبقت ترجمته هناك .

(٥) س ، ص ، ر ، هـ : التيمى . وهو أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل بن على القرشى الطليحى التيمى الأصبهانى . سبقت ترجمته جـ ١ ص ٢٤٧ ت ٤ .

(٦) م ، ق : ويجرون .

(٧) عبد الله بن طاهر بن الحسين بن مصعب بن زريق الخزاعى ، أمير خراسان ، كان من أعظم الأمراء وأكثرهم بذلا للمال مع علم ومعرفة . توفى سنة ٢٣٠ . انظر ترجمته فى: وفيات الأعيان ٢/٢٧١ - ٢٧٥ ؛ تاريخ بغداد ٩/٤٨٣ - ٤٨٩ ؛ شذرات الذهب ٢/٦٨ ؛ الأعلام ٤/٢٢٦ - ٢٢٧ .

وحضره[١] إسحاق بن إبراهيم – يعنى ابن راهويه – فسُئِل عن حديث النزول ، صحيح هو؟ قال : نعم ، فقال له بعض قوّاد عبد الله : يا أبا يعقوب ، أتزعم أن الله ينزل كل ليلة ؟ قال : نعم ، قال : كيف ينزل ؟ فقال له إسحاق[٢] : أَثْبِتْهُ فوق حتى أصف لك النزول ، فقال الرجل : أثبتُّه فوق ، فقال إسحاق : قال الله عز وجل : ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [ سورة الفجر : ٢٢ ] فقال له الأمير عبد الله : يا أبا يعقوب هذا يوم القيامة ، فقال إسحاق : أعز الله الأمير ! ومَنْ يجىء يوم القيامة مَنْ يمنعه اليوم ؟ » .

وروى بإسناده عن إسحاق بن إبراهيم قال : « قال لى الأمير عبد الله ابن طاهر : يا أبا يعقوب ، هذا الحديث الذى ترويه عن رسول الله ١٧/٢
صلى الله عليه وسلم : « ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا » كيف ينزل ؟ قال : قلت : أعز الله الأمير ! لا يقال لأمر الرب كيف ؟ إنما ينزل بلا كيف .

وبإسناده عن عبد الله بن المبارك : أنه سأله سائل عن النزول ليلة النصف من شعبان ، فقال عبد الله : يا ضعيف ، ليلة النصف ؟ ينزل فى كل ليلة ، فقال الرجل : يا أبا عبد الرحمن ، كيف ينزل ؟ أليس يخلو ذلك المكان ؟ فقال عبد الله بن المبارك : ينزل كيف شاء » .

وقال أبو عثمان الصابونى : « فلما صح خبر النزول عن رسول الله صلى صلى الله عليه وسلم أقر به أهل السنة ، وقبلوا الخبر ، واثبتوا النزول على ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يعتقدوا تشبيها له بنزول خلقه ، وعلموا وعرفوا وتحققوا واعتقدوا أن صفات الرب تبارك وتعالى

---

(١) س . ص . ط . هـ : وحضر . وسقطت هذه الكلمة مع كلمات أخرى فى ( ر ) .
(٢) فقال له إسحاق : كذا فى ( س ) . وفى سائر النسخ : قال إسحاق .

لا تُشْبه صفات الخلق ، كما أن ذاته لا تشبه ذوات الخلق ، تعالى الله عما يقول[(١)] المشبهة والمعطلة علوا كبيرا ، ولعنهم لعنا كثيرا » .

كلام البيهقى فى الأسماء والصفات .

وروى الحافظ أبو بكر البيهقى فى كتاب « الأسماء والصفات[(٢)] » « حدثنا[(٣)] أبو عبد الله الحافظ ، سمعت[(٤)] أبا زكريا العنبرى[(٥)] ، سمعت أبا العباس — يعنى السرَّاج — سمعت[(٦)] إسحاق بن إبراهيم يقول : دخلت يوما على طاهر بن عبد الله بن طاهر ، وعنده منصور بن طلحة ، فقال لى : يا أبا يعقوب ، إن الله ينزل كل ليلة ؟ فقلت له : نؤمن به[(٧)] ، فقال له طاهر[(٨)] : ألم أَنْهَكَ عن هذا الشيخ ؟ ما دعاك إلى أن تسأله عن مثل هذا ؟ قال إسحاق : فقلت له : إذا أنت لم تؤمن أن لك ربا يفعل ما يشاء ليس[(٩)] تحتاج أن تسألنى » .

قال البيهقى[(١٠)] : حدثنا[(١١)] أبو عبد الله الحافظ ، سمعت[(١٢)] أبا جعفر محمد بن صالح بن هانىء ، سمعت[(١٣)] أحمد بن سَلَمه يقول ، سمعت إسحاق بن إبراهيم الحنظلى يقول : جمعنى وهذا المتبدع — يعنى إبراهيم

(١) س : عما يقوله .

(٢) أبو بكر أحمد بن الحسين بن على البيهقى الشافعى . سبقت ترجمته ، وقد طبع كتابة « الأسماء والصفات » ( بتحقيق محمد زاهد الكوثرى ) ، القاهرة ، ١٣٥٨ . والنص التالى فى ص ٤٥٢ منه .

(٣) الأسماء والصفات ( ص ٤٥٢ ) : وأخبرنا .

(٤) الأسماء والصفات : يقول سمعت .

(٥) س : العنيزى .

(٦) الأسماء والصفات : يقول سمعت أبا العباس يقول سمعت .

(٧) الأسماء والصفات : تؤمن به ؟

(٨) الأسماء والصفات : فقال طاهر .

(٩) الأسماء والصفات : لست .

(١٠) الأسماء والصفات . ص ٤٥٢ قبل النص السابق بقليل .

(١١) الأسماء والصفات : وأخبرنا .

(١٢) الأسماء والصفات : قال سمعت .

(١٣) الأسماء والصفات : يقول سمعت .

بن أبى صالح – مجلسُ الأمير عبد الله بن طاهر / فسألنى الأمير عن أخبار ١٨/٢
النزول ، فسردتها[١] فقال إبراهيم : كفرتُ برب ينزل من سماء إلى سماء ، فقلت : آمنتُ برب يفعل ما يشاء ، فرضى[٢] عبدُ الله كلامى ، وأنكر على إبراهيم » . قال[٣] : « هذا معنى الحكاية » .

وروى أبو إسماعيل الأنصارى بإسناده عن حرب الكرمانى ، قال : « قال إسحاق بن إبراهيم : لا يجوز الخوض فى أمر الله تعالى ، كما يجوز الخوض فى فعل المخلوقين ؛ لقوله تعالى : ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [ سورة الأنبياء : ٢٣ ] ولا يجوز لأحد أن يتوهم على الله تعالى بصفاته وأفعاله – يعنى كما نتوهم فيهم – وإنما يجوز النظر والتفكر[٤] فى أمر المخلوقين ، وذلك[٥] أنه يمكن أن يكون الله موصوفا بالنزول كل ليلة إذا مضى ثلثها إلى السماء الدنيا كما يشاء ، ولا يسأل : كيف نزوله ؟ لأن الخالق يصنع ما يشاء كما يشاء .

وعن حرب قال : قال إسحاق بن إبراهيم : ليس فى النزول وَصْفٌ » .

كلام الخلال فى كتاب السنة

وقال أبو بكر الخلال فى كتاب « السنة » « أخبرنى يوسف بن موسى أن أبا عبد الله – يعنى أحمد بن حنبل – قيل له : أهلُ الجنة ينظرون إلى ربهم عز وجل ويكلمونه ويكلمهم ؟ قال : نعم ، ينظر وينظرون إليه ، ويكلمهم ويكلمونه ، كيف شاء وإذا شاء » .

قال : « وأخبرنى عبدُ الله[٦] بن حنبل ، قال : أخبرنى أبى حنبل بن

---

(١) م ( فقط ) : فسردتها عليه .

(٢) الأسماء والصفات : قال فرضى .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٤) س : والفكر .

(٥) م . ق : وذكر .

(٦) ط . ر . ص . هـ : عبيد الله .

إسحاق[(١)] ، قال : قال عمي : نحن نؤمن بأن الله على العرش[(٢)] كيف شاء وكما شاء ، بلا حَدّ ولا صفة يبلغها واصف ، أو يحده أحد ، فصفات الله له ومنه ، وهو كما وصف نفسه ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ بحدٍ ولا غاية ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ [ سورة الأنعام : ١٠٣ ] هو عالم الغيب والشهادة ، وعلام الغيوب ، ولا يدركه وصف واصفٍ ، وهو كما وصف نفسه ، وليس من الله شيء محدود ، ولا يبلغ علم قدرته أحد ، غلب الأشياء كلها بعلمه وقدرته وسلطانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [ سورة الشورى : ١١ ] وكان الله قبل أن يكون شيء ، والله هو الأول وهو الآخر ، ولا يبلغ أحد حدَّ صفاته .

١٩/٢ / قال : وأخبرني علي بن عيسى أن حنبلا حدثهم ، قال : سألت أبا عبد الله عن الأحاديث التي تُرْوَى « إن الله تبارك وتعالى ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا »[(٣)] و « إن الله يُرى »[(٤)] و « إن الله يَضَعُ قَدَمه »[(٥)] وما أشبه

(١) ذكر ابن العماد الحنبلي ( شذرات الذهب ١٦٣/٢ ) في وفيات سنة ٢٧٣ : « وفيها حنبل بن إسحاق الحافظ أبو علي ، ابن عم الإمام أحمد وتلميذه » إلى أن قال : « وحدث عنه ابنه عبيد الله — أو عبد الله — . . . وأبو بكر الخلال وغيرهم » . ثم قال عن حنبل : « وذكره ابن ثابت فقال : كان ثقة ثبتا . وقال الدارقطني : كان صدوقا » . وكان حنبل يسمى الإمام أحمد عمه ولذلك يذكر عنه ابن العماد بعد قليل : « وقال حنبل : جمعنا عمي ، يعني الإمام أحمد أنا وصالح وعبد الله : يعني أبناء أحمد وقرأ علينا المسند . . الخ » .

(٢) هـ : على عرشه .

(٣) سبق الكلام على أحاديث النزول ، جـ ١ . ص ١٥ ، ١٠٧ — ١٠٨ .

(٤) سبق الكلام على حديث الرؤية ، جـ ١ ص ١٠٦ — ١٠٧ .

(٥) الحديث عن أنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا تزال جهنم تقول : هل من مزيد ، حتى يضع فيها رب العزة قدمه ، فتقول : قط قط ، وعزتك ، ويزوى بعضها إلى بعض » وهذه رواية الترمذي في صحيحه ( بشرح ابن العربي ) ١٥٩/١٢ — ١٦٠ وقال الترمذي : « هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه وفيه عن أبي هريرة » . والأحاديث التي تذكر وضع الله سبحانه قدمه في النار جاءت في مواضع كثيرة عن كثير من الصحابة : ففي البخاري عن أنس وعن أبي هريرة ١٣٨/٦ (كتاب التفسير ، سورة ق ، قوله تعالى : وتقول هل من مزيد ) . وعن أنس =

هذه الأحاديث ، فقال أبو عبد الله : نؤمن بها ، ونصدِّق بها ، ولا كيف ولا معنى – أى لا نكيِّفها ولا نحرِّفها بالتأويل ، فنقول : معناها كذا – ولا نرد منها شيئاً ، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق ، إذا كان بأسانيدَ صحاحٍ ، ولا نرد على الله قوله ، ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ، ليس كمثله شىء .

وقال حنبل فى موضع آخر ، عن أحمد ، قال : « ليس كمثله شىء فى ذاته كما وصف به نفسه ؛ قد أجمل تبارك وتعالى بالصفة لنفسه ، فحدَّ لنفسه صفة ليس يشبهه شىء ، فنعبد الله بصفاته غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف به نفسه » . قال : « فهو سميع بصير بلا حد ولا تقدير ، ولا يبلغ الواصفون صفته ، وصفاته منه وله ، ولا نتعدى القرآن والحديث ، فنقول كما قال ، ونصفه كما وصف نفسه ، ولا نتعدى ذلك ، ولا تبلغه صفة الواصفين ، نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه ، ولا نُزِيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنعت ، وما وصف به نفسه من كلام ونزول ، وخُلُوه بعبده يوم القيامة ، ووضعه كتفه عليه – هذا كله يدل على أن الله تبارك وتعالى يُرَى فى الآخرة ، والتحديد فى هذا كله بدعة ، والتسليم لله بأمره بغير صفة ولا حد إلا ما وصف به نفسه : سميع ، بصير ، لم يزل متكلما عالما غفورا ، عالم الغيب والشهادة ، علاَّم

= ١٣٤/٨ – ١٣٥ (كتاب الأيمان والنذور ، باب الحلف بعزة الله وصفاته وكماله ) . وعنه أيضا ١١٦/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى وهو العزيز الحكيم ) وعن أبى هريرة ١٣٤/٩ (كتاب التوحيد ، باب ما جاء فى قول الله تعالى إن رحمة الله قريب من المحسنين ) . وجاءت أيضا فى مسلم عن أبى هريرة وأبى سعيد الخدرى وأنس بن مالك ٢١٨٦/٤ – ٢١٨٨ (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب النار يدخلها الجبارون ) . وفى المسند عن أبى هريرة ٣٦٨/٢ – ٣٦٩ ، ٥٠٧ ، وعن أبى سعيد الخدرى ١٣/٣ .

الغيوب . فهذه صفات وصف [ الله ][1] بها نفسه،لاتدفع ولاترد ، وهو على العرش بلا حدّ ، كما قال تعالى : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ﴾ [سورة الأعراف : ٥٤ ]كيف شاء ، المشيئةُ إليه عز وجل ، والاستطاعة له ، ليس كمثله شيء ، وهو خالق كل شيء ، وهو كما وصف نفسه سميع بصير بلا حدّ ولا تقدير ، قول[2] إبراهيم لأبيه ﴿ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَالاَ يَسْمَعُ وَلاَ يُبْصِرُ ﴾ [سورة مريم : ٤٢ ] فنثبت أن الله سميع بصير ، صفاته منه ، لا

٢٠/٢ نتعدى القرآن / والحديث ، والخبر بضحك الله ، ولا نعلم كيف[3] ذلك إلا بتصديق الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبتثبيت القرآن ، لا يصفه الواصفون ، ولا يحده أحد ، تعالى الله عما تقول الجهمية والمشبهة .

قلت له : والمشبهة ما يقولون ؟ قال : من قال بَصَرٌ كبصرى ، ويَدٌ كيدى ، وقدم كقدمى ؛ فقد شبَّه الله بخلقه ، وهذا يحدُّه ، وهذا كلام سوء ، وهذا محدود ، والكلام فى هذا لا أحبه .

وقال محمد بن مخلد : قال أحمد : نحن نصف الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسولُه .

---

(١) لفظ « الله » فى س ( فقط ) .

(٢) م ، ق : قال .

(٣) هـ : إلى أن قال : يضحك الله ولا يعلم كيف . وفى المسند ١١/٤ عن أبى رزين قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ضحك ربنا من قنوط عباده وقرب غيره . قال : قلت : يا رسول الله . أو يضحك الرب عز وجل ؟ قال : نعم . قال : لن نعدم من رب يضحك خيرا . والحديث فى المسند ١٢/٤ . والأحاديث التى جاءت فى ضحك الله تعالى كثيرة منها عن أبى هريرة فى : البخارى ٣٤/٥ (كتاب مناقب الأنصار ، باب ويؤثرون على أنفسهم ) وعنه أيضا فيه ١٢٩/٩ (كتاب التوحيد . باب قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة ) . وهذا الحديث الأخير جاء فى مسلم ١٦٦/١ (كتاب الإيمان ، باب معرفة طريق الرؤية ) وفى المسند ( ط . المعارف ) ١٤٢/١٤ ( حديث رقم ٧٧٠٣ ) . ١٥/٥٥ - ٥٦ ( حديث رقم ٧٩١٤ ) . وفى سنن ابن ماجة ٦٨/١ ( المقدمة . باب فيما أنكرت الجهمية ) .

وقال يوسف بن موسى : إن أبا عبد الله قيل له : ولا يشبه ربنا شيئا من خلقه ، ولا يشبهه شيء من خلقه ؟ قال : نعم ، ليس كمثله شيء » .

فقول أحمد : « إنه ينظر إليهم ويكلمهم كيف شاء وإذا شاء » وقوله : « هو على العرش كيف شاء وكما شاء » وقوله : « هو على العرش بلا حد كما قال : ﴿ ثم استوى على العرش ﴾ كيف شاء ، المشيئة إليه ، والاستطاعة له ؛ ليس كمثله شيء » .

[ **قلت** : وهو خالق كل شيء ، وهو كما وصف نفسه سميع بصير شيء ][1] يبين أن نظره وتكليمه وعلوه على العرش واستواءه على العرش مما يتعلق بمشيئته واستطاعته .

وقوله : « بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد » نَفَى به إحاطَةَ علم الخلق به ، وأن يحدوه أو يصفوه على ما هو عليه ، إلا بما أخبر عن نفسه ، ليبين[2] أن عقول الخلق لا تحيط بصفاته ، كما قال الشافعي فى خطبة « الرسالة »[3] : « الحمد لله الذى هو كما وصف به نفسه ، وفوق ما يصفه به خلقه »[4] ولهذا قال أحمد : « لا تدركه الأبصار بحد ولا غاية » فنفى أن يدرك له حد أو غاية ، وهذا أصح

(١) مابين المعقوفتين فى ( س ) فقط . وسقط من سائر النسخ .

(٢) ليبين : كذا فى ( س ) و ( هـ ) وفى سائر النسخ لتبين .

(٣) الرسالة للشافعى ( ص ٨ ) بتحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر رحمة الله . ط . مصطفى الحلبى . القاهرة ، ١٣٥٨/١٩٤٠ .

(٤) عبارة « الحمد لله » جاءت فى الرسالة فى ص ٧ فى أول الكتاب وجاءت باقى العبارات بعد ذلك فى ص ٨ .

القولين فى تفسير الإدراك ، وقد بسط الكلام على شرح هذا الكلام فى غير هذا الموضع .

وما فى هذا الكلام من نفى تحديد الخلق وتقديرهم لربهم وبلوغهم صفته لا ينافى ما نَصَّ عليه أحمد وغيره من الأئمة ، كما ذكره الخلال
٢١/٢ أيضا ، قال : « حدثنا / أبو بكر المروزى ، قال : سمعت أبا عبد الله – لما قيل له[1] : روى على بن الحسن[2] بن شقيق عن ابن المبارك ، أنه قيل له : كيف نعرف الله عز وجل ؟ قال : على العرش بحد – قال : قد بلغنى ذلك عنه ، وأعجبه ، ثم قال أبو عبد الله : ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ ﴾ [ سورة البقرة : ٢١٠ ] . ثم قال : ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [ سورة الفجر : ٢٢ ] » .

قال الخلال : وأنبأنا محمد بن على الورَّاق ، حدثنا أبو بكر الأثرم ، حدثنى محمد بن إبراهيم القيسى ، قال : قلت لأحمد بن حنبل : يحكى عن ابن المبارك – وقيل له : كيف نعرف ربنا ؟ – قال : فى السماء السابعة على عرشه بحد ، فقال أحمد : هكذا هو عندنا .

وأخبرنى حرب بن إسماعيل قال : قلت لإسحاق – يعنى ابن راهويه – : هو على العرش بحد ؟ قال : نعم بحد .

وذكر عن ابن المبارك قال : هو على عرشه بائن من خلقه بحد .

قال : وأخبرنا المروزى قال : قال إسحاق بن إبراهيم بن راهويه : قال الله تبارك وتعالى : ﴿ الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [ سورة

(١) س ، ص ، ط ، ر : قيل له بدون « لما » .
(٢) س ، هـ : بن الحسين .

طه : ٥ ] . إجماع أهل العلم أنه فوق العرش استوى ، ويعلم كل شىء فى أسفل الأرض السابعة ، وفى قعور البحار ورؤوس الآكام وبطون الأودية ، وفى كل موضع ، كما يعلم علم مافى[1] السمٰوات السبع وما فوق العرش ، أحاط بكل شىء علما ، فلا تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات البر والبحر ولا رطب ولا يابس[2] إلا قد عرف ذلك كله وأحصاه ، فلا تعجزهُ معرفة شىء عن معرفة غيره » .

فهذا مثاله مما نُقِلَ عن الأئمة ، كما قد بُسط فى غير هذا الموضع ، وبينوا[3] أن ما أثبتوه له من الحد لا يعلمه غيره ، كما قال مالك وربيعة وغيرهما : الاستواء معلوم ، / والكيف مجهول ، فبين أن كيفية استوائه ٢٢/٢ مجهولة للعباد ، فلم ينفوا ثبوت ذلك فى نفس الأمر ، ولكن نفوا علم الخلق به ، وكذلك مثل هذا فى كلام عبد العزيز بن عبد الله بن الماجشون وغير واحد من السلف ، والأئمة ينفون علم الخلق بقدره وكيفيته .

كلام عبد العزيز الماجشون

وبنحو ذلك قال عبد العزيز بن عبد الله بن أبى سلمة الماجشون فى كلامه المعروف ، وقد ذكره ابن بطة فى « الإبانة »[4] ، وأبو عمر الطلمنكى فى كتابه فى الأصول[5] ، ورواه أبو بكر الأثرم ، قال :

---

(١) م ( فقط ) : ما فوق .

(٢) عبارة « ولا رطب ولا يابس » فى ( م ) فقط .

(٣) وبينوا : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : بينوا وفى ( هـ ) يبين .

(٤) تكلمت عن أبى عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العكبرى المعروف بابن بطة المتوفى سنة ٣٨٧ وعن كتابيه « الابانة الصغرى » و« الإبانة الكبرى » فيما سبق ، جـ ١ ، ص ٢٦٩ .

(٥) سبقت ترجمة أبى عمر أحمد بن محمدبن عبد الله الطلمنكى المتوفى سنة ٤٢٩ ، جـ ١ ، ص ٢٤٧ . وذكر الزركلى ( الأعلام ١/٢٠٦ ) من كتبه : « الوصول إلى معرفة الأصول » .

« حدثنا عبد الله بن صالح عن عبد العزيز بن عبد الله بن أبى سلمة أنه قال : « أما بعد ، فقد فهمت ما سألت عنه فيما تتايعت[١] فيه الجهمية ومن خالفها فى صفة الرب العظم الذى فاقت[٢] عظمته الوصف والتقدير ، وكلّت الألسن عن تفسير صفته ، وانحسرت العقول عن معرفة قدره » – إلى أن قال : « فإنه لا يعلم كيف هو إلا هو ، وكيف يعلم من يموت ويبلى قدر من لا يموت ولا يبلى[٣] ؟ وكيف يكون لصفة[٤] شىء منه حدّ أو منتهى يعرفه عارف ، أو يحد قدره واصف ؟ الدليل على عجز العقول عن تحقيق صفته : عجزُها عن تحقيق صفة أصغر خَلْقه » – إلى أن قال – : « اعرف – رحمك الله – غناك عن تكلف صفة ما لم يصف الرب من نفسه بعجزك عن معرفة قدر ما وصف منها ، إذا لم تعرف [ منها ][٥] قدر ما وصف فما تَكَلُّفك علم ما لم يصف ؟ هل تستدل بذلك على شىء من طاعته ؟ أو تنزجر به عن شىء من معصيته ؟ » – وذكر كلاما طويلا ، إلى أن قال – : « فأما الذى جحد ما وصف الرب من نفسه تعمقا وتكلفا فقد[٦] استهوته الشياطين فى الأرض حَيْران ؛ فصار يستدل – بزعمه[٧] – على جحد ما وصف

---

(١) فى « لسان العرب » : « التتايع : الوقوع فى الشر من غير فكرة ولا روية والمتابعة عليه ، ولا يكون فى الخير . ويقال فى التتايع : إنه اللجاجة » .

(٢) فاقت : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : فاتت .

(٣) وكيف يعلم من يموت ويبلى قدر من لا يموت ولا يبلى : كذا فى ( م ) فقط . وفى سائر النسخ : وكيف يعرف قدر من لا يموت ولا يبلى .

(٤) م ( فقط ) : لصفته .

(٥) منها : زيادة فى ( س ) .

(٦) هـ : قد .

(٧) س : زعم .

الرب وسمَّى من نفسه بأن قال : لابد إن كان له كذا من أن يكون له كذا ، فعمى عن البيِّن بالخفى ، يجحد ما سمى الرب من نفسه ، بصمت الرب عمَّا لم يسم[1] ، فلم يزل يُمْلى له الشيطان ، حتى جحد قول الله تعالى : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [سورة القيامة : ٢٢ ، ٢٣ ] . فقال : / لايراه أحد يوم القيامة ، فجحد – والله – ٢٣/٢
أفضلَ كرامة الله التى أكرم بها أولياءه يوم القيامة من النظر فى[2] وجهه فى مقعد صدق عند مليك مقتدر ، قد قضى أنهم لا يموتون ، فهم بالنظر إليه ينضرون » وذكر كلاماً طويلا كتب فى غير هذا الموضع[3] .

كلام آخر للخلال « السنة »

وقال الخلال فى « السنَّة » : «أخبرنى على بن عيسى أن حنبلا حدّثهم قال : سمعت أبا عبد الله يقول : « من زعم أن الله لم يكلِّم موسى فقد كفر بالله ، وكذَّب القرآن ، وردّ على رسول الله صلى الله عليه وسلم أمره ، يستتاب من هذه المقالة ، فإن تاب وإلا ضربت عنقه » .

قال : « وسمعت أبا عبد الله قال : ﴿ وكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى﴾ [سورة النساء ١٦٤ ] فأثبت الكلام لموسى كرامة منه لموسى ، ثم قال تعالى يؤكد كلامه[4] : ﴿ تَكْلِيماً ﴾ [سورة النساء ١٦٤ ].

قلت لأبى عبد الله : « الله عز وجل يكلِّم عبده يوم القيامة؟ قال : نعم ، فمن يَقْضِى بين الخلائق إلا الله عز وجل؟ يكلِّم عبده ويسأله ، الله

---

(١) م ، ق : من نفسه ويصف الرب بما لم يسم .
(٢) م ( فقط ) : إلى .
(٣) فى هامش ( ط ) كتب ما يلى : « فى الحموية » .
(٤) س ، ص ، ر ، ط : بعد كلامه .

متكلم ، لم يزل الله يأمر بما يشاء ويحكم ، وليس له عِدْل ولا مثل ، كيف شاء ، وأنّى شاء».

قال الخلال : «أخبرنا[(١)] محمد بن علي بن بحر أن يعقوب بن بُخْتان حدثهم ، أن أبا عبد الله سُئل عمَّن زعم أن الله لم يتكلم [ بصوت ][(٢)] ؟ فقال[(٣)] : بلى ، تكلم بصوت ، وهذه الأحاديث كما جاءت نرويها ، لكل حديث وجه ، يريدون أن يموِّهوا على الناس ، مَنْ زعم أن الله لم يكلِّم موسى فهو كافر.

حدثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربي عن الأعمش عن مسلم عن مسروق عن عبد الله- يعني ابن مسعود- قال : «إذا تكلم الله بالوحي سمع صوته أهل السماء فيخرِّون سجدا ، حتى إذا فُزِّع عن قلوبهم- قال : سكن عن قلوبهم- نادى أهل السماء : ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق ، قال :كذا وكذا»[(٤)] .

قال الخلال : «وأنبأنا[(٥)] أبو بكر المروزي[(٦)] : سمعت أبا عبد الله-

---

(١) ص . ط ، هـ : أنبأنا .

(٢) بصوت : زيادة في ( س ) .

(٣) فقال : كذا في ( م ) . وفي سائر النسخ : قال .

(٤) هذا الأثر عن ابن مسعود جاء هنا موقوفا . وسيرد بعد قليل مرفوعا وسنتكلم عليه بعد قليل . وقد ذكر الطبري في تفسيره ، ( ط . بولاق ) ٢٢/٦٢ - ٦٣ ( تفسير سورة سبأ . آية ٢٣ ) عدة آثار عن ابن مسعود وغيره من الصحابة مقاربة في معناها لهذا الأثر . وروى البخاري في صحيحه ٩/١٤١ (كتاب التوحيد . باب قول الله تعالى ولا تنفع الشاعة عنده . . . ) هذا الأثر كما يلي : « وقال مسروق عن ابن مسعود : إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماوات شيئا . فإذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق ، ونادوا : ماذا قال ربكم؟ قالوا : الحق » .

(٥) س ، ر : وأخبرنا .

(٦) م : أبو بكر المروروذي ( وتكرر ورود الاسم بعد ذلك في هذه الطبعة كثيرا على هذا النحو ) ؛ =

وقيل له : إن عبد الوهاب قد تكلم وقال : من زعم أن الله كلَّم موسى بلا صوت فهو جهمى عدوّ الله وعدوّ الإسلام – فتبسم أبو عبد الله وقال «ما أحسن ما قال ! عافاه الله ! »

وقال عبد الله بن أحمد : سألت أبى عن قوم يقولون : لما كلَّم الله موسى / لم يتكلم بصوت ، فقال أبى : بلى ، تكلم تبارك وتعالى بصوت ، ٢٤/٢
وهذه الأحاديث نرويها كما جاءت ، وحديث ابن مسعود : «إذا تكلم الله بالوحى سمع له صوت كَجرّ السلسلة على الصَّفْوَان »[1] قال أبى : والجهمية تنكره ، قال أبى : وهؤلاء كفار يريدون أن يمِّوهوا على الناس ، من زعم أن الله لم يتكلم فهو كافر ، إنما نروى هذه الأحاديث كما جاءت »

---

= ق . ، ر ، ط . ص ، س ، هـ : أبو بكر المروذى . والصواب ما أثبته . وسبقت ترجمة أبى بكر أحمد بن على بن سعيد بن إبراهيم المروزى ( المتوفى سنة ٢٩٢ ) جـ ١ ، ص ٦٨ . كما سبقت ترجمة أبى بكر الخلال ، جـ ١ ، ص ٦٦ . ت ٣ . وذكر ابن أبى يعلى فى ترجمته للخلال فى طبقات الحنابلة ١٢/٢ : « وصحب أبا بكر المروذى (كذا وهو خطأ ) إلى أن مات » . وأما الخطيب البغدادى فذكر فى ترجمته للخلال فى : تاريخ بغداد ١١٢/٥ : « سمع الحسن بن عرفة وسعدان بن نصر وأبا بكر المروزى ومحمد بن عوف الحمصى ومن فى طبقتهم وبعدهم » .

(١) فى هامش (ط ) ، (ص) كتب الحديث كاملاً وذكرت النسختان أنه حديث أبى هريرة ، وسيرد الحديث بعد قليل مروياً عن أبى هريرة رضى الله عنه كما يرد حديث آخر مقارب فى معناه عن ابن عباس رضى الله عنهما .

أما حديث بن مسعود فقد رواه أبو داود فى سننه ٣٢٥/٤ (كتاب السنة ، باب فى القرآن ) وهـذا نصه : « حدثنا أحمد بن أبى سريج الرازى وعلى بن الحسين بن إبراهيم وعلى بن مسلم قالوا : ثنا أبو معاوية ، ثنا الأعمش عن مسلم عن مسروق عن عبد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا تكلم الله بالوحى سمع أهل السماء للسماء صلصلة كجر السلسلة على الصفا فيصعقون فلا يزالون كذلك حتى يأتيهم جبريل ، حتى إذا جاءهم جبريل فُزِّع عن قلوبهم . قال : فيقولون : ياجبريل ماذا قال ربك ؟ فيقول : الحق ، فيقولون : الحـق ، الحـق » .

**قلت** : وهذا الصوت الذى تكلم الله به ليس هو الصوت المسموع من العبد ، بل ذلك صوته كما هو معلوم لعامة الناس ، وقد نصَّ على ذلك الأئمة : أحمدُ وغيره ، فالكلام المسموع منه هو كلام الله ، لا كلام غيره ، كما قال تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ [سورة التوبة : ٦] وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « ألا رجل يحملنى إلى قومه لأبلِّغ كلام ربى ، فإن قريشا منعونى أن أبلغ كلام ربى » رواه أبو داود وغيره[(١)] . وقال صلى الله عليه وسلم: « زينوا القرآن بأصواتكم »[(٢)] ، وقال : « ليس منا من لم يَتَغَنّ بالقرآن »[(٣)] .

ذكر الخلال عن إسحاق بن إبراهيم قال لى أبو عبد الله يوما — وكنت

---

(١) الحديث عن جابر بن عبد الله فى : سنن أبى داود ٣٢٤/٤ (كتاب السنة ، باب فى القرآن ) ؛ الترمذى ٤٥/١١ (كتاب ثواب القرآن . باب ٢٤ ) . وقال الترمذى : هـذا حديث غريب صحيح .

(٢) ذكر البخارى الحديث على أنه عنوان أحد أبواب كتاب التوحيد فقال ١٥٧/٩ (كتاب التوحيد . باب قول النبى صلى الله عليه وسلم الماهر بالقرآن مع الكرام البررة ، وزينوا القرآن بأصواتكم ) ولم يذكر الحديث ضمن أحاديث الباب . أما أبو داود فروى الحديث فى سننه عن البراء بن عازب ٩٩/٢ (كتاب الوتر . باب استحباب الترتيل فى القراءة ) ورواه عنه من طريقين النسائى فى سننه ( بشرح السيوطى ) ١٣٩/٢ — ١٤٠ (كتاب افتتاح الصلاة ، باب تزيين القرآن بالصوت ) ؛ ورواه عنه أيضاً : ابن ماجة فى سننه ٢٤٦/٢ (كتاب إقامة الصلاة ، باب فى حسن الصوت بالقرآن ) ؛ الدارمى فى سننه ٤٧٤/٢ (كتاب فضائل القرآن ، باب التغنى بالقرآن ) ؛ أحمد فى مسنده ٢٨٣/٤ ، ٢٨٥ .

(٣) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ١٥٣/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : وأسروا قولكم أو اجهروا بـه ) ؛ سنن أبى داود ١٠٠/٢ (كتاب الوتر ، باب استحباب الترتيل فى القراءة ) ؛وهو عن سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه فى : سنن الدارمى ٣٤٩/١ (كتاب الصلاة . باب التغنى بالقرآن ) . ٤٧١/٢ (كتاب فضائل القرآن ، باب التغنى بالقرآن ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ٤٣/٣ — ٤٤ ( حديث رقم ١٤٧٦ ) ، ٥٩/٣ ( حديث رقم ١٥١٢ ) وصحح الشيخ أحمد شاكر الحديثين .

سألته[عنه][(١)] : تدرى ما معنى «من لم يتغن بالقرآن»؟ قلت : لا – قال : هو الرجل يرفع صوته ، فهذا معناه ، إذا رفع صوته[(٢)] لقد تَغَنَّى به.

وعن صالح بن أحمد أنه قال لأبيه : «زينوا القرآن بأصواتكم» فقال : التزيين أن يحسِّنه .

وعن الفضل بن زياد قال : سألت أبا عبد الله عن القراءة؟ فقال : يحسِّنه بصوته من غير تكلف[(٣)] .

وقال الأثرم : سألت أبا عبد الله عن القراءة بالألحان ، فقال : كل شئ مُحْدَث فإنه لا يعجبنى ، إلا أن يكون صوت الرجل لا يتكلفه .

وقال القاضى أبو يَعْلَى : هذا يدل من كلامه على أن صوت القارئ ليس / هو الصوت الذى تكلم الله به ، لأنه أضافه إلى القارئ الذى هو ٢٥/٢
طبعه من غير أن يتعلم[(٤)] الألحان[(٥)] .

كلام البخارى فى كتاب «خلق أفعال العباد»

وقال أبو عبد الله البخارى – صاحب الصحيح – فى كتاب «خَلْقِ الأفعال»[(٦)] : يُذكرُ عن النبى صلى الله عليه وسلم : «أن الله ينادى بصوت يسمعه من بَعُدَ كما يسمعه من قَرُبَ ، وليس هذا لغير الله عز وجل[(٧)]» .

---

(١) عنه : ساقطة من (م) فقط .
(٢) م : صوته به .
(٣) س : تكلف به .
(٤) م : يتكلف ؛ ق : يتكلم .
(٥) ق ، ر : بالألحان .
(٦) فى كتاب «خلق أفعال العباد» (ط .الإسكندرية) ص ١٩٢ وجاء الحديث فيه مفصلاً .
(٧) خلق أفعال العباد : فليس هـذا لغير الله جل ذكره .

قال أبو عبد الله البخارى[(١)] : « وفى هذا دليل على[(٢)] أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق ؛ لأن صوت الله[(٣)] يُسمع من بعد كما يُسمع من قرب ، وأن الملائكة يُصْعَقُون من صوته ، فإذا تنادى[(٤)] الملائكة لم يصعقوا ، قال[(٥)] : ﴿ فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا ﴾ [سورة البقرة : ٢٢] فليس لصفة الله ند ولا مثل ، ولا يوجد شئ من صفاته فى المخلوقين » .

ثم روى بإسناده حديثَ عبد الله بن أنيس[(٦)] — الذى استشهد به فى غير موضع من[(٧)] الصحيح ، تارة يجزم به ، وتارة يقول: « ويُذكر عن عبد الله بن أنيس »[(٨)] — قال : سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول : « يحشر الله العباد ، فيناديهم بصوت يسمعه من بَعُدَ كما يسمعه من قَرُبَ : أنا الملك ، أنا الدَّيان ، لا ينبغى لأحد من أهل الجنة أن يدخل الجنة وأحد من أهل النار[(٩)] يطلبه بمظلمة » ، وذكر الحديث — الذى رواه فى صحيحه — عن أبى سعيد[(١٠)] ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

---

(١) البخارى : ليست فى خلق أفعال العباد .

(٢) على : ليست فى « خلق أفعال العباد » ولا فى نسخة ( س ) ، ( هـ ) .

(٣) خلق أفعال العباد : الله جل ذكره .

(٤) م ، ق : ينادى ؛ س : نادى .

(٥) خلق أفعال العباد : وقال عز وجل .

(٦) خلق أفعال العباد . ص ١٩٢ — ١٩٣ .

(٧) م : فى .

(٨) الحديث فى : البخارى ١٤١/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : ولا تنفع الشفاعة عنده ) وفيه : ويُذكر عن جابر عن عبد الله بن أنيس قال : سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول : يحشر العباد . . . الحديث . وجاء الحديث فى المسند ٤٩٥/٣ مفصلا عن جابر عن عبد الله بن أنيس . ولم أجد الحديث فى موضع آخر فى صحيح البخارى .

(٩) خلق أفعال العباد : واحد من النار ، وسقطت كلمة « أهـل » .

(١٠)خلق أفعال العباد ، ص ١٩٣ . والحديث فى صحيح البخارى فى ثلاثة مواضع : عن أبى =

«يقول الله يوم القيامة : ياآدم ، فيقول : لبيك وسعديك ، فينادى بصوت : إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بَعْثا إلى النار ، قال : يارب ، ما بَعْثُ النار؟ قال : من كل ألف– أراه قال : تسعمائة وتسعة وتسعين– فحينئذ تضع الحامل حملها ﴿ وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُم بِسُكَارَى وَلَـٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ﴾ [سورة الحج :٢] وذكر حديث ابن مسعود – الذى استشهد به أحمد – وذكر الحديث[(١)] الذى رواه فى صحيحه عن عكرمة[(٢)] : سمعت أبا هريرة يقول : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إذا قضى الله الأمر فى السماء ضربت الملائكة بأجنحتها / خُضعاناً لقوله : كأنه سلسلة على صَفْوَان[(٤)] ، فإذا ﴿ فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴾ [سورة سبأ : ٢٣] وذكر حديث ابن عباس المعروف من حديث الزهرى عن على بن الحسين عن ابن عباس عن نفر من الأنصار[(٥)]– وقد رواه أحمد ومسلم ٢٦/٢

= سعيد الخدرى ٩٧/٦ – ٩٨ (كتاب تفسير القرآن . سورة الحج ) ، وعن أبى هريرة مع اختلاف فى اللفظ ١١٠/٨ (كتاب الرقاق ، باب كيف الحشر) ، وعن أبى سعيد الخدرى ١٤١/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى ولا تنفع الشفاعة عنده ) وهو بمعناه فى المسند ( ط .المعارف ) : عن عبد الله بن مسعود ٢٥٠/٥ (حديث رقم ٣٦٧٧ ) ، وعن أبى هريرة ( ط . الحلبى ) ٣٧٨/٢ .

(١) خلق أفعال العباد : وما بعث .

(٢) خلق أفعال العباد ، ص ١٩٣ .

(٣) روى البخارى الحديث التالى عن عكرمة عن أبى هريرة فى صحيحه ٨٠/٦–٨١ (كتاب التفسير ، سورة الحجر ، باب إلا من استرق السمع ) وعنها أيضاً ١٢١/٦ – ١٢٢ (كتاب التفسير سورة سبأ ، باب حتى إذا فزع عن قلوبهم ) ، وعنها أيضاً فيه فى موضع ثالث عدة روايات ١٤١/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى ولا تنفع الشفاعة عنده ) . وروى الحديث عن أبى هريرة الترمذى فى صحيحه ( بشرح ابن العربى ) ١٠١/١٢ (كتاب التفسير ، سورة سبأ ) ، وابن ماجة فى سننه ٦٩/١ – ٧٠ (المقدمة ، باب ١٣ حديث رقم ١٩٤ ) .

(٤) ط ، ر : سلسلة الصفوان .

(٥) خلق أفعال العباد ، ص ١٩٤ .

فى صحيحه وغيرهما[(١)] ، وساقه البخارى من طريق ابن إسحاق عنه — أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لهم : «ما تقولون فى هذا النجم الذى يُرْمَى به؟ قالوا : كنا يارسول الله نقول[(٢)] حين رأيناها يُرْمَى بها : مات ملك ، ولد مولود ، مات مولود ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ليس ذلك كذلك ، ولكن الله إذا قضى فى خلقه أمراً يسمعه أهل العرش فيسبحون[(٣)] ، فيسبح مَنْ تحتهم بتسبيحهم ، فيسبح مَنْ تحت ذلك ، فلم يزل التسبيح يهبط حتى ينتهى إلى السماء الدنيا ، حتى يقول[(٤)] بعضهم لبعض : لم سبحتم؟ فيقولون : سبح من فوقنا فسبحنا بتسبيحهم ، فيقولون : أفلا[(٥)] تسألون من فوقكم مِمَّ[(٦)] سبحوا؟ فيسألونهم ، فيقولون : قضى الله فى خلقه كذا وكذا ، الأمر الذى كان ، فيهبط[(٧)] [به][(٨)] الخبر من سماء إلى سماء ، حتى ينتهى إلى السماء الدنيا ، فيتحدثون به ، فتسترقه الشياطين بالسمع ، على توهم منهم واختلاف ،

(١) روى مسلم الحديث عن ابن عباس فى صحيحه ٤/١٧٥٠ – ١٧٥١ (كتاب السلام ، باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان) . ورواه أحمد عنه فى مسنده (ط . المعارف) ٣/٢٦٨ – ٢٦٩ رقم ١٨٨٢ . ١٨٨٣ . كما رواه عن ابن عباس أيضاً الترمذى فى صحيحه (بشرح ابن العربى) ١٢/١٠٢ – ١٠٣ (كتاب التفسير . سورة سبأ) . وانظر ما ذكره ابن تيمية عن هذا الحديث برواياته المختلفة فى كتاب الصفدية (بتحقيق) جـ ١ ص ٢١٢ – ٢١٤ (ط .مطابع حنيفة ، الرياض ، ١٣٦٩/١٩٧٦) .

(٢) خلق أفعال العباد (فى نسختى الاسكندرية والهند ص ٨٨) : أنا نقول .

(٣) خلق أفعال العباد : فيسبحوا (كذا فى النسختين) .

(٤) خلق أفعال العباد : ثم يقول .

(٥) أفلا : كذا فى (م) وفى خلق أفعال العباد . وفى سائر النسخ : فلا .

(٦) م (فقط) : لم .

(٧) خلق أفعال العباد (فى النسختين) : فينهبط .

(٨) به : ساقطة من (م) ، (ق) .

ثم يأتون به [ إلى ][1] الكهان من أهل الأرض ، فيحدثونهم ، فيخطئون ويصيبون ، فتحدِّث به الكهان ، ثم إن الله حجب الشياطين عن السماء بهذه النجوم ، فانقطعت الكَهَانة اليوم ، فلا كهانة » .

وقال البخارى أيضاً[2] : « ولقد بيَّن نعيم بن حماد أن كلام الرب ليس بخلق ، وأن العرب لا تعرف الحى من الميت إلا بالفعل ، فمن كان له فعل فهو حى ، ومن لم يكن له فعل فهو ميت ، وأن أفعال العباد مخلوقة ، فضيق عليه حتى مضى لسبيله ، وتوجع أهل العلم لما نزل به » .

قال : « وفى اتفاق المسلمين دليل على أن نعيما ومَنْ نحا نحوه ليس بمارق ، ولا مبتدع ، بل [ البدع ][3] والترؤس بالجهل بغيرهم[4] أولى ؛ إذ يفتون[5] بالآراء المختلفة مما لم يأذن به الله » .

٢٧/٢ كلام المحاسبى فى « فهم القرآن »

/ وقال الحارث بن أسد المحاسبى ، فى كتاب « فهم القرآن »[6] لما تكلم على ما يدخل فى النسخ ومالا يدخل فيه النسخ ، وما يُظن أنه متعارض من الآيات ، وذكر عن أهل السنة فى الإرادة والسمع والبصر قولين فى مثل قوله : ﴿ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ ﴾ [ سورة الفتح : ٢٧ ] وقوله : ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً ﴾ [ سورة الإسراء : ١٦ ]

(١) إلى : ساقطة من (م) . (ق) . (ص) .
(٢) لم أجد الكلام التالى فى « خلق أفعال العباد » ويبدو أن هناك نقصاً فى المطبوعتين .
(٣) بل البدع : ساقطة من (ص) ، (ر) ، (م) ، (ق) .
(٤) بغيرهم : كذا فى (س) : وفى سائر النسخ : لغيرهم .
(٥) م ، ق : يفتنون .
(٦) نشر الأستاذ حسين القوتلى كتاب « العقل » وكتاب « فهم القرآن » فى مجلد واحد وهما للحارث المحاسبى ، وسأقابل كلام المحاسبى الذى يورده ابن تيمية هنا على الطبعة الثانية من هذا المجلد ، وقد نشر بواسطة دار الكندى ، ودار الفكر ، بيروت ، ١٣٩٨/١٩٧٨ .

وقوله : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [ سورة يس : ٨٢] وكذلك قوله : ﴿ إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ ﴾ [ سورة الشعراء : ١٥ ] وقوله : ﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ و الْمُؤْمِنُونَ ﴾ [ سورة التوبة : ١٠٥ ] ونحو ذلك ، فقال : « قد ذهب قوم من أهل السنة إلى أن لله استماعا حادثاً فى ذاته ، وذكر أن هؤلاء وبعض أهل البدع تأوّلوا ذلك فى الإرادة على الحوادث »[(١)]

قال[(٢)] : « فأما من ادعى السنة ، فأراد إثبات القدر ،[(٣)] فقال : إرادة الله تحدث إن حدثت[(٤)] من تقدير سابق الإرادة[(٣)] ، وأما بعض أهل البدع فزعموا أن الإرادة إنما هى خلق حادث ، وليست مخلوقه[(٥)] ، ولكن بها كوّن الله المخلوقين »[(٦)]

قال[(٧)] . « وزعموا[(٨)] أن الخلق غير المخلوق ، وأن الخلق هو الإرادة ، وأنها ليست بصفه[(٩)] لله من نفسه » .

(١) انظر كتاب « فهم القرآن » ص ٣٣٢ - ٣٤٠ . ثم انظر ص ٣٤١ حيث يتكلم عن الآيات الثلاث التى يذكرها ابن تيمية ( الفتح : ٢٧ ، الإسراء : ١٦ ، يس : ٨٢ ) ثم يقول المحاسبى فى آخر ص ٣٤١ : « وقد تأول بعض من يدعى السنة وبعض أهل البدع ذلك على الحدوث » . وانظر ما ذكره المحاسبى ص ٣٤٢ - ٣٤٤ . وانظر كلام المحاسبى فى ص ٣٤٤ ، ٣٤٥ على آيتى سورة الشعراء والتوبة وفى ص ٣٤٥ يقول : وقد ذهب قوم إلى أن لله جل وعز استماعاً حادثا فى ذاته » .

(٢) فى كتابه « فهم القرآن » ص ٣٤٢ .

(٣-٣) فهم القرآن : « إرادة الله جل وعز أحدث من تقديره ، تقديره سابق الإرادة »

(٤) عبارة « إن حدثت » فى ( م ) فقط . وفى ( س ) كتبت إشارة فوق كلمة « تحدث » تشير إلى الهامش حيث كتبت كلمة « حدث »

(٥) فهم القرآن ص ٣٤٢ : وليست بمخلوقة .

(٦) فهم القرآن : ولكن الله جل وعز بها كوّن المخلوق .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٣٤٢ .

(٨) فهم القران : فزعمت .

(٩) م ، ق : صفة .

قال : « ولذلك[1] قال بعضهم : إن رؤيته تحدث »[2] .

واختار [ الحارث ][3] المحاسبى القول الآخر ، وتأوّل النصوص على أن الحادث هو وقت المراد لا نفس الإرادة ، قال : وكذلك قوله : ﴿ إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ ﴾ وقوله : ﴿ فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ ﴾ تأوّله على أن المراد حدوث المسموع والمبصَر ، كما تأوّل قوله تعالى : ﴿ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ﴾ [ سورة محمد : ٣١ ] حتى يكون المعلوم بغير حادث علمٍ فى الله[4] ، ولا بصرٍ ، ولا سمع ، ولا معنًى حدث فى ذات الله ، تعالى عن الحوادث فى نفسه » .

كلام محمد بن الهيصم فى « جمل الكلام »

وقال محمد بن الهيصم[5] فى كتاب « جمل الكلام » له : لما ذكر جمل

(١) س . هـ : وكذلك .

(٢) هذه العبارة ليست فى كتاب « فهم القرآن » بنصها . ولكن يقول المحاسبى فى ص ٣٤٥ : « . . . وكذلك ذهب ( قوم ) إلى أن رؤية تحدث له »

(٣) الحارث : ليست فى ( م ) . ( ق ) . ( هـ ) .

(٤) م : حتى يكون المعلوم بغير حادث فى علم الله ؛ ق ، ص ، ط ، ر : حتى يكون المعلوم تغير حادث فى علم .

(٥) ص . ط . ر : الهيضم ؛ ق : م : الهيثم . أما محمد بن الهيضم فلم أعرف من هو . ولعله تحريف . وأما محمد بن الهيثم فقد ذكر الخطيب البغدادى فى « تاريخ بغداد » ٣٦٢/٣ - ٣٦٤ أربعة بهذا الاسم لعل أشهرهم هو أولهم : محمد بن الهيثم بن حماد بن واقد . أبو عبد الله مولى ثقيف . قاضى عكبرا . ويعرف بأبى الأحوص . وقد توفى سنة ٢٧٩ . ولكنى لم أعرف أن له كتابا بعنوان « جمل الكلام » وقد بحثت عن هذا الكتاب فلم أجده . انظر فى ترجمة أبى الأحوص : تاريخ بغداد ٣٦٢/٣ - ٣٦٤ ؛ تذكرة الحفاظ ٦٠٥/٢ - ٦٠٦ . تهذيب التهذيب ٤٩٨/٩ - ٤٩٩ ؛ الأعلام ٣٥٧/٧ . ورجحت أن يكون الصواب هو : محمد بن الهيصم « وهو المثبت فى ( س ) . ( هـ ) » . ومحمد بن الهيصم من رؤوس الكرامية إلا أنه كما قال الشهرستانى ( الملل والنحل ٣٨/١ ) : مقارب . وقال عنه أيضا ( ١٠٢/١ ) : « وقد اجتهد ابن الهيصم فى إرمام مقالة أبى عبد الله ( ابن كرام ) فى كل مسألة حتى ردها من المحال الفاحش إلى نوع يفهم فيما بين العقلاء » . ونفى عنه ابن أبى الحديد ( شرح نهج البلاغة ٢٢٩/٣ - ٢٣٠ ) ما ينسب إليه من تجسيم وفوقيه . ولم أجد للرجل ترجمة فى كتب الرجال =

الكلام فى القرآن ، وأنه مبنى على خمسة فصول[(١)] :

أحدها : أن القرآن كلام الله ، فقد حَكى عن جَهْم بن صفوان أن
٢٨/٢ القرآن / ليس كلام الله على الحقيقة ، إنما هو كلامٌ خَلَقه الله ، فنُسبَ[(٢)] إليه ، كما قيل : سماء الله ، وأرض الله ، وكما قيل : بيت الله ، وشهر الله ، وأما المعتزلة فإنهم أطلقوا القول بأنه كلام الله على الحقيقة ، ثم وافقوا جَهْماً فى المعنى ، حيث قالوا : كلام [ الله ][(٣)] خلقه بائنا منه ، وقال عامة المسلمين : إن القرآن كلام الله على الحقيقة ، وإنه تكلم به .

والفصل الثانى فى أن القرآن غير قديم ، فإن الكُلاَّبية وأصحابَ الأشعرى زعموا أن الله لم يزل يتكلم بالقرآن ، وقال أهل الجماعة : بل إنما تكلم بالقرآن حيث خاطب به جبريل ، وكذلك سائر الكتب .

والفصل الثالث : أن القرآن غير مخلوق ، فإن الجهمية والنجارية والمعتزلة زعموا أنه مخلوق ، وقال أهل الجماعة : [ إنه ][(٤)] غير مخلوق .

والفصل الرابع : أنه غير بائن من الله[(٥)] ، فإن الجهمية وأشياعهم

= التى بين يدى ، ولم يذكر كتاب « جمل الكلام » ضمن ما ذكر من كتبه . وانظر عن مذهبه وآرائه ما ورد فى : الملل والنحل ٩٩/١ . ١٠١ -١٠٣ ؛ نهاية الإقدام ، ص ١٠٥ ، ١١٢ ، ١١٤ ، التجسيم عند المسلمين لسهير محمد مختار ( القاهرة . ١٩٧١ ) ص ٨٧ - ٩٣ . وانظر لسان الميزان ٣٥٤/٥ .

(١) كتب فى هامش نسخة ( ط ) أمام هذا الموضع ما يلى : « قوله : على خمسة فصول لم يذكر هنا إلا أربعة فإما أن تكون كذلك وإما أن يكون الخامس قد سقط » وكتب فى هامش نسخة ( ر ) : « لم يذكر هنا إلا أربعة » . وكتب تعليق فى هامش نسخة ( ص ) غير واضح لعله : « ما ذكر فى الأصل إلا أربعة فصول »

(٢) س : فينسب .

(٣) كلمة « الله » زيادة فى ( س ) ، ( هـ ) .

(٤) إنه : ساقطة من ( م ) ، ( ق ) .

(٥) س ، هـ : منه .

من المعتزلة قالوا : إن القرآن بائن من الله ، وكذلك سائر كلامه ، وزعموا أن الله خلق كلاما فى الشَّجَرة فسمعه موسى ، وخلق كلاما فى الهواء فسمعه جبريل ، ولا يصح عندهم أن يوجد من الله كلام يقوم به فى الحقيقة ، وقال أهل الجماعة : بل القرآن غير بائن من الله ، وإنما[١] هو موجود منه ، وقائم به » .

وذكر محمد بن الهيصم[٢] فى مسألة الإرادة والخلق والمخلوق وغير ذلك ما يوافق ما ذكره[٣] هنا من إثبات الصفات الفعلية القائمة بالله التى ليست قديمة ولا مخلوقة .

كلام الدارمى فى « النقض على بشر المريسى »

وقال عثمان بن سعيد الدارمى فى كتابه المعروف « بنقض عثمان بن سعيد ، على بشر[٤] المريسى الجهمى العنيد ، فيما افترى على الله فى التوحيد » قال[٥] : « وادعى المعارض أيضاً : أن قول النبى صلى الله عليه وسلم : إن الله ينزل إلى السماء الدنيا حين يمضى[٦] ثلث الليل فيقول : هل من مستغفر ؟ هل من تائب[٧] ؟ هل من داع ؟ » قال[٨] : « فادعى أن الله[٩] لا ينزل بنفسه ، إنما ينزل أمره ورحمته ، وهو على العرش ،

(١) م (فقط) إنما .

(٢) م . ق : الهيثم ؛ ص ، ط ، ر : الهيضم .

(٣) م (فقط) : ما ذكر .

(٤) بشر : زيادة فى (م) فقط .

(٥) فى كتاب « رد الإمام الدارمى عثمان بن سعيد على بشر المريسى العنيد » تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى (ط . السنة المحمدية . ١٣٥٨) ص ١٩ .

(٦) رد الدارمى : إذا مضى .

(٧) رد الدارمى : هل من تائب هل من مستغفر .

(٨) رد الدارمى ، ص ٢٠ .

(٩) رد الدارمى : فادعى المعارض أن الله .

وبكل مكان من غير زوال ، لأنه الحى القيوم ؛ والقيوم بزعمه من لا يزول » .

٢٩/٢ قال[١] : / « فيقال لهذا المعارض : وهذا أيضا من حجج النساء والصبيان ، ومَنْ ليس عنده بيان ، ولا لمذهبه برهان ، لأن أمر الله ورحمته ينزل فى كل ساعة ووقت وأوان ، فما بال النبى صلى الله عليه وسلم يحد لنزوله الليلَ دون النهار ، ويؤقت من الليل شطره أو الأسحار ؟ أفأمره ورحمته[٢] يَدْعُوَان العباد[٣] إلى الاستغفار ، أو يقدر الأمر والرحمة أن يتكلما دونه فيقولا[٤] : هل من داع فأجيب[٥] ؟ هل من مستغفر فأغفر له[٦] ؟ هل من سائل فأعطى[٧] ؟ فإن قررت[٨] مذهبك لزمك أن تَدَّعى أن الرحمة والأمر هما اللذان[٩] يدعوان إلى الإجابة والاستغفار بكلامهما دون الله ، وهذا محال عند السفهاء ، فكيف عند الفقهاء ؟ قد علمتم ذلك ، ولكن تكابرون ، وما بال رحمته وأمره ينزلان من عنده شَطْرَ الليل ، ثم لا يمكثان إلا إلى طلوع الفجر ، ثم يرفعان ؟ لأن رفاعة يرويه[١٠] يقول فى حديثه « حتى ينفجر الفجر » . قد علمتم ، إن شاء الله ، أن هذا التأويل

(١) بعد النص السابق مباشرة .

(٢) ر ، ص : فأمره ورحمته ؛ رد الدارمى : فبرحمته وأمره .

(٣) ر : يدعوان الناس ؛ رد الدارمى : يدعو العباد .

(٤) رد الدارمى : فيقولان .

(٥) م ، ق ، ر : فأجيبه .

(٦) له : ليست فى « رد الدارمى » .

(٧) م ، ق : فأعطيه .

(٨) رد الدارمى : فإن قدرت .

(٩) رد الدارمى : أن تدعو الرحمة والأمر اللذين .

(١٠) م ، ق : راويه .

أبطل باطل ، لا[١] يقبله إلا كل جاهل . وأما دعواك أن تفسير « القيوم » الذى لا يزول عن مكانه ولا[٢] يتحرك ؛ فلا يقبل منك[٣] هذا التفسير إلا بأثر صحيح مأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عن بعض أصحابه[٤] أو التابعين ؛ لأن الحى القيوم يفعل ما يشاء ، ويتحرك إذا شاء ، ويهبط[٥] ويرتفع إذا شاء ، ويقبض ويبسط ، ويقوم ويجلس إذا شاء ، لأن أمارة ما بين الحى والميت التحرك ، كل حى متحرك لا محالة ، وكل ميت غير متحرك لا محالة ، ومن يلتفت إلى تفسيرك وتفسير صاحبك مع تفسير نبى الرحمة ورسول رب العزة إذ فسر نزوله مشروحاً منصوصا ، ووقَّتَ لنزوله وقتاً مخصوصاً ، لم يَدعْ لك ولا لأصحابك فيه لَبْسًا ولا عويصاً » .

قال[٦] : « ثم أجمل المعارض جميعَ ما ينكر[٧] الجهمية من صفات الله تعالى وذاته[٨] المسماة فى كتابه ، وفى آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فعدَّ منها بضعاً وثلاثين صفة نَسَقًا واحدا ، يحكم عليها ويفسرها بما حكم المريسى وفسرها وتأولها حرفا حرفا ، خلاف[٩] ما عنى الله وخلاف

---

(١) م ، ق ، ص ، ط ، ر : ولا .

(٢) رد الدارمى : فلا

(٣) رد الدارمى : مثل .

(٤) س : الصحابة .

(٥) رد الدارمى : وينزل .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٢١ .

(٧) م ، ق ، ص ، ط ، ر : ما تنكره .

(٨) س ، ر ، ط : وذواته .

(٩) م ، ق ، ص ، ط ، ر : بخلاف .

٣٠/٢ ما تأولها الفقهاء الصالحون ، لا يعتمد فى أكثرها إلا / على المريسى ، فبدأ منها بالوجه ، ثم بالسمع ، والبصر ، والغضب ، والرضا ، والحب ، والبغض ، والفرح ، والكره ، والضحك ، والعجب ، والسخط ، والإرادة ، والمشيئة ، والأصابع ، والكف ، والقَدَمين .

وقوله : ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ﴾ [ سورة القصص ٨٨ ] ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ [ سورة البقرة : ١١٥ ] ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ ﴾ [ سورة الشورى : ١١ ] و ﴿ خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ﴾ [ سورة ص : ٧٥ ] [(١)] ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ ﴾ [ سورة المائدة : ٦٤ ] و ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [ سورة الفتح : ١٠ ] ﴿ والسَّمٰوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾ [ سورة الزمر : ٦٧ ]

وقوله : ﴿ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾ [ سورة الطور : ٤٨ ] و ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ والْمَلاَئِكَةُ ﴾ [ سورة البقرة : ٢١٠ ] ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [ سورة الفجر : ٢٢ ] ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴾ [ سورة الحاقة : ١٧ ] و ﴿ الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [ سورة طه : ٥ ] و ﴿ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ ﴾ [ سورة غافر : ٧ ] .

وقوله ﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ﴾ [ سورة آل عمران : ٢٨ ، ٣٠ ] و ﴿ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلاَ يَنظُرُ إِلَيْهِمْ ﴾ [ سورة آل عمران : ٧٧ ] و ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾ [ سورة الأنعام : ٥٤ ] و ﴿ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ﴾ [ سورة المائدة : ١١٦ ] و ﴿ اَللَّهُ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ [ سورة البقرة : ٢٢٢ ]

(١) فى ( رد الدارمى ) لم تذكر الآية ولكن فيه : « وخلقت آدم بيدى » .

قال[١] : « عَمَدَ المعارض إلى هذه الصفات والآيات فنسقها ونظم بعضها إلى بعض ، كما نظمها شيئا بعد شيء ، ثم فرقها أبواباً فى كتابه ، وتلطف بردها[٢] بالتأويل كتلطف الجهمية ؛ معتمداً فيها على تفسير[٣] الزائغ الجهمى بشر بن غيَّاث المريسى دون من سواه ، مستتراً[٤] عند الجهال بالتشنيع بها على قوم يؤمنون بها ، ويصدِّقون الله ورسوله فيها ، بغير تكييف ولا تمثال[٥] ؛ فزعم أن هؤلاء المؤمنين بها يكيفونها ويشبهونها بذوات أنفسهم ، وأن العلماء بزعمه قالوا : ليس فى شيء منها اجتهاد رأى ، ليُدْرَك كيفية ذلك ، أو يشبَّه شيء منها بشيء مما هو فى الخلق موجود » .

قال[٦] : « وهذا خطأ ؛ لما[٧] أن الله ليس كمثله شيء ، فكذلك ليس ككيفيته[٨] شيء » .

قال أبو سعيد : فقلنا لهذا المعارض المدلس بالتشنيع : أما قولك : إن كيفية هذه الصفات وتشبيهها بما هو فى الخلق خطأ ، فإنا لا نقول : إنه خطأ ، كما قلت[٩] ، بل هو عندنا كفر ، ونحن لكيفيتها[١٠] وتشبيهها بما

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٢١ .
(٢) م ( فقط ) : فى ردها .
(٣) رد الدارمى : تفاسير .
(٤) ص ، ط ، ر ، م ، ق ، هـ : تستترا .
(٥) م ، ق : تمثيل ؛ رد الدارمى : مثال .
(٦) بعد النص السابق مباشرة .
(٧) س ، هـ : كما .
(٨) م ، ق : لكيفيته .
(٩) كما قلت : ليست فى رد الدارمى . ولا فى ( هـ ) .
(١٠) رد الدارمى : لتكييفها .

٣١/٢ هو فى الخلق موجود[١] أشدُّ أنفاً[٢] / منكم ، غير أنَّا - كما لا نشبهها ولا نكيفها[٣] - لا نكفر بها ولا نكذبها[٤] ، ولا نبطلها بتأويل الضُلاَّل ، كما أبطلها إمامك المريسى فى أماكن من كتابك سنبينها لمن غفل عنها ممن حواليك من الأغمار[٥] .

وأما ما ذكرت من اجتهاد الرأى فى تكييف صفات الله فإنا لا نجيز اجتهاد الرأى فى كثير من الفرائض والأحكام التى نراها بأعيننا ، وتُسمع فى آذاننا[٦] ، فكيف فى صفات الله التى لم ترها العيون ، وقَصُرت عنها الظنون ؟ غير أنَّا لا نقول فيها كما قال إمامك المريسى : إن هذه الصفات كلها كشىء واحد[٧] ، وليس السمع منه غير البصر ، ولا الوجه منه غير اليد ، ولا اليد منه غير النفس ، وأن الرحمن ليس يَعرف - بزعمكم - لنفسه سمعاً من بصر ، ولا بصرًا من سمع ، ولا وجها من يدين[٨] ، ولا يدين[٩] من وجه ، هو كله بزعمكم سمعٌ وبصرٌ ووجهٌ ، وأعلى وأسفل[١٠] ، ويد ونفس ، وعلم ومشيئة وإرادة ، مثل

(١) رد الدارمى : بما هو موجود فى الخلق .

(٢) م ، ق ، ص ، ط ، ر : اتقاء .

(٣) م ، ق ، ص ، ط ، ر : لا نكيفها ولا نشبهها .

(٤) رد الدارمى : ولا نكذب .

(٥) رد الدارمى : من الأغمار إن شاء الله تعالى .

(٦) م ، ق : ونسمعها بآذاننا ؛ ص ، ط : ونسمع فى آذاننا ؛ ر : ونسمع بآذاننا .

(٧) رد الدارمى : كلها لله غير شىء واحد . وكتب المحقق فى تعليقه : كذا فى الأصل ، ولعل « غير » زائدة . فتدبر .

(٨) س : من يد .

(٩) س : ولا يدا .

(١٠) س : أعلى وأسفل .

خلق الأرضين والسماء والجبال[١] والتلال والهواء ، التى لا يُعرف لشىء منها شىء[٢] [٣] من هذه الصفات والذوات ولا يوقف لها منها على شىء[٣] ؛ فالله المتعالى[٤] عندنا أن يكون كذلك ، فقد ميَّز الله فى كتابه السمع من البصر فقال : ﴿ إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى ﴾ [ سورة طه : ٤٦ ] و ﴿ إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ ﴾ [ سورة الشعراء : ١٥ ] وقال : ﴿ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلاَ يَنظُرُ إِلَيْهِمْ ﴾ [ سورة آل عمران : ٧٧ ] [٥] ففرَّق بين الكلام والنظر دون السمع[٦] ؛ فقال عند السماع [ والصوت ] [٧] : ﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴾ [ سورة المجادلة : ١ ] [٨] . و [٩] ﴿ لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ ﴾ [ سورة آل عمران : ١٨١ ] ولم يقل . قد رأى الله قول التى تجادلك فى زوجها[٩] .

وقال موضع الرؤية [ إنه ] [١٠] : ﴿ الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ * وَتَقَلُّبَكَ فِي السَّاجِدِينَ ﴾ [ سورة الشعراء : ٢١٨ ، ٢١٩ ] وقال تعالى : ﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا

---

(١) والجبال : ليست فى رد الدارمى .
(٢) رد الدارمى : شيئا .
(٣-٣) : ساقط من « رد الدارمى » .
(٤) م . ق . ط . ض . ر : تعالى .
(٥) فى « رد الدارمى » : ولا ينظر إليهم يوم القيامة .
(٦) م . ق : وبين السمع .
(٧) والصوت : ساقطة من ( م ) فقط .
(٨) ذكرت الآية فى ( م ) . ( ق ) إلى قوله تعالى : . . فى زوجها .
(٩-٩) : ساقط من ( ق ) فقط .
(١٠) إنه : زيادة فى ( س )

فَسَيَرَى اَللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ ﴾ [ سورة التوبة : ١٠٥ ] [(١)] ولم يقل : يسمع الله تقلبك ويسمع الله عملكم [(٢)] ، فلم يذكر الرؤية فيما يُسمع ، ولا السماع فيما يُرى ، لما أنهما عنده خلاف ما عندكم .

وكذلك قال الله تعالى : ﴿ ودُسُر * تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا ﴾ [ سورة القمر : ١٣ ، ١٤ ] ﴿ واصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾ [ سورة الطور : ٤٨ ]

٣٢/٢ ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِى ﴾ [ سورة طه : ٣٩ ] [(٣)] ولم يقل / لشىء من ذلك : على سمعى . فكما نحن لا نكيِّف هذه الصفات لا نكذِّب بها كتكذيبكم ، ولا نفسِّرها كباطل تفسيركم » [(٤)] .

ثم قال [(٥)] : « باب الحد والعرش . قال أبو سعيد : وادَّعى المعارض أيضا أنه ليس لله حد ولا غاية ولا نهاية » .

قال [(٦)] : « وهذا هو [(٧)] الأصل الذى بنى عليه جَهْمٌ جميع ضلالاته ، واشتق منها جميع أغلوطاته [(٨)] ، وهى كلمة لم يبلغنا أنه سبق جَهْمًا إليها أحدٌ من العالمين ، فقال له قائل ممن يحاوره [(٩)] : قد علمتُ مرادك أيها الأعجمى ، تعنى [(١٠)] أن الله لا شىء ، لأن الخلق كلهم قد

(١) ورسوله : ليست فى « رد الدارمى » ص ٢٣ .

(٢) س : ويسمع عملك .

(٣) آية ٢٠ سورة طه ساقطة من « رد الدارمى » .

(٤) رد الدارمى : ولا نفسرها كتفسيركم .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة . ص ٢٣ .

(٦) بعد ما سبق مباشرة .

(٧) هو : ليست فى « رد الدارمى » .

(٨) رد الدارمى : واشتق منه أغلوطاته .

(٩) رد الدارمى : ممن حاوره .

(١٠) رد الدارمى : وتعنى .

علموا أنه ليس له شيء يقع عليه اسم الشيء إلا وله حد وغاية وصفة ، وأنَّ « لاشيء » ليس له حد ولا غاية ولا صفة ، فالشيء أبداً موصوف لا مَحَالة ، ولا شيء يوصف بلا حد ولا غاية ، وقولك : « لا حد له » يعني[(١)] أنه لا شيء .

قال أبو سعيد : والله تعالى له حدٌ لا يعلمه أحد[(٢)] غيره ، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه ، ولكن نؤمن[(٣)] بالحد ، ونَكِل[(٤)] علم ذلك إلى الله ، ولمكانه أيضا حد ، وهو على عرشه فوق سمٰواته ، فهذان حدان اثنان .

وسئل عبد الله بن المبارك : بم نعرف ربنا ؟ قال : بأنه على عرشه بائن من خلقه . قيل : بحد ؟ قال : بحد . حدثناه الحسن بن الصباح البزار[(٥)] عن علي بن الحسن بن شقيق عن ابن المبارك .

فمن ادّعى أنه ليس لله حد فقد ردّ القرآن ، وادّعى أنه لا شئ ؛ لأن الله وصف حد مكانه [ في مواضع كثيرة ، من كتابه ][(٦)] فقال : ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [سورة طه : ٥] ﴿ أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ ﴾ [سورة الملك : ١٦] ﴿ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ ﴾ [سورة آل عمران : ٥٥] ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ [سورة النحل : ٥٠][(٧)] ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ﴾ [سورة فاطر :

---

(١) م ، ق ، ط ، ص ، ر : تعني .
(٢) أحد : ساقطة من (س) . وفي (هـ) لا يعلمه إلا هو .
(٣) م ، ق ، ص ، ط : يؤمن .
(٤) م ، ق ، ط : ويكل .
(٥) س : البزاز .
(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من ( م ) . ( ق ) .
(٧) في ( م ) فقط جاءت الآية ٥٠ سورة النحل قبل ٥٥ من سورة آل عمران .

١٠ ] فهذا[(١)] كله وما أشبهه شواهد ودلائل على الحد ، ومن لم يعترف به فقد كفر بتنزيل الله ، وجحد آيات الله

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله فوق عرشه فوق سمٰواته[(٢)] وقال للأمة السوداء : أين الله؟ قالت : فى السماء ، قال :
٣٣/٢ أعتقها فإنها مؤمنة[(٣)] ، / فقولُ رسول الله صلى الله عليه وسلم : «إنها مؤمنه» دليلٌ على أنها لو لم تؤمن[(٤)] بأن الله فى السماء ، كما قال الله ورسوله[(٥)] ، لم تكن مؤمنة [ وأنه لا يجوز فى الرقبة المؤمنة إلا من يحد الله أنه فى السماء ، كما قال الله ورسوله ][(٦)].

---

(١) فى « رد الدارمى » ص ٢٤ زاد : « والعمل الصالح يرفعه » .

(٢) روى أبو داود فى سنة ٣٢٠/٤ - ٣٢١ (كتاب السنة . باب فى الجهمية ) حديثا عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده عن الرسول صلى الله عليه وسلم . وفى سند الحديث محمد بن بشار وذكر أبو داود أن هذه العبارة وردت فى رواية محمد بن بشار فقال ٣٢١/٤ : « قال محمد بن بشار فى حديث : إن الله فوق عرشه وعرشه فوق سماواته . وساق الحديث » .

(٣) هذا جزء من حديث طويل عن معاوية بن الحكم السلمى رضى الله عنه أوله ( وهذه رواية مسلم ) : « بينا أنا أصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ عطس رجل من القوم . . الحديث . والحديث فى : مسلم ٣٨١/١ - ٣٨٢ (كتاب المساجد ومواضع الصلاة . باب تحريم الكلام فى الصلاة ) ؛ سنن أبى داود ٣٣٦/١ - ٣٣٧ (كتاب الصلاة . باب تشميت العاطس فى الصلاة ) ٣١٣/٣ (كتاب الأيمان والنذور . باب فى الرقبة المؤمنة ) ؛ سنن النسائى ( بشرح السيوطى) ١٣/٣ - ١٤ (كتاب السهو . باب الكلام فى الصلاة ) . وروى أحمد حديثا آخر بهذا المعنى عن أبى هريرة فى المسند ( ط . المعارف ) ٣١/١٥ - ٣٢ ( حديث رقم ٧٨٩٣ )وانظر تعليق الشيخ أحمد شاكر . والحديث بنفس المعنى فى الموطأ ٧٧٦/٢ - ٧٧٧ عن عمر بن الحكم ( حديث رقم ٨ ) وعن رجل من الأنصار ( حديث رقم ٩ ) ؛ وفى سنن الدارمى عن أبى سلمة عن الشريد ١٨٧/٢ (كتاب النذور والأيمان . باب إذا كان على الرجل رقبة مؤمنة ) .

(٤) رد الدارمى : . . مؤمنة ، وأنها لو لم تؤمن .

(٥) كما قال الله ورسوله : زيادة فى ( م ) ، ( ق ) .

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من ( م ) ، ( ق ) .

حدثنا[(١)] أحمد بن منيع[(٢)] حدثنا أبو معاوية عن شبيب بن شيبة[(٣)] عن الحسن عن عمران بن حُصَين أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لأبيه : ياحُصَين ، كم تعبد اليوم إلٰهاً؟ قال : سبعة ، ستة فى الأرض وواحد فى السماء ، قال : فأيهم تُعِدّ[(٤)] لرغبتك ورهبتك؟ قال : الذى فى السماء[(٥)] . فلم ينكر النبى صلى الله عليه وسلم على الكافر ، إذ عرف أن إلـٰه العالمين فى السماء ، كما قاله النبى صلى الله عليه وسلم ، فحصين الخزاعى فى كفره يومئذ كان أعلم بالله الجليل الأجل من المريسى وأصحابه ، مع ما ينتحلون من الإسلام ، إذ ميَّز بين الإلـٰه الخالق الذى فى السماء ، وبين الآلهة والأصنام المخلوقة التى فى الأرض.

وقد اتفقت الكلمة من المسلمين والكافرين : أن الله فى السماء ، وحَدُّوه بذلك ، إلا المريسى الضال وأصحابه ، حتى الصبيان الذين لم يبلغوا الحِنْثَ قد عرفوه بذلك[(٦)] ، إذا حَزَب الصبى شئ يرفع يده[(٧)] إلى ربه يدعوه فى السماء دون ماسواها ، وكل[(٨)] أحد بالله وبمكانه أعلم من الجهمية.

---

(١) رد الدارمى : فحدثنا.

(٢) رد الدارمى : أحمد بن منيع البغدادى الأصم.

(٣) بن شيبة : ساقط من ( ق ).

(٤) رد الدارمى : تعده.

(٥) الحديث بهذا السند فى سنن الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ٢٤/١٣ (كتاب الدعوات ، باب حدثنا أحمد بن منيع أخبرنا أبو معاوية ) وقال الترمذى : هذا حديث حسن غريب . وقد روى هذا الحديث عن عمران بن حصين من غير هذا الوجه » .

(٦) م ، ق : قد عرفوا ذلك ؛ هـ : فقد عرفوه بذلك.

(٧) رد الدارمى ( ص ٢٥ ) : يديه.

(٨) رد الدارمى : فكل.

ثم انتدب المعارض لتلك الصفات التي ألفها وعددها فى كتابه من الوجه والسمع والبصر وغير ذلك يتأولها ، ويحكم[١] على الله وعلى رسوله فيها حرفا بعد حرف وشيئا بعد شئ ، بحكم[٢] بشر بن غياث المريسى ، لا يعتمد فيها على إمام أقدم منه ، ولا أرشد منه عنده ، فاغتنمنا ذلك كله[٣] منه ، إذ صرَّح باسمه ، وسلَّم فيها لحكمه ، لما أن الكلمة قد اجتمعت من عامة الفقهاء فى كفره ، وهتك[٤] ستره ، وافتضاحه فى مصره ، وفى سائر الأمصار الذين سمعوا بذكره ».

ثم ذكر الكلام على إبطال تأويلات الجهمية للصفات الواردة فى الكتاب والسنة[٥] .

٣٤/٢ / وقال[٦] عثمان بن سعيد فى كتاب « الرد على الجهيمة » / له[٧] :

كلام الدارمى فى « الرد على الجهمية »

« باب الإيمان بكلام الله تعالى[٨] ، قال أبو سعيد : فالله المتكلم أولا وآخرا ، لم يزل له الكلام ، إذ لامتكلم غيره ، ولا يزال له الكلام ، إذ لايبقى متكلم غيره ، فيقول : ﴿ لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ﴾ [سورة غافر : ١٦] أنا

---

(١) س : فتأولها وتحكم .

(٢) ر : يحكم ؛ رد الدارمى : تحكم .

(٣) كله : ليست فى ( س ) ولا « الرد على الدارمى » .

(٤) رد الدارمى : وهتوك .

(٥) فى ص ٢٥ وما بعدها من « رد الدارمى » .

(٦) س : وقال أيضا .

(٧) طبع كتاب « الرد على الجهمية » للدارمى بتحقيق جوستا ويتستام ، ليدن ، هولندا ، ١٩٦٠ ، ثم طبع مع مجموعة عقيدة السلف التى سبق أن رجعنا إليها . والكلام التالى فى ط . ليدن ، ص ٧١ = ط . الاسكندرية ، ص ٣٢٤ .

(٨) الرد على الجهمية : تبارك وتعالى .

الملك ، أنا الديان[١] ، أين ملوك الأرض؟ فلا ينكر كلامَ الله[٢] إلا من يريد إبطال ما أنزل الله عز وجل ، وكيف[٣] يعجز عن الكلام من علّم العباد الكلام وأنطق الأنام؟ قال الله تعالى فى كتابه ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً ﴾ [سورة النساء : ١٦٤] فهذا لا يحتمل تأويلا غير نفس الكلام ، وقال لموسى : ﴿ إِنِّى اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالاَتِى وبِكَلاَمِى ﴾ [سورة الأعراف : ١٤٤] وقال الله تعالى : ﴿ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٧٥] وقال ﴿ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلاَمَ اللَّهِ ﴾ [سورة الفتح : ١٥] وقال ﴿ لاَ تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ﴾ [سورة يونس : ٦٤] وقال : ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لاَّ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ﴾ [سورة الأنعام : ١١٥][٤] »

وذكر آيات أُخر[٥] ، إلى أن قال[٦] : «وقال تعالى لقوم موسى حين اتّخذوا العجل فقال ﴿ أَفَلاَ يَرَوْنَ أَلاَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلاً وَلاَ يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلاَ نَفْعاً ﴾ [سورة طه : ٨٩] وقال : ﴿ عِجْلاً جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لاَ يُكَلِّمُهُمْ وَلاَ يَهْدِيهِمْ سَبِيلاً اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٤٨] .

(١) أنا الديان : ساقطة من ( س ) فقط .
(٢) الرد على الجهمية : الله عز وجل .
(٣) وكيف : كذا فى ( س ) والرد على الجهمية . وفى سائر النسخ : كيف .
(٤) فى ( س ) والرد على الجهمية : وتمت كلمات ربك . . . .
(٥) م ، ق : أخرى . وجاءت هذه الآيات فى ص ٧٢ ( ط . ليدن ) = ص ٣٢٤ - ٣٢٥ ( ط . الاسكندرية ) .
(٦) ص ٧٢ ( ط . ليدن ) = ص ٣٢٥ ( ط . الاسكندرية ) .

قال أبو سعيد : ففي كل ما ذكرنا[١] تحقيق كلام الله وتثبيته نصا بلا تأويل، ففيما عاب [ الله ] تعالى[٢] به العجلَ في[٣] عجزه عن القول والكلام بيانٌ أن الله[٤] غير عاجز عنه ، وأنه متكلم ، وقائل ، لأنه لم يكن ليعيب[٥] العجل بشئ هو موجود فيه . وقال إبراهيم[٦] : ﴿ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَـٰذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ ﴾ [سورة الانبياء : ٦٣] إلى قوله[٧] ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [سورة الانبياء : ٦٧] ، فلم يعب إبراهيم أصنامهم وآلهتهم التى يعبدون بالعجز عن الكلام إلا وأن إلهه متكلم قائل » .

وبسط الكلام في ذلك ، إلى أن قال[٨] : « أرأيتم قولكم : إنه مخلوق ، فما بدء خلقه ؟ أقال[٩] الله له « كن » فكان كلاما قائما بنفسه بلا متكلم به ؟ فقد علم الناس – إلا ما شاء[١٠] الله منهم – أن الله[١١] لم يخلق كلاما يُرى ويسمع بلا متكلم به ، فلا بد من أن[١٢] تقولوا في دعواكم :

---

(١) م ، ق : ذكرناه .

(٢) الله تعالى : كذا في ( س ) ، ( هـ ) وفي الرد على الجهمية : الله . وفي ( ص ) ، ( ط ) ، ( ر ) ، ( م ) ، ( ق ) : تعالى .

(٣) س : من .

(٤) الرد على الجهمية : الله عز وجل .

(٥) الرد على الجهمية : يعيب .

(٦) م ، ق : إبراهيم عليه السلام .

(٧) الرد على الجهمية : .. الآية إلى قوله .

(٨) ص ٨٣ (ط .ليدن ) = ص ٣٣٥ (ط .الإسكندرية ) .

(٩) الرد على الجهمية : قال .

(١٠) الرد على الجهمية : من شاء .

(١١) الرد على الجهمية : الله عز وجل .

(١٢) الرد على الجهمية : (ط . الإسكندرية ) : يرى ويسمع بلا متكلم فلابد أن . وفي نسخة ليدن زاد المحقق (به) ، (من) بين قوسين .

الله المتكلم بالقرآن . فأضفتموه إلى الله . فهذا أجور الجور وأكذب الكذب : أن تضيفوا[١] كلام / المخلوق إلى الخالق ، ولو لم يكن كفرا ٢/٣٥
كان[٢] كذبا بلا[٣] شك فيه ، فكيف وهو كفر لا شك فيه ؟ لا يجوز[٤] لمخلوق يؤمن بالله واليوم الآخر أن يدَّعى الربوبية ويدعو الخلق إلى عبادته فيقول : ﴿ إِنَّنِى أَنَا اللَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنِى ﴾ [سورة طه : ١٤] و ﴿إِنِّى أَنَا رَبُّكَ ﴾ [سورة طه : ١٢] . ﴿ وَأَنَا اخْتَرْتُكَ ﴾ [سورة طه ١٣] . ﴿ واصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى * اذْهَب أَنتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِى وَلاَتَنِيَا فِى ذِكْرِى ﴾ [سورة طه : ٤١ . ٤٢] ﴿ إِنَّنِى مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴾ [سورة طه : ٤٦] . ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾ [سورة الذاريات ٥٦] . ﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَابَنِى آدَمَ أَن لاَّ تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ * وَأَنِ اعبُدُونِى هَـٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ ﴾ [سورة يٓس : ٦٠ . ٦١] قد علم الخلق – إلا مَنْ أضله الله – أنه لا يجوز[٥] لأحد أن يقول هذا وما أشبهه ويدعيه[٦] غير الخالق ، بل القائل به والداعى إلى عبادة غير الله[٧] كافر كفرعون الذى قال : ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَىٰ ﴾ [سورة النازعات : ٢٤] والمجيب له والمؤمن بدعواه أكفر وأكذب .

وإن قلتم : تكلم[٨] به مخلوق فأضفناه إلى الله ، لأن الخلق كلهم

(١) س : يضيفوا .
(٢) ط . ص . ر . م ، ق : لكان .
(٣) الرد على الجهمية : لا .
(٤) الرد على الجهمية : لا يحق .
(٥) الرد على الجهمية : أنه لا حق .
(٦) ويدعيه : ساقطة من الرد على الجهمية ( من النسختين ) .
(٧) الرد على الجهمية : إلى عبادته غير الله .
(٨) الرد على الجهمية : إنه تكلم .

بصفاتهم وكلامهم لله ، فهذا المحال الذى ليس وراءه محال ، فضلا عن أن يكون كفرا ؛ لأن الله عز وجل لم ينسب شيئا من الكلام كله إلى نفسه أنه كلامه غير القرآن وما أنزل على رسله[(١)] ، فإن [ قد ][(٢)] تم كلامكم ولزمتموه لزمكم أن تسموا الشعر وجميع الغناء والنَّوح وكلام السباع والبهائم والطير كلام الله ، فهذا مما لا يختلف المصَلُّون فى بُطُوله واستحالته . فما فضل القرآن إذاً عندكم على الغناء والنوح والشعر إذ كان كله فى دعواكم كلام الله ؟ فكيف خصَّ القرآن بأنه كلام الله ونسب كل كلام إلى قائله ؟ فكفى بقوم ضلالا أن يدَّعوا قولا[(٣)] لا يشك الموحدون فى بطوله واستحالته .

ومما يزيد دعواكم تكذيبا واستحالة ويزيد المؤمنين بكلام الله إيمانا وتصديقا أن الله قد ميَّز بين مَنْ كلَّم من رسله فى الدنيا[(٤)] وبين من لم يكلم ، ومن يكلم من خلقه فى الآخرة ومن لا يكلم[(٥)] ، فقال : ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٣] فميَّز بين من اختصَّه الله بكلامه وبين من لم يكلمه ، ثم سمى ممن كلم الله موسى فقال : ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾ [سورة النساء : ١٦٤] فلو لم / يكلمه بنفسه إلا على تأويل ما ٣٦/٢

(١) م ، ق : رسوله .

(٢) قد : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٣) الرد على الجهمية : أن يدعوا دعوى .

(٤) فى الدنيا : ساقطة من نسخة الرد على الجهمية ( ط . الإسكندرية ) ص ٣٣٦ . وأضافها محقق ( ط .ليدن ) ص ٨٤ .

(٥) الرد على الجهمية : وبين من لم يكلم .

ادعيتم ، فما فَضْلُ مَنْ ذكر[(١)] الله فى تكليمه[(٢)] إياه على غيره ممن لم يكلمه؟ إذ كل الرسل فى تكليم الله إياهم مثلُ موسى ، وكلٌّ عندكم [ لم يسمع ][(٣)] كلام الله »[(٤)] « وقد قال تعالى[(٥)] ﴿ أُوْلَـٰئِكَ لاَخَلاَقَ لَهُمْ فِى الآخِرَةِ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ ﴾ [سورة آل عمران ٧٧] فى هذا[(٦)] بيان[(٧)] أنه [ لا ][(٨)] يعاقب قوما يوم القيامه بصَرف كلامه عنهم [ إلا ][(٩)] وأنه يثيب[(١٠)] بتكليمه[(١١)] قوما آخرين » .

وقال أيضا فى بيان كفر الجهمية[(١٢)] : « أخبر الله[(١٣)] أن القرآن كلامه ، وادعت الجهيمة أنه خَلَقه ، وأخبر الله تبارك وتعالى أنه كلم موسى تكليما ، وقال هؤلاء : لم يكلمه الله بنفسه ، ولم يسمع موسى نفسَ كلام الله ، إنما[(١٤)] سمع كلاما خرج إليه من مخلوق ، ففى دعواهم دعا مخلوقٌ موسى

---

(١) الرد على الجهمية : ما ذكر .
(٢) م ( فقط ) : تكليمه . وهو خطأ مطبعى .
(٣) لم يسمع : ساقطة من ( م ) ، ( ق ) ، ( ص ) ، ( ط ) ، ( ر ) .
(٤) بعد عبارة « كلام الله » توجد عبارات فى « الرد على الجهمية » استغرقت ثلاثة أسطر لم ينقلها ابن تيمية .
(٥) الرد على الجهمية : فما يزيد ذلك تحقيقا قوله .
(٦) الرد على الجهمية : ولا يكلمهم الله . يعنى يوم القيامة فى هذا .
(٧) الرد على الجهمية : بيان بيّن .
(٨) لا : كذا فى ( س ) والرد على الجهمية وسقطت من سائر النسخ .
(٩) إلا : ساقطة من ( م ) . ( ق ) .
(١٠) س . ط : يثبت ؛ الرد على الجهمية : مثيب .
(١١) ر : بكلامه .
(١٢) الرد على الجهمية . ص ٩٤ ( ط . ليدن ) = ص ٣٤٧ ( ط . الإسكندرية ) .
(١٣) الرد على الجهمية : الله تبارك وتعالى .
(١٤) م ، ق : وإنما .

إلى ربوبيته فقال[١] : ﴿ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ﴾ [سورة طه : ١٢] فقال له موسى فى دعواهم : صدقت ، ثم أتى فرعون يدعوه إلى ربوبية مخلوق[٢] كما أجاب موسى فى دعواهم ، فما فرق بين موسى وفرعون فى الكفر[٣] إذاً؟ فأى كفر أوضح[٤] من هذا؟ وقال [ الله ][٥] تبارك وتعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [سورة النحل : ٤٠] . وقال هؤلاء : ما قال لشئ قط – قولا وكلاما – كن فكان ، ولا يقوله أبدا ، ولم يخرج منه كلام قط ، ولا يخرج ، ولا هو يقدر على الكلام فى دعواهم ؛ فالصنم فى دعواهم والرحمن بمنزلة واحدة فى الكلام » .

عود إلى كتاب « النقض على المريسى »

وقال أيضا فى كتاب « النقض على المريسى »[٦] : « وادعيت أيها المريسى فى قول الله عز وجل : ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلاَئِكَةُ ﴾ [سورة البقرة : ٢١٠] وفى قوله : ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن تَأْتِيَهُمُ المَلاَئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ ﴾ [سورة الأنعام ١٥٨] فادعيت[٧] أن هذا ليس منه بإتيان ؛ لما أنه غير متحرك [ عندك ][٨] ،

(١) م ، ق ، ص ، ط ، ر : فقال له .
(٢) الرد على الجهمية : يدعوه أن يجيب إلى ربوبية مخلوق .
(٣) الرد على الجهمية : وفرعون فى مذهبهم فى الكفر .
(٤) الرد على الجهمية : بأوضح .
(٥) الله : ليست فى ( م ) ، ( ق ) ، ( ص ) ، ( ط ) .
(٦) ص ٥٠ .
(٧) نقض ( فقط ) : ادعيت .
(٨) عندك : ساقطة من ( م ) فقط .

ولكن يأتى بالقيامة بزعمك، وقوله: ﴿ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ ﴾: يأتى الله بأمره فى ظلل من الغمام، ولا يأتى هو بنفسه. ثم زعمت أن معناه كمعنى قوله: ﴿ : فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ ﴾ [سورة النحل: ٢٦] ﴿ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا ﴾ [سورة الحشر: ٢][1]

فيقال لهذا المريسى: قاتلك الله! ما أجرأك على الله وعلى كتابه بلا / ٣٧/٢
علم ولا بصر! أنبأك الله أنه إتيان، وتقول: ليس بإتيان[2]، إنما هو كقوله[3]: ﴿ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ ﴾ [سورة النحل: ٢٦] لقد[4] ميزت بين ما جمع الله، وجمعت بين ما ميز الله، ولا يجمع بين هذين التأويلين[5] إلا كل جاهل بالكتاب والسنة؛ لأن تأويل كل واحد منهما مقرون به فى سياق القراءة، لا يجهله إلا مثلك[6].

وقد اتفقت الكلمة من المسلمين أن الله فوق عرشه، فوق سمٰواته، وأنه لا ينزل قبل يوم القيامة [ لعقوبة أحد من خلقه، ولم يشكُّوا أنه ينزل يوم القيامة ][7] ليفصل بين عباده ويحاسبهم ويثيبهم، وتشقق السمٰوات يومئذ لنزوله، وتُنَزَّل الملائكة تنزيلا، ويَحْمِلُ عرش ربك

(١) نقض: من القواعد. وقوله: وأتاهم الله..
(٢) نقض (فقط): ليس إتيانا.
(٣) نقض: إنما هو مثل قوله؛ س، هـ: وإنما هو كقوله.
(٤) م (فقط): فقد.
(٥) نقض (فقط): بين هذين فى التأويل.
(٦) نقض (فقط): بما لا يجهله إلا مثلك.
(٧) ما بين المعقوفتين ساقط من (م)، (ق) فقط.

فوقهم يومئذ ثمانية ، كما قال الله ورسوله . فلما لم يشك المسلمون أن الله لا ينزل إلى الأرض قبل يوم القيامة لشيء من أمور الدنيا ، علموا يقينا أن ما يأتي الناس من العقوبات إنما هو من أمره وعذابه .

فقوله : ﴿ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ ﴾ يعني مكره من قبل قواعد بنيانهم ﴿ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِم ﴾ [ سورة النحل : ٢٦ ] فتفسير هذا الإتيان خرور السقف عليهم من فوقهم ، وقوله : ﴿ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا ﴾ مكر بهم[(١)] ﴿ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [ سورة الحشر : ٢ ][(٢)] وهم بنو النضير[(٣)] ، فتفسير الإتيانين مقرون بهما ، فخرور[(٤)] السقف والرعب ، وتفسير إتيان الله يوم القيامة منصوص في الكتاب مُفَسَّر .

قال الله تعالى : ﴿ فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ * وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً * فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ * وَانشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ * وَالْمَلَكُ عَلَىٰ أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ * يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ ﴾ [ سورة الحاقة : ١٣ - ١٨ ] إلى قوله تعالى : ﴿ هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ ﴾ [ سورة الحاقة : ٢٩ ] ، فقد فسر الله المعنيين[(٥)] تفسيراً لا لبسَ فيه

(١) في نسخة ( س ) كتب تحت عبارة « مكر بهم » ما يلي : ليس من القرآن بل تقرير مفعول ليحتسبوا .

(٢) في جميع النسخ وفي نقض ص ٥١ : فقذف في قلوبهم .

(٣) س ، ص ، ر ، ط ، هـ وفي ( نقض ) : وهم بنو قريظة . وما أثبته في ( م ) ، ( ق ) . وانظر تفسير الطبري ، وابن كثير ، والبغوي .

(٤) م ، ق ، ر ، ط ، ص : فخرور ؛ س ، هـ : بخرور ؛ نقض : خرور .

(٥) س : فقد فسر الله تعالى المعنيين ؛ نقض : فقد فسر المعنيين .

ولاَ يشتبه[١] على ذى عقل ، فقال فيما يصيب به[٢] من العقوبات فى الدنيا : ﴿ أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَو نَهاراً فَجَعَلْنَاهَا حَصِيداً كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالأَمْسِ ﴾ [ سورة يونس : ٢٤ ] فحين قال : ﴿ أَتَاهَا أَمْرُنَا ﴾ علم أهلُ العلم أن أمره ينزل من عنده من السماء وهو على عرشه[٣] ، فلما قال : ﴿ فَإِذَا نُفِخَ فِى الصُّورِ نَفْخَةٌ واحِدَةٌ ﴾ [ سورة الحاقة : ١٣ ] الآيات التى ذكرناها[٤] ، وقال أيضاً : ﴿ وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّماءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلاَئِكَةُ تَنزِيلاً ﴾ [ سورة الفرقان : ٢٥ ] / و : ﴿ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ والْمَلاَئِكَةُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ ﴾ [ سورة البقرة : ٢١٠ ] و : ﴿ دُكَّتِ الأَرْضُ دَكًّا دَكًّا * وَجَاءَ رَبُّكَ والْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [ سورة الفجر : ٢١ ، ٢٢ ] علم بما نص[٥] الله من الدليل وبما حَدَّ لنزول الملائكة يومئذ[٦] : « أن هذا إتيانُ الله بنفسه يوم القيامة ، ليَلِيَ محاسبة خلقه بنفسه ، لايلى ذلك[٧] أحدٌ غيره ، وأن معناه مخالف لمعنى[٨] إتيان القواعد ، لاختلاف القضيتين » .

٣٨/٢

إلى أن قال[٩] : « وقد كفانا رسولُ الله صلى الله عليه وسلم

---

(١) م ، ق : ولا تشبيه .
(٢) به : ساقطة من ( نقض ) .
(٣) وهو على عرشه : كذا فى ( س ) . ( نقض ) . وفى سائر النسخ : وهو على العرش .
(٤) س : الآيات التى ذكرنا ، نقض : الآية التى ذكرنا .
(٥) بما نص : كذا فى ( س ) فقط . وفى ( نقض ) وسائر النسخ : بما قص .
(٦) يومئذ : كذا فى ( س ) ، ( هـ ) ، ( نقض ) . وفى سائر النسخ : حينئذ .
(٧) ذلك : ليست فى ( نقض ) .
(٨) س ( فقط ) : معنى .
(٩) نقض ص ٥٢ فى وسط الصفحة .

وأصحابه[١] تفسير هذا الإتيان ، حتى لانحتاج منك[٢] له إلى تفسير » وذكر حديث أبي هريرة الذى فى الصحيحين[٣] فى تَجَلِّيه يوم القيامة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وفيه قال : « فيقول المؤمنون : هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا ، فإذا جاء ربنا عرفناه ، فيأتيهم الله فيقول : أنا ربكم ، فيقولون : أنت ربنا ، فيتبعونه »[٤] وذكر حديث ابن عباس[٥] من وجهين موقوفا ومرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وفيه « ثم يأتى الرب تعالى فى الكَرُوبيِّينَ ، وهم أكثر من أهل السموات والأرض » ورواه الحاكم فى صحيحه[٦] ، وذكر[٧] « عن أنس بن مالك أنه قال ، وتلا هذه الآية : ( يوم تَبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ والسَّمَوٰاتُ ) قال : يبدلها الله يوم القيامة بأرض[٨] من فضة لم تعمل عليها الخطايا ، ينزل عليها الجبار » .

ثم قال[٩] : « ومن يلتفت أيها المريسى إلى تفسيرك المحال[١٠] فى إتيان

(١) نقض : وأصحابه رضى الله عنهم .

(٢) س : حتى لا نحتاج له منك ؛ نقض : حتى لا يحتاج له منك .

(٣) فى ( نقض ) فى آخر ص ٥٢ .

(٤) الحديث عن أبي هريرة رضى الله عنه وأوله ( وهذه رواية البخارى ) : أن الناس قالوا : يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة . . الحديث . وهو فى : البخارى ١٥٦/١ - ١٥٧ (كتاب الأذان . باب فضل السجود ) . ١١٧/٨ - ١٢٠ (كتاب الرقاق . باب الصراط جسر جهنم ) ، ١٢٨/٩ - ١٢٩ (كتاب التوحيد . باب قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة ) ؛ مسلم ١٦٣/١ - ١٦٧ (كتاب الإيمان . باب معرفة طريق الرؤية ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٥٣٣/٢ - ٥٣٤ .

(٥) فى ( نقض ) ص ٥٣ .

(٦) فى هامش ( س ) : فالمرفوع فى الصحيحين والموقوف قد رواه الحاكم فى صحيحه .

(٧) فى ( نقض ) ص ٥٣ .

(٨) بأرض : ساقطة من ( نقض ) .

(٩) فى ( نقض ) ص ٥٣ .

(١٠) نقض ( فقط ) : إلى تفسير المحال .

الله يوم القيامة ويدَعُ تفسير رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه[١] إلا كل جاهل مجنون خاسر مغبون ؟ لما أنك مفتون[٢] فى الدين مأفون[٣] ، وعلى تفسير كتاب الله غير مأمون ، ويلك ! أيأتى الله بالقيامة ويتغيب هو بنفسه ؟ فمن يحاسب الناس يومئذ ؟ لقد خشيت على مَنْ ذهب مذهبك هذا أنه لا يؤمن[٤] بيوم الحساب .

وادعيت أيها المريسى فى قول الله : ﴿ اللَّهُ لاَ إِلَـٰهَ إِلاَّ هُوَ الْحَىُّ الْقَيُّومُ ﴾[٥] [ سورة البقرة : ٢٥٥ ] [ وادعيت[٦] ]أن تفسير القيوم عندك الذى لا يزول ، يَعنى[٧] الذى لا ينزل ولا يتحرك ولا يقبض ولا يبسط ، وأسندت ذلك عن بعض أصحابك غير مسمى عن الكلبى عن أبى صالح عن / ابن عباس أنه قال : القيوم الذى لا يزول ، ومع روايتك ٣٩/٢ هذه عن ابن عباس دلائل وشواهد أنها باطلة :

إحداها: أنك رويتها[٨] وأنت المتهم فى توحيد الله .

والثانية : أنك رويته[٩] عن بعض أصحابك غير مسمى ، وأصحابُك مِثْلُكَ فى الظِّنة والتهمة .

(١) نقض : وأصحابه رضى الله عنهم .
(٢) نقض : مغبون .
(٣) س ، ص ، ر ، ط ، نقض : مأبون .
(٤) نقض ( فقط ) : . . على من ذهب مذهبك هذا واستيقن أنه لا يؤمن . . .
(٥) نقض ( فقط ) : وادعيت أيها المريسى أن قول الله تعالى ( هو الحى القيوم ) .
(٦) وادعيت : ساقطة من ( م ) ، ( ق ) . وفى ( نقض ) : ادعيت .
(٧) م ، ق ، ر ، ط : تعنى .
(٨) إحداها أنك أنت رويتها : كذا فى ( نقض ) ص ٥٤ . وفى سائر النسخ : أحدها أنك رويتها .
(٩) م ، ق : أنك رويتها .

والثالثة[١] : أنه عن الكلبي ، وقد أجمع أهلُ العلم بالأثر على أن لا يحتجوا بالكلبي فى [ أدنى[٢] ] حلال ولا حرام ، فكيف فى تفسير توحيد الله وتفسير كتابه ؟ وكذلك أبو صالح .

ولو [ قد[٣] ] صحت روايتك عن ابن عباس أنه قال : « القيوم : الذى لا يزول » لم نستنكره[٤] ، وكان معناه مفهوما واضحا عند العلماء وعند أهل البصر بالعربية أن معنى لا يزول لا يفنى ولا يبيد ، لا أنه لا يتحرك ولا يزول من مكان إلى مكان إذا شاء ، كما كان يقال للشيء[٥] الفانى : هو زائل ، كما قال لبيد :

ألا كل شيء ماخلا اللهَ باطلُ وكـل نـعيم لامحالةَ زائـلُ[٦]

يعنى فانٍ ، لا أنه متحرك ، فإن أمارة مابين الحى والميت التحرك ، وما لا يتحرك فهو ميت لا يوصف بحياة كما لا توصف الأصنام الميتة ، قال[٧] الله تعالى : ﴿ والَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لاَ يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُم يُخْلَقُونَ * أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴾ [ سورة النحل : ٢٠ ، ٢١ ] فالله الحى القيوم القابض[٨] الباسط يتحرك إذا شاء ،

(١) س ، ص ، ر ، ط ، هـ : والثالث .
(٢) أدنى : ساقطة من ( م ) ، ( ق ) .
(٣) قد : ليست فى ( م ) ، ( ق ) ، ( ط ) ، ( هـ ) ، ( نقض ) .
(٤) نقض : لم يستنكر .
(٥) للشيء : كذا فى ( س ) ، ( نقض ) . وفى سائر النسخ : فى الشيء .
(٦) البيت فى : شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامرى ، ص ٢٥٦ ، تحقيق د . إحسان عباس ، ط . الكويت ، ١٩٦٢ . وقد جاء ضمن حديث رواه أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : أصدق بيت قالته الشعراء : ألا كل شيء ما خلا الله باطل . وهو فى مسلم ٤/١٧٦٨ - ١٧٦٩ (كتاب الشعر . أحاديث رقم ٢ - ٦ ) .
(٧) نقض ( فقط ) : كما وصف الله الأصنام الميتة فقال :
(٨) القابض : ساقطة من ( نقض ) ص ٥٥ .

وينزل إذا شاء ، ويفعل ما يشاء ، بخلاف الأصنام الميتة التى لا تزول حتى تزال .

واحتججت أيها المريسى فى نفى التحرك عن الله والزوال بحُجَج الصبيان ، فزعمت[١] أن إبراهيم صلى الله عليه وسلم حين رأى كوكباً وشمساً وقمرا قال : ﴿ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ الآفِلِينَ ﴾ [ سورة الأنعام : ٧٦ ] ثم قلت : فنفى إبراهيم المحبة عن كل إلٰه زائل ، يعنى أن الله إذا نزل من سماء إلى سماء ، أو نزل يوم القيامة لمحاسبة العباد ، فقد أَفَلَ وزال ، كما أفل[٢] الشمس والقمر ، فتنصَّلَ من ربوبيتهما إبراهيم ، فلو قاس هذا القياسَ تركى طمطمانى أو رومى عجمى[٣] مازاد على ماقِسْتَ قبحا وسماجة ، ويلك ! مَنْ قال[٤] مِنْ خلق الله : إن الله إذا نزل أو تحرك – أو نزل ليوم الحساب – أَفَلَ فى شىء كما تأفل الشمس فى عين حمئة ؟ إن الله لا يأفل فى شىء سواه[٥] إذا نزل / أو ارتفع كما تأفل ٢/٤٠ الشمس والقمر والكواكب ، بل هو العالى على كل شىء ، المحيط بكل شىء فى جميع أحواله من نزوله وارتفاعه ، وهو الفعَّال لما يريد ، لا يأفل فى شىء ، بل الأشياء كلها تخشع له وتتواضع ، والشمس والقمر والكواكب خلائق مخلوقة ، إذا أفلت أفلت فى مخلوق فى عين حَمِئة كما قال [ الله ] تعالى[٦] ، والله أعلى وأجل ، لا يحيط به شىء ، ولا يحتوى عليه شىء .

(١) فزعمت : كذا فى ( س ) . ( نقض ) وفى سائر النسخ : وزعمت

(٢) نقض ( فقط ) : كما أفلت .

(٣) نقض ( فقط ) : أو ذى أعجمية .

(٤) نقض ( فقط ) : ومن قال .

(٥) نقض ( فقط ) : فى شىء خلق سواه .

(٦) كما قال الله تعالى : فى ( س ) فقط ، وفى سائر النسخ : كما قال تعالى .

كلام أبي بكر عبد العزيز في « المقنع »

وقال أبو بكر عبد العزيز بن جعفر صاحب الخلال ، فى أول كتابه الكبير المسمى بالمقنع[١] ، وقد ذكر ذلك عنه القاضى أبو يعلى فى كتاب « إيضاح البيان ، فى مسألة القرآن[٢] » قال أبو بكر لما سألوه : « إنكم إذا قلتم : لم يَزَلْ متكلما كان ذلك عبثا ، فقال : لأصحابنا قولان : أحدهما أنه لم يزل متكلما كالعلم ؛ لأن ضد الكلام الخرس ، كما أن ضد العلم الجهل ، قال : ومن أصحابنا من قال : قد أثبت [ سبحانه ][٣] لنفسه أنه خالق ، ولم يجز[٤] أن يكون خالقا فى كل حال ، بل قلنا : إنه خالق فى وقت إرادته أن يخلق ، وإن لم يكن خالقا فى كل حال ، ولم يبطل أن يكون خالقا ، كذلك وإن لم يكن متكلما فى [ كل ] حال[٥] لم يبطل أن يكون متكلما ، بل هو متكلم خالق ، وإن لم يكن خالقا فى كل حال ولا متكلما فى كل حال » .

كلام القاضي أبي يعلى في « إيضاح البيان »

وذكر القاضى أبو يعلى فى كتابه المسمى « بإيضاح البيان » هذا السؤال ، فقال : « نقول : إنه لم يزل متكلما ، وليس بمكلم ولا مخاطِب ولا آمر ولا ناهٍ ، نص عليه أحمد فى رواية حنبل فقال : لم يزل الله متكلما عالما غفورا .

قال : وقال فى رواية عبد الله : لم يزل [ الله ] متكلما[٦] إذا شاء .

(١) سبقت ترجمة أبى بكر عبد العزيز بن جعفر والإشارة إلى كتابه المقنع ، جـ ١ ، ص ٢٦٩ .

(٢) بعد هذه العبارة يوجد سقط طويل فى نسخة ( ر ) سنشير إلى نهايته بإذن الله . وسبقت ترجمة أبى يعلى ، جـ ١ ، ص ١٦ .

(٣) سبحانه : زيادة فى ( س ) .

(٤) فوق كلمة « يجز » إشارة إلى الهامش فى نسخة ( س ) حيث كتبت كلمة : « يجب » .

(٥) م ، ق : إن لم يكن متكلما فى حال . .

(٦) م ، ق : لم يزل متكلما .

وقال حنبل فى موضع آخر : سمعت أبا عبد الله يقول : لم يزل الله متكلما ، والقرآن كلام الله غير مخلوق » .

قال القاضى أبو يعلى : « وقال أحمد فى الجزء الذى فيه الرد على الجهمية والزنادقة[(١)] : وكذلك الله يتكلم[(٢)] كيف شاء ، من غير أن نقول[(٣)] جوف[(٤)] ولافم ولا شفتان » ./ وقال بعد ذلك[(٥)] : « بل نقول : إن الله لم يزل متكلما إذا شاء ، ولا نقول : إنه كان ولا يتكلم حتى خلق[(٦)] » . ٤١/٢

كلام عبد الله بن حامد فى « أصول الدين »

وقال أبو عبد الله بن حامد فى كتابه فى أصول الدين : « ومما يجب الإيمان به والتصديق أن الله متكلم ، وأن كلامه قديم [ وأنه لم يزل متكلما فى كل أوقاته موصوفا بذلك ، وكلامه قديم ][(٧)] غير محدث ، كالعلم والقدرة » .

قال : « وقد يجىء على المذهب أن يكون الكلام صفة المتكلم[(٨)] ، لم يزل موصوفا بذلك ومتكلما كما شاء[(٩)] وإذا شاء ، ولا نقول : إنه

(١) فى كتاب « الرد على الجهمية والزنادقة » لأحمد بن حنبل . ص ٨٩ ، ضمن مجموعة عقائد السلف . تحقيق د . على النشار ، ود . عمار الطالبى ، الاسكندرية . ١٩٧١ .
(٢) الرد على الجهمية : تكلم .
(٣) الرد على الجهمية : يقول ( وفى نسخة : نقول ) .
(٤) الرد على الجهمية : بجوف ( وفى نسخة : جوف ) .
(٥) الرد على الجهمية ، ص ٩٠ .
(٦) الرد على الجهمية : حتى خلق الكلام ( وفى نسخة : حتى خلق كلاما ) .
(٧) ما بين المعقوفتين ساقط من ( م ) ، ( ق ) .
(٨) س ( فقط ) : متكلم .
(٩) س ، هـ : كلما شاء .

ساكت فى حال أو متكلم فى حال[١] ، من حيث حدوث الكلام » .

قال : « ولا خلاف عن أبى عبد الله أن الله كان متكلما قبل أن يخلق الخلق وقبل كل الكائنات ، وأن الله كان فيما لم يزل متكلما كيف شاء وكما شاء ، وإذا شاء أنزل كلامه ، وإذا شاء لم يُنزله » .

**قلت** : قول ابن حامد : « ولا نقول إنه ساكت فى حال أو متكلم[٢] فى حال من حيث حدوث الكلام » يريد به أنَّا لا نقول : إن جنس كلامه[٣] حادث فى ذاته ، كما تقوله الكرَّامية من أنه كان ولا يتكلم ثم صار يتكلم بعد أن لم يكن متكلما فى الأزل ، ولا كان تكلمه ممكنا » .

كلام أبى اسماعيل الأنصارى فى «مناقب أحمد بن حنبل»

وقال أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى الملقب بشيخ[٤] الإسلام ، فى اعتقاد أهل السنة وما وقع عليه إجماع أهل الحق من الأمة : « اعلم أن الله متكلم قائل مادح نفسه ، وهو متكلم كلما شاء ، ويتكلم بكلام لا مانع له ولا مُكْرِهَ ، والقرآن كلامه هو تكلم به » .

وقال أيضا فى كتاب « مناقب أحمد بن حنبل » فى باب الإشارة إلى طريقته فى الأصول ، لما ذكر كلامه فى مسائل القرآن وترتيب[٥] البدع التى ظهرت فيه وأنهم قالوا أولا : هو مخلوق ، وجرت المحنة المشهورة ، ثم مسألة اللفظية بسبب حسين الكرابيسى[٦] ، إلى أن قال : وجاءت

(١) س (فقط) : . . ساكت فى حال متكلم فى حال .

(٢) س ، ص ، ط : ومتكلم .

(٣) س (فقط) : . . نقول جنس الكلام .

(٤) م ، ق : شيخ .

(٥) م ، ق : وتزييف .

(٦) سبقت ترجمة الكرابيسى جـ ١ ، ص ٢٦٧ وذكرنا هناك ما قاله ابن حجر فى تهذيب التهذيب ٣٦١/٢ : « قال أبو الطيب الماوردى كان الكرابيسى يقول : القرآن غير مخلوق ، ولفظى به مخلوق ،

طائفة فقالت : لا يتكلم بعد ماتكلم ، فيكون كلامه [١] حادثا ، قال : وهذه سُحَارة [٢] أخرى تُقْذِى فى الدين غير عين واحدة ، فانتبه / لها ٤٢/٢
أبو بكر بن خُزَيمة ، وكانت حينئذ بنيسابور دار الآثار تمد إليها الدانات ، وتشد إليها الركائب ، ويجلب منها العلم ، وما ظنك بمجالس يحبس عنها الثقفى [٣] والصِّبغي [٤] مع ما جمعا من الحديث والفقه والصدق والورع واللسان ، والبيت [٥] والقَدْر لا يستر [٦] لوث بالكلام واستهام لأهله [٧] ، فابن خزيمة فى بيت ، ومحمد بن إسحاق فى بيت ، وأبو حامد العرشرق [٨] فى بيت ، قال : فطار لتلك الفتنة ذلك الإمام أبو بكر فلم يزل يصيح بتشويهها ، ويصنِّف فى ردها كأنه منذر جيش ، حتى

= وأنه لما بلغه إنكار أحمد بن حنبل عليه قال : ما ندرى إيش نعمل بهذا الفتى ، إن قلنا : مخلوق ، قال : بدعة ، وإن قلنا : غير مخلوق ، قال : بدعة ».

(١) كلامه : كذا فى ( س ) فقط ، وفى سائر النسخ : كلاما .

(٢) م ، ق : وهذه سحاءة ، وكتب المحققان فى هامش ( م ) : السحاءة – بفتح السين – القطعة من الورق يكتب فيها . وما أثبتناه عن ( س ) ، ( ص ) ، ( ط ) . وفى القاموس المحيط : السُحارة من الشاه ما يقتلعه القصَّاب من الرئة والحلقوم .

(٣) سبق الكلام على أبى على الثقفى « هذا الجزء ، ص . وأحسب أنه المقصود هنا .

(٤) فى جميع النسخ : والضبعى وفى ( هـ ) كأنها : الصبغى ورجحت أن يكون الصواب ما أثبته خاصة وكثير من الكتب تحرف اسمه إلى « الضبعى » ونبه على ذلك محققا « طبقات الشافعية » والزركلى فى « الأعلام » وهو أبو بكر أحمد بن إسحاق بن أيوب بن يزيد النيسابورى ، المعروف بالصبغى ، ولد سنة ٢٥٨ وأقام بنيسابور سبعا وخمسين سنة وتوفى سنة ٣٤٢ . انظر ترجمته فى : طبقات الشافعية ٩/٣ – ١٢ ؛ شذرات الذهب ٣٦١/٢ ؛ النجوم الزاهرة ٣١٠/٣ ؛ اللباب لابن الأثير ٤٩/٢ – ٥٠ ؛ الأعلام ٩١/١ .

(٥) والبيت : كذا منقوطة فى ( س ) وفى سائر النسخ غير منقوطة .

(٦) لا يستر : كذا منقوطة فى ( ص ) . وفى ( س ) . ( ط ) : لا يسر . وفى ( هـ ) : لاسير ( والكلمة غير منقوطة ) .

(٧) عبارة : « والبيت والقدر لا يستر . لوث بالكلام واستهام لأهله » غير مفهومة . ولعلها محرفة .

(٨) لم أعرف من هو .

دوَّنَ فى الدفاتر ، وتمكن فى السرائر ، ولقَّن فى الكتاتيب ، ونقش فى المحاريب ، أن الله متكلم : إن شاء الله تكلم [١] ، وإن شاء سكت ، فجزى الله ذلك الإمام وأولئك النفر [٢] الغُرَّ عن نصرة دينه وتوقير نبيه خيرا » .

**قلت** : هذه القصة التى أشار إليها عن ابن خزيمة مشهورة ذكرها غير واحد من المصنفين كالحاكم أبى عبد الله فى « تاريخ نيسابور [٣] » وغيره ، ذكر أنه رُفع إلى الإمام أنه قد نبغ طائفة من أصحابه يخالفونه وهو لا يدرى ، وأنهم على مذهب الكُلاَّبية ، وأبو بكر الإمام شديد على الكلابية .

قال : « فحدثنى أبو بكر أحمد بن يحيى المتكلم قال : اجتمعنا ليلة عند بعض أهل العلم ، وجرى ذكر كلام الله : أقديم لم يزل ، أو يثبت عند اختياره تعالى أن يتكلم به ؟ فوقع بيننا فى ذلك خَوْض . قال جماعة منا : إن كلام البارى قديم لم يزل ، وقال جماعة : إن كلامه قديم ، غير أنه لا يثبت إلا باختياره لكلامه . فبكَّرت أنا إلى أبى على الثقفى ، وأخبرته بما جرى ، فقال : من أنكر أنه لم يزل فقد اعتقد أنه محدث ، وانتشرت هذه المسألة فى البلد ، وذهب منصور الطوسى فى جماعة معه إلى أبى بكر محمد بن إسحاق وأخبروه بذلك ، حتى قال منصور : ألم
٤٣/٢ أقل للشيخ إن هؤلاء يعتقدون مذهب الكلابية ، / وهذا مذهبهم ،

(١) س . هـ : إن شاء تكلم .

(٢) س ( فقط ) : الفقراء .

(٣) سبقت ترجمة الحاكم فى هذا الجزء ، ص ٩ . وذكر الزركلى فى « الأعلام » ١٠١/٧ أن كتاب « تاريخ نيسابور » يوجد مخطوطا . وانظر ما ذكره سزكين عن هذا الكتاب . ٥٤٥/١ .

فجمع أبو بكر أصحابه ، وقال : ألم أنهكم غير مرة عن الخوض في الكلام ، ولم يزدهم على هذا فى ذلك اليوم ، وذكر أنه بعد ذلك خرج على أصحابه ، وأنه صنَّف فى الرد عليهم ، وأنهم ناقضوه ، ونسبوه إلى القول بقول جَهْم فى أن القرآن محدث ، وجعلهم هو كُلاَّبية .

قال الحاكم[١] : « سمعت أبا عبد الرحمن[٢] بن أحمد المقرى يقول : سمعت أبا بكر محمد بن إسحاق يقول : الذى أقول به أن القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله ، غير مخلوق ، ومن قال : إن القرآن أو شيئا منه ومن وحيه وتنزيله مخلوق ، أو يقول : إن الله لا يتكلم بعد ما كان تكلم به فى الأزل ، أو يقول : إن أفعال الله مخلوقة ، أو يقول : إن القرآن محدث ، أو يقول : إن شيئا من صفات الله – صفات الذات – أو اسماً من أسماء الله مخلوق ، فهو عندى جهمى يستتاب ، فإن تاب ، وإلا ضربت عنقه ، هذا مذهبى ومذهب مَنْ رأيت من أهل [الأثر فى][٣] الشرق والغرب من أهل العلم ، ومن حكى عنى خلاف هذا[٤] فهو كاذب باهت ، ومن نظر فى كتبى المصنَّفة ظهرله وبان أن الكُلاّبية كَذَبة فيما يحكون عنى مما هو خلاف أصلى وديانتى » .

وذكر عن ابن خزيمة أنه قال : زعم بعض جهلة هؤلاء الذين نبغوا فى سنتنا هذه أن الله لا يكرر الكلام ، فهم لا يفهمون كتاب الله ، فإن

---

(١) هنا نهاية السقط فى نسخة ( ر ) الذى أشرنا إلى بدايته من قبل .
(٢) س ( فقط ) : أبا سعيد عبد الرحمن .
(٣) الأثر فى : ساقطة من ( م ) ، ( ق ) .
(٤) س ( فقط ) : خلاف ذلك .

الله قد أخبر فى نص الكتاب [1] فى مواضع أنه خلق آدم ، وأنه أمر الملائكة بالسجود له ، فكرر هذا الذكر فى غير موضع ، وكرر ذكر كلامه مع موسى مرة بعد أخرى ، وكرر ذكر عيسى بن مريم فى مواضع ، وحمد نفسه فى مواضع فقال : ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَابَ ﴾ [ سورة الكهف : ١ ] ، و﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَاتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾ [ سورة الأنعام : ١ ] ، و﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَاتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [ سورة سبأ : ١ ] وكرر زيادة على ثلاثين مرة ﴿ فَبِأَىِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾ [ سورة الرحمن ] ولم أتوهم أن مسلما يتوهم أن الله لا يتكلم بشىء مرتين .

قال الحاكم : « سمعت أبا بكر محمد بن إسحاق – يعنى الصبغى [2] – يقول ، لما وقع [3] [ من أمرنا ما وقع ] [4] ووجد [5] بعض المخالفين – يعنى المعتزلة – الفرصة فى تقرير مذهبهم بحضرتنا ، قال / أبو على الثقفى للإمام [6] : ما الذى أنكرت من مذاهبنا [7] أيها ٢/٤٤
الإمام حتى نرجع عنه ؟ قال : ميلكم إلى مذهب الكُلاَّبية ، فقد كان

(١) س ( فقط ) : فى بعض الكتاب .
(٢) الصبغى : كذا فى ( هـ ) فقط ، وفى سائر النسخ : الضبعى ، وانظر ما سبق أن ذكرته ، وسيرد اسمه فى نسخة ( س ) بعد قليل على أنه : الصبغى .
(٣) م ، ق : رجع .
(٤) مابين المعقوفتين ساقط من ( م ) ، ( ق ) .
(٥) هـ : وجد .
(٦) ص ، ر ، ط ، هـ : الإمام .
(٧) مذاهبنا : كذا فى ( س ) ، ( ط ) ، ( هـ ) . وفى سائر النسخ : مذهبنا .

أحمد بن حنبل من أشد الناس على عبد الله بن سعيد [١] وعلى أصحابه مثل الحارث المحاسبي وغيره ، حتى طال الخطاب بينه وبين أبي علي في هذا الباب ، فقلت : قد جمعت أنا أصول مذاهبنا [٢] في طبق فأخرجت إليه [ الطبق ] [٣] فقلت : تأمل ما جمعته [٤] بخطي ، وبينته في هذه المسائل ، فإن كان فيها شيء تكرهه فبيِّن لنا وجهه ، فذكر أنه تأمله ولم ينكر منه شيئا ، وذكر لشيخه [٥] الخط وفيه : إن الله بجميع صفات ذاته واحد ، لم يزل ، ولا يزال ، وما أضيف إلى الله من صفات فعله مما هو غير بائن عن الله فغير مخلوق ، وكل شيء أضيف إلى الله بائن عنه دونه مخلوق » .

وذكر أن أبا العباس القلانسي وغيره وافقوا مَنْ خالف أبا بكر ، وأنه كتب إلى جماعة من العلماء تلك [٦] المسائل ، وأنهم كانوا يرفعون من خالف أبا بكر إلى السلطان ، وأن أمير نيسابور أمر أن يمتثل أمر أبي بكر فيهم [٧] من النفي والضرب والحبس ، وأن عبد الله بن حمَّاد [٨] قال : طوبى لهم إن كان ما يقال عنهم مكذوبا عليهم ، وأن عبد الله بن حمَّاد

(١) في هامش ( ط ) كتب : هو ابن كلاب .

(٢) م ، ق : مذهبنا .

(٣) م ، ق : في صك فأخرجته إليه .

(٤) م ، ق : هذا ما جمعته ، وفي ( ط ) ، ( ر ) : بياض ثم كتب : ملت جمعته . والمثبت عن ( س ) ، ( هـ ) .

(٥) س ، ط ، هـ : وذكر نسخة .

(٦) م ، ق : بتلك .

(٧) س ، هـ : أن يُمتثلَ فيهم أمر أبي بكر . .

(٨) ص ( فقط ) : وأن أبا عبد الله بن حماد .

من غد ذلك اليوم قال : رأيت البارحة فى المنام كأن أحمد بن السَّرى[(١)] الزاهد المروزى لكمنى برجله ثم قال : كأنك فى شك من أمور هؤلاء الكُلاَّبية ، قال : ثم نظر إلى محمد بن إسحاق فقال : ﴿ هَـٰذَا بَلاَغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَـٰهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ ﴾ [ سورة إبراهيم : ٥٢ ] وهذه القصة مبسوطة فى موضع آخر ، وأكثر أهل العلم والدين كانوا مع ابن خزيمة على الكُلاَّبية .

كلام الأنصارى فى « ذم الكلام »

ذكر أبو إسماعيل الأنصارى المعروف بشيخ الإسلام فى كتاب « ذم الكلام » : « سمعت[(٢)] أبا نصر بن أبى سعيد الرداد[(٣)] ، سمعت إبراهيم بن إسماعيل الخلال يقول : إنى ذهبت بكتاب ابن خزيمة فى
٤٥/٢ الصبغى[(٤)] والثقفى إلى أمير المؤمنين ، فكتب / بصلبهما ، فقال ابن خزيمة : لا ، قد علم رسول الله صلى الله عليه وسلم النفاق من أقوام فلم يَصْلبهم » .

قال أبو إسماعيل : « سمعت إسماعيل بن عبد الرحمن الصابونى يقول : استتيب الصبغى والثقفى على قبر ابن خزيمة » .

وقال : « سمعت أحمد بن أبى نصر يقول : رأينا محمد بن الحسين السلمى يعنى أبا عبد الرحمن [ السلمى ][(٥)] صاحب التصانيف المعروفة فى طريقة الصوفية – يلعن الكلاَّبية » .

(١) ص ( فقط ) : الشرى
(٢) س ( فقط ) : قال سمعت .
(٣) س (فقط ) : الزراد . وفى ( هـ ) : أبا نصر بن سعيد الرراد ( والكلمة الأخيرة غير منقوطة ) .
(٤) الصبغى : كذا فى ( س ) . وفى سائر النسخ : الضبعى . وفى ( هـ ) : الصعبى . وهو تحريف .
(٥) السلمى : زيادة فى ( س ) . ( هـ ) .

قال : « وسمعت محمد بن العباس بن محمد يقول : كان أبو على الرقَّا [١] يقول : لعن الله الكلاَّبية [٢] » .

ومن الموافقين لابن خزيمة أبو حامد الشاركى [٣] ، وأبو سعيد الزاهد ، ويحيى بن عمار ، وأبو عثمان النيسابورى الملقب بشيخ الإسلام .

قال : « وسمعت عبد الواحد بن ياسين يقول : رأيت بابين قُلعا من مدرسة أبى الطيب – يعنى الصعلوكى – بأمره من بَيْتَىْ شابين حضرا أبا بكر بن فورك ، وسمعت الطيب بن محمد ، سمعت أبا عبد الرحمن السلمى يقول : وجدت أبا حامد الإسفراينى وأبا الطيب الصعلوكى وأبا بكر القفال المروزى وأبا منصور الحاكم على الإنكار على الكلام وأهله .

كلام السجزى فى « رسالته إلى أهل زبيد »

وقال الحافظ أبو نصر السَّجزى [٤] فى رسالته المعروفة إلى أهل زبيد فى الواجب من القول فى القرآن : « اعلموا – أرشدنا الله وإياكم – أنه لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نِحَلهم من أول الزمان إلى الوقت الذى ظهر فيه ابن كُلاَّب والقَلانسى والأشعرى وأقرانُهم الذين يتظاهرون بالرد على المعتزلة وهم معهم ، بل أخس حالا منهم فى

---

(١) م ، ق : أبو على الدقاق ؛ ص . ط . ر : أبو على الرقَّا . ولم أعرف من هو .

(٢) لخص السيوطى كتاب « ذم الكلام » لأبى اسماعيل الأنصارى الهروى . فى كتابه « صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام » ص ٦٨ – ١٢٦ . تحقيق د . على النشار والسيدة سعاد عبد الرازق ، ولم أجد هذه النصوص فى تلخيص السيوطى . وسبقت ترجمة الهروى . جـ ١ . ص ٢٤٧ .

(٣) م ،ق : التاركى . ولم أعرف من هو .

(٤) سبقت ترجمته . جـ ١ . ص ٢٦٦ .

الباطن ، من أن الكلام لا يكون إلا حرفاً وصوتاً ذا تأليف واتساق ، وإن اختلفت به اللغات ، وعبَّر عن هذا المعنى الأوائل الذين تكلموا فى العقليات وقالوا : الكلام حروف متسقة وأصوات مقطَّعة ، وقالت —
٤٦/٢ يعنى / علماء العربية — : الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ، فالاسم مثل زيد وعمرو ، والفعل مثل جاء وذهب ، والحرف الذى يجىء لمعنى مثل هل وبل وقد ، وما شاكل ذلك ، فالإجماع مُنْعَقد بين العقلاء على كون الكلام حرفاً وصوتاً ، فلما نبغ ابن كُلاَّب وأضرابه ، وحاولوا الرد على المعتزلة من طريق [ مجرد ] [١] العقل ، وهم لا يَخْبُرُون أصول السنة ولا ما كان السلف عليه [٢] ، ولا يحتجون بالأخبار الواردة فى ذلك [٣] زعماً منهم أنها أخبار آحاد وهى لا توجب علما ، وألزمتهم المعتزلة الاتفاق [٤] على أن الاتفاق حاصل على أن الكلام حرف وصوت ، ويدخله التعاقب والتأليف ، وذلك لا يوجد فى الشاهد إلا بحركة وسكون ، ولا بد له من أن يكون ذا أجزاء وأبعاض ، وما كان بهذه المثابة لا يجوز أن يكون من صفات [ ذات ] [٥] الله تعالى ؛ لأن ذات الحق [٦] لا توصف بالاجتماع والافتراق ، والكل والبعض ، والحركة والسكون ، وحكمُ الصفة الذاتية حكمُ الذات .

قالوا : فعُلم بهذه الجملة أن الكلام المضاف إلى الله تعالى خَلْق له

(١) مجرد : زيادة فى ( س ) .
(٢) م ، ق : ولا ما كان عليه السلف .
(٣) ص : وما يحتجون بالأخبارة الواردة بذلك .
(٤) م ، ق : بالاتفاق .
(٥) ذات : زيادة فى ( س ) فقط .
(٦) س : لأن ذات الله تعالى .

أَحْدَثه وأضافه إلى نفسه ، كما نقول : « خلق الله ، وعبد الله ، وفعل الله » .

« قال : فضاق بابن كُلاَّب وأضرابه النَّفَس عند[١] هذا الإلزام ، لقلة معرفتهم بالسنن ، وتركهم قبولها ، وتسليمهم[٢] العنانَ إلى مجرد العقل » .

فالتزموا ما قالته المعتزلة وركبوا مكابرة العِيان[٣] وخرقوا[٤] الإجماع المنعقد بين الكافَّةِ : المسلمِ والكافرِ ، وقالوا[٥] للمعتزلة : الذى ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام ، وإنما سُمِّىَ[٦] ذلك كلاما على المجاز لكونه حكاية أو عبارة عنه ، وحقيقة الكلام معنى قائم بذات المتكلم ، فمنهم من اقتصر على هذا القدر ، ومنهم من احترز عما عُلم دخوله على هذا الحد ، فزاد فيه « تُنَافى السكوت والخرس والآفات المانعة فيه[٧] من الكلام » ثم خرجوا من هذا إلى أن إثبات الحرف والصوت فى كلام الله تجسيم ، وإثبات اللغة فيه تشبيه ، وتعلقوا بشُبَه ، منها قول الأخطل :

إن البيان من الفؤاد ، وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا[٨]

(١) س : عن .

(٢) ر : وتسليم .

(٣) س : الأعيان .

(٤) ط : وحرفوا ، ر : وخرجوا .

(٥) م ( فقط ) : وقال . وهو تحريف .

(٦) س . ص : يسمى .

(٧) فيه : ليست فى ( س ) . ( ط ) . ( ر ) .

(٨) س : جعل الفؤاد على اللسان دليلا . وهو خلاف الصواب . والبيت ينسب للأخطل ولم أجده فى ديوانه . وتذكره كتب المتكلمين . وأورده الباقلانى فى كتاب « التمهيد » ص ٢٥١ . ط . بيروت . ١٩٥٧ . مع بيت قبله فقال : « قال الأخطل :

لا يعجبنك من أثير حظه حتى يكون مع الكلام أصيلا
إن الكلام من الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

٢/٤٧ فغيَّروه ، وقالوا : « إن الكلام من الفؤاد » وزعموا أن لهم حجة على مقالتهم فى قول الله تعالى : ﴿ وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ ﴾[ سورة المجادلة : ٨ ] ، وفى قول الله عز وجل :﴿ فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فى نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ ﴾[ سورة يوسف : ٧٧ ] واحتجوا بقول العرب : « أرى فى نفسك كلاما ، وفى وجهك كلاما » فألجأهم الضيق مما دخل[١] عليهم فى مقالتهم إلى أن قالوا : الأخرس متكلم ، وكذلك الساكت والنائم ، ولهم فى حال الخرس والسكوت والنوم كلام[٢] هم متكلمون به ، ثم أفصحوا بأن الخرس والسكوت والآفات المانعة من النطق ليست بأضداد الكلام .

وهذه مقالة تبين فضيحة قائلها فى ظاهرها من غير رد عليه ، ومن عُلم منه خرق إجماع الكافة ومخالفة كل عقلى وسمعى قبله لم يُنَاظَر ، بل يُجَانَبُ وَيُقْمَع » .

كلام السجزى فى « الإبانة »

وقال أبو نصر السِّجْزِى [ أيضا ][٣] فى كتابه المسمى بالإبانة فى مسألة القرآن : لما قيل [ له ][٤] « إن القراءة[٥] عمل ، والعمل لا يكون صفة لله ، والدليل على أنها[٦] عمل أنك تقول : قرأ فلان يقرأ ، وما حسن فيه ذكر المستقبل فهو عند العرب عمل » .

(١) س : يدخل .
(٢) م ( فقط ) : وهم .
(٣) ص ، ط ، ر : وقال أيضا أبو نصر السجزى .
(٤) له : ساقطة من ( م ) ، ( ق ) .
(٥) القراءة : كذا فى ( س ) فقط . وفى سائر النسخ : القرآن .
(٦) م ، ق : أنه .

فقال : « هذا لا يلزم ، لأنك تقول : « قال الله عز وجل » و « يقول الله عز وجل[1] » والله تعالى قال : ﴿ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ ﴾ [ سورة البقرة : ٣٥ ] وقال تعالى : ﴿ يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ ﴾ [ سورة ق : ٣٠ ] فقد حَسُنَ فى القول ذكر المستقبل .

فإن ارتكبوا العظمى ، وقالوا : كلام الله شىء واحد على أصلنا لا يتجزأ ، وليس بلغة ، والله سبحانه من الأزل إلى الأبد متكلم بكلام واحد لا أول له ولا آخر ، فقال : ويقول إنما يرجع إلى العبارة لا إلى المعبر عنه .

قيل لهم : قد بينا مراراً كثيرة أن قولكم فى هذا الباب فاسد ؛ وأنه مخالف للعقليين والشرعيين جميعا ، وأن نص الكتاب والثابت من الأثر قد نطقا بفساده ، قال الله تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾[ سورة النحل : ٤٠ ] فبين الله سبحانه أنه يقول [ للشىء ][2] كن إذا أراد كَوْنه ، فعُلم بذلك أنه لم يقل للقيامة بعد كونى » .

٤٨/٢ / وقال أيضا فى موضع آخر : « النبى صلى الله عليه وسلم قال : « نبدأ بما بدأ الله به »[3] ثم قرأ ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ ﴾

(١) س : وتقول يقول الله تعالى .

(٢) للشىء : زيادة فى ( س ) .

(٣) الحديث عن جابر فى سنن الترمذى ٩٤/٤ (كتاب الحج ، باب ما جاء أنه يبدأ بالصفا قبل المروة ) وأوله : « أن النبى صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة طاف بالبيت سبعا فقرأ : واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى . فصلى خلف المقام ، ثم أتى الحجر فاستلمه . ثم قال : نبدأ بما بدأ الله به ، فبدأ =

[ سورة البقرة : ١٥٨ ] والله تعالى قال : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [ سورة آل عمران : ٥٩ ] وقال : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [ سورة يس : ٨٢ ] فبين جلَّ جلاله أنه قال لآدم بعد أن خلقه من تراب : كُن ، وأنه إذا أراد شيئا يقول[(١)] له كن فيكون ، ولم يقتض ذلك حُدُوثاً[(٢)] ولا خَلْقاً بعد حدوث[(٣)] نوع الكلام ، لِماَ قام من الدليل على انتفاء الخلق عن كلام الله تعالى » .

وقال أبو نصر السِّجْزِى أيضا : « فأما الله تعالى فإنه متكلم فيما لم يزل ، ولا يزال متكلماً بما شاء من الكلام ، يُسْمِع من يشاء من خلقه ما شاء من كلامه إذا شاء ذلك[(٤)] ، ويكلم من شاء تكليمه[(٥)] بما يعرفه ولا[(٦)] يجهله ، وهو سبحانه حي عليم[(٧)] متكلم لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء ، لا يوصف إلا بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله ، ليس بجسم ، ولا فى معنى جسم ، ولا يوصف بأداة ولا جارحة[(٨)] وآلة ، وكلامه

= بالصفا . وقرأ : إن الصفا والمروة من شعائر الله » قال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح . وجاءت هذه العبارة ضمن صفة حجة النبى صلى الله عليه وسلم عن جابر أيضا فى : سنن أبى داود ١٨٣/٢ – ١٨٤ (كتاب المناسك . باب صفة حجة النبى صلى الله عليه وسلم ) .

(١) ص ، ط ، ر ، م ، ق : وأنه إذا أراد شيئا أن يقول .

(٢) س ، ر : حدثا .

(٣) م . ق : ولا خلقا بعد نفى حدوث ، س : ولا خلقا يعنى حدوث .

(٤) ذلك : ساقطة من ( س ) .

(٥) تكليمه : كذا فى ( س ) فقط . وفى سائر النسخ : يكلمه .

(٦) م . ق : لا .

(٧) س : عالم .

(٨) س . ص . ر . ط : وجارحة .

أحسن الكلام ، وفيه[1] سُوَر وآى وكلمات ، وكل ذلك حروف ، وهو مسموع منه على الحقيقة سماعا يعقله الخلق ، ولا[2] كيفية لتكلمه وتكليمه ، وجائز[3] وجود أعداد من المكلَّمين يكلمهم سبحانه فى حال واحدة بما يريده من كل واحد منهم ، من غير أن يشغله تكليمُ هذا عن تكليم هذا » .

[ قال ][4] : « ومنع كثير من أهل العلم[5] إطلاق السكوت عليه ، ومن أهل الأثر من جوَّز إطلاق السكوت عليه لوروده فى الحديث ، وقال : معناه تركه التوبيخ والتقرير والمحاسبة اليوم ، وسيأتى يوم يقرر فيه ويحاسب ويوبِّخ ، فذلك الترك بمعنى[6] السكوت » .

قال : « والأصل الذى يجب أن يعلم : أن اتفاق التسميات لا يوجب اتفاق المسمَّيْنَ بها ، فنحن إذا قلنا إن الله موجود رؤوف واحد حى عليم سميع بصير متكلم ، وقلنا إن النبى صلى الله عليه وسلم كان موجودا حيا عالما سميعا بصيرا متكلما لم يكن ذلك تشبيها ، ولا خالفنا به
أحدا من السلف والأئمة ، بل الله موجود لم يزل ، / واحد حى قديم ٤٩/٢
قيوم عالم سميع[7] بصير متكلم فيما لم يزل ، ولا يجوز أن يوصف بأضداد هذه الصفات ، والموجودُ منا إنما وُجِد عن عَدَم ، وَحَيِىَ بمعنًى

(١) س ، : ومنه .
(٢) س ، لا .
(٣) م ( فقط ) : جائز .
(٤) قال : ف ( س ) فقط .
(٥) ص : من أهل الكلام .
(٦) م ، ق : معنى .
(٧) س : حى عليم سميع ؛ ، ص : حى عليم قديم عالم سميع ، ط ، ر ، ق : قديم عالم سميع .

[ حَلَّهُ ][١] ، ثم يصير ميتا بزوال ذلك المعنى ، وعَلِمَ بعد أن لم يَعْلم ، وقد ينسى[٢] ما علم ، وسمع وأبصر وتكلم بجوارحَ قد تلحقها الآفات ، فلم يكن فيما أطلق للخلق تشبيه بما أطلق للخالق سبحانه وتعالى ، وإن اتفقت مُسمَّيات[٣] هذه الصفات » .

وقال أبو نصر أيضا : « خاطبنى بعض الأشعرية يوما فى هذا الفصل ، وقال : التَّجزؤ على القديم غير جائز ، فقلت له : أتقر بأن الله أسْمَعَ موسى كلامَه على الحقيقة بلا ترجمان ؟ فقال : نعم - وهم يطلقون ذلك ، ويموّهون على من لم يخبر[٤] مذهبهم - وحقيقة سماع كلام الله من ذاته ، على أصل الأشعرى ، محال ؛ لأن سماع الخلق - على ما جُبِلوا عليه من البنية ، وأُجْرُوا عليه من العادة - لا يكون ألبتة إلا لما هو صوت أو فى معنى الصوت ، وإذا لم يكن كذلك كان الواصل إلى معرفته [ بضرب ][٥] من العلم والفهْم ، وهما يقومان فى وقت مقام السماع ، لحصول العلم بهما كما يحصل بالسماع ، وربما سُمى ذلك سماعا على التجوز لقربه من معناه ، فأما حقيقة السماع لما يخالف الصوت فلا يتأتى للخلق فى العرف الجارى » .

قال : « فقلت لمخاطبي الأشعرى : قد علمنا جميعا أن حقيقة السماع لكلام الله منه على أصلكم محال ، وليس هٰهنا من تَتَّقيه وتخشى

---

(١) حلّه : فى ( س ) فقط ، أى بمعنى حل فيه .

(٢) م ، ق : وقد نسى .

(٣) س : تسميات .

(٤) م ، ق ، ص ، ط : من لا يخبر .

(٥) بضرب : فى ( س ) فقط .

تشنيعه[(١)] ، وإنما مذهبك أن الله يُفْهِمُ من شاء كلامه بلطيفةٍ منه ، حتى يصير عالما متيقنا بأن الذى فهمه كلامُ الله ، والذى أريد أن ألزمك واردٌ على الفهم ورودَه على السماع ، فدَعِ التمويه ، ودع المصانعة[(٢)] . ما تقول فى موسى عليه السلام حيث كلَّمه الله ؟ أفَهِمَ كلامَ الله مطلقا أم مقيداً ؟ فتلكأ قليلا ، ثم قال : ما تريد بهذا ؟ فقلت : دع إرادتى وأجِبْ بما عندك ، فأبى وقال : ما تريد بهذا ؟ فقلت : أريد أنك إن قلت : إنه عليه السلام فهم كلام الله مطلقا اقتضى أن لا يكون لله كلام / من الأزل إلى الأبد إلا وقد فهمه موسى ، وهذا يؤول إلى ٥٠/٢
الكفر ؛ فإن الله تعالى يقول : ﴿ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إلاَّ بِمَا شَاءَ ﴾ [ سورة البقرة : ٢٥٥ ] ولو جاز ذلك لصار مَنْ فهم كلام الله عالما بالغيب وبما فى نفس الله تعالى ، وقد نفى الله تعالى ذلك بما[(٣)] أخبر به عن عيسى عليه السلام أنه يقول[(٤)] : ﴿ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ إنَّكَ أَنتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ ﴾ [ سورة المائدة : ١١٦ ] وإذا لم يجز إطلاقه ، وألجِئْتَ إلى أن تقول « أفهمه الله ما شاء من كلامه » دخَلْتَ فى التبعيض الذى هَرَبت منه ، وكَفَّرت من قال به ، ويكون[(٥)] مخالفك أسعد منك ، لأنه قال بما اقتضاه النص الوارد من قبل الله عز وجل ومن قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنت أبيت أن تقبل

---

(١) س : شنعته .

(٢) س : وأدع المضايقة ؛ ص ، ط ، ر : وأدع المصانعة .

(٣) س : فيما .

(٤) س: . . السلام بقوله .

(٥) س : ثم يكون .

ذلك ، وادعيت أن الواجب المصيرُ إلى حكم العقل فى هذا الباب ، وقد ردك العقلُ إلى موافقة النص خاسئا[١] .

فقال : هذا يحتاج إلى تأمل[٢] ، وقَطَع الكلام » .

وقال أبو نصر : « لم يزل الله متكلما ؛ لأن الكلام من صفات المدح للحى الفاعل ، وضده من النقائص ، والله منزه عنها » .

وذكر كلاما كثيرا إلى أن قال : « وقد ثبت بما ذكرناه كون القرآن مفرّقا مفصّلا ، ذا أجزاء وأبعاض وآى وكلمات وحروف[٣] ، وأن ما كان بخلاف ذلك لم يكن القرآنَ المنزلَ الذى آمن به المسلمون وجحده الكفار ، وأن المقروء سُوَر وآى وكلمات وحروف ، وكذلك المحفوظ والمكتوب والمتلو ، وأنه عربى مبين ، نازل بلسان العرب ، ولسان قريش ، والمراد باللسان فى هذا الباب اللغة ، لا اللسان الذى هو لحم ودم وعروق ، تعالى الله عن ذلك ، وجل عن أن يوصف إلا بما وصف به نفسه ، وتنزّه عن الأشباه » .

قال : « ونحن نذكر عقب[٤] هذا الفصل فصلا فى ذكر حروف القرآن ، وفصلا بعد ذلك فى الصوت وما ورد فيه من القرآن والحديث ، وكل ذى لُبٍ صحيح يعرف بالحس والمشاهدة قبل الاستدلال أن القرآن العربى حروف ، ولا فرق بين منكر ذلك ومنكر الحواس وأنها من مبادىء العلم وأسباب المدارك » .

(١) س ، ص ، ط ، ر : خاسرا .
(٢) س: إلى أن يتأمل .
(٣) م ( فقط ) : وأحرف .
(٤) س : عقيب .

/ قال : « وقد بيّن الله فى كتابه مالا إشكال بعده فى هذا الفصل لما قال : ﴿ وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى ﴾ [ سورة الشعراء : ١٠ ] والعرب لا تعرف نداء[١] إلا صوتا ، وقد جاء عن موسى تحقيق ذلك ، فإن أنكروا الظاهر كفروا ، وإن قالوا : « إن النداء غير صوت » خالفوا لغات العرب ، وإن قالوا : نادى الأمير – إذا أمر غيره بالنداء – دفعوا فضيلة موسى عليه السلام المختصة به من تكليم الله إياه بذاته من غير واسطة ولا ترجمان ، وليس[٢] فى وجود الصوت من الله تعالى تشبيه بمن يوجد الصوت منه من الخلق ، كما لم يكن فى إثبات الكلام له تشبيه بمن له كلام[٣] من خلقه ، وكيف وكلامه وكلام خلقه [ معا ] عند الأشعرى معنى قائم[٤] بذات المتكلم لا يختلف ؛ فهو المشبه لا محالة » . ٥١/٢

قال : « وأما نحن فنقول : كلام الله حرف[٥] وصوت بحكم النص » ، قال : « وليس ذلك عن جارحة ولا آلة ، وكلامُنا حروف وأصوات[٦] ، لا يوجد ذلك منا إلا بآلة ، والله سبحانه وتعالى يتكلم بما شاء ، لا يشغله شىء عن شىء ، والمتكلم منا لا يتأتى منه أداء حرفين إلا بأن يفرغ من أحدهما ويبتدىء فى الآخر ، والقرآن لما كان كلاما لله كان معجزاً ، وكلام الخلق غير معجز ، وفى كلام الله بيان ما كان وما سيكون

(١) س : النداء .
(٢) س : ولا ترجمان قال وليس .
(٣) س : ممن له الكلام .
(٤) م ( فقط ) : وكلام خلقه معنى عند الأشعرى قائم . .
(٥) س : حروف .
(٦) س : وصوت .

وما لا يكون أبدا لو كان كيف كان يكون ، والخلق لا يَصِلون إلى هذه الأشياء إلا بتعريف » .

كلام أبي القاسم الأصبهاني في «الحجة على تارك المحجة»

وقال أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي[1] الأصبهاني الشافعي في كتابه المعروف « بالحجة على تارك المحجة » : « أجمع المسلمون على أن القرآن كلام الله ، وإذا صح أنه كلام الله صح أنه صفة الله[2] تعالى ، وأنه موصوف به ، وهذه الصفة لازمة لذاته . تقول العرب : « زيد متكلم » فالكلام صفة له لا نعرف[3] إلا أن حقيقة هذه الصفة الكلام ، وإذا كان كذلك كان القرآن كلام الله ، وكانت هذه الصفة لازمة له ، أزلية . والدليل على أن الكلام لا يفارق المتكلم أنه لو
٥٢/٢ كان مفارقه[4] لم يكن للمتكلم إلا[5] كلمة واحدة ، فإذا تكلم بها لم يبق / له كلام ، فلما كان المتكلم قادرا على كلمات كثيرة ، كلمة بعد كلمة ، دل على أن تلك الكلمات فروع لكلامه الذى هو صفة له ملازمة » .

قال : « والدليل على أن القرآن غير مخلوق : أنه كلام الله ، وكلام الله سبب إلى خلق الأشياء ، قال الله تعالى ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [ سورة النحل : ٤٠ ] أى أردنا خلقه وإيجاده وإظهاره ، فقوله « كن » كلام الله وصفته ، والصفة التى منها يتفرع[6]

(١) م ، ص ، ط ، ر : التيمى ، وهو خطأ . وسبقت ترجمته جـ ١ . ص ٢٤٧ .
(٢) ص ، ط ، ر : لله .
(٣) عبارة « لا نعرف » ساقطة من ( س ) ، ( ص ) ، ( ر ) .
(٤) س : يفارقه .
(٥) م : المتكلم به إلا . .
(٦) م ( فقط ) : يتفزع .

الخلق والفعل ، وبها يتكون المخلوق ، لا تكون مخلوقه ، ولا يكون مثلها للمخلوق . والدليل على أنه كلام لا يشبه[1] كلام المخلوقين أنه كلام معجز ، وكلام المخلوقين غير معجز ، لو اجتمع الخلق على أن يأتوا بمثل سورة من سوره ، أو آية من آياته[2] ، عجزوا عن ذلك ولم يقدروا عليه » .

كلام أبى الحسن الكرجى فى « الفصول فى الأصول »

وقال الشيخ أبو الحسن محمد بن عبد الملك الكرجى الشافعى[3] فى كتابه الذى سماه « الفصول فى الأصول ، عن الأئمة الفحول » وذكر اثنى عشر إماما : الشافعى ومالك والثورى وأحمد وابن عيينة وابن المبارك والأوزاعى والليث بن سعد وإسحاق بن راهويه والبخارى وأبو زرعة وأبو حاتم .

[ ثم ][4] قال فيه : « سمعت الإمام أبا منصور محمد بن أحمد يقول : سمعت الإمام أبا بكر عبد الله بن أحمد يقول : سمعت الشيخ أبا حامد الإسفراينى يقول : مذهبى ومذهب الشافعى وفقهاء الأمصار : أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ومن قال مخلوق فهو كافر ، والقرآن حَمَله جبريل مسموعا من الله تعالى ، والنبى صلى الله عليه وسلم سمعه من جبريل ، والصحابة سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو الذى نتلوه نحن بألسنتنا ، وفيما بين الدفتين ، وما فى صدورنا ، مسموعا ومكتوبا ومحفوظا ومنقوشا ، وكل حرف منه – كالباء والتاء – كله كلام

(١) ق : على أن كلام لا يشبه ، م : على أن كلام الله لا يشبه .
(٢) عبارة : أو آية من آياته : ساقطة من ( س ) .
(٣) ق ، ر ، ص : الكرخى الشافعى .
(٤) ثم : ساقطة من ( م ) ، ( ق ) .

الله غير مخلوق ، ومن قال « مخلوق »[(١)] فهو كافر ، عليه لعائن الله والملائكة والناس أجمعين »

قال الشيخ أبو الحسن : « وكان الشيخ أبو حامد الإسفراينى[(٢)] شديد الإنكار على الباقلانى وأصحاب الكلام » .

قال : « ولم يزل الأئمة الشافعية يأنفون ويستنكفون / أن يُنسبوا[(٣)] إلى ٥٣/٢
الأشعرى ، ويتبرؤون مما بنى الأشعرى مذهَبَه عليه ، وينهون أصحابهم وأحبابهم عن الحَوْم حواليه ، على ما سمعت عدة من المشايخ والأئمة – منهم الحافظ المؤتمن بن أحمد بن على الساجى – يقولون[(٤)] : سمعنا جماعة من المشايخ الثقات ، قالوا : كان الشيخ أبو حامد أحمد بن أبى طاهر الإسفراينى إمام الأئمة ، الذى طبق الأرض علما وأصحابا إذا سعى إلى الجمعة من قطعية الكرج إلى جامع[(٥)] المنصور ، يَدْخُل[(٦)] الرباط المعروف بالزوزى[(٧)] المحاذى للجامع ، ويُقْبل على من حضر ، ويقول : اشهدوا علىَّ بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، كما قاله الإمام ابن حنبل ، لا كما يقوله[(٨)] الباقلانى ، وتكرر ذلك منه جُمعات[(٩)] ، فقيل له فى ذلك ،

(١) س : ومن قال هو مخلوق .
(٢) الاسفراينى : زيادة فى ( م ) فقط .
(٣) س ، هـ : أن ينتسبوا .
(٤) م ، ق ، هـ : يقول .
(٥) ط : من قطيعة إلى جامع . . ؛ ص ، ر : من قطعيته إلى جامع . . ؛ م : من قطيعته بكَر إلى جامع ؛ ق : من قطيعته إلى جامع ؛ هـ : من قطيعة الكرخ إلى جامع .
(٦) م ( فقط ) : ويدخل .
(٧) م ، ق : بالزورى .
(٨) م (فقط ) : يقول .
(٩) ق : وتكرر ذلك منه جمعا ؛ س : وتكرر منه ذلك فى جمعات .

فقال : حتى ينتشر فى الناس وفى أهل الصلاح ، ويشيع الخبر فى أهل البلاد[١] : أنى برىء مما هم عليه[٢] – يعنى الأشعرية – وبرىء من مذهب أبى بكر [ بن ][٣] الباقلانى ؛ فإن جماعة من المتفقهة الغرباء يدخلون على الباقلانى خِفْية ويقرؤون عليه فيفتنون بمذهبه : فإذا رجعوا إلى بلادهم أظهروا بدعتهم لا محالة ، فيظن ظان أنهم منى تعلموه قبله[٤] ، وأنا ما قلته[٥] ، وأنا برىء من مذهب الباقلانى وعقيدته » .

قال الشيخ أبو الحسن الكرجى[٦] : « وسمعت شيخى الإمام أبا منصور الفقيه الأصبهانى يقول : سمعت شيخنا الإمام أبا بكر الزاذقانى[٧] يقول : كنت فى درس الشيخ أبى حامد الإسفراينى ، وكان ينهى أصحابه عن الكلام ، وعن الدخول على الباقلانى ، فبلغه أن نفرا من أصحابه يدخلون عليه خفية لقراءة الكلام ، فظن أنى معهم ومنهم ، وذكر قصة قال فى آخرها : إن الشيخ أبا حامد قال لى : يابنى ، قد بلغنى أنك تدخل على هذا الرجل – يعنى الباقلانى – فإياك وإياه ، فإنه مبتدع يدعو الناس إلى الضلالة ، وإلا فلا تحضر مجلسى ، فقلت : أنا عائذ بالله مما قيل ، وتائب إليه ، واشهدوا علىَّ أنى لا أدخل إليه[٨] » .

---

(١) س : فى البلاد ؛ ط : فى أهل البدان .

(٢) س : عليه هؤلاء .

(٣) بن : ساقطة من ( م ) . ( ق ) . ( هـ ) .

(٤) قبله : زيادة فى ( م ) فقط .

(٥) س . هـ : وأنا قلته ؛ ص ، ط ، ر : أنا قلته .

(٦) الكرجى : زيادة فى ( س ) ، ( م ) . ( هـ ) .

(٧) س . ص ، ط ، ر : الزادقانى ؛ وفى ( هـ ) الكلمة غير منقوطة .

(٨) س : عليه .

قال [ الشيخ ][1] أبو الحسن : « وسمعت الفقيه الإمام أبا منصور سعد بن على العجلى يقول : سمعت عدة من المشايخ والأئمة ببغداد – أظن الشيخ أبا إسحاق الشيرازى أحدهم – / قالوا : كان أبو بكر الباقلانى يخرج إلى الحمام متبرقعا ، خوفا من الشيخ أبى حامد الإسفراينى » .
٢/٥٤

قال أبو الحسن : « ومعروف شدة الشيخ أبى حامد على أهل الكلام ، حتى ميَّزَ أصول فقه الشافعى من أصول الأشعرى[2] ، وعلقه عنه أبو بكر الزاذقانى . وهو عندى ، وبه اقتدى الشيخ أبو إسحاق [ الشيرازى ][3] فى كتابيه « اللمع » و « التبصرة » حتى لو وافق قول الأشعرى وجها لأصحابنا ميَّزة[4] وقال : هو قول بعض أصحابنا ، وبه قالت الأشعرية ، ولم يَعُدَّهم من أصحاب الشافعى ؛ استنكفوا منهم ومن مذهبهم فى أصول الفقه ، فضلا عن أصول الدين » .

**قلت** : هذا المنقول عن الشيخ أبى حامد وأمثاله من أئمة أصحاب الشافعى ، أصحاب الوجوه ، معروف فى كتبهم المصنفة فى أصول الفقه وغيرها .

وقد ذكر ذلك الشيخ أبو حامد والقاضى أبو الطيب وأبو إسحاق الشيرازى وغير واحد ، بينوا مخالفة الشافعى وغيره من الأئمة لقول ابن كُلاَّب والأشعرى فى مسألة الكلام التى امتاز بها ابن كُلاَّب والأشعرى عن غيرهما ، وإلا فسائر المسائل ليس لابن كلاب والأشعرى بها

(١) الشيخ : زيادة فى ( س ) .

(٢) ص ، ط ، ر ، ق ، هـ : من أصول فقه الأشعرى .

(٣) الشيرازى : زيادة فى ( س ) .

(٤) م : ميز ، وسقطت الكلمة من ( ط ) .

اختصاص ، بل ما قالاه قاله غيرهما ، إما من أهل السنة [ والحديث ][(١)] وإما من غيرهم ، بخلاف ما قاله ابن كلاب فى مسألة الكلام ، واتبعه عليه الأشعرى ؛ فإنه لم يسبق ابنَ كلاب إلى ذلك أحد ، ولا وافقه عليه أحد من رؤوس الطوائف ، وأصله فى ذلك هى مسألة الصفات الاختيارية ، ونحوها من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته تعالى : هل تقوم بذاته أم لا ؟ فكان[(٢)] السلف والأئمة يثبتون ما يقوم بذاته من الصفات والأفعال مطلقا ، والجهمية من المعتزلة وغيرهم ينكرون ذلك مطلقا ، فوافق ابنُ كلاب السلفَ والأئمة فى إثبات الصفات ، ووافق الجهمية فى نفى قيام الأفعال به تعالى وما يتعلق بمشيئته وقدرته .

ولهذا وغيره تكلم الناس فيمن اتبعه كالقلانسى والأشعرى ونحوهما ، بأن فى أقوالهم بقايا من الاعتزال ، وهذه البقايا أصلها هو الاستدلال على حدوث العالم / بطريقة الحركات ، فإن هذا الأصل هو الذى أوقع ٢/٥٥ المعتزلة فى نفى الصفات والأفعال .

وقد ذكر الأشعرى فى « رسالته إلى أهل الثغر بباب الأبواب » أنه طريق مُبْتَدَع فى دين الرسل ، محرَّم عندهم ، وكذلك غير الأشعرى ، كالخطَّابى وأمثاله ، يذكرون ذلك ، لكن مع هذا من وافق ابن كُلاَّب لا يرى بطلان هذه الطريقة عقلا ، وإن لم يقل : إن الدين محتاج إليها ، فلما رأى من رأى صحتها لزمه : إما قول ابن كُلاَّب ، أو ما يضاهيه .

وهذا الذى نقلوه – من إنكار أبى حامد وغيره على القاضى أبى بكر

(١) والحديث : زيادة فى ( س ) .
(٢) فكان : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : وكان .

الباقلانى – هو بسبب هذا الأصل ، وجرى له بسبب ذلك أمور أخرى ، وقام عليه الشيخ أبو حامد ، والشيخ أبو عبد الله بن حامد وغيرهما من العلماء من أهل العراق وخراسان والشام ، وأهل الحجاز ومصر ، مع ما كان فيه من الفضائل العظيمة والمحاسن الكثيرة والرد على الزنادقة والملحدين وأهل البدع ، حتى إنه لم يكن فى المنتسبين إلى ابن كلاب والأشعرى أجل منه ولا أحسن [ كتبا ][1] وتصنيفا ، وبسببه انتشر هذا القول ، وكان[2] منتسبا إلى الإمام أحمد وأهل السنة [ وأهل الحديث والسلف ، مع انتسابه إلى مالك والشافعى وغيرهما من الأئمة ][3] حتى كان يكتب فى بعض أجوبته : « محمد بن الطيب الحنبلى » وكان بينه وبين أبى الحسن التميمى وأهل بيته [ وغيرهم ][4] من التميميين من الموالاة والمصافاة ما هو معروف ، كما تقدم ذكر ذلك ، ولهذا غلب على التميميين موافقته فى أصوله ، ولما صنَّف أبو بكر البيهقى كتابه فى « مناقب الإمام أحمد » – وأبو بكر البيهقى موافق لابن الباقلانى فى أصوله – ذكر أبو بكر اعتقاد أحمد الذى صنفه أبو الفضل عبد الواحد بن أبى الحسن التميمى[5] ، وهو مشابه لأصول القاضى أبى بكر ، وقد حكى عنه : أنه كان إذا درس مسألة الكلام على أصول ابن كُلاب والأشعرى يقول : « هذا الذى ذكره أبو الحسن أشرحه لكم وأنا لم تتبين لى هذه المسألة » فكان يحكى عنه الوقف فيها ؛ إذ له فى عدة من المسائل

(١) أحسن كتبا وتصنيفا : كذا فى ( س ) . وفى سائر النسخ : أحسن تصنيفا .

(٢) س ( فقط ) : وبسببه انتشر أمور كثيرة من ذلك وكان . . .

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة فى ( س ) .

(٤) وغيرهم : زيادة فى ( س ) .

(٥) سبقت ترجمة أبى الفضل التميمى حـ ١ ص ٢٢١ .

قولان وأكثر كما تنطق بذلك كتبه ، ومع هذا تكلم فيه أهل العلم ، وفى طريقته التى أصلها هذه المسألة مما[١] يطول وصفه ، كما تكلم مَنْ قبل هؤلاء فى ابن / كُلاب ومَنْ وافقه ، حتى ذكر أبو إسماعيل الأنصارى ٥٦/٢
قال : سمعت أحمد بن أبى رافع وخلقا يذكرون شدة أبى حامد – يعنى الإسفراينى – على ابن الباقلانى ، قال : وأنا بلغت رسالة أبى سعد إلى ابنه سالم ببغداد : إن كنت تريد أن ترجع إلى هرَاة فلا تقرب الباقلانى ، قال : وسمعت الحسين بن أبى أمامة المالكى[٢] يقول : سمعت أبى يقول : لعن الله أبا ذر الهروى[٣] ، فإنه أول من حمل الكلام إلى الحرم ، وأول من بثه فى المغاربة .

**قلت** : أبو ذر فيه من العلم والدين والمعرفة بالحديث والسنة وانتصابه لرواية البخارى عن شيوخه الثلاثة وغير ذلك من المحاسن والفضائل ما هو معروف به ، وكان قد قدم إلى بغداد من هَراة ، فأخذ طريقة ابن الباقلانى وحملها إلى الحرم ، فتكلم فيه وفى طريقته من تكلم ، كأبى نصر السجزى ، وأبى القاسم سعد بن على الزنجانى وأمثالهما من أكابر أهل العلم والدين بما ليس هذا موضعه ، وهو ممن يرجح طريقة الصبغى والثقفى[٤] على طريقة ابن خزيمة وأمثاله من أهل الحديث ، وأهل المغرب كانوا يحجون ، فيجتمعون به ويأخذون عنه الحديث وهذه الطريقة ويدلهم على أصلها ، فيرحل منهم من يرحل إلى المشرق ، كما رحل أبو الوليد

(١) مما : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : بما .
(٢) لم أعرف من هو .
(٣) الهروى : زيادة فى ( م ) فقط . وسبقت ترجمته حـ ١ ص ٢٦٨ .
(٤) س ، هـ : الصبغى والثقفى . وفى سائر النسخ : الثقفى والضبعى .

الباجى[١] فأخذ طريقة أبى جعفر السمنانى الحنفى[٢] صاحب القاضى أبى بكر ، ورحل بعده القاضى أبو بكر بن العربى فأخذ طريقة أبى المعالى فى « الإرشاد » .

ثم إنه ما من هؤلاء إلا مَنْ له فى الإسلام مساع مشكورة ، وحسنات مبرورة ، وله فى الرد على كثير من أهل الإلحاد والبدع ، والانتصار لكثير من أهل السنة والدين[٣] ما لا يخفى على من عرف أحوالهم ، وتكلم فيهم بعلم وصدق وعدل وإنصاف ، لكن لما التبس عليهم هذا الأصل المأخوذ ابتداء عن المعتزلة[٤] ، وهم فضلاء عقلاء احتاجوا إلى طرده والتزام
٥٧/٢ لوازمه ، فلزمهم بسبب ذلك من الأقوال / ما أنكره المسلمون[٥] من أهل العلم والدين ، وصار الناس بسبب ذلك : منهم من يعظمهم ؛ لما لهم من المحاسن والفضائل ، ومنهم من يذمهم ؛ لما وقع فى كلامهم من البدع والباطل ، وخيار الأمور أوساطها[٦] .

وهذا ليس مخصوصا بهؤلاء ، بل مثل هذا وقع[٧] لطوائف من أهل العلم والدين ، والله تعالى يتقبل من جميع عباده المؤمنين الحسنات ؛ ويتجاوز لهم عن السيئات ، ﴿ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا

(١) سبقت ترجمته حـ ١ ص ٢٧١ .

(٢) م ( فقط ) : الجهمى . وسبقت ترجمته حـ ١ ص ٢٧١ .

(٣) ص ، ر ، ط : لكثير من السنة والدين ؛ س : لأكثر أصول السنة والدين .

(٤) فى ( س ) يوجد شطب على كلمة المعتزلة فى الأصل ، وأشار الناسخ إلى الهامش حيث كتبت كلمة « الجهمية » .

(٥) س : ما أنكرها جمهور المسلمين .

(٦) ق ، ص ، ر ، ط ، هـ : أوسطها .

(٧) ر : واقع .

بِالإِيمَانِ وَلاَ تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلاًّ لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [ سورة الحشر : ١٠ ] .

ولا ريب أن من اجتهد فى طلب الحق والدين من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأخطأ فى بعض ذلك فالله يغفر له خطأه ، تحقيقا للدعاء الذى استجابه الله لنبيه وللمؤمنين حيث قالوا : ﴿ رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾ [ سورة البقرة : ٢٨٦ ] .

ومن اتبع ظنه وهواه فأخذ يشنِّع على مَنْ خالفه بما وقع فيه من خطأ ظنه صوابا بعد اجتهاده ، [ وهو ](١) من البدع المخالفة للسنة ، فإنه يلزمه نظير ذلك أو أعظم أو أصغر فيمن يعظِّمه هو من أصحابه(٢) ، فقل من يَسْلم من مثل ذلك فى(٣) المتأخرين ، لكثرة الاشتباه والاضطراب ، وبُعْد الناس عن نور النبوة وشمس الرسالة الذى به يحصل الهدى والصواب ، ويزول به عن القلوب الشك والارتياب ، ولهذا تجد كثيرا من المتأخرين من علماء الطوائف يتناقضون فى مثل هذه الأصول ولوازمها ، فيقولون القولَ الموافق للسنة ، وينفون ما هو من لوازمه ، غير ظانين أنه [ من لوازمه ، ويقولون ما ينافيه ، غير ظانين أنه ](٤) ينافيه ، ويقولون بملزومات القول المنافى الذى ينافى(٥) ما أثبتوه من السنة ، وربما كفرّوا من خالفهم فى القول المنافى وملزوماته ، فيكون مضمون قولهم : أن

(١) وهو : كذا فى ( س ) . وفى سائر النسخ : وهى .
(٢) ر : وهو وأصحابه ؛ م : وهو من أصحابه .
(٣) س ، هـ : من .
(٤) ما بين المعقوفتين فى ( س ) فقط وسقط من سائر النسخ .
(٥) س ( فقط ) : ويقولون بلوازم القول المنافى التى تنافى . .

يقولوا قولا ويكفّروا من يقوله ، وهذا يوجد لكثير منهم فى الحال الواحد ؛ لعدم تفطّنه لتناقض القولين ، ويوجد فى الحالين ، لاختلاف نظره واجتهاده .

وسبب ذلك ما أوقعه[(١)] أهل الإلحاد والضلال من الألفاظ المجملة التى يظن الظان أنه لا يدخل فيها إلا الحق ، وقد دخل فيها الحق

٥٨/٢ والباطل ، فمن لم ينقّب[(٢)] /عنها أو يستفصل المتكلم بها – كما كان السلف والأئمة يفعلون[(٣)] – صار متناقضا أو مبتدعا ضالا من حيث لا يشعر .

وكثير ممن تكلم بالألفاظ المجملة المبتَدَعة كلفظ الجسم والجوهر والعَرَض وحلول الحوادث ونحو ذلك ، كانوا يظنون أنهم ينصرون الإسلام بهذه الطريقة وأنهم بذلك يثبتون معرفة الله وتصديق رسوله[(٤)] ، فوقع [ منهم ] من الخطأ والضلال[(٥)] ما أوجب ذلك ، وهذه حال أهل البدع كالخوارج وأمثالهم ، فإن البدعة لا تكون حقًّا محضاً موافقاً للسنة ، إذ لو كانت كذلك لم تكن باطلا ، ولا تكون باطلا محضاً لا حق فيه ، إذ لو كانت كذلك لم تَخْفَ على الناس ، ولكن تشتمل على حق وباطل ، فيكون صاحبها قد لَبَسَ الحق بالباطل : إما مخطئاً غالطاً ، وإما متعمداً لنفاقٍ فيه وإلحاد .

---

(١) م ( فقط ) : ما ابتدعه .
(٢) س ، ص ، ر ، ط : يقف .
(٣) ص ، ر ، ط ، ق : يفعلونه .
(٤) م ، ق : رسله .
(٥) ق ، ص ، ر ، ط : فوقع من الخطأ والضلال ؛ م : فوقع فى كلامهم من الخطأ والضلال .

كما قال تعالى ﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلاَّ خَبَالاً وَلأَوْضَعُوا خِلالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ﴾ [سورة التوبة : ٤٧] فأخبر أن المنافقين لو خرجوا فى جيش المسلمين ما زادوهم إلا خبالا ، ولكانوا يسعون بينهم مسرعين ، يطلبون لهم الفتنة ، وفى المؤمنين مَنْ يقبل منهم ويستجيب لهم : إما لظن مخطىء ، أو لنوع من الهوى ، أو لمجموعهما ؛ فإن المؤمن إنما يدخل عليه الشيطان بنوع من الظن واتباع هواه ، ولهذا جاء فى الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات ، ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات »[(١)] .

وقد أمر المؤمنين أن يقولوا فى صلاتهم : ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ﴾ [سورة الفاتحة : ٦، ٧] ، فالمغضوب عليهم عرفوا الحق ولم يعملوا به ، والضالون عبدوا الله بلا علم .

ولهذا نَزَّهَ الله نبيه عن الأمرين بقوله ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾ [سورة النجم : ١، ٢] وقال تعالى ﴿وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُوْلِي الأَيْدِى وَالأَبْصَارِ﴾ [سورة ص : ٤٥] .

وهذا الذى تقدم ذكره – من إنكار أئمة العراقيين من أصحاب الشافعى قول / ابن كُلاَّب ومتبعيه فى القرآن – هو معروف فى كتبهم ، ٥٩/٢

(١) لم أجد هذا الحديث .

ومعلوم أنه ليس بعد الشافعي وابن سُرَيج مثل الشيخ أبي حامد الإسفرايني ، حتى ذكر أبو إسحاق فى « طبقات الفقهاء » عن أبي الحسين القدورى[١] : أنه كان يقول فى الشيخ أبي حامد : إنه أنظرُ من الشافعي ، وهذا الكلام – وإن لم يكن مطابقاً لمعناه ، لجلالة قدر الشافعي وعلو مرتبته – فلولا براعة أبي حامد ، ما قال فيه الشيخ أبو الحسين القدورى مثل هذا [ القول ][٢] .

كلام أبي حامد الإسفرايني فى « التعليق فى أصول الفقه »

وقد قال أبو حامد فى كتاب « التعليق فى أصول الفقه » : « مسألة فى أن الأمر أمر لصيغته أو لقرينة تقترن به : اختلف الناس فى الأمر : هل له صيغه تدل على كونه أمراً ، أم ليس له ذلك ؟ على ثلاثة مذاهب ، فذهب أئمة الفقهاء إلى أن الأمر له صيغة تدل بمجردها على كونه أمراً إذا عَرِيَتْ[٣] عن القرائن ، وذلك مثل قول القائل : افعل كذا وكذا ، وإذا وجد ذلك عارياً عن القرائن كان أمرا ، ولا يحتاج فى كونه أمراً إلى قرينه .

هذا مذهب الشافعي رحمه الله ومالك وأبي حنيفة والأوزاعي ، وجماعة أهل العلم ، وهو قول البلخي من المعتزلة[٤] .

وذهبت المعتزلة بأسرها – غير البلخي – إلى أن الأمر لا صيغة له ، ولا يدل اللفظ بمجرده على كونه أمرا ، وإنما يكون أمرا بقرينة تقترن

---

(١) أبو الحسين أحمد بن محمد بن أحمد القدورى ، فقيه حنفى ، توفى فى بغداد سنة ٤٢٨ . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ١/٦٠ – ٦١ ؛ الأعلام ١/٢٠٦ .

(٢) القول : زيادة فى ( س ) .

(٣) س ، هـ : تعرت ؛ ص ، ر ، ط : تعريت .

(٤) سبقت ترجمة الكعبي . حـ ١ . ص ٨١ .

به ، وهى الإرادة ، ثم اختلفوا فى تلك الإرادة : فمنهم من قال : هى إرادة المأمور به ، فإذا قال : افعل ، وأراد بذلك إيجاد المأمور به صار أمرا ، وإذا عَرِىَ عن ذلك لم يكن أمرا ، ومنهم من قال : يحتاج إلى إرادة شيئين : إرادة المأمور به ، وإرادة كون اللفظ أمراً ، ومنهم من اعتبر إرادة ثلاثة أشياء ، ولسنا[1] نتكلم معهم فى هذا الفصل ؛ فإنه شىء[2] يتفرّع على مذاهبهم ، وإنما الخلاف بيننا وبينهم فى الأصل ، وهو أن اللفظ هل يكون أمراً بصيغته ، أو بقرينة تقترن به ؟

وذهب الأشعرى ومَنْ تابعه إلى أن الأمر هو مَعْنىً قائم بنفس الآمر ، لا يفارق الذات ولا يزايلها ، وكذلك عنده سائر أقسام الكلام من النهى والخبر / والاستخبار وغير ذلك ، كل هذه المعانى[3] قائمة بالذات ٢/٦٠
لاتزايلها ، كالقدرة والعلم وغير ذلك ، وسواء فى هذا أمر الله تعالى وأمر الآدميين ، إلا أن أمر الله تعالى يختص بكونه قديماً ، وأمر الآدمى مُحْدَث ، وهذه الألفاظ والأصوات ليست عندهم أمراً ولا نهيا ، وإنما هى عبارة عنه » .

قال : « وكان ابن كُلاّب عبد الله بن سعيد القطَّان يقول : هى حكاية عن الأمر ، وخالفه أبو الحسن الأشعرى فى ذلك ، فقال : لا يجوز أن يقال : « إنها حكاية » ؛ لأن الحكاية تحتاج إلى أن تكون مثل المحكى ، ولكن هو عبارة عن الأمر القائم بالنفس ، وتقرر مذهبهم على هذا . فإذا كان هذا حقيقة مذهبهم ، فليس يتصور بيننا وبينهم خلاف

(١) ص . س . ر . ط . هـ : وليس .
(٢) شىء : ساقطة من ( ص ) . ( ط ) . ( ر ) . ( ق ) .
(٣) س : معانى ؛ هـ : معان .

فى أن الأمر هل له صيغة أم لا ، فإنه إذا كان الأمر عندهم هو المعنى القائم بالنفس ، فذلك المعنى لا يقال : إن له صيغة ، أو ليست له صيغة ، وإنما يقال ذلك فى الألفاظ ، ولكن يقع الخلاف فى اللفظ الذى هو عندهم عبارة عن الأمر ، وعندنا[(١)] أن هذا هو أمر ، وتدل صيغته على ذلك من غير قرينة ، وعندهم أنه لا يكون عبارة عن الأمر ، ولا دالاً على ذلك بمجرد صيغته ، ولكنه يكون موقوفاً على ما بيَّنه[(٢)] الدليل ، فإن دل الدليل على أنه أريد به العبارة عن الأمر حُمل عليه ، وإن دل الدليل على أنه أريد به العبارة عن غيره من التهديد والتعجيز والتحذير وغير ذلك حُمل عليه ، إلا أننا نتكلم معهم فى الجملة : أن هذا اللفظ ، هل يدل على الأمر من غير قرينة أم لا » ؟ وبسط كلامه فى هذه المسألة إلى آخرها .

وهذا أيضا معروف عن أئمة الطريقة الخراسانية ، ومن متأخريهم أبو محمد الجوينى والد أبى المعالى[(٣)] .

وقد ذكر [ القاضى ][(٤)] أبو القاسم بن عساكر فى مناقبه ما ذكره عبد الغافر الفارسى فى ترجمة أبى محمد الجوينى[(٥)] « قال : سمعت خالى أبا

(١) س ، ص ، ط ، ر ، هـ : عندنا .

(٢) س : يبنيه . هـ : يثبته .

(٣) أبو محمد عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله الجوينى والد إمام الحرمين ، من علماء التفسير والفقه ، توفى سنة ٤٣٨ . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٢/٢٥٠ - ٢٥١ ؛ طبقات الشافعية ٥/٧٣ - ٩٣ ؛ تبيين كذب المفترى لابن عساكر ، ص ٢٥٧ - ٢٥٨ ؛ الأعلام ٤/٢٩٠ - ٢٩١ .

(٤) القاضى : زيادة فى ( س ) .

(٥) هذا النص فى كتاب تبيين كذب المفترى لابن عساكر ، ص ٢٥٧ ، كما بين ابن تيمية بعد ايراده له .

سعيد[١] – يعنى عبد الواحد بن أبى القاسم القشيرى[٢] – يقول : كان أئمتنا فى عصره ، والمحققون من أصحابنا ، يعتقدون / فيه من الكمال ٦١/٢
والفضل والخصال الحميدة أنه لو جاز أن يبعث الله نبياً فى عصره لما كان إلا هو ، من حسن طريقته وَوَرعه وزهده وديانته فى كمال فضله » .

كلام أبى محمد الجوينى فى « عقيدة أصحاب الشافعى »

قال أبو محمد فى آخر كتاب صنَّفه سماه : « عقيدة أصحاب الإمام المطلبى الشافعى وكافة أهل السنة والجماعة » وقد نقل هذا عنه أبو القاسم ابن عساكر فى كتابه الذى سماه « تبيين كذب المفترى[٣] » .

« قال أبو محمد : ونعتقد[٤] أن المصيب من المجتهدين فى الأصول والفروع واحد ، ويجب التعيين فى الأصول ، فأما [ فى ][٥] الفروع فربما يتأتى التعيين وربما لا يتأتى ، ومذهب الشيخ أبى الحسن[٦] تصويب المجتهدين فى الفروع ، وليس ذلك مذهب الشافعى[٧] ، وأبو الحسن أحد أصحاب الشافعى[٧] ، فإذا خالفه فى شىء أعْرَضْنا عنه فيه ، ومن هذا القبيل قوله : [ إنه ][٨] لا صيغة للألفاظ ، أى الكلام[٩] ، وتقل وتعز

(١) أبا سعيد . كذا فى ( س ) فقط . والذى فى « تبيين » : وسمعت خالى الإمام أبا سعيد .
(٢) تبيين: يعنى عبد الواحد بن عبد الكريم القشيرى .
(٣) ص ١١٥ .
(٤) تبيين: وقال : ونعتقد .
(٥) فى : زيادة فى ( س ) . ( ص ) . وهى فى « تبيين » .
(٦) تبيين: أبى الحسن رحمه الله .
(٧) تبيين: الشافعى رضى الله عنه .
(٨) إنه : زيادة فى ( س ) . ( هـ ) وفى « تبيين » : أن .
(٩) س : أى للكلام . وسقطت هذه العبارة فى « تبيين » .

مخالفته[١] أصول الشافعي[٢] ونصوصه ، وربما نسب المبتدعون إليه[٣] ما هو بريء منه ، كما نسبوا إليه[٣] أنه يقول : ليس في المصحف قرآن ، ولا في القبر نبي ، وكذلك الاستثناء في الإيمان ونفي القدرة على الخلق[٤] في الأزل ، وتكفير العوام ، وإيجاب علم الدليل عليهم » قال[٥] : « وقد تصفحت ما تصفحت من كتبه ، فوجدتها[٦] كلها خلاف ما نسب إليه » .

قلت : هذه المسائل فيها كلام ليس هذا موضعه ، ولكن المقصود هنا : أنه جعل من القبيل الذى خالف فيه الشافعي وأعرض عنه فيه أصحابه : مسألة صيغ الألفاظ ، وهذه هي مسألة الكلام ، وقوله فيها هو قول ابن كُلاّب « إن كلام الله معنى واحد قائم بنفس الله تعالى : إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا ، وإن عُبِّر عنه بالعبرية كان توراة ، وإن عُبِّر عنه بالسريانية كان إنجيلا ، وإن القرآن العربي لم يتكلم الله به ، بل وليس هو كلام الله ، وإنما خلقه في بعض الأجسام » .

وجمهور الناس من أهل السنة وأهل البدعة يقولون : إن فساد هذا القول معلوم بالاضطرار ، وإن معاني القرآن ليست هي معاني التوراة ، ٢/٦٢ وليست معاني التوراة / المعرّبة هي القرآن ، ولا القرآن إذا ترجم بالعبرية هو التوراة ، ولا حقيقة الأمر هي حقيقة الخبر .

(١) هـ : مخالفة .
(٢) تبيين : الشافعي رضى الله عنه .
(٣-٣) : ساقط من « تبيين » .
(٤) تبيين : نفي قدرة الخلق .
(٥) بعد ماسبق مباشرة .
(٦) تبيين : من كتبه وتأملت نصوصه في هذه المسائل فوجدتها ...

وإنما اضطَّر ابن كلاب والأشعرى ونحوهما إلى [ هذا ][1] الأصل : أنهم لما اعتقدوا أن الله لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، لافعلٌ ولا تكلمٌ ولا غير ذلك ، وقد تبين لهم فساد قول من يقول : « القرآن مخلوق » ولا يجعل لله تعالى كلاماً قائماً بنفسه ، بل يجعل كلامه ما خلقه فى غيره ، وعرفوا أن الكلام لا يكون مفعولا منفصلا عن المتكلم ، ولا يتصف الموصوف بما هو منفصل عنه[2] ، بل إذا خلق الله شيئاً من الصفات والأفعال بمحلٍّ كان ذلك صفة لذلك المحل ، لا لله ، فاذا خلق فى محلٍّ الحركة كان ذلك المحل هو المتحرك بها ، وكذلك إذا خلق فيه حياة كان ذلك المحل هو الحىّ بها ، وكذلك إذا خلق علما أو قدرة[3] ([4]كان ذلك المحل هو العالم القادر بها ؛ فإذا خلق كلاما فى غيره )[4] كان ذلك المحل هو المتكلم به .

وهذا التقرير[5] مما اتفق عليه القائلون بأن القرآن غير مخلوق من جميع الطوائف [ مثل ][6] أهل الحديث والسنة ، ومثل الكرامية والكلابية وغيرهم .

ولازم هذا أن من قال : « إن القرآن العربى مخلوق » أن لا يكون القرآن العربى كلام الله ، بل يكون كلاما للمحل الذى خلق فيه ، ومن

---

(١) هذا : ساقطة من ( م ) ، ( ق ) . والمعنى أن الذى اضطر ابن كلاب والأشعرى إلى هذا الكلام السابق هو هذا الأصل الذى يتكلم عنه ابن تيمية .

(٢) عنه : ساقطة من ( ص ) ، ( ط ) ، ( ر ) ، ( ق ) .

(٣) م ، ق : . . . علما وقدرة وكلاما .

(٤ – ٤) ساقط من ( ق ) فقط .

(٥) س : التقدير .

(٦) مثل : زيادة فى ( س ) فقط .

قال « إن لفظ الكلام يقع بالاشتراك على هذا وهذا » تبطل حجته على المعتزلة ؛ فإن أصل الحجة أنه إذا خلق كلاما فى محل كان الكلام صفة[(١)] لذلك المحل ، فإذا كان القرآن العربى كلاما مخلوقا فى محل ، كان ذلك المحل هو المتكلم به[(٢)] ، ولم يكن كلام الله ، ولهذا قال من قال : « لا يسمى كلاما إلا مجازا » فرارا من أن يثبتوا كلاما حقيقيا قائما بغير المتكلم به ، فلما عظم شناعة[(٣)] الناس على هذا القول ، وكان تسمية هذا كلاما حقيقة معلوما[(٤)] بالاضطرار من اللغة ، أراد [ من ينصرهم ] أن يجعل لفظ[(٥)] الكلام مشتركا[(٦)] ، فأفسد[(٧)] الأصل الذى بَنَوْا عليه قولهم .

٦٣/٢ / وبإنكار هذا الأصل استطال عليهم مَنْ يقول بخلق القرآن[(٨)] من المعتزلة والشيعة والخوارج ونحوهم ، فإن هؤلاء لما ناظرهم مَنْ سلك طريقة ابن كلاب - ومضمونها : أن الله لا يقدر على الكلام ولا يتكلم بما شاء ولا هو متكلم باختياره ومشيئته - طمع فيهم أولئك ؛ لأن جمهور الخلق يعلمون أن المتكلم يتكلم بمشيئته واختياره ، وهو قادر على الكلام ، وهو يتكلم بما يشاء[(٩)] .

ولكن منشأ اضطراب الفريقين اشتراكهما فى أنه لا يقوم به ما يكون

(١) س : إذا خُلق كلام فى محل كان صفة .
(٢) به : ساقط من ( ص ) ، ( ط ) ، ( ر ) ، ( ق ) .
(٣) م ( فقط ) : تشنيع .
(٤) س ( فقط ) : حقيقة مما يعلم .
(٥) ص ، ط ، ر ، ق : أراد أن يجعل لفظ ؛ م : أرادوا أن يجعل لفظ .
(٦) هـ : من اللغة أراد أن يجعل الكلام لفظا مشتركا .
(٧) م ( فقط ) : فأفسدوا .
(٨) س ، هـ : من يقول القرآن مخلوق .
(٩) س ، ط : بما شاء ؛ هـ : إذا شاء .

بإرادته وقدرته ؛ فلزم هؤلاء – إذا جعلوه يتكلم [ بإرادته ] وقدرته[١] واختياره – أن يكون كلامه مخلوقا منفصلا عنه ، ولزم هؤلاء – إذا جعلوه غير مخلوق – أن لا يكون قادراً على الكلام ، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته ، ولا يتكلم بما يشاء .

والمقصود هنا أن عبد الله بن سعيد بن كلاب وأتباعه وافقوا[٢] سلف الأمة وسائر العقلاء على[٣] أن كلام المتكلم لابد أن يقوم به ، فما لا يكون إلا بائنا عنه لا يكون كلامه ، كما قال الأئمة : كلام الله من الله ليس ببائن منه ، وقالوا : إن القرآن كلام الله غير مخلوق ، منه بدأ ، وإليه يعود ، فقالوا : « منه بدأ » رداً على الجهمية الذين يقولون : بدأ من غيره ، ومقصودهم أنه هو المتكلم به ، كما قال تعالى :﴿ تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴾ [ سورة الزمر : ١ ] وقال تعالى : ﴿ وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي ﴾ [ سورة السجدة : ١٣ ] وأمثال ذلك .

ثم إنهم – مع موافقتهم للسلف والأئمة والجمهور على هذا – اعتقدوا هذا الأصل ، وهو أنه لا يقوم به ما يكون مقدورا له متعلقا بمشيئته ، بناء على هذا الأصل الذى وافقوا فيه المعتزلة ، فاحتاجوا حينئذ أن يثبتوا ما [ لا ] يكون[٤] مقدورا مرادا ، قالوا : والحروف المنظومة والأصوات لاتكون إلا مقدورة مرادة ، فأثبتوا معنى واحدا ، لم يمكنهم إثبات معانٍ متعددة ، خوفا من إثبات ما لا نهاية له ، فاحتاجوا

(١) يتكلم بارادته وقدرته : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : يتكلم بقدرته .
(٢) وأتباعه وافقوا . . : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : وأتباعه لما وافقوا . .
(٣) على : كذا فى ( م ) وفى سائر النسخ : فى .
(٤) م ( فقط ) : ما يكون .

أن يقولوا « معنى واحدا » فقالوا القول الذى لزمته تلك اللوازم التى عظم فيها نكير جمهور المسلمين ، بل جمهور العقلاء عليهم[1] .

٦٤/٢ / وأنكر الناس عليهم أمورًا : إثبات معنى واحد ، هو الأمر والخبر ، وجَعْل القرآن العربى ليس من كلام الله[2] الذى تكلم به ، وأن الكلام المنزل ليس هو كلام الله ، وأن التوراة والإنجيل والقرآن إنما تختلف عباراتها ، فإذا عُبِّر عن التوراة بالعربية كان هو القرآن ، وأن الله لا يقدر أن يتكلم ، ولا يتكلم بمشيئته واختياره ، وتكليمه لمن كلَّمه من خلقه ، كموسى وآدم ، ليس إلا خَلْق إدراك ذلك المعنى لهم ، فالتكليم[3] هو خلق الإدراك فقط .

ثم منهم من يقول : السمع يتعلق بذلك المعنى وبكل موجود ، فكل موجود يمكن أن يُرَى ويُسْمَع ، كما يقوله أبو الحسن .

ومنهم من يقول : بل كلام الله لا يسمع بحال ، لامنه ولا من غيره ؛ إذ هو معنى ، والمعنى يُفهم ولا يسمع[4] ، كما يقوله أبو بكر ونحوه .

ومنهم من يقول : إنه يسمع ذلك المعنى من القارىء مع صوته المسموع منه كما يقول ذلك طائفة أخرى .

وجمهور العقلاء يقولون : إن هذه الأقوال معلومة الفساد

(١) م ( فقط ) : عليه . وهو خطأ .
(٢) م ( فقط ) ليس هو كلام الله .
(٣) م ، ق : فالتكلم .
(٤) يفهم ولا يسمع : كذا فى ( م ) . ( هـ ) فقط ، وفى سائر النسخ : يفهم لا يسمع .

بالضرورة ، وإنما ألجأ [ إليها ] (١) القائلين بها ما تقدم (٢) من الأصول التى استلزمت هذه المحاذير ، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم .

وكذلك من قال : « لا يتكلم إلا بأصوات قديمة أزلية ليست متعاقبة ، وهو لا يقدر على التكلم بها ، ولا له فى ذلك مشيئة ولا فعل » من أهل الحديث والفقهاء والكلام المنتسبين إلى السنة ، فجمهور العقلاء يقولون : إن قول هؤلاء أيضا معلوم الفساد بالضرورة ، وإنما ألجأهم إلى ذلك اعتقادُهم أن الكلام لا يتعلق بمشيئة المتكلم وقدرته ، مع علمهم بأن الكلام يتضمن حروفا منظومة وصوتاً مسموعا من المتكلم .

وأما من قال : « إن الصوت المسموع من القارىء قديم » أو : « يسمع منه صوت قديم ومحدث » فهذا أظهر فساداً من أن يحتاج إلى الكلام عليه .

٦٥/٢ / وكلام السلف والأئمة والعلماء فى هذا الأصل كثير منتشر ، ليس هذا موضع استقصائه .

دلالة القرآن على مسألة أفعال الله تعالى

وأما دلالة الكتاب والسنة على هذا الأصل فأكثر من أن تحصر . وقد ذكر منها الإمام أحمد وغيره من العلماء فى الرد على الجهمية ماجمعوه ، كما ذكر الخَلاَّل فى « كتاب السنة » ، قال : « أخبرنا المروزى قال : هذا ماجمعه واحتج به أبو عبد الله على الجهمية من القرآن ، وكتبه بخطه ، وكتبته من كتابه ؛ فذكر المروزى آياتٍ كثيرة ، دون ماذكر الخضر بن أحمد عن عبد الله بن أحمد ، وقال فيه : سمعت

(١) إليها : ساقطة من ( م ) فقط .

(٢) هـ : وإنما ألجأهم إليها ما تقدم .

أبا عبد الله يقول : فى القرآن عليهم من الحجج فى غير موضع – يعنى الجهمية – .

قال الخلال : وأنبأنا[١] الخضر بن أحمد المثنى الكندى سمعت عبد الله بن أحمد بن حنبل قال : وجدت هذا الكتاب بخط أبى ، فيما احتج به على الجهمية ، وقد ألف[٢] الآيات إلى الآيات فى السور ، فذكر آياتٍ كثيرةً تدل على هذا الأصل ، مثل قوله تعالى : ﴿ وإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِى وَلْيُؤْمِنُوا بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾ [ سورة البقرة : ١٨٦ ] وقوله تعالى : ﴿ بَدِيعُ السَّمَٰوَاتِ وَالأَرْضِ وإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [ سورة البقرة : ١١٧ ] وقوله : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً أُوْلَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ [ سورة البقرة : ١٧٤ ]وقوله تعالى :[﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِى تُجَادِلُكَ فِى زَوْجِهَا ﴾ [ سورة المجادلة : ١ ] وقوله تعالى][٣]: ﴿ لَّقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ ﴾ [ سورة آل عمران : ١٨١ ] وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ – ﴾ إلى قوله تعالى –﴿ كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [ سورة آل عمران : ٤٥ – ٤٧ ] وقوله تعالى ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن

(١) س : وأخبرنا .

(٢) س : ألفت .

(٣) ما بين المعقوفتين فى ( س ) فقط .

فَيَكُونُ ﴾ [ سورة آل عمران : ٥٩ ] وقوله تعالى﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَناً قَلِيلاً أُوْلَئِكَ لاَ خَلاَقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلاَ يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ [ سورة آل عمران : ٧٧ ] وقوله تعالى : ٦٦/٢
﴿ وَهُوَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ ﴾ [ سورة الأنعام : ٧٣ ] . ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً ﴾ [ سورة النساء : ١٦٤ ] وقوله : ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٤٣ ] . ﴿ وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ [ سورة يونس : ١٩ ] [1] ﴿ وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ ﴾ [ سورة هود : ١١٠ ] . ﴿ وَلَوْلاَ كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ [2] ﴾ [ سورة الشورى : ٢١ ] ، ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ [ سورة هود : ١١٩ ] ، ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ ﴾ [ سورة يوسف : ٣ ] ، وقوله : ﴿ قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّى لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّى ﴾ [ سورة الكهف : ١٠٩ ] . وقال تعالى : ﴿ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِىَ يَامُوسَى * إِنِّى أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوىً * وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى * إِنَّنِى أَنَا اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنِى وَأَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِى ﴾ [ سورة طه : ١١ - ١٤ ] إلى

---

(١) سقطت آية سورة يونس من نسخة ( م ) . وفى نسخة ( م ) توجد كلمة ( وقوله ) بين الآيات ولعلها إضافة من المحققين .

(٢) آية سورة الشورى فى ( م ) فقط .

قوله : - ﴿ إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى ﴾ [ سورة طه : ٤٦ ] [1] ﴿ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي ﴾ [ سورة طه : ٣٩ ] . ﴿ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى ﴾ [ سورة طه : ١٢٩ ] . ﴿ وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِن ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ ﴾ [ سورة الأنبياء : ٨٣ ، ٨٤ ] . وقوله [2] ﴿ وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَن لَّا إِلَٰهَ إِلَّا أَنتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَٰلِكَ نُنجِي الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [ سورة الأنبياء : ٨٧ ، ٨٨ ] . وقوله [2] ﴿ وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ ﴾ [ سورة الأنبياء : ٨٨ ، ٨٩ ] وقوله ﴿ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَٰنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا ﴾ [ سورة الفرقان : ٥٩ ] ، وقوله : ﴿ فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾ [ سورة النمل : ٨٠ ] . وقوله : ﴿ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [ سورة القصص : ٣٠ ] . وقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ
٦٧/٢ كُن فَيَكُونُ ﴾ [ سورة يس : ٨٨ ] . وقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ * إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنصُورُونَ * وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ ﴾

---

(١) في نسخة ( م ) بعد الآية ٤٦ من سورة طه كتب إلى قوله . وهو خطأ .

(٢) في ( م ) فقط : إلى قوله .

[ سورة الصافات : ١٧١ - ١٧٣ ] . وقوله تعالى : ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ والسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [ سورة الزمر : ٦٧ ] . وقوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِى يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [ سورة غافر : ٦٨ ] . ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِى أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ [ سورة غافر : ٦٠ ] ﴿ وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّقُضِىَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِن بَعْدِهِمْ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ ﴾ [ سورة الشورى : ١٤ ] . ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِ مَايَشَاءُ ﴾ [ سورة الشورى : ٥١ ] ، وقوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ ﴾ [ سورة الزخرف : ٥٥ ] . وقوله : ﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِى تُجَادِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِى إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا ﴾ [ سورة المجادلة : ١ ] .

**قلت** : وفى القرآن مواضع كثيرة تدل على هذا الأصل ، كقوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [ سورة البقرة : ٢٩ ] ، وقوله : ﴿ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِى خَلَقَ الأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾إلى قوله : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْكَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ [ سورة فصلت : ٩ - ١١ ] . وقوله : ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ ﴾ [ سورة البقرة : ٢١٠ ] وقوله : ﴿ هَلْ

يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلاَئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ ﴾ [ سورة الأنعام : ١٥٨ ] ، وقوله : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [ سورة الفجر : ٢٢ ] ، وقوله تعالى : ﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ [ سورة التوبة : ١٠٥ ] ، وقوله : ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلاَئِفَ فِي الأَرْضِ مِن بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ [ سورة يونس : ١٤ ] ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ﴾ [ سورة الأعراف : ٥٤ ]
٦٨/٢ في غير موضع في القرآن ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [ سورة النحل : ٤٠ ] . وقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا ﴾ [ سورة الإسراء : ١٦ ] ، وقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ ﴾ [ سورة الرعد : ١١ ] ، وقوله تعالى : ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾ [ سورة الرحمن : ٢٩ ] ، وقوله تعالى : ﴿ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ ﴾ [ سورة القصص : ٦٥ ][1]. وقوله تعالى : ﴿ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴾ [ سورة القصص : ٦٢ ] ، ﴿ وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنِ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ [ سورة الشعراء : ١٠ ] ، ﴿ وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ ﴾ [ سورة الأعراف : ٢٢ ] ، وقوله

(١) آية ٦٥ من سورة القصص في ( س ) فقط .

تعالى : ﴿ قَالَ كَلاَّ فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ ﴾ [ سورة الشعراء : ١٥ ] ، وقوله : ﴿ سَلاَمٌ قَوْلاً مِن رَّبٍّ رَّحِيمٍ ﴾ [ سورة يس : ٥٨ ] وقوله تعالى : ﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ ﴾ [ سورة الزمر : ٢٣ ] . وقوله : ﴿ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ ﴾ [ سورة الجاثية : ٦ ] . وقوله : ﴿ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴾ [ سورة المرسلات : ٥٠ ][1] . وقوله : ﴿ ومَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثاً ﴾ [ سورة النساء : ٨٧ ] .

وأمثال ذلك كثير فى كتاب الله تعالى ، بل يدخل فى ذلك عامة ما أخبر الله به من أفعاله ، لا سيما المرتَّبة ، كقوله تعالى : ﴿ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى ﴾ [ سورة الضحى : ٥ ] ، وقوله : ﴿ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ﴾ [ سورة الليل : ٧ ] ، وقوله : ﴿ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ ﴾ [ سورة الليل : ١٠ ] ، وقوله : ﴿ إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ ﴾ [ سورة الغاشية : ٢٥ ، ٢٦ ] ، وقوله : ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾ [ سورة القيامة : ١٧ – ١٩ ] ، وقوله : ﴿ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً ﴾ [ سورة الانشقاق : ٨ ] ، وقوله : ﴿ أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الأَرْضَ شَقًّا ﴾ [ سورة عبس : ٢٥ ، ٢٦ ] . وقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِى يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾ [ سورة الروم : ٢٧ ] ، وقوله ﴿ أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ * ثُمَّ نُتْبِعُهُمُ الآخِرِينَ ﴾ [ سورة المرسلات : ١٦ ، ١٧ ] ونحو ذلك .

---

(١) الآية ٥٠ من سورة المرسلات فى ( م ) فقط .

لكن الاستدلال بمثل هذا مبنى على أن الفعل ليس هو المفعول ، والخلق ليس هو المخلوق ، وهو قول جمهور الناس على اختلاف أصنافهم ، وقد قرر هذا فى غير هذا الموضع .

٦٩/٢ / ثم هؤلاء على قولين : منهم من يقول : إن الفعل قديم لازم للذات لا يتعلق بمشيئته وقدرته ، ومنهم من يقول : يتعلق بمشيئته وقدرته ، وإن قيل إن نوعه قديم[١] ، فهؤلاء يحتجون بما هو الظاهر المفهوم من النصوص .

وإذا تأول من ينازعهم أن المتجدد إنما هو المفعول المخلوق فقط من غير تجدد فعل ، كان هذا بمنزلة من يتأول نصوص الإرادة والحب والبغض[٢] والرضا والسخط ، على أن المتجدد ليس أيضاً إلا المخلوقات التى تُراد وتحبُّ [ وتُرْضَى ][٣] وَتُسْخَطَ ، وكذلك نصوص القول والكلام والحديث ، ونحو ذلك : على أن المتجدد ليس إلا إدراك الخلق [ لذلك، وتأويل ][٤] الإتيان[٥] والمجىء [ على أن المتجدد ][٦] ليس[٧] إلا مخلوقاً من المخلوقات .

فهذه التأويلات كلها من نمط واحد ، ولا نزاع بين الناس أنها خلاف المفهوم الظاهر الذى دل عليه القرآن والحديث .

(١) س . ص . ط . ر . هـ : متقدم .
(٢) والبغض : ساقطة من ( س ) .
(٣) وترضى : زيادة فى ( س ) .
(٤) لذلك وتأويل : فى ( س ) فقط .
(٥) الإتيان : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : والإتيان .
(٦) على أن المتجدد : فى ( س ) فقط .
(٧) ليس : كذا فى ( س ) ، ( هـ ) وفى سائر النسخ : وليس .

ثم ملاحدة الباطنية يقولون : إن الرسل أرادوا إفهام الناس ما يتخيلونه ، وإن لم يكن مطابقا للخارج ، ويجعلون ذلك بمنزلة مايراه النائم ، فتفسير القرآن عندهم يشبه تعبير الرؤيا التى لا يفهم تعبيرها من ظاهرها ، كرؤيا يوسف والملك ، بخلاف الرؤيا التى يكون ظاهرها مطابقا لباطنها .

وأما المسلمون من أهل الكلام [ النفاة ][1] فهم وإن كانوا يكفّرون من يقول بهذا ، فإما أن يتأولوا تأويلات يُعلم بالضرورة أن الرسول لم يُرِدْهَا ، وإما أن يقولوا : ما ندرى[2] ما أراد ، فهم إما فى جهل بسيط أو مركب ، وَمَدَار هؤلاء كلهم على أن العقل عَارَضَ مادلت عليه النصوص .

وقد بيّن أهلُ الإثبات أن العقل مطابق موافق لما أخبرت به النصوص ، ودلت عليه[3] ، لا معارض له ، لكن المقصود هنا أن نبين أن القرآن والسنة فيهما من الدلالة على هذا الأصل مالا يكاد يحصر[4] ، فمن له فهم فى كتاب الله يستدل بما ذُكر من النصوص على ماتُرك ، ومن عرف حقيقة قول النُّفاة علم أن القرآن مناقض لذلك مناقضةً لاحيلة لهم فيها ، وأن القرآن يثبت ما يقدر الله عليه ويشاؤه / من أفعاله التى ليست ٧٠/٢
هى نفس المخلوقات وغير أفعاله . ولولا ماوقع فى كلام الناس من الالتباس والإجمال لما كان يُحتاج أن يُقال : الأفعال التى ليست هى

النفاة : زيادة فى ( س ) .
س ، ص ، ر ، ط : لاندرى .
عبارة « ودلت عليه » فى ( م ) فقط .
س : ينحصر .

نفس المخلوقات ، فإن المعقول عند جميع الناس أن الفعل المتعدى إلى مفعول ليس هو نفس المفعول ، ولكن النفاة عندهم أن المخلوقات هى نفس فعل الله ، ليس له فعل عندهم إلا نفس المخلوقات[(١)] ؛ فلهذا احتيج إلى البيان .

ومما يدل على هذا الأصل ما عُلِّق بشرط ، كقوله تعالى : ﴿ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَحْتَسِبُ ﴾ [ سورة الطلاق : ٢ ، ٣ ] وقوله : ﴿ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴾ [ سورة آل عمران : ٣١ ] وقوله : ﴿ إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَاناً ﴾ [ سورة الأنفال : ٢٩ ] وقوله : ﴿ لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً ﴾ [ سورة الطلاق : ١ ] وقوله تعالى : ﴿ وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا * إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ [ سورة الكهف : ٢٣ ، ٢٤ ] وقوله تعالى : ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ ﴾ [ سورة محمد : ٢٨ ] .

وفى الجملة هذا فى كتاب الله أكثر من أن يحصر .

دلالة السنة على أفعال الله تعالى

وكذلك [فى] الأحاديث [المستفيضة] الصحيحة[(٢)] المتَلَقَّاة بالقبول ، كقوله صلى الله عليه وسلم فيما يروى عن ربه « ولا يزال عبدى يتقرب إلىَّ بالنوافل حتى أحبه »[(٣)] وقوله : « أتدرون ماذا قال ربكم

(١) س : المخلوق .

(٢) وكذلك فى الأحاديث المستفيضة الصحيحة : كذا فى ( س ) فقط . وفى سائر النسخ : وكذلك الأحاديث الصحيحة .

(٣) سيرد هذا الحديث بعد صفحات مطولا بإذن الله .

الليلة ؟ »[١] وقوله فى حديث الشفاعة : « إن ربى قد غضب اليوم غَضَباً لم يغضب قبله مثله ، ولن يغضب بعدهُ مثله »[٢]. وقوله : « إذا تكلم الله بالوحى سمع أهل السمٰوات كجرّ السلسة على الصَّفا »[٣] وقوله : « إن الله يُحدِث من أمره ماشاء وإن مما أحدث : أن لا تكلموا فى الصلاة »[٤] وقوله فى حديث التجلِّى : « فيقولون : هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا ، فإذا جاء ربنا عرفناه ، فيأتيهم الله فى صورته التى يعرفون »[٥]. وقوله : « للَّهُ أشد فرحاً بتوبة عبده من رجل أضل راحلته بأرض دَوِّيَّة مَهلَكَةٍ[٦] عليها طعامه وشرابه ، فطلبها فلم يجدها ، فنام تحت

(١) الحديث بهذه العبارة فى الموطأ ١٩٢/١ (كتاب الاستسقاء . باب الاستمطار بالنجوم) عن زيد بن خالد الجهنى أنه قال : صلى لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح بالحديبية على إثر سماء كانت من الليل فلما انصرف أقبل على الناس فقال : أتدرون ماذا قال ربكم ؟ الحديث . وجاء الحديث وفيه هل تدرون ماذا قال ربكم ؟ فى : البخارى ١٦٥/١ (كتاب الأذان . باب يستقبل الإمام الناس إذا سلم) ؛ مسلم ٨٣/١ – ٨٤ (كتاب الإيمان . باب بيان كفر من قال مطرنا بالنوء) ؛ سنن أبى داود ٢١/٤ (كتاب الطب ، باب فى النجوم) .

(٢) هذه العبارة جزء من حديث فى الشفاعة وهو حديث طويل رواه أبو هريرة فى : البخارى ١٣٤/٤ – ١٣٥ (كتاب الأنبياء ، باب قول الله تعالى إنا أرسلنا نوحا إلى قومه) . ٨٤/٦ – ٨٥ (كتاب التفسير ، سورة بنى إسرائيل : باب ذرية من حملنا مع نوح) ؛ مسلم ١٨٤/١ – ١٨٦ (كتاب الإيمان ، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها) .

(٣) سبق هذا الحديث ، جـ ٢ . ص ٣٩ .

(٤) الحديث رواه ابن مسعود بألفاظ مختلفة فى : البخارى ١٥٢/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : كل يوم هو فى شأن) ؛ سنن النسائى (بشرح السيوطى) ١٦/٣ – ١٧ (كتاب السهو : باب الكلام فى الصلاة) ؛ المسند (ط . المعارف) ٢٠٠/٥ (رقم ٣٥٧٥) ، ٣٣٩/٥ – ٣٤٠ (رقم ٣٨٨٥) ، ٢١/٦ (رقم ٣٩٤٤) ، ٩١/٦ (رقم ٤١٤٥) .

(٥) أشار ابن تيمية إلى هذا الحديث من قبل ، جـ ٢ ، ص ٧٠ . وعلقت عليه هناك ، ت ٤ .

(٦) قال الشيخ أحمد شاكر فى شرحه للحديث : المسند (ط . المعارف) ٢٢٥/٥ : « دوية بفتح الدال وتشديد الواو المكسورة ، وتشديد الياء المفتوحة ، قال ابن الأثير : الدو : الصحراء ، والدوية منسوبة إليها ، وقد تبدل من إحدى الواوين ألف فيقال : داوية على غير قياس ، نحو طائى فى النسب =

شجرة ينتظر الموت ، فلما استيقظ إذا هو بدابته عليها طعامه وشرابه ، فالله أشد فرحا بتوبة عبده من هذا براحلته » وهذا الحديث مستفيض عن
٧١/٢ النبي صلى الله عليه وسلم / وسلم فى الصحيحين من غير وجه ، من حديث ابن مسعود وأبى هريرة [ وأنس ] وغيرهم .

وقوله[١] : « يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما صاحبه ، كلاهما يدخل الجنة »[٢] . وفى حديث آخرٍ مَنْ يدخل الجنة « قال : فيضحك الله منه »[٣] وقوله « ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه حاجب[٤] ولا ترجمان »[٥] . وفى حديث « قسمت الصلاة بينى وبين

= إلى طى . مهلكة : بفتح الميم واللام : أى موضع الهلاك . أو الهلاك نفسه ، وتفتح لامها وتكسر ، وهما أيضا المفازة . قاله ابن الأثير . ونقل الحافظ فى الفتح أن فى بعض نسخ البخارى : بضم الميم وكسر اللام من الرباعى . أى تهلك هى من يحصل فيها » وانظر : النهاية فى غريب الحديث : مادة « دوا » ومادة « هلك » .

(١) ق ، ر ، ص ، ط : .. وأبى هريرة وقوله ؛ م : وأبى هريرة وغيرهما وقوله . وجاء الحديث عن ابن مسعود وأبى هريرة وأنس والنعمان بن بشير والبراء بن عازب بألفاظ مختلفة . انظر : البخارى٨/٦٧ - ٦٨ (كتاب الدعوات . باب التوبة ) ؛ مسلم٤/٢١٠٢ - ٢١٠٥ (كتاب التوبة . باب فى الحض على التوبة والفرح بها ) ؛ سنن الترمذى ( بشرح ابن العربى )٩/٣٠٧ - ٣٠٨ (كتاب القيامة . باب حدثنا هناد حدثنا عبد الله بن مسعود ) ؛ المسند (ط . المعارف ) ٥/٢٢٥ - ٢٢٦ (رقم ٣٦٢٧ ) ؛ جامع الأصول لابن الأثير ٣/٦٣ - ٦٧ .

(٢) هذا جزء من حديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ٤/٢٣ - ٢٤ (كتاب الجهاد . باب الكافر يقتل المسلم ) ؛ مسلم ٣/١٥٠٤ - ١٥٠٥ (كتاب الإمارة . باب بيان الرجلين يقتل أحدهما الآخر ) ؛ سنن ابن ماجه ١/٦٨ ( المقدمة . باب فيما أنكرت الجهمية ) ؛ سنن النسائى ( بشرح السيوطى ) ٦/٣٢ (كتاب الجهاد . باب اجتماع القاتل والمقتول فى سبيل الله فى الجنة ) .

(٣) سيرد الحديث مطولا بعد قليل بإذن الله .

(٤) م ، ق : حجاب .

(٥) الحديث عن عدى بن حاتم فى : البخارى ٨/١١٢ (كتاب الرقاق ، باب من نوقش الحساب عذب ) ؛ مسلم ٣/٨٦ (كتاب الزكاة . باب الحث على الصدقة ) ؛ سنن ابن ماجة ١/٦٦ ( المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهمية ) . ١/٥٩٠ (كتاب الزكاة . باب فضل الصدقة ) .

عبدى نصفين ، فإذا قال العبد : الحمد لله رب العالمين ، قال الله : حمدنى عبدى ، [ فاذا قال : الرحمن الرحيم قال : أثنى على عبدى ][(١)] فإذا قال : مالك يوم الدين ، قال : مجدنى عبدى »[(٢)] . وقوله صلى الله عليه وسلم « يقول الله تعالى : مَنْ تقرَّب إلىَّ شبراً تقربت إليه ذراعا ، ومن تقرب إلى ذراعا تقربت إليه باعا[(٣)] » وقوله صلى الله عليه وسلم « ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا شَطْرَ الليل ، أو ثلث الليل الآخر ، فيقول : مَنْ يدعونى فأستجيب له ؟ من يسألنى فأعطيه ؟ من يستغفرنى فأغفر له ؟ » .

وقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث الأنصارى الذى أضاف رجلا وآثره على نفسه وأهله ، فلما أصبح الرجل غدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال « لقد ضحك الله الليلة ، أو عجب[(٤)] من فعالكما »[(٥)]

---

(١) ما بين القوسين ساقط من ( م ) ، ( ق ) .

(٢) جاء هذا الحديث مع اختلاف فى اللفظ عن أبى هريرة فى : صحيح مسلم ٢٩٦/١ – ٢٩٧ (كتاب الصلاة ، باب وجوب قراءة الفاتحة ) ؛ سنن الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ٦٩/١١ – ٧١ (كتاب التفسير ، سورة الفاتحة ) .

(٣) الحديث مع اختلاف فى الألفاظ عن ابى هريرة وأنس فى : البخارى ١٢١/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى ويحذركم الله نفسه ) ، ١٥٦/٩ (كتاب التوحيد ، باب ذكر النبى صلى الله عليه وسلم وروايته عن ربه ) ؛ مسلم ٢٠٦٧/٤ – ٢٠٦٨ (كتاب الذكر ، باب فضل الذكر ) ، ٢١٠٢/٤ (كتاب التوبة ، باب فى الحض على التوبة ) ؛ سنن الترمذى ٩١/١٣ (كتاب الدعوات ، باب فى حسن الظن بالله عز وجل ) ؛ سنن ابن ماجة ١٢٥٥/٢ – ١٢٥٦ (كتاب الأدب ، باب فضل العمل ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٤١٣/٢ ، ٤٣٥ ، ٤٠/٣ ، ١٢٢ ، وفى مواضع أخرى فيه .

(٤) م ( فقط ) : وأعجب .

(٥) الحديث عن أبى هريرة فى : البخارى ٣٤/٥ (كتاب مناقب الأنصار ، باب ويؤثرون على أنفسهم ) ، ١٤٨/٦ – ١٤٩ (كتاب التفسير ، سورة الحشر ) .

وأنزل الله تبارك وتعالى ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [ سورة الحشر : ٩ ] وهذه الأحاديث كلها فى الصحيحين .

وفى السنن من حديث على عن النبى صلى الله عليه وسلم حديث الركوب على الدابة ، قال : فقلت « يارسول الله من أى شىء تضحك ؟ قال : ربك يضحك إلى عبده إذا قال : رب اغفرلى ذنوبى ، إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت ، قال : علم عبدى أنه لايغفر الذنوب غيرى [(١)] » وفى لفظ : « إن ربك ليعجب من عبده إذا قال : رب اغفر لى ذنوبى ، يعلم أنه لايغفر الذنوب غيرى [(٢)] » وفى حديث أبى رزين عنه صلى الله عليه وسلم قال : « ضحك ربنا من قنوط عباده وقرب غِيَره ينظر إليكم أزِلين [(٣)] قنطين ، فيظل يضحك ، يعلم أن فرجكم قريب ، فقال له أبو رزين : أو يضحك الرب ؟ قال نعم ، فقال لن نعدم من رب يضحك خيراً » [(٤)] .

وفى الصحيحين وغيرهما — فى حديث التجلى الطويل المشهور الذى

---

(١) الحديث عن على رضى الله عنه فى : سنن الترمذى ٦/١٣ — ٧ (كتاب الدعاء . باب ما يقول إذا ركب الناقة ) .

(٢) ص ، س ، ر : غيره وقد ذكر الترمذى هذه الرواية .

(٣) ق : أذلين . وقال ابن الأثير فى النهاية فى مادة « أزل » : فيه عجب ربكم من أزلكم وقنوطكم . هكذا يروى فى بعض الطرق والمعروف من إلّكم . وسيرد فى موضعه . الأزل : الشدة والضيق ، وقد أزل الرجل يأزلُ أزلا ، أى صار فى ضيق وجدب . كأنه أراد من شدة يأسكم وقنوطكم .

(٤) الحديث عن أبى رزين العقيلى فى : سنن ابن ماجة ٦٤/١ ( المقدمة . باب فيما أنكرت الجهمية ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ١١/٤ . ١٢ . ولا توجد عبارة : « ينظر إليكم أزلين قنطين » فى الكتابين .

رُوِىَ عن / النبى صلى الله عليه وسلم من وجوه متعددة - فهو فى ٧٢/٢
الصحيحين من حديث أبى هريرة[(١)] وأبى سعيد[(٢)]، وفى مسلم من حديث جابر[(٣)]، ورواه أحمد من حديث ابن مسعود وغيره[(٤)]، قال فى حديث أبى هريرة «قال : أو لستَ قد أعْطَيْتَ العهود والمواثيق : أن لا تسأل غير الذى أعطيت ؟ فيقول : يارب لا تجعلنى أشقى خلقك ! فيضحك الله تبارك وتعالى منه ، ثم يأذن له فى دخول الجنة » .

وفى صحيح مسلم عن ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « فيقول الله : يا ابن آدم ، أترضى أن أعطيك الدنيا ومثلها معها ؟ فيقول : أىْ ربِّ أتستهزىء بى ، وأنت رب العالمين ؟ وضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : ألا تسألونى : مم ضحكت ؟ فقالوا : مم ضحكت يارسول الله ؟ فقال : من ضحك رب العالمين ،

(١) أشرت من قبل . جـ١ . ص ٣٨ ، ت ٩ إلى حديث التجلى المروى عن أبى هريرة فى الصحيحين وغيرهما .

(٢) حديث أبى سعيد الخدرى فى التجلى فى نفس مواضع حديث أبى هريرة إذ جاء فى آخر الحديث أن أبا سعيد الخدرى جلس مع أبى هريرة واستمع إلى حديثه فلم يغير عليه شيئا من حديثه حتى انتهى قوله : هذا لك ومثله معه . قال أبو سعيد : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : هذا لك وعشرة أمثاله . وأورد مسلم حديثا انفرد به أبو سعيد الخدرى فى نفس الباب بعد الحديث السابق ١٦٧/١ - ١٧١ (كتاب الإيمان ، باب معرفة طريق الرؤية ) .

(٣) الحديث عن جابر فى مسلم ١٧٧/١ - ١٧٨ (كتاب الإيمان ، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها ) .

(٤) لم أجد حديث التجلى فى مسند عبد الله بن مسعود ولعل ابن تيمية يقصد الأحاديث التى جاءت فى آخر من يدخل الجنة فهى جزء من مضمون حديث التجلى . انظر المسند ( ط . المعارف ) مثلا : الأحاديث رقم ٣٥٩٥ ، ٣٧١٤ ، ٣٨٩٩ .

حين قال : أتستهزىء بى وأنت رب العالمين ؟ فيقول : إنى لا أستهزىء بك ، ولكنى على ما أشاء قادر »[(١)] .

وفى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر ، كلاهما يدخل الجنة ، قالوا : كيف يارسول الله ؟ قال : يقتل هذا فيلج الجنة ، ثم يتوب الله على الآخر فيهديه إلى الإسلام ثم يجاهد فى سبيل الله فيستشهد »[(٢)] .

وفى الصحيح أيضا عنه صلى الله عليه وسلم قال « عجب الله من قوم يقادون إلى الجنة فى السلاسل »[(٣)] .

وفى حديث معروف : « لا يتوضأ أحدكم فيحسن وضوءه ويسبغه[(٤)] ، ثم يأتى المسجد لا يريد إلا الصلاة فيه إلا تبشبش الله به[(٥)] كما يتبشبش أهل الغائب بطلعته[(٦)] » .

وفى الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم أيضا أنه قال : « الدنيا حلوة خضرة ، وإن الله مستخلفكم فيها ، فناظر كيف تعملون — وفى لفظ :

---

(١) هذه العبارات جزء من حديث عن عبد الله مسعود فى : مسلم ١٧٤/١ — ١٧٥ (كتاب الإيمان ، باب آخر أهل النار خروجا ) وجاء فى الباب حديثان آخران بنفس المعنى ١٧٣/١ — ١٧٤ .

(٢) ورد هذا الحديث مختصرا قبل قليل .

(٣) فى السلاسل : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : بالسلاسل . والحديث عن أبى هريرة فى : البخارى ٦٠/٤ (كتاب الجهاد ، باب الأسارى فى السلاسل ) ؛ سنن أبى داود ٧٥/٣ — ٧٦ (كتاب الجهاد ، باب الأسير يوثق ) ؛ المسند فى مواضع كثيرة ( ط . الحلبى ) . انظر ٣٠٢/٢ ، ٢٤٩/٥ .

(٤) س : فيسبغه .

(٥) به : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : له .

(٦) الحديث عن أبى هريرة فى المسند ( ط . الحلبى ) ٣٠٧/٢ ، ٣٢٨ ، ٣٤٠ ، ٤٥٣ . وفى سنن ابن ماجة ٢٦٢/١ (كتاب المساجد ، باب لزوم المساجد وانتظار الصلاة ) .

مستخلفكم فيها لينظر كيف تعملون – فاتقوا الدنيا ، واتقوا النساء »[١] .

وفى الصحيح أيضا عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الله لا ينظر / صُوَركم وأموالكم ، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم »[٢] . ٧٣/٢

وفى الصحيحين عن أبى واقد اللَّيْثِى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم «كان قاعدا فى أصحابه إذ جاء ثلاثة نفر ، فأما رجل فوجد فرجة فى الحلقة فجلس ، وأما رجل فجلس ، يعنى خلفهم ، وأما رجل فانطلق ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : ألا أخبركم عن هؤلاء النفر ؟ أما الرجل الذى جلس فى الحلقة فرجل أَوى إلى الله فآواه الله ، وأما الرجل الذى جلس خلف الحلقة فاسْتحْيا فاستحيا الله منه ، وأما الرجل الذى انطلق فأعرض فأعرض الله عنه »[٣] .

وعن سلمان الفارسى موقوفا ومرفوعا قال : « إن الله يَسْتَحْيِى أن

---

(١) الحديث عن أبى سعيد الخدرى فى : مسلم ٢٠٩٨/٤ (كتاب الذكر والدعاء ، باب أكثر أهل الجنة الفقراء) ؛ المسند ١٩/٣ ، ٦١ ؛ سنن ابن ماجة ١٣٢٥/٢ (كتاب الفتن ، باب فتنه النساء) ، سنن الترمذى ٤٠/٩ – ٤٤ (كتاب الفتن ، باب ما جاء ما أخبر النبى صلى الله عليه وسلم أصحابه بما هو كائن إلى يوم القيامة) .

(٢) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : مسلم ١٩٨٧/٤ (كتاب البر ، باب تحريم ظلم المسلم) ؛ سنن ابن ماجة ١٣٨٨/٢ (كتاب الزهد ، باب القناعة) ؛ المسند (ط . المعارف) ٢٧٧/١٤ (رقم ٧٨١٤) ، (ط . الحلبى) ٥٣٩/٢ .

(٣) الحديث فى : البخارى ٢٠/١ (كتاب العلم ، باب من قعد حيث ينتهى به المجلس) ، ٩٨/١ (كتاب الصلاة ، باب الحلق والجلوس فى المسجد) ؛ مسلم ١٧١٣/٤ (كتاب السلام . باب من أتى مجلسا) ؛ سنن الترمذى (بشرح ابن العربى) ١٨٩/١٠ – ١٩٠ (كتاب الاستئذان ، باب حدثنا الأنصارى) ؛ المسند ٢١٩/٥ .

يبسط العبدُ يديه إليه يسأله[١] فيهما خيرا فيردهما صِفْراً خائبتين[٢] »

وفى الصحيح عنه ، فيما يروى عن ربه تبارك وتعالى « لا يزال عبدى يتقرب إلىَّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها ، فبى يسمع ، وبى يبصر ، وبى يبطش ، وبى يمشى ، ولئن سألنى لأعطينَّه ، ولئن استعاذنى لأعيذنه ، وما ترددت عن شىء[٣] أنا فاعله ترددى عن قبض نفس عبدى المؤمن ، يكره الموت وأكره مساءته ولا بد له منه[٤] » .

وفى [ الحديث[٥] ] الصحيح عن عُبادة [ بن الصامت ][٥] عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه ، فقالت عائشة : إنا لنكره الموت ؟ قال : ليس ذاك ، ولكن المؤمن إذا حضره الموت يُبَشَّر[٦] برضوان الله وكرامته ، وإذا بشر بذلك أحب لقاء الله وأحب الله لقاءه ، وإن الكافر إذا حضره

(١) س : فيسأله .

(٢) الحديث عن سلمان رضى الله عنه فى المسند ( ط . الحلبى ) ٥/٤٣٨ ، وقد ورد فى هذه الصفحة مرتين الأولى موقوفاً والثانية مرفوعا .

(٣) م ، ق : فى شىء .

(٤) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه وأوله : إن الله قال من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب وما تقرب إلى عبدى بشىء أحب إلىّ مما افترضت عليه وما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل ... الحديث ،وهذه رواية البخارى ) . انظر الحديث فى البخارى ٨/١٠٥ (كتاب الرقاق ، باب التواضع ) ، وهو عن عائشة رضى الله عنها فى المسند ( ط . الحلبى ) ٦/٢٥٦ .

(٥) ما بين المعقوفتين فى ( س ) فقط .

(٦) م ، ق : بشر .

الموت بُشِّر[(١)] بعذاب الله وسَخَطه[(٢)] ، فكره لقاء الله ، وكره الله لقاءه[(٣)] »

وفى الصحيحين عن الْبَرَاء بن عازب عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « الأنصار لا يحبهم إلا مؤمن ، ولا يبغضهم إلا منافق ، من أحبهم أحبه الله ، ومن أبغضهم أبغضه الله[(٤)] »

٧٤/٢ / وفى الصحيحين عن أبى سعيد عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله تبارك وتعالى يقول لأهل الجنة : يا أهل الجنة ، فيقولون : لَبَّيْكَ وسَعْدَيْك ، فيقول : هل رضيتم ؟ فيقولون : ومالنا لا نرضى ؟ وقد أعطيتنا مالم تُعْطِ أحدا من خلقك ، فيقول عز وجل : أنا أعطيكم أفضل من ذلك ، قالوا : يارب وأى شىء أفضل من ذلك ؟ قال :

---

(١) س : يبشر .

(٢) س : وعقوبته .

(٣) س ( فقط ) : .. لقاءه وعقوبته فإذا بشر بذلك كره لقاء الله فكره الله لقاءه » . وأورد البخارى الحديث عن أبى هريرة فى صحيحه ١٤٥/٩ (كتاب التوحيد . باب قول الله تعالى يريدون أن يبدلوا كلام الله ) . وقد ورد الحديث عن أنس بن مالك عن عبادة بن الصامت وفى رواية أخرى عن عائشة وفى رواية ثالثة ذكر الحديث أبو هريرة وعلقت عليه عائشة وفى رواية رابعة عن أبى موسى . وقد ذكر جميع هذه الروايات مسلم فى صحيحه ٢٠٦٥/٤ - ٢٠٦٧ (كتاب الذكر والدعاء ، باب من أحب لقاء الله ) . والحديث عن عبادة بن الصامت فى : سنن الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ٢٨٧/٤ (كتاب الجنائز . باب ما جاء فيمن أحب لقاء الله ) ؛ وذكر النسائى روايات الحديث المختلفة فى سننه ٨/٤ -٩ (كتاب الجنائز . باب فيمن أحب لقاء الله ) . وأورده مالك فى الموطأ مع اختلاف فى اللفظ عن أبى هريرة ٢٤٠/١ (كتاب الجنائز ، باب جامع الجنائز) .

(٤) الحديث عن البراء بن عازب فى : البخارى ٣٢/٥ (كتاب مناقب الأنصار ، باب حب الأنصار) ؛ مسلم ٨٥/١ (كتاب الإيمان . باب الدليل على أن حب الأنصار ... الخ ) ؛ سنن الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ٢٦٦/١٣ (كتاب المناقب ، باب فى فضل الأنصار وقريش ) .

أُحِلُّ عليكم رضوانى ، فلا أسخط عليكم بعده أبدا [(١)] »

وفى الصحيحين عن أنس قال : « أُنزل علينا - ثم كان من المنسوخ - : أبلغوا قومنا أنا قد لقينا ربنا ، فرضى عنا وأرضانا [(٢)] » .

وفى حديث عمرو بن مالك الرُّوَاسى قال : « أتيت النبى صلى الله عليه وسلم ، فقلت : يا رسول الله ، ارْضَ عنى ، قال : فأعرض عنى ، ثلاثاً ، قال : قلت : يا رسول الله ، إن الرب ليرضى فيرضى ، فارض عنى ، فرضى عنى [(٣)] » .

وفى الصحيحين عن ابن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « مَنْ حَلَفَ على يمين صَبْر لِيَقْتَطِعَ بها مالَ امرىء مسلم ، وهو فيها فاجر ، لَقِىَ الله وهو عليه غضبان » [(٤)] .

---

(١) سيرد هذا الحديث بعد صفحات إن شاء الله . فانظر إلى كلامى عنه هناك .

(٢) الحديث عن أنس فى : البخارى ٢٦/٢ (كتاب الوتر . باب القنوت قبل الركوع وبعده) ولكن ذكره البخارى مختصرا ولم يذكر هذه العبارة فيه . أما مسلم فقد أورد الحديث وفيه هذه العبارة فى صحيحه ٤٦٨/١ (كتاب المساجد ومواضع الصلاة . باب استحباب القنوت) ولفظه عن أنس بن مالك قال : دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم على الذين قتلوا أصحاب بئر معونة ثلاثين صباحا يدعو على رعل وذكوان ولحيان وعصية عصت الله ورسوله . قال أنس : أنزل الله عز وجل فى الذين قتلوا ببئر معونة قرآنا قرأناه حتى نسخ بعد : أن بلغوا قومنا أن قد لقينا ربنا فرضى عنا ورضينا عنه .

(٣) لم أجد هذا الحديث .

(٤) الحديث عن ابن مسعود فى : البخارى ١٣٧/٨ - ١٣٨ (كتاب الأيمان والنذور . باب قول الله تعالى إن الذين يشترون بعهد الله ..) وهو عنه بلفظ : من حلف على يمين كاذبة ... ١٣٤/٨ (كتاب الأيمان . باب عهد الله عز وجل) . ٣٤/٦ (كتاب التفسير . سورة آل عمران : إن الذين يشترون بعهد الله) ؛ مسلم ١٢٢/١ - ١٢٣ (كتاب الأيمان . باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة) الأحاديث ٢٢٠ - ٢٢٢ ؛ سنن الترمذى . ٢١١/٥ (كتاب التفسير . باب ومن سورة آل عمران) .

وفى الصحيحين[(١)] عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « اشتدَّ غضبُ الله على قوم فَعَلُوا هذا برسول الله[(٢)] » وهو حينئذ يشير إلى رَبَاعِيَّتِهِ[(٣)] .

وقال : « اشتد غضب الله على رجل يقتله رسول الله فى سبيل الله[(٤)] » .

وفى صحيح مسلم عن حذيفة بن أسيد عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله [ إليها ] ملكا[(٥)] فَصَورَّها ، وخَلَق سمعها[(٦)] وبصرهَا وجلدها ولحمها وعظامها ، ثم قال : ياربِّ ذكر أم[(٧)] أنثى ؟ فيقضى ربك ماشاء ، ويكتب الملك ، ثم يقول : ياربِّ أجَلُه فيقضى[(٨)] ربك ماشاء ، ويكتب الملك ، فيقول : يارب رزقه ؟ فيقضى ربك ماشاء ، ويكتب الملك ، ثم

---

(١) ق . ط . ص ، ر : وفى الصحيح

(٢) ق . س . ط ، ص . ر : فعلوا برسول الله صلى الله عليه وسلم .

(٣) الحديث عن أبى هريرة فى : البخارى ١٠١/٥ (كتاب المغازى . باب ما أصاب النبى صلى الله عليه وسلم من الجراح يوم أحد ) ، مسلم ١٤١٧/٣ (كتاب الجهاد . باب اشتداد غضب الله على من قتله رسول الله صلى الله عليه وسلم ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٣١٧/٢ . وعن ابن عباس مع اختلاف فى الألفاظ فى المسند ( ط . المعارف ) ٢٠٩/٤ - ٢١١ ( رقم ٦٥٠٩ ) .

(٤) الحديث عن ابن عباس وأبى هريرة فى البخارى ومسلم فى نفس مكان الحديث السابق . وهو عن ابن عباس بمعناه فى المسند . ( ط . الحلبى ) ٤٩٢/٢ .

(٥) بعث الله ملكا : كذا فى ( س ) فقط . وهو الذى فى صحيح مسلم .

(٦) وخلق سمعها : كذا فى ( س ) فقط . وهو الذى فى مسلم

(٧) أم : كذا فى ( س ) فقط . وهو الذى فى مسلم .

(٨) فيقضى : كذا فى ( م ) فقط . وهو االذى فى مسلم .

يُخْرِج الملك الصحيفة فى يده ، فلا يزيد على ما أمر [(١)] ولا ينقص [(٢)] » .

وفى الصحيح عن عائشة أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقول فى
٧٥/٢ سجوده / « أعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك ، وأعوذ بك منك ، لا أحصى ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك » [(٣)] .

وفى حديث آخر : « أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده » [(٤)] . وفى الصحيحين [(٥)] عن أنس فى حديث الشفاعة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « فإذا رأيت ربى وقعت له ساجداً ، فَيَدَعُنى ما شاء الله أن يَدَعنى ، ثم يقول [ لى [(٦)] ] : يا محمد ، ارْفَع رأسَك ، سَلْ [(٧)] تُعْطَه ، واشفع تشفع » وذكر مثل هذا ثلاث مرات [(٨)] .

---

(١) على ما أمر : كذا فى ( م ) فقط . وهو الذى فى مسلم .

(٢) الحديث عن حذيفة بن أسيد الغفارى فى : مسلم ٢٠٣٧/٤ (كتاب القدر ، باب كيفية الخلق الآدمى ) ؛ وانظر ص ٢٠٣٨ .

(٣) الحديث عن عائشة رضى الله عنها فى : مسلم ٣٥٢/١ (كتاب الصلاة . باب ما يقال فى الركوع والسجود ) وأوله : فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة من الفراش فالتمسته فوقعت يدى على بطن قدميه وهو فى المسجد وهما منصوبتان وهو يقول : اللهم أعوذ برضاك . . . الحديث .

(٤) الحديث عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده فى : سنن أبى داود ١٢/٤ (كتاب الطب . باب كيف الرقى ) .

(٥) س : وفى الصحيح .

(٦) لى : ساقطة من ( م ) ، ( ق ) .

(٧) م ( فقط ) : وسل .

(٨) الحديث عن أنس فى : البخارى ١١٦/٨ (كتاب الرقاق . باب صفة الجنة والنار ) . ١٢١/٩ - ١٢٢ (كتاب التوحيد . باب قول الله تعالى لما خلقت بيدى ) ؛ مسلم ١٨٠/١ - ١٨٤ (كتاب الإيمان . باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها ) . وورد الحديث بألفاظ مقاربة عن أبى هريرة .

وفى الصحيحين [١] عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ، ويجتمعون فى صلاة الفجر وصلاة العصر ، ثم يعرج إليه الذين باتوا فيكم ، فيسألهم [٢] – وهو أعلم بهم – كيف تركتم عبادى ؟ قالوا : تركناهم وهم يصلون ، وأتيناهم وهم يصلون [٣] » .

وفى الصحيحين [٤] أيضا عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « إن لله ملائكة سيَّارة [٥] فُضُلاً عن كتاب الناس ، سياحين [٦] فى الأرض ، فإذا وجدوا قوماً يذكرون الله تنادَوْا : هَلُمُّوا [٧] إلى حاجتكم ، قال : فيجيئون [٨] حتى يَحُفُّون [٩] بهم إلى السماء الدنيا ، قال : فيقول الله عز وجل : أى شىء تركتم عبادى

= وتكلمت عنه قبل صفحات قليلة . وورد أيضا عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه فى المسند ( ط . المعارف ) ١٦١/١ – ١٦٣ ( حديث رقم ١٥ ) .

(١) س : وفى الصحيح .

(٢) ر : فيسألهم ربهم .

(٣) الحديث عن أبى هريرة فى : البخارى ١١١/١ – ١١٢ (كتاب مواقيت الصلاة ، باب فضل صلاة العصر) . ١٤٢/٩ (كتاب التوحيد . باب كلام الرب مع جبريل) ؛ مسلم ٤٣٩/١ (كتاب المساجد . باب فضل صلاتى الصبح والعصر) ؛ سنن النسائى ١٩٤/١ (كتاب الصلاة ، باب فضل صلاة الجماعة) ؛ الموطأ ١٧٠/١ (كتاب قصر الصلاة فى السفر . باب جامع الصلاة) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ٢٣٨/١٣ ( رقم ٧٤٨٣ ) . ( ط . الحلبى ) ٣١٢/٢ . ٤٨٦ .

(٤) س : وفى الصحيح .

(٥) سيارة : زيادة فى ( م ) .

(٦) س : سائحين .

(٧) س ، ص ، ط ، ر : هلم .

(٨) س ، ص ، ط ، ر : فيخرجون .

(٩) س : يحفوا .

يصنعون ؟ قال : فيقولون : تركناهم يحمدونك ويسبحونك ويمجدونك ، قال : فيقول : هل رأونى ؟ [ قال ] :[١] فيقولون : لا ، قال : كيف لو رأونى ؟ قال : فيقولون : لو رأوك لكانوا أشد تمجيداً وأشد ذكرا ، قال : فيقول : فأى شىء يطلبون ؟ قالوا : يطلبون الجنة ، قال : فيقول : وهل[٢] رأوها ؟ [ قال ] :[٣] فيقولون : لا ، قال : فيقول : كيف لو رأوها ؟ قال : فيقولون : لو رأوها كانوا أشد عليها حرصا وأشد لها طلبا ، قال : فيقول : من أى شىء يتعوَّذون ؟ قال : فيقولون : يتعوذون من النار ، قال : فيقول : وهل رأوها ؟ قال : فيقولون : لا ، قال : فيقول : فكيف لو رأوها ؟ قال : فيقولون : لو رأوها كانوا أشد منها تعوذاً وأشد منها هربا ، قال :
٧٦/٢ فيقول : إنى أشهدكم أنى قد غفرت / لهم ، قال فيقولون : إن فيهم فلانا الخَطَّاء ، لم يردهم ، إنما جاء فى حاجة ، قال : فيقول : هم القوم لا يَشْقَى بهم[٤] جليسهم[٥] » .

وفى الصحيحين عن النبى[٦] صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله

(١) قال : زيادة فى ( س )
(٢) س . ص . ط . ر : هل .
(٣) قال : ساقطة من ( م ) . ( ق ) .
(٤) بهم : ساقطة من ( س ) .
(٥) الحديث عن أبى هريرة فى : البخارى ٨٦/٨ - ٨٧ (كتاب الدعوات . باب فضل ذكر الله عز وجل ) ؛ مسلم ٢٠٦٩/٤ - ٢٠٧٠ (كتاب الذكر والدعاء . باب فضل مجالس الذكر ) ؛ سنن الترمذى ٨٩/١٣ (كتاب الدعوات . باب ما جاء فى أن لله ملائكة سياحين فى الأرض ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ١٥٦/١٣ - ١٦٠ ( رقم ٧٤١٨ - ٧٤٢٠ ) .
(٦) النبى .. : كذا فى : ( س ) . وفى سائر النسخ : عن أنس عن النبى .

إذا أحب عبداً نادى جبريل[١] : إنى قد أحببت فلانا فأحبَّه ، قال : فيحبه جبريل ، ثم ينادى فى السماء : إن الله يحب فلانا فأحبوه ، فيحبه أهل السماء ، ثم يوضع له القبول فى الأرض[٢] » وقال فى البغض مثل ذلك[٣] .

وفى الصحيحين عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « يقول الله تعالى : أنا عند ظن عبدى بى ، وأنا معه حين يذكرنى ، فإن ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى ، وإن ذكرنى فى مَلإٍ ذكرته فى ملإٍ خير منهم ، وإن اقترب إلىَّ شبراً اقتربت إليه ذراعاً ، وإن اقترب إلى ذراعاً اقتربت إليه باعاً ، وإن أتانى يمشى أتيته هَرْولة »[٤] .

وفى صحيح مسلم عن أبى هريرة وأبى سعيد : أنهما شهدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ما جلس قوم يذكرون الله إلا حَفَّت

---

(١) س : نادى ياجبريل .

(٢) الحديث عن أبى هريرة فى : البخارى ١١١/٤ (كتاب بدء الخلق . باب ذكر الملائكة) . ١٤/٨ (كتاب الأدب . باب المِقَةِ من الله تعالى) . ١٤٢/٩ (كتاب التوحيد . باب كلام الرب مع جبريل) . وروايات البخارى هذه اقتصرت على الحب . وكذا فى : الموطأ ٩٥٣/٢ (كتاب الشعر . باب ما جاء فى المتحابين فى الله) وقال مالك : وإذا أبغض الله العبد . قال مالك : لا أحسبه إلا أنه قال فى البغض مثل ذلك .

(٣) جاءت روايات أخرى للحديث عن أبى هريرة فيها ذكر الحب والبغض كما فى : مسلم ٢٠٣٠/٤ - ٢٠٣١ (كتاب البر والصلة والآداب . باب إذا أحب الله عبدا) ؛ سنن الترمذى ١٨/١٢ (كتاب التفسير . سورة مريم) ؛ المسند (ط . المعارف) ٤٨/١٤ (رقم ٧٦١٤) . وورد فى المسند فى مواضع أخرى كثيرة عن أبى هريرة .

(٤) ورد هذا الحديث من قبل فى هذا الجزء . ص١٢٧ . وتكلمت عليه هناك . ت٣ . وبدأ هناك هكذا : يقول الله تعالى : من تقرب إلى شبرا ... الخ . والزيادة الموجودة هنا فى نفس تلك المواضع . وانظر أيضا : المسند (ط . المعارف) ١٥٤/١٣ - ١٥٥ (رقم ٧٤١٦)

بهم[1] الملائكة ، وغشيتهم الرحمة ، وذكرهم الله فيمن عنده »[2].

وفى الصحيحين عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم « أن رجلا أصاب ذنباً ، فقال : رب[3] ، إنى قد أصبت ذنباً فاغفره لى ، فقال ربه : علم عبدى أن له ربًّا يغفر الذنب ويأخذ به ، قد غفرت لعبدى ، ثم مكث ما شاء الله ، ثم أذنب ذنباً آخر ، فقال : أى رب ، إنى قد أذنبت ذنباً فاغفره لى ، فقال ربه : علم عبدى أن له رباً يغفر الذنب ويأخذ به ، قد غفرت لعبدى ، فليعمل[4] ما يشاء[5] .

وفى الصحيحين عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « يقبض الله الأرض ويطوى السماء بيمينه ، ثم يقول : أنا الملك ، أين ملوك الأرض ؟ »[6]

---

(١) ر : إلا حفتهم .

(٢) الحديث مع اختلاف فى الألفاظ عن أبى هريرة وأبى سعيد الخدرى فى : مسلم ٢٠٧٤/٤ (كتاب الذكر والدعاء . باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن ) ؛ سنن ابن ماجة ١٢٤٥/٢ (كتاب الأدب ، باب فضل الذكر ) . ووردت ألفاظ قريبة من ألفاظ هذا الحديث ضمن حديث آخر رواه أبو هريرة أوله : من نفس عن مؤمن كربة .. وفيه : وما اجتمع قوم فى بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة .. الخ . انظر مسلم ( فى الموضع السابق ) ؛ سنن ابن ماجة ٨٢/١ (المقدمة ، باب ١٧ ) ؛ سنن أبى داود ٩٥/٢ (كتاب الوتر . باب فى ثواب قراءة القرآن ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ١٦١/١٣ ( رقم ٧٤٢١ ) .

(٣) م : يارب .

(٤) فليعمل : كذا فى ( س ) . وفى سائر النسخ : فليفعل .

(٥) الحديث عن أبى هريرة فى : البخارى ١٤٥/٩ (كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى : يريدون أن يبدلوا كلام الله ) ؛ مسلم ٢١١٢/٤ - ٢١١٣ (كتاب التوبة ، باب قبول التوبة من الذنوب ) .

(٦) الحديث عن أبى هريرة فى : البخارى ١٢٦/٦ (كتاب التفسير ، سورة الزمر ) ، ١٠٨/٨ (كتاب الرقاق . باب يقبض الله الأرض ) . ١١٦/٩ (كتاب التوحيد . باب قول الله تعالى ملك الناس ) ؛ مسلم ٢١٤٨/٤ (كتاب صفات المنافقين . باب كتاب صفة القيامة ) ؛ سنن ابن ماجة ٦٨/١ - ٦٩ (المقدمة . باب فيما أنكرت الجهمية ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٣٤٧/٢ .

وفى الصحيحين عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ما منكم أحد إلا سيكلمه ربه ، ليس بينه وبينه حاجب [١] ولا ترجمان ، فينظر أيمن منه فلا يرى إلا / شيئاً قدّمه ، وينظر أشأم منه فلا يرى إلا شيئاً قدَّمه ، وينظر أمامه فتستقبله النار ، فمن استطاع منكم أن يتقى النار ولو بشق تمرة فليفعل ، فإن لم يجد فبكلمة طيبة » [٢] . ٧٧/٢

وفى صحيح مسلم عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث الرؤية قال فيه : « فيلقى العبد فيقول : أى فُلَ ، ألم أكرمك ، وأسوّدك وأزوّجك ، وأسخر لك الخيل والإبل ، وأذَرْكَ تَرْأس وتَربع ؟ فيقول : بلى يارب ، قال : فيقول : أفظننت أنك ملاقىَّ ؟ فيقول : لا ، فيقول : إنى أنساك كما نسيتنى ، ثم يلقى الثانى ، فيقول : أى فُل — فذكر مثل ما قال الأول — ويلقى الثالث فيقول : آمنت بك وبكتابك وبرسولك ، وصليت وصمت وتصدقت ، ويثنى بخير ما استطاع ، قال : فيقول : فهٰهنا إذن ، قال : ثم يقال : ألا نبعث شاهدنا عليك ؟ فيفكر فى نفسه مَنْ الذى يشهد علىَّ [٣] ؟ فيختم على فيه ، ويقال لفخذه : انطق ، فتنطق فخذه ولحمه وعظامه بعمله [٤] ما كان ذلك ، ليعذر من نفسه ، وذلك المنافق » وذكر الحديث [٥] .

(١) م . ق : حجاب .

(٢) ورد الحديث مختصرا قبل صفحات . جـ ٢ . ص ١٢٦ . وتكلمت عنه هناك . ت ٥ .

(٣) علىّ : كذا فى ( س ) وهو الذى فى صحيح مسلم . وفى سائر النسخ : عليه .

(٤) بعمله : كذا فى ( س ) . وفى سائر النسخ : تعلمه . والذى فى صحيح مسلم : .. وعظامه بعمله وذلك ليعذر من نفسه .

(٥) الحديث عن أبى هريرة فى : مسلم ٤/٢٢٧٩ — ٢٢٨٠ (كتاب الزهد والرقائق . حديث رقم ١٦ ) وفى آخر الحديث : وذلك المنافق الذى يسخط الله عليه . وقال النووى فى شرحه على مسلم =

وفى صحيح مسلم عن أنس قال : «كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فضحك ، قال : هل تدرون مم أضحك ؟ قال : قلنا : الله ورسوله أعلم ، قال : من مخاطبة العبد ربه ، يقول : يارب ألم تجرنى من الظلم ؟ قال : يقول : بلى ، قال : فيقول : فإنى لا أجيز على نفسى إلا شاهدا منى ، قال : فيقول : فكفى بنفسك عليك شهيدا ، وبالكرام الكاتبين شهودا ، قال : فيُختم على فيه ، ويقال لأركانه : انطقى ، فتنطق بأعماله ، قال : ثم يخلّى بينه وبين الكلام ، قال : فيقول : بُعداً لكنَّ وسحقا ، فعنكن كنت أناضل »(1) .

وفى الصحيحين عن أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « يقول الله لأهون أهل النار عذاباً يوم القيامة : لو كان لك ما على الأرض من شىء ، أكنت تفتدى به ؟ فيقول : نعم ، فيقول له : قد أردتُ منك ما هو أهون من هذا وأنت فى صُلب آدم : أن لا تشرك بى (2) ، فأبيت إلا أن تشرك (3) » .

---

=١٠٣/١٧ - ١٠٤ : أى فل : هو بضم الفاء وإسكان اللام ومعناه : يافلان .... وأذرك ترأس وتربع : أما ترأس فبفتح التاء وإسكان الراء وبعدها همزة مفتوحة ومعناه رئيس القوم وكبيرهم . وأما تربع : فبفتح التاء والباء الموحدة وفى رواية ابن ماهان : ترتع بمثناه فوق الراء . ومعناه بالموحدة : تأخذ المرباع الذى كانت ملوك الجاهلية تأخذه من الغنيمة وهو ربعها .

(1) الحديث عن أنس فى : مسلم ٢٢٨٠/٤ - ٢٢٨١ ( نفس الكتاب والباب السابقين . حديث رقم ١٧ )

(2) س . ص : أن لا تشرك بى شيئاً .

(3) الحديث عن أنس فى : البخارى ١٣٣/٤ (كتاب الأنبياء . باب قول الله تعالى وإذ قال ربك للملائكة ) ؛ مسلم ٢١٦٠/٤ - ٢١٦١ (كتاب صفات المنافقين . باب طلب الكافر الفداء بملء الأرض ذهبا ) .

/ وفى الصحيحين عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : ٧٨/٢
« يَدْنو أحَدُكم من ربه ، حتى يضع كَنَفه عليه ، فيقول : عملتَ كذا وكذا ؟ فيقول : نعم يارب ، فيقرره ، ثم يقول : قد سترت[(١)] عليك فى الدنيا ، وأنا أغفرها لك اليوم ، قال : ثم يعطَى كتاب حسناته ، وهو قوله : ﴿ هَاؤُمُ اقْرَؤُوا كِتَابِيَهْ ﴾ [ سورة الحاقة : ١٩ ] وأما الكفار والمنافقون فينادون : هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ، ألا لعنة الله على الظالمين »[(٢)].

وفى صحيح مسلم وغيره عن أبى هريرة : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « يقول الله يوم القيامة : يا ابن آدم ، مرضْتُ فلم[(٣)] تعدنى ، فيقول : يارب كيف أعودك ، وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمتَ أن عبدى فلانا مرض فلم تعده ؟ أما علمت أنك لو عُدْتَهُ لوجدتنى عنده ، ويقول : يا ابن آدم ، استسقيتك فلم تسقنى ، فيقول : أى رب ، وكيف أسقيك وأنت رب العالمين ؟ فيقول تبارك وتعالى : أما علمت أن عبدى فلانا استسقاك فلم تسقه ؟ أما علمت أنك لو سقيته لوجدت ذلك عندى ؟ قال : ويقول : يا ابن آدم ، استطعمتُكَ فلم تطعمنى ، فيقول : أى ربٍّ وكيف أطعمك ، وأنت

---

(١) سترت : كذا فى ( س ) ، ( ط ) ، ( ر ) ، ( ق ) ، وهى رواية البخارى . وفى ( م ) ، ( ص ) : سترتها ، وهى رواية مسلم .

(٢) الحديث عن ابن عمر فى : البخارى ١٤٨/٩ (كتاب التوحيد ، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم ) ؛ مسلم ٢١٢٠/٤ (كتاب التوبة باب قبول توبة القاتل ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ٢٥٤/٧ (رقم ٥٤٣٦ ) ، ١٥٥/٨ – ١٥٦ ( رقم ٥٨٢٥ ) .

(٣) م ( فقط ) : فعلم ، وهو تحريف .

رب العالمين؟ فيقول : أما علمت أن عبدى فلانا استطعمك فلم تطعمه ؟ أما إنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندى »[(١)] .

وفى الصحيحين عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله يقول [ لأهل الجنة ][(٢)] : يا أهل الجنة ، فيقولون : لبيك ربنا وسعديك والخير فى يديك ، فيقول : هل رضيتم ؟ فيقولون : ربنا وما لنا لا نرضى ؟ وقد أعطيتنا مالم تعط أحداً من خلقك . فيقول : ألا أعطيكم أفضل من ذلك ؟ قال : فيقولون : يارب ، وأى شىء أفضل من ذلك ؟ قال : أُحِلُّ عليكم رضوانى فلا أسخط عليكم بعده أبداً »[(٣)] وهذا فيه ذكر المخاطبة [ وذكر ] الرضوان[(٤)] جميعاً .

وفى الصحيحين عن عبد الله بن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « آخر أهل الجنة دخولا الجنة وآخر أهل النار خروجا من
٧٩/٢ النار : رجل يخرج / حَبْوًا ، فيقول له ربه : ادخل الجنة ، فيقول : إن الجنة ملأى ، فيقول له ذلك ثلاث مرات ، كل ذلك يعيد : الجنة ملأى ، فيقول : إن لك مثل الدنيا عشر مرات »[(٥)]

(١) ورد هذا الحديث من قبل ، جـ١ ، ص ١٤٩ . انظر تعليقى عليه ، ت ٢ .

(٢) لأهل الجنة : زيادة فى ( س ) : وهى فى الصحيحين .

(٣) الحديث عن أبى سعيد الخدرى فى : البخارى ١١٤/٨ (كتاب الرقائق ، باب صفة الجنة والنار ) ؛ مسلم ٢١٧٦/٤ (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب إحلال الرضوان على أهل الجنة ... ) .

(٤) م ، ق : المخاطبة والرضوان .

(٥) الحديث عن ابن مسعود فى : البخارى ١١٧/٨ (كتاب الرقاق . باب صفة الجنة والنار ) ، ١٤٧/٩ - ١٤٨ (كتاب التوحيد ، باب كلام الرب عز وجل مع الأنبياء وغيرهم ) ؛ مسلم ١٧٣/١ (كتاب الإيمان ، باب آخر أهل النار خروجا ) ؛ سنن ابن ماجة ١٤٥٢/٢ (كتاب الزهد ، باب صفة الجنة ) ؛ المسند (ط . المعارف ) ١٨١/٦ - ١٨٢ (رقم ٤٣٩١ ) .

وفى الصحيحين عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم [(١)] ، ولهم عذاب أليم : رجل حلف على يمين على مال امرىء [(٢)]. مسلم فاقتطعه ، ورجل حلف على يمين بعد العصر : أنه أُعْطِيَ بسلعته أكثَرَ مما أُعطى ، وهو كاذب ، ورجل منع فضل ماء ، يقول الله اليوم أمنعك من فضلى [(٣)] ، كما منعت فضل مالم تعمل يداك » [(٤)] .

وفى صحيح مسلم عن أبى ذر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم ، ولهم عذاب أليم ، قال : فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات ، فقال أبو ذر : خابوا وخسروا [(٥)] ، من هم يارسول الله ؟ قال : المسبل [ إزاره ] [(٦)] ، والمنّان ، والمنفِّق سلعته بالحلف الكاذب » [(٧)] .

---

(١) ولايزكيهم : زيادة فى ( م ) فقط . وهى فى إحدى روايات مسلم .

(٢) امرىء : ساقطة من ( س )

(٣) س : فإن الله يقول اليوم أمنعك فضلى .

(٤) الحديث عن أبى هريرة مع اختلاف فى الألفاظ فى : البخارى ١٣٣/٩ (كتاب التوحيد . باب قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة ) ؛ مسلم ١٠٣/١ (كتاب الإيمان ، باب غلظ تحريم إسبال الإزار ... ) ؛ سنن أبى داود ٣٧٦/٣ - ٣٧٧ (كتاب البيوع . باب فى منع الماء ) ؛ سنن ابن ماجة ٧٤٤/٢ (كتاب التجارات ، باب ما جاء فى كراهية الأيمان فى الشراء والبيع ) . ٩٥٨/٢ (كتاب الجهاد . باب الوفاء بالبيعة )

(٥) فى ( ط ) ، ( ر ) . ( ص ) وردت عبارة خابوا وخسروا مرتين ، وأما فى ( س ) فتكررت ثلاث مرات .

(٦) إزاره : زيادة فى ( س )

(٧) س : .. إزاره والمنفق سلعته بالحلف الكاذب والمنان عطاؤه . والحديث عن أبى ذر فى : مسلم ١٠٢/١ (كتاب الإيمان . باب غلظ تحريم إسبال الإزار ... ) ؛ سنن ابن ماجة ٧٤٤/٢ - ٧٤٥ (كتاب التجارات . باب ما جاء فى كراهية الأيمان فى البيع والشراء )

وهذان الحديثان فيهما نفى التكليم [١] والنظر عن بعض الناس ، كما نفى [٢] القرآن مثل ذلك ، وأما نفى التكليم [٣] وحده ففى غير حديث .

وهذا الباب فى الاحاديث كثير جدا يتعذر استقصاؤه ، ولكن نبهنا ببعضه على نوعه ، والأحاديث جاءت فى هذا الباب كما جاءت الآيات مع زيادة تفسير فى الحديث ، كما أن أحاديث الأحكام تجىء موافقة لكتاب الله ، مع تفسيرها لمُجْمَله ، ومع ما فيها من الزيادات التى لاتعارض القرآن ؛ فإن الله سبحانه وتعالى أَنزل على نبيه الكتاب والحكمة ، وأمر أزواج نبيه أن يذكرن ما يتلى فى بيوتهن من آيات الله والحكمة ، وامتنَّ على المؤمنين بأن بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وقال النبى صلى الله
٨٠/٢ عليه وسلم/ : « ألا وإنى أوتيت الكتاب ومثله معه » [٤]. وفى رواية : « ألا إنه مثل القرآن أو أكثر » [٥] .

فالحكمة التى أنزلها الله عليه مع القرآن ، وعَلَّمها لأمته ، تتناول ما تكلم به فى الدين من غير القرآن من أنواع الخبر والأمر ، فخبره موافق

---

(١) م (فقط) : التكلم

(٢) كما نفى : كذا فى (م) فقط . وفى سائر النسخ : كما فى .

(٣) م (فقط) : التكلم .

(٤) هذه العبارة هى أول حديث جاء عن المقدام بن معديكرب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهو فى : سنن أبى داود ٢٧٩/٤ (كتاب السنة . باب فى لزوم السنة) . وجاء الحديث عن المقدام بدون هذه العبارة فى سنن الترمذى ١٣٣/١٠ (كتاب العلم . باب ما نهى عنه أنه يقال عند حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم) ؛ سنن ابن ماجة ٦/١ (المقدمة . باب تعظيم حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والتغليظ على من عارضه) .

(٥) لم أجد هذا الحديث .

لخبر الله ، وأمره موافق لأمر الله ، فكما أنه يأمر [ بما فى الكتاب أو ](١) بما هو(٢) تفسير ما فى الكتاب ، وبما لم يذكر بعينه فى الكتاب ؛ فهو أيضا يخبر بما فى الكتاب وبما هو تفسير ما فى الكتاب ، وبما لم يذكر بعينه فى الكتاب ، فجاءت أخباره فى هذا الباب يذكر فيها أفعال الرب : كخلقه ورزقه وعدله وإحسانه وإثابته ومعاقبته ، ويذكر فيها أنواع كلامه وتكليمه لملائكته وأنبيائه وغيرهم من عباده ، ويذكر فيها ما يذكره من رضاه وسخطه ، وحبه وبغضه ، وفرحه وضحكه ، وغير ذلك من الأمور التى تدخل فى هذا الباب .

الناس فى مسألة أفعال الله تعالى ثلاثة أقسام

والناس فى هذا الباب ثلاثة أقسام :

الجهمية المحضة من المعتزلة ومن وافقهم(٣) ، يجعلون(٤) هذا كله مخلوقا منفصلا عن الله تعالى .

والكُلاّبية ومن وافقهم ، يثبتون ما يثبتون من ذلك : إما قديما بعينه لازماً لذات الله ، وإما مخلوقا منفصلا عنه .

وجمهور أهل الحديث وطوائف من أهل الكلام ، يقولون : بل هنا قسم ثالث قائم بذات الله متعلق بمشيئته وقدرته ، كما دلت عليه النصوص الكثيرة .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من ( م ) فقط .
(٢) أو بما هو : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ ما عدا ( م ) : وبما هو . وفى ( م ) : بما هو .
(٣) س : من المعتزلة وغيرهم .
(٤) س ، ص : تجعل ؛ ر ، ط : يجعل .

ثم بعض هؤلاء قد يجعلون نوع ذلك حادثا ، كما تقوله الكرامية[١] ، وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم فإنهم لا يجعلون النوع حادثا ، بل قديما ، ويفرقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده ، كما يفرق جمهور العقلاء بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه ؛ فإن نعيم أهل الجنة يدوم نوعه ولا يدوم كل واحد واحد من الأعيان الفانية ، ومن
٨١/٢ الأعيان الحادثة مالا يفنى بعد / حدوثه ، كأرواح الآدميين ، فإنها مُبْدَعة ، كانت بعد أن لم تكن ، ومع هذا فهى باقية دائمة .

والفلاسفة تجوِّز مثل ذلك فى دوام النوع دون أشخاصه ، لكن الدهرية منهم ظنوا أن حركات الأفلاك من هذا الباب ، وأنها قديمة النوع ، فاعتقدوا قدمها ، وليس لهم على ذلك دليل أصلا ، وعامة ما يحتجون به إبطال قول من لايفرِّق بين حدوث النوع وحدوث الشخص ، ويقولون[٢] : إنه يلزم من حدوث الأعيان حدوث نوعها ، ويقولون[٣] : إن ذلك كله[٤] حدث من غير تجدد أمر حادث .

وهذا القول إذا بطل كان بطلانه أقوى فى الحجة على الدهرية فى[٥] إفساد[٦] قولهم ، وفى صحة ما جاء به الكتاب والسنة ، كما تقدم بيانه ، وإن لم يبطل بطل قولهم .

(١) بعد كلمة « الكرامية » توجد إشارة إلى الهامش فى نسخة ( هـ ) حيث كتب ما يلى : « وابن كرام كان متأخرا بعد محنة الإمام أحمد بن حنبل فكان ابن كرام بعد ابن كلاب بمدة . وكان أكثر أهل القبلة قبل ابن كرام على مخالفة المعتزلة والكلابية . ودفن ابن كرام فى حدود سنة ستين ومائتين » .

(٢) س ، ق ، هـ : ويقول .

(٣) هـ : ويقول .

(٤) كله : ساقطة من ( س ) ، ( هـ ) .

(٥) س : وفى .

(٦) هـ : فساد

فالمعقول الصريح موافق للشرع متابع له كيف ما أدير الأمر، وليس فى صريح المعقول ما يناقض صحيح المنقول، وهو المطلوب.

ومن المعلوم: أن أصل الإيمان تصديق الرسول فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أنه لا يجوز أن يكون ثَمَّ دليل لا عقلى ولا غير عقلى يناقض ذلك، وهذا هو المطلوب هنا.

ولكن أقواماً[1] ادعوا معارضة طائفة من أخباره للمعقول.

أصل خطأ المبتدعة فى هذه المسألة

وأصل وقوع ذلك فى المنتسبين للإسلام[2] والإيمان: أن أقواماً من أهل النظر والكلام أرادوا نصرة ما اعتقدوا أنه قوله[3] بما اعتقدوه أنه حجة، ورأوا أن تلك الحجة لها لوازم يجب التزامها، وتلك اللوازم تناقض كثيراً من أخباره.

وهؤلاء غلطوا فى المنقول والمعقول جميعاً، كما اعتقدت المعتزلة وغيرهم من الجهمية نُفَاةِ الصفات والأفعال أنه أخبر أن كل ماسوى الذات القديمة المجردة عن الصفات مُحْدَث الشخص والنوع جميعا، وظنوا أن هذا من التوحيد الذى جاء به، واحتجوا على ذلك بما يستلزم حدوث كل ما قامت به صفة وفعل، وجعلوا / هذا هو الطريق إلى ٨٢/٢
إثبات وجوده ووحدانيته وتصديق رسله، فقالوا: إن كلامه مخلوق، خلَقه فى غيره، لم يقم به كلام، وإنه لا يُرى فى الآخرة، ولا يكون مبايناً للخلق، ولا يقوم به علم ولا قدرة ولا غيرهما[4] من الصفات، ولا

(١) أقواما: كذا فى (م). وفى سائر النسخ: أقوام.

(٢) س، ص، ر، ط: إلى الإسلام.

(٣) الضمير هنا يعود على الرسول. أى قول الرسول صلى الله عليه وسلم.

(٤) ط، ر، ق، ص: ولا غيرها.

فعل من الأفعال ، لا خَلْقٌ للعالم ولا استواء ولا غير ذلك ، فإنه لو قام به فعل أو صفة لكان موصوفاً محلا للأعراض ، ولو قام به فعل يتعلق بمشيئته للزم تعاقب الأفعال ودوام الحوادث ، وإذا جوزوا دوام النوع الحادث أو قدمه بطل ما به احتجوا على ما ظنوا أن الرسول صلى الله عليه وسلم أخبر به .

وهم مخطئون فى المنقول والمعقول .

أما المنقول : فإن الرسول لم يخبر قط بقدم ذات مجردة عن الصفات والأفعال ، بل النصوص الإلٰهية متظاهرة باتصاف الرب بالصفات والأفعال . وهذا معلوم بالضرورة لمن سمع الكتاب والسنة ، وهم يسلِّمون أن هذا هو الذى يظهر من النصوص ، ولكن أخبر عن الله بأسمائه الحسنى وآياته المثبتة لصفاته وأفعاله ، وأنه : ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ﴾ [سورة الفرقان : ٥٩] .

فمن قال : «[ إن ](١) الأفلاك قديمة أزلية» فقوله مناقض لقول الرسول صلى الله عليه وسلم بلا ريب ، كما أن من قال «إن الرب تعالى لا علم له ولا قدرة ولا كلام ولا فعل»(٢) فقوله مناقض لقول الرسول ، وليس مع واحد(٣) منهما عقل صريح يدل على قوله ، بل العقل الصريح مناقض لقوله ، كما قد بُيِّن فى موضعه من وجوه كثيره ، مثل ما يقال : إن العقل الصريح يعلم أن إثبات عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ممتنع ، كإثبات

(١) إن : زيادة فى ( س )
(٢) س : ولا له كلام ولا له فعل .
(٣) م ، ق : فليس لواحد .

علم بلا عالم وقدرة بلا قادر. وأعظم امتناعاً من ذلك أن يكون العلم هو العالم، والعلم هو القدرة؛ فهذا قول نفاة الصفات.

وأما القائلون بقدم العالم فقولهم يستلزم امتناع حدوث حادث، فإن القديم إما واجب بنفسه أو لازم للواجب بنفسه، ولوازم الواجب لا تكون محدثة ولا مستلزمة لمحدث، فالحوادث ليست من لوازمه، وما لا يكون من لوازمه يتوقف / وجوده على حدوث سبب حادث، فإذا كان ٨٣/٢
القديم الواجب بنفسه، أو اللازم للواجب، لا يصدر عنه حادث — امتنع حدوث الحوادث، وهذا حقيقة قولهم؛ فإنهم يزعمون أن العالم له علة قديمة موجبة له؛ وهو لازم لعلته، وعلته عندهم مستلزمة لمعلولها ومعلول معلولها، فيمتنع أن يحدث شئ في الوجود؛ إذ الحادث المعين يكون لازماً للقديم بالضرورة واتفاق العقلاء.

وإذا قالوا: «يجوز أن يحدث عن الواجب بنفسه حادث بواسطة».
قيل: الكلام فى تلك الواسطة كالكلام فى الأول، فإنها إن كانت قديمة لازمة له لزم قدم المعلولات كلها، وإن كانت حادثة فلابد لها من سبب حادث.

وإذا قالوا: «كل حادث مشروط بحادث قبله لا إلى أول».
قيل لهم: فليست أعيان الحوادث من لوازم الواجب بنفسه، وإذا كان النوع من لوازم الواجب امتنع وجود الواجب بنفسه بدون النوع، ونوع الحوادث ممكن بنفسه ليس فيه واجب بنفسه، فيكون نوع الحوادث صادرا عن الواجب بنفسه، فلا يجب قدم شئ معين من أجزاء العالم، لا الفلك ولا غيره، وهو نقيض قولهم.

وإذا قالوا : «نوع الحوادث لازم لجرم الفلك والنفس ، وهذان لازمان للعقل ، وهو لازم للواجب بنفسه» .

قيل لهم : فذاته مستلزمة لنوع الحوادث ، سواء كان بوسط أو بغير وسط ، والذات القديمة المستلزمة لمعلولها لا يحدث عنها شيء ، لا بوسط ولا بغير وسط ، سواء كان الحادث نوعاً أو شخصا ، لأن النوع الحادث يمتنع مقارنته لها ، كما تمتنع مقارنة الشخص الحادث لها ؛ لأن النوع الحادث إنما يوجد شيئا فشيئا ، والمقارن لها قديم معها لا يوجد شيئا فشيئا ، فبطل أن تكون الحوادث صادرة عن علة تامة[1] مستلزمة [ لنوعها ][2] المقترن[3] بعضه ببعض أو شخص منها ، فبطل أن يكون العالم صادراً عن علة موجبة له ، كما بطل وجوبه بنفسه ، وهو المطلوب .

ومما يبين ذلك : أن القديم يستلزم قدم موجبه ، أو وجوبه بنفسه ، فإن القديم إما واجب بنفسه وإما واجب بغيره ، إذ الممكن الذى لا
٨٤/٢ موجب له لا يكون / موجوداً ، فضلا عن أن يكون قديماً ، بالضرورة واتفاق العقلاء ، وإذا كان واجباً بغيره فلا بد أن يكون الموجب له قديماً ، بالضرورة واتفاق العقلاء ، وإذا كان واجبا بغيره فلا بد أن يكون الموجب له قديما ، ولا يكون موجباً له حتى تكون شروط الإيجاب قديمة أيضا ، فيمتنع أن يكون موجب القديم أو شرط من شروط الإيجاب حادثا ؛ لأن الموجب المقتضى للفاعل المؤثر يمتنع أن يتأخر عن موجبه

(١) تامة : ساقطة من ( س ) .
(٢) لنوعها : فى ( س ) فقط .
(٣) م ، ق : لمقترن .

الذى هو مقتضاه وأثره ، وهذا معلوم بالضرورة ، ومتفق عليه بين العقلاء .

وإذا كان كذلك فيمتنع أن يكون جميع العالم واجبا بنفسه ، إذ لو كان[1] كذلك لم يكن فى الموجودات ما هو حادث ، لأن الحادث كان معدوما ، وهو مفتقر إلى محدث يحدثه ، فضلا عن أن يكون واجباً بنفسه .

فثبت أن فى العالم ما ليس بواجب ، والواجب بغيره لا بد له من موجب تام مستلزم لموجبه ، والموجب التام لا يتأخر عنه شىء من موجبه ومقتضاه ، فيمتنع صدور الحوادث عن موجب تام ، كما يمتنع أن تكون هى واجبة بنفسها ، وإذا لم تكن واجبة[2] ولا صادرة عن علة موجبة فلا بد لها من فاعل ليس موجبا بذاته ، وإذا كان غاية ما يقولون : إن العالم صادر عن علة موجبة بنفسها بغير[3] واسطة أو بوسائط لازمة لتلك العلة ؛ فعلى هذا التقدير : يمتنع حدوث الحوادث عنه ، فإن لم يكن للحوادث فاعل غيره ، وإلا لزم حدوثها بلا محدث ، وهذا معلوم الفساد بالضرورة .

فتبين أن للحوادث محدثا ليس هو مستلزما لموجبه ومقتضاه ، فامتنع أن يكون محدث الحوادث علة مستلزمة لمعلولها ، أو أن يكون شيئا[4] من

(١) س : وإذا كان .
(٢) س . لا واجبة .
(٣) م ، ق : من غير.
(٤) س : أو أن يكون أو شيئا .

معلولاتها ، وهم يقولون : إن العالم صادر عن علة مستلزمة لمعلولها ، وكل ما سواها معلول لها ، وهذا مما تبين بطلانه بالضرورة .

ومن قال : «إن مجموع أجزاء العالم واجبة أو قديمة» فقوله معلوم الفساد بالضرورة .

ومن قال : «إن الحوادث صادرة عن جزء منه واجب» فقوله أيضاً معلوم الفساد[1] ، سواء جعل ذلك الجزء الأفلاكَ أو بعضها ، لوجهين :

٨٥/٢ / أحدهما : أن ذلك الجزء الذى هو واجب بغيره إذا كان علة تامة لغيره لزم أيضا قدم معلوله معه ، فيلزم أن لا يحدث شئ ، وإن كان ذلك الجزء الواجب ليس هو علة تامة ، امتنع صدور شئ عن[2] غير علة تامة ، ولو قدر إمكان الحدوث[3] عن غير علة تامة أمكن حدوث كل ما سوى الله ، فعلى كل تقدير قولهم باطل .

الوجه الثانى : [ أنه ][4] من المعلوم أنه ليس شئ من أجزاء العالم مستقلا بالإبداع لغيره من أجزائه ، وإن قيل : «إن بعض أجزائه سببٌ لبعض» فتأثيره متوقف على سبب آخر ، وعلى انتفاء موانع ، فلا يمكن أن يجعل شئ من أجزاء العالم ربًّا واجبا بنفسه ، قديما مبدعا لغيره ، والحوادث لا بد لها من رب واجب بنفسه قديم مبدع لغيره ، وليس شئ من أجزاء العالم مما يمكن ذلك فيه ، فعلم أن الرب تعالى خارج عن العالم وأجزائه وصفاته ، وهذا كله مبسوط فى موضع آخر[5] .

(١) ر ، هـ : معلوم الفساد بالضرورة .
(٢) ط : من .
(٣) م ( فقط ) : ولو قدر إمكان حدوث الحوادث .
(٤) أنه : زيادة فى ( س ) ، وفى ( هـ ) إذ .
(٥) س : فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا بيان أنه ليس فى المعقول ما يناقض ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم.

وقد عُلم أن المدعين لمعقولٍ يناقضه صنفان :

صنف يجوّزون عليه وعلى غيره من الرسل فيما أخبروا به عن الله تعالى وبلغوه إلى الأمم عن الله تعالى الكذب عمداً أو خطأ ، أو أن يظهر نقيض ما يبطن ، كما يقول ذلك من يقوله من الكفار بالرسل ، ومن المظهرين لتصديقهم ، كالمنافقين من المتفلسفة والقرامطة والباطنية ونحوهم ممن يقول بشئ من ذلك.

وصنف لا يجوزون عليهم ذلك ، وهذا هو الذى يقوله المتكلمون المنتسبون إلى الإسلام[1] على اختلاف أصنافهم.

والمبتدعة من هؤلاء مخطئون فى السمع وفى العقل ؛ ففى السمع حيث يقولون على الرسول صلى الله عليه وسلم ما لم يقل عمداً أو خطأ ، وفى العقل حيث يقررون ذلك بما يظنونه براهين ، وإذا كانت الدعوى خطأ
٨٦/٢ لم تكن حجتها إلا باطلة ، / فإن الدليل لازم لمدلوله ، ولازم الحق لا يكون إلا حقا ، وأما الباطل[2] فقد يلزمه الحق ، فلهذا يحتج على الحق بالحق تارة وبالباطل تارة[3] ، وأما الباطل فلا يحتج عليه إلا بباطل ، فإن[4] حجته لو كانت حقا لكان الباطل لازما للحق ، وهذا لا يجوز ،

---

(١) س ، ص ، ر ، ط : إلى المسلمين.
(٢) م ، ق : وأما الدليل الباطل.
(٣) س : وبالباطل أخرى.
(٤) س: لأن.

لأنه يلزم من ثبوت الملزوم ثبوت اللازم ، فلو كان [ الباطل ][1] مستلزما للحق لكان الباطل حقا ، فإن الحجة الصحيحة لا تستلزم إلا حقا ، وأما الدعوى الصحيحة : فقد تكون حجتها صحيحة ، وقد تكون باطلة.

ومن أعظم مابنى عليه المتكلمة النافية[2] للأفعال وبعض الصفات أو جميعها أصولهم التي عارضوا بها الكتاب والسنة : [ هى ][3] هذه المسألة ، وهى نفى قيام ما يشاؤه ويقدر عليه بذاته من أفعاله وغيرها.

## ( فصل )

كلام الرازى والآمدى عن أدلة النفاه

وقد ذكر أبو عبد الله الرازى – هو وأبو الحسن الآمدى ومن اتبعهما – أدلة نُفَاة ذلك ، وأبطلوها كلها ، ولم يستدلوا على نفى ذلك إلا بأن ما يقوم به إن كان صفة [ كمال ][4] كان عدمُه قبل حدوثها نقصا ، وإن كان نقصا لزم اتصافه بالنقص ، والله تعالى منزّه عن ذلك.

وهذه الحجة ضعيفة[5] ، ولعلها أضعف مما ضعّفوه ، ونحن نذكر ما

(١) الباطل : ساقطة من ( م ) فقط .

(٢) م ( فقط ) : المتكلمون النافون .

(٣) هى : ساقطة من ( م ) فقط .

(٤) كمال : ساقطة من ( م ) فقط .

(٥) عند كلمة ضعيفة توجد إشارة إلى الهامش فى نسخة ( هـ ) ( ص ١٣٩ ) حيث كُتب تعليق طويل فى أوله عبارة « هذه التخريجة من المجلد الثانى » وأما التعليق فهو كما يلى : « باطلة من وجوه : أحدها أن القول فى أفعاله القائمة به كالقول فى أفعاله التى هى المفعولة المنفصلة التى يحدثها بمشيئته . وإن القائلين بقدم العالم أوردوا عليهم هذا السؤال فقالوا : إن كان صفة كمال لزم عدم الكمال له من الأزل . وإن كان صفة نقص لزم اتصافه بالنقائص . فأجابوهم بأنه ليس صفة كمال ولا نقص . وهذا كما أن من حجج النفاة أنه لو كان قابلا لقيام الحوادث به لكان القبول من لوازم ذاته . ووجود المقبول فى الأزل محال . فأجيبوا بأنه لا فرق بين حدوث ما يقوم به أو بغيره . فإذا قيل : لو كان قادراً على فعل الحوادث لكان ذلك من لوازم ذاته . وذلك فى الأزل محال . فما كان جوابا عن هذا كان جوابا عن هذا .

ذكره أبو عبد الله بن الخطيب فى ذلك فى أجل كتبه الكلامية الذى سماه « نهاية العقول ، فى دراية الأصول » وذكر أنه أورد فيه من الحقائق والدقائق ما لا يكاد يوجد فى شئ من كتب الأولين والآخرين ، والسابقين واللاحقين ، من الموافقين والمخالفين ، ووصفه بصفات تطول .

قال[1] : « وهذا كله[2] لا يعلمه إلا من تقدم تحصيله لأكثر كلام العلماء ، وتحقق وقوفه على مجامع[3] بحث[4] العقلاء ، من المحقِّين والمبطلين[5] ، والموافقين والمخالفين » . / قال[6] : « فإننى[7] قلَّمَا ٨٧/٢

= الوجه الثانى : أن يقال : كونه بحيث يتكلم ويفعل ما يشاء صفة كمال ، وهو لم يزل متصفا بذلك وأما الشىء المعين فحدوثه لا نقص ولا كمال .

الثالث : ما تعنى بقولك : عدم ذلك نقص ؟ أتعنى به أن ذاته ناقصة وأنها ليست متصفة بصفات الكمال الواجبة لها ؟ أم تعنى به عدم ما سيوجد لها ؟ فالأول باطل ، وأما الثانى فلم قلت إنه ممتنع .

الرابع : أنتم قلتم ما ذكره أبو المعالى والرازى وغيرهما من أن تنزيه عن النقائص إنما علم بالسمع لا بالعقل . فإذا قلتم إنه ليس فى العقل ما ينفى ذلك ، لم يبق نفى ذلك إلا بالسمع الذى هو الإجماع عندكم . ومعلوم السمع لم ينف هذه الأمور وإنما نفى ما يناقض صفات الكمال كالموت المنافى للحياة . والسنة والنوم المنافى للقيومية . واللغوب المنافى لكمال القدرة . ولهذا كان الصواب أن الله تعالى منزه عن النقائص شرعا وعقلا . فإن العقل كما دل على اتصافه بصفات الكمال من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر دل على نفى أضدادها ، فإن إثبات الشىء يستلزم نفى ضده ولا تعنى النقائص إلا ما ينافى صفات الكمال » .

(١) فى كتابه « نهاية العقول فى دراية الأصول » وسنقابل النصوص التالية على نسختين خطيتين بدار الكتب المصرية : الأولى بمكتبة طلعت علم كلام رقم ٥٦٥ . والثانية بدار الكتب علم كلام توحيد رقم ٧٤٨ .

(٢) نسخة طلعت ( ظ ٢ ) : وهذا كتاب ؛ نسخة دار الكتب ( ص ٢ ) : هذا كتاب .

(٣) نسخة طلعت : وقوعه مجامع .

(٤) نسخة دار الكتب : مباحث ، نسخة طلعت تقرأ : سياحت .

(٥) نسخة طلعت كتبت خطأ : والمبطين .

(٦) بعد الكلام السابق بسطر واحد .

(٧) النسختان الخطيتان : فإنى .

تكلمت فيه[(١)] فى المبادىء والمقدمات ، بل أكثر العناية كان مصروفاً إلى تلخيص[(٢)] النهايات والغايات »

وقال فى هذا الكتاب[(٣)] : « الأصل الثانى عشر ، وهو ما يستحيل[(٤)] على الله » قال[(٥)] : « المسألة الرابعة فى أنه[(٦)] يستحيل عليه أن[(٧)] يكون محلا للحوادث ، واتفقت[(٨)] الكَّرامية على تجويز ذلك ، وأما[(٩)] تجدد الأحوال : فالمعتزلة اختلفوا فى تجويزه[(١٠)] ، مثل المدركية والسامعية والمبصرية[(١١)] والمريدية والكارهية ، وأما أبو الحسين البَصْرى[(١٢)] فإنه أثبت تجدد العالميات فى ذاته » .

قال[(١٣)] : « وأما الفلاسفة فمع أنهم فى المشهور أبعد الناس عن هذا المذهب ، ولكنهم يقولون بذلك من حيث لا يعرفونه ، فإنهم يجوِّزون

(١) فيه : ليست فى المخطوطتين .

(٢) نسخة دار الكتب : تمحيص .

(٣) يوجد فى الجزء الثانى من نسخة دار الكتب ظ ٣٨ ( ولا يوجد من نسخة طلعت إلا جزء واحد ) .

(٤) نسخة دار الكتب : فيما يستحيل .

(٥) نسخة دار الكتب ص ٤٦ .

(٦) المخطوطة : أنه تعالى .

(٧) نسخة دار الكتب : س : يستحيل أن .

(٨) نسخة دار الكتب : اتفقت .

(٩) نسخة دار الكتب : أما .

(١٠) نسخة دار الكتب : فالمعتزلة اتفقوا على تجويزه .

(١١) م ، ق : والبصرية .

(١٢) مخطوطة دار الكتب : وأما أبو الحسين ؛ وفى ( س ) : أبو الحسين البصرى ، وفى ط : أبو الحسن البصرى وفى الهامش : لعله أبو الحسين . وأما فى سائر النسخ : أبو الحسن البصرى . وهو أبو الحسين محمد بن على الطيب البصرى . سبقت ترجمته جـ ١ ص ٩٤ .

بعد الكلام السابق مباشرة .

تجدد الإضافات على ذاته ، مع أن الإضافة عندهم عَرَض وُجُودى[١] ، وذلك يقتضى كون ذاته[٢] موصوفة بالحوادث ، وأما أبو البركات البغدادى فقد صرَّح باتصاف ذاته[٣] بالصفات المحدثة » .

**قلت** : أبو عبد الله الرازى غالب مادته فى كلام المعتزلة : ما يجده فى كتب أبى الحسين البصرى ، وصاحبه محمود الخوارزمى ، وشيخه عبد الجبار الهمدانى ونحوهم ، وفى كلام الفلاسفة : ما يجده فى كتب ابن سينا وأبى البركات ونحوهما ، وفى مذهب الأشعرى : [ يعتمد ][٤] على كتب أبى المعالى ، كالشامل ونحوه ، وبعض كتب القاضى أبى بكر وأمثاله ، وهو ينقل أيضا من كلام الشهرستانى وأمثاله . وأما كتب القدماء كأبى الحسن الأشعرى وأبى محمد بن كُلَّاب وأمثالها ، وكتب قدماء المعتزلة والنجَّارية والضرارية ونحوهم ؛ فكتبه تدل على أنه لم يكن يعرف ما فيها ، وكذلك مذهب طوائف الفلاسفة المتقدمين ، وإلا فهذا القول الذى حكاه عن أبى البركات هو قول أكثر قدماء الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطو ، وقول كثير منهم ، كما نقل ذلك أرباب المقالات عنهم ، فَنَقلَ أرباب المقالات الناقلون[٥] لاختلاف الفلاسفة فى البارى ما هو؟ قالوا : قال سقراط وأفلاطون وأرسطو : إن البارى لا يعبر[٦]

(١) نسخة دار الكتب : فإنهم يجوزون تجدد الإضافات عندهم أعراض وجودية .
(٢) نسخة دار الكتب : ذاته تعالى .
(٣) نسخة دار الكتب : ذاته تعالى .
(٤) يعتمد : زيادة فى ( س ) .
(٥) س ، ص ، ر ، ط ، هـ : الناقلين .
(٦) س : لم يعبر .

عنه إلا بِهُوَ فقط ، وهو الهوية المحضة غير المتكثرة ، وهى الحكمة المحضة والحق المحض ، وليست لله صورة مثل الصورة التى تكثَّرت فى العنصر ،
٨٨/٢ وهو الأيس[١]/ الذى لا يحيط به الذهن ولا العقل ، ولا يجوز عليه التغير[٢] ولا الصفة ولا العدد ولا الإضافة ولا الوقت ولا المكان ولا الحدود ، ولا يُدرك بالحواس ولا بالعقول[٣] من جهة غاية الكُنْه ، لكن بأنه[٤] واحد أزلى ليس باثنين ، لأنا إن أوقعنا عليه العدد لزمته[٥] التثنية ، وإن أوقعنا[٦] عليه الإضافة لزمه الزمان والمكان والقَبْلُ والبَعْد ، وإن أوقعنا عليه المكان لزمه[٧] الحدود ، وجعلناه متناهيا إلى غيره ، وقال تاليس[٨]

---

(١) م . ق : المقدس ؛ ص ، ط ، ر : اللايس ؛ هـ : الأمر . والأيس هو الوجود .

(٢) هـ : ولا تجوز عليه العبر ( غير منقوطة ) ؛ س : ولا تجوز عليه العمو ( غير منقوطة ) ؛ سائر النسخ : ولا تجوز عليه العين . ولعل ما أثبتناه هو الصواب .

(٣) س : ولا بالعقل .

(٤) م ( فقط ) : ولكن يدرك بأنه . ولعل كلمة « يدرك » زيادة أضافها المحققان .

(٥) لزمته : كذا فى ( هـ ) . وفى سائر النسخ : لزمه .

(٦) س . هـ : وإن وقعت .

(٧) س : لزمته .

(٨) ر . ص . ط . ق : باليس ؛ هـ ( الكلمة غير منقوطة ) . والمثبت عن ( م ) . ( س ) . وهو : تاليس . أو طاليس ، أو ثاليس Thales الملطى أول الحكماء السبعة وأول الفلاسفة اليونانيين . اشتهر عام ٥٨٥ ق . م . ذكرته الكتب العربية . انظر مثلا : تاريخ الحكماء لابن القفطى ( ط . ليبزج . ١٩٠٣ ) ص ١٠٧ ؛ تاريخ مختصر الدول لابن العبرى . ص ٣٧ ( ط . بيروت . ١٩٥٨ ) ؛ الملل والنحل للشهرستانى ٢/٦٦ –٦٨ . وانظر عنه وعن آرائه : تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم . ص ١٢ – ١٤ . ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة ١٣٧٨/١٩٥٨ ؛ فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى . ص ٤٨ – ٥٦ . ط . عيسى الحلبى . القاهرة . ١٩٥٤ ؛ الفلسفة عند اليونان للدكتورة أميرة حلمى مطر . ص ٤٧ –٤٩ ، ط . دار النهضة العربية . القاهرة . ١٩٦٨ ؛ ربيع الفكر اليونانى للدكتور عبد الرحمن بدوى ، ص ٩٥ – ٩٧ . مكتبة النهضة =

وبلاطرخس[١] ولوقيوس[٢] وكسيفايس[٣] وانبذقليس[٤] جميعا : إن البارى واحد ساكن ، غير أن انبذقليس قال : إنه متحرك بنوع سكون ، كالعقل المتحرك بنوع سكون ، فذلك جائز ؛ لأن العقل إذا كان مُبْدِعا فهو متحرك بنوع سكون ، فلا محالة أن المبدع متحرك

= المصرية . القاهرة ، ١٩٥٨ ؛ نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان للدكتور على سامى النشار . ص ٢١ - ٢٣ . ط . المعارف ، الأسكندرية . ١٩٦٤

**Greek philosophy: Thales To Aristotle, ed. by G.E. Allen, The Free Press, New York, London, 1968.**

(١) وبلاطرخس : كذا فى (س). وفى (هـ): بلاطرحس (بدون نقط). وفى سائر النسخ : وبلاطن حسن . وهو تحريف . وبلوتارخوس ( فلوطرخس . فلوطرخيس ) = **Plutarch = Plutarchus** من مؤرخى الفلسفة اليونانية ومن فلاسفة الأفلاطونية الجديدة . عاش فى النصف الأول من القرن الأول الميلادى . انظر عنه : تاريخ الحكماء لابن القفطى . ص ٢٥٧ ؛ الملل والنحل ١٠٢/٢ - ١٠٣ ؛ الفلسفة عند اليونان للدكتورة أميره مطر . ص ٤٧٠ ؛ خريف الفكر اليونانى للدكتور عبد الرحمن بدوى . ص ٣٧ .

(٢) ق . ر . ص . ط . هـ : ولوتسوس ؛ م : ولوقسوس . وهناك : لوقيس : ذكره ابن القفطى ( تاريخ الحكماء . ص ٢٦٨ ) وقال إنه من شراح أرسطو . وقد يكون المقصود : لوقيبوس **Leukippos** استاذ ديموقريطس . انظر عنه : تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم . ص ٣٨ ؛ الفلسفة عند اليونان للدكتورة أميرة مطر . ص ١٠٩ ؛ فجر الفلسفة اليونانية للدكتور الأهوانى . ص ٢٠٧ - ٢١٦ .

(٣) ص . ط . ق : وبشعايس ؛ ر : وبشيعايس ؛ م : ولسقايس ؛ هـ : وكسفايسى . ولم أعرف من هو المقصود .

(٤) س : وأبيدقليس ( وكذا رسمها فى ( هـ ) ولكن بدون نقط ) . وهو : أنبادقليس = أنبادوقليس = **Empedokles** القائل بالعناصر الأربعة وبالمحبة والكراهية بين هذه العناصر وفى الكون كله . وقد عرف حوالى عام ٤٤٤ ق . م . انظر عنه : الملل والنحل ٧٢/٢ - ٧٨ ؛ طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ٥٩/١ - ٦٠ ( وسماه : بندقليس ) ؛ تاريخ الحكماء لابن القفطى . ص ١٥ - ١٦ ( وسماه : أبيذقليس ) ؛ تاريخ ابن العبرى . ص ٣٠ - ٣١ ( وسماه : اميذقليس ) ؛ فجر الفلسفة للأهوانى . ص ١٦١ - ١٩٠ ؛ تاريخ الفلسفة لكرم . ص ٣٥ -٣٧ ؛ الفلسفة عند اليونان ، ص ٩٧ - ١٠٣ ؛ ربيع الفكر اليونانى . ص ١٤٤ - ١٥٠ ؛ نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان ، ص ١٣٦ - ١٥٨ .

بسكون ، لأنه علة ، قالوا : وشايعه[1] على هذا القول فيثاغورس[2] ومن بعده إلى زمن أفلاطون[3]

وقال زينون[4] وديمقراط[5] وساغوريون[6] : إن البارى

---

(١) س . هـ : وتابعه .

(٢) ر . ص : افلساغورس ؛ س . ط . هـ : أفكساغورس . وهو : فيثاغورس = Pythagoras . فيلسوف ورياضي شهير . عرف حوالى منتصف القرن السادس قبل الميلاد . قال إن العالم أشبه بعالم الأعداد منه بعالم الماء أو النار أو التراب وقال إن الموجودات أعداد وأن العالم عدد ونغم وقال بالتناسخ . انظر عنه : الملل والنحل ٧٨/٢ – ٨٩ ؛ تاريخ الحكماء . ص ٢٥٨ – ٢٥٩ ؛ طبقات الأطباء ٦٠/١ – ٦٨ ؛ تاريخ ابن العبرى . ص ٥٠ ؛ تاريخ الفلسفة اليونانية لكرم . ص ٢٠ – ٢٦ ؛ فجر الفلسفة اليونانية . ص ٧٠ – ٩٢ ؛ نشأة الفكر الفلسفى ، ص ٣٨ – ٦٠ ؛ ربيع الفكر اليونانى . ص ١٠٦ – ١١٦ ؛ الفلسفة عند اليونان . ص ٦٩ – ٨٢ ؛ Greek philosophy, pp. 36-40.

(٣) أفلاطون : كذا فى ( م ) . وفى سائر النسخ : أفلاطن . وأفلاطون Plato هو الفيلسوف اليونانى الشهير . ولد سنة ٤٢٨ ق . م . وتوفى سنة ٣٤٨ ق . م . انظر عنه وعن آرائه : الملل والنحل ٩٤/٢ – ١٠١ ؛ تاريخ الحكماء ، ص ١٧ – ٢٧ ؛ طبقات الأطباء ٧٨/١ – ٨٤ ؛ أفلاطون للدكتور عبد الرحمن بدوى . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة . ١٩٥٤ ؛ الفلسفة عند اليونان . ص ١٦٥ – ٢٤٣ ؛ Greek philosophy, pp. 58-255; A.E. Taylor: Plato, London, 1963.

(٤) زينون Zeno الإيلى . عرف بين عامى ٤٦٤ . ٤٦٠ ق . م . وهو صاحب حجج جدلية معروفة . انظر عنه وعن آرائه : الملل والنحل ١٠٤/٢ – ١٠٧ ؛ فجر الفلسفة اليونانية ، ص ١٤٥ – ١٥٤ ؛ نشأة الفكر الفلسفى . ص ٧٢ – ٨٦ ؛ ربيع الفكر اليونانى . ص ١٢٥ – ١٣٤ ؛ الفلسفة عند اليونان . ص ٩٣ – ٩٦ ؛ Greek philosophy, pp. 47-49.

وهناك فيلسوف آخر يعرف بزينون وهو زينون الرواق .

(٥) ديمقراط = ديمقريطس = Demokritos عرف واشتهر عام ٤٢٠ ق . م : وهو أهم شخصيات المدرسة الذرية . ومذهبها – كما ذكر المسلمون فيما بعد – هو مذهب القائلين بالجزء الذى لا يتجزأ أو بالجوهر الفرد . انظر عنه وعن مذهبه : أخبار الحكماء . ص ١٨٢ (ويسميه : ذومقراطيس ) ؛ الملل والنحل ١٠٧/١ – ١٠٨ . ١٢٠ – ١٢٢ ؛ طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل . ص ٣٣ . تحقيق الأستاذ فؤاد سيد ، ط . المعهد الفرنسى ، القاهرة ، ١٩٥٥ ؛ فجر الفلسفة اليونانية . ص ٢١٧ – ٢٢٨ ؛ الفلسفة عند اليونان . ص ١١٠ – ١١٣ ؛ نشأة الفكر الفلسفى . ص ١٧٥ – ١٧٩ ؛ ربيع الفكر اليونانى . ص ١٥١ – ١٥٦ ؛ برتراندرسل : تاريخ الفلسفة الغربية =

متحرك فى الحقيقة ، وإن حركته فوق الذهن ، فليست زوالا [١]

قالوا : وقال تاليس – وهو أحد أساطين الحكمة – : إن صفة البارى لا تدركها العقول إلا من جهة آثاره ، فأما من جهة هُوِيَّته [٢] : فغيرُ مُدْرَكٍ له صفةٌ من نحو ذاته ، بل من نحو ذواتنا ، وكان [٣] يقول : أبدع الله العالم لا لحاجة [٤] إليه ، بل لفضله ، ولولا ظهور أفاعيل [٥] الفضيلة لم يكن هـٰهنا وجود [٦] ، وكان يقول : إن فوق السماء عوالم مُبْدَعة أبدعها مَنْ لا تدرك العقول كُنْهَه .

وقال فيثاغورس نحو قول تاليس : لا يدرك من جهة النفس ، هو فوق الصفات العلوية [٧] الروحانية ، غير مدرك بجوهريته [٨] ، بل من قبل آثاره فى كل عالم ، فيوصف وينعت بقدر [٩] ظهور تلك الآثار فى ذلك العالم ، وهو الواحد الذى إذا رامت العقول إدراك معرفته عرفت أن ذواتها مُبْدَعة مسبوقة مَخْلوقة .

=١/١١٤ . ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود . ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة ؛ تاريخ الفلسفة اليونانية . ص ٣٨ – ٤١ ؛ Greek philosophy, pp. 54-56.

(٦) هـ : وساغورن . ولم أعرف من هو .

(١) م . ق : زولا . وهو تحريف .

(٢) هـ : هوية .

(٣) م : كان .

(٤) س : ليس بحاجة ؛ هـ : ليس لحاجة .

(٥) أفاعيل : ليست فى ( س ) .

(٦) س : جود .

(٧) س : المعلومة .

(٨) بجوهريته : كذا فى ( س ) . وفى ( م ) ، ( ق ) ، ( ص ) ، ( ط ) ، ( هـ ) : من نحو هويته ؛ ر : منه نحو هويته .

(٩) ر : بغير .

قالوا : وقال انكسيمانس[1] نحو مقالة هذين ، غير أنه يُجَوِّز لقائل أن يقول : إن البارى يتحرك بحركة فوق هذه الحركات .

كلام ابن ملكا في قلت : وكذلك أبو البركات فى « المعتبر » حكى المقالتين عن غيره ، ٨٩/٢ بل / عن القائلين بقدم العالم ، فقال[2] : « قال القائلون بالحدوث للقدميين : فإذا كان الله لم يزل جوادا خالقا[3] قديما فى الأزل ، فالحوادث فى العالم كيف وجدت ؟ أعن القديم أم عن غيره ؟ فإن قلتم : هو خالقها ، وعنه صدر وجودها ، فقد قلتم بأن القديم خلق المحدَث ، وأراد خلقه بعد أن لم يرد ، وإن قلتم : إن غيره فعل الحوادث[4] ، فقد أشركتم بعد ما بالغتم فى التوحيد لواجب الوجود بذاته » .

قال[5] : « فقال القدميون : بل الخالق الأول[6] الواحد القديم هو خالق[7] المخلوقات بأسرها [ من ][8] قديم وحديث ، وحده لا شريك له

---

(١) س ، هـ : انكسيمابس ؛ م ، ق : ابلسمايس . وفى ( ر ) ، ( ط ) ، ( ص ) : الكلمة غير منقوطة . وانكسيمانس Anaximenes من فلاسفة المدرسة الملطية قال إن الهواء أصل العالم . انظر عنه وعن مذهبه : الملل والنحل ٢/٧٠ - ٧٢ ؛ تاريخ الفلسفة اليونانية . ص ١٦ - ١٧ ؛ فجر الفلسفة اليونانية . ص ٦٥ - ٦٩ ؛ ربيع الفكر اليونانى . ص ١٠١ - ١٠٣ ؛ نشأة الفكر الفلسفى ص ٣٠ - ٣٥ ؛ الفسلفة عند اليونان . ص ٥٣ - ٥٤ ؛ Greek philosophy, pp. 33-35.

(٢) س : وقال . وكلامه فى كتاب « المعتبر فى الحكمة » ٣/٤٤ - ٤٥ . ط . حيدرآباد . ١٣٥٨ .

(٣) ر ، ص ، ط : وخالقا . والمثبت هو الذى فى « المعتبر » ٣/٤٤ . وفى ( هـ ) : خالقا وجواداً .

(٤) المعتبر : خلق الحوادث .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٣/٤٥ .

(٦) الأول : كذا فى ( س ) والمعتبر . وفى سائر النسخ : الأزلى .

(٧) س : الخالق .

(٨) من : زيادة فى ( س ) ، ( هـ ) . وهى فى « المعتبر » .

فى وجوده[١] وخلقه وملكه وأمره ، وتشعب رأيهم فى ذلك إلى مذهبين :

فمنهم من قال : إنه خلق الأشياء القديمة دائمة الوجود بدوام وجوده والحوادث[٢] شيئا بعد شيء ، أراد فخلق ، وخلق فأراد ، أوجب[٣] خلقه إرادته[٤] ، وأوجب إرادته خلقه . مثال ذلك : أنه أراد خلق آدم الذى هو الأب فخلقه وأوجده ، وأراد بوجود الأب وجود الابن[٥] ، أراد فجاد ، وجاد فأراد ، إرادة بعد إرادة لموجود بعد موجود[٦] ، فإذا قلتم : لم أوجد ؟ قيل : لأنه أراد فجاد ، ولم أراد ؟ قيل : لأنه أوجد ، فوجود[٧] الحوادث يقتضى بعضها بعضا[٨] من جوده[٩] السابق واللاحق .

فإن قالوا : كيف تحدث له الإرادة ؟ وكيف يكون[١٠] له حال منتظرة تكون بعد أن لم تكن ؟ وكيف يكون محل الحوادث ؟ قيل : وكيف يكون محلا لغير الحوادث ؟ أعنى الإرادة[١١] القديمة .

---

(١) وجوده : كذا فى نسخة الأصل فى المعتبر . وفى ( س ) . ( هـ ) ونسخة أخرى من المعتبر : جوده .

(٢) بعد كلمة « والحوادث » لم يصور مصور نسخة ( س ) الصفحات التالية حتى ص١٧١عند عبارة : من مشيئة الله وإرادته .

(٣) المعتبر : فأوجب .

(٤) هـ : أراد فخلق وخلق فأوجب خلقه إرادته .

(٥) ر . ط . ص : وأقعى وجود الأب بوجوده وجود الابن . المعتبر : واقتضى وجود الأب من جوده وجود الابن ؛ هـ : واقتضى وجود الأب بوجوده وجود الابن .

(٦) ق . ص . ط : بعده موجود .

(٧) فوجود : كذا فى ( ر ) والمعتبر . وفى : ( م ) ، ( س ) : ووجود ؛ ط . ص . ق : موجود .

(٨) المعتبر : بعضه بعضا .

(٩) من جوده : كذا فى (ر) . (ط) . (ص) . المعتبر . وفى (م) ، (ق) : من وجوده .

(١٠) المعتبر : تكون .

(١١) الإرادة : كذا فى (هـ) . المعتبر . وفى سائر النسخ : للإرادة .

فإن قيل : لأنها له منه[١] . قيل : والإرادات له منه[٢] .

فإن قيل : الإرادة[٣] القديمة له فى قدمه . قيل : والحديثة[٤] له فى قدمه ؛ لأن السابق من وجوده[٥] بالإرادة السابقة أوجب عنده[٦] إرادة لاحقة ، فأحدث[٧] خلقا بعد خلق بإرادة بعد إرادة وجبت فى حكمته من خلقه بعد خلقه ، فاللاحِقُ من إرادته وجب عن سابق إرادته بتوسط مراداته ، [ وهكذا ] هلم جرا[٨] » .

قال[٩] : « والتنزيه عن الإرادة الحادثة[١٠] كالتنزيه عن الإرادة

٩٠/٢ القديمة ، فى كونه / محلا [ لها ][١١] ، لكنه لا وَجْهَ لهذا التنزيه ، كما سنتكلم عليه فى فصل العلم ، إذا قلنا فى علمه : لم يعلم[١٢] ؟ وكيف يعلم » ؟

قال[١٣] : « فهذا أحد المذهبين » [ قال ] :[١٤] « وأما المذهب

(١) ص : لا نهاية له منه .
(٢) المعتبر : والإرادات الحادثة له منه .
(٣) المعتبر : إن الإرادة .
(٤) والحديثة : كذا فى ( هـ ) ، المعتبر . وفى سائر النسخ : والحديث .
(٥) المعتبر : من جوده .
(٦) ص ، ط ، ر : عند ؛ م ، ق : عنه . والمثبت عن (هـ) ، والمعتبر .
(٧) ط : فإن حدث .
(٨) م . ق : وهلم جرا .
(٩) بعد الكلام السابق مباشرة ، المعتبر ، ٤٥/٣ .
(١٠) ص ، ط ، ر : الخالقة .
(١١) لها : ساقطة من ( م ) . ( ق ) .
(١٢) المعتبر : بما يعلم .
(١٣) بعد الكلام السابق مباشرة . المعتبر ٤٥/٣ .
(١٤) قال : ساقطة من ( م ) . ( ق ) والكلام التالى بعد الكلام السابق مباشرة .

الآخر[(١)] : فإن أهله يقولون [ إن كل حادث ] يتجدد[(٢)] بعد عدمه ، فله سبب يوجب حدوثه ، وذلك السبب حادث أيضا ، حتى ترتقى أسباب الحوادث[(٣)] إلى الحركة الدائمة فى المتحركات الدائمة » وساق تمام قول هؤلاء ، وهو قول أرسطو وأتباعه[(٤)] .

وقد نقل غير واحد أن أول من قال بقدم العالم من الفلاسفة هو أرسطو ، وأما أساطين الفلاسفة قبله فلم يكونوا يقولون بقدم صورة الفلك ، وإن كان لهم فى المادة أقوال أخر ، وقد بسط الكلام على هذا الأصل فى مسألة العلم وغيره لما ردَّ على من زعم أنه لا يعلم الجزئيات ، حذرا من التغير والتكثر فى ذاته ، وذكر حجة أرسطو وابن سينا ونَقَضَها[(٥)] .

وقال[(٦)] : « فأما القول بإيجاب الغيرية[(٧)] فيه بإدراك الأغيار والكثرة بكثرة المدركات ؛ فجوابه المحقق : أنه لا يتكثر بذلك تكثرا فى ذاته ، بل فى إضافاته[(٨)] ومناسباته ، وتلك مما لا يعيد[(٩)] الكثرة على هُوِيته

(١) فوق كلمة « الآخر » توجد إشارة إلى الهامش فى نسخة ( هـ ) حيث كتب ما يلى : « « مذهب أرسطو وأتباعه وهو أول قائل بقدم العالم ، وأساطين الفلاسفة قبله لم يقولوا بقدم صورة الفلك ، و إن كان لهم فى المادة أقوال أخر » .

(٢) م . ق : فإن أهله يقولون بتجدده .

(٣) هـ : أسباب الحدوث .

(٤) انظر المعتبر ٣/٤٥ – ٤٨ .

(٥) انظر المعتبر ٣/٦٩ – ٧٦

(٦) المعتبر ٣/٧٦ – ٧٧ .

(٧) ص . ط . ر : الغربة . وهو تحريف .

(٨) إضافاته : كذا فى المعتبر . هـ . وفى سائر النسخ : إضافته .

(٩) المعتبر : تعيد .

وذاته ، ولا الوحدة التي أوجبت وجوب[(١)] وجوده بذاته ومبدئيته الأولى التي بها عرفناه ، وبحسبها أوجبنا له ما أوجبنا ، وسلبنا عنه ما سلبنا ، هي وحدة مدركاته ونِسَبِه وإضافاته ، بل إنما هي وحدة حقيقته وذاته وهويته » .

قال[(٢)] : « ولا تعتقدن[(٣)] أن الوحدة المقولة في صفات واجب الوجود بذاته قيلت على طريق التنزيه ، بل لزمت بالبرهان عن مبدئيته الأولى[(٤)] ووجوب وجوده بذاته ، والذي لزم عن ذلك لم يلزم إلا في حقيقته وذاته ، لا في مدركاته وإضافاته[(٥)] . فأما أن يتغير[(٦)] بإدراك المتغيرات فذلك أمر إضافي « لا معنى في نفس الذات ، وذلك مما لم تبطله الحجة[(٧)] ، ولم يمنعه البرهان ، ونفيه من طريق التنزيه والإجلال لا وَجْهَ له ، بل التنزيه من هذا التنزيه والإجلال من هذا الإجلال أولى » .

٩١/٢ / وتكلم على قول أرسطو ، إذ قال[(٨)] : من المحال أن يكون كماله بعقل غيره ، إذ[(٩)] كان جوهراً في الغاية من الإلـهية[(١٠)] والكرامة والعقل

---

(١) المعتبر : أوجبت له في وجوب . وفي ( هـ ) سقطت كلمة : وجوب .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة . المعتبر ٧٧/٣ .

(٣) ولا تعتقدن : كذا في ( هـ ) ، المعتبر . وفي سائر النسخ : ولا تعتقد .

(٤) المعتبر : عن مبدئية الأول .

(٥) ط ، ص ، ر ، هـ : ومضافاته ؛ وأشار محقق المعتبر إلى أن الكلمة وردت هكذا في نسخة أخرى غير نسخة الأصل .

(٦) م ، ق : فإما أن تتغير ؛ المعتبر : فإما أنه يتغير .

(٧) المعتبر : وذلك مما لم يبطل بحجة ولم يمنع ببرهان .

(٨) م ( فقط ) : فقال . والكلام التالي هو تلخيص لكلام أرسطو . وانظر المعتبر ٧٤/٣ .

(٩) م ( فقط ) : وإذا .

(١٠) ق ، ص ، ر ، ط : من الآلهة . وفي ( هـ ) : الاله ( وكأنها : الإلـهة ) .

فلا يتغير، والتغير فيه انتقال إلى الأنقص، وهذا هو حركة ما. فيكون هذا العقل ليس عقلا بالفعل، لكن بالقوة، فقال أبو البركات[١]: «ما قيل فى منع التغير مطلقا[٢] حتى يمنع[٣] التغير فى المعارف والعلوم: فهو غير لازم فى التغير مطلقا، بل هو غير لازم ألبتة، وإن لزم كان لزومه فى بعض تغيرات الأجسام، مثل الحرارة والبرودة، وفى بعض الأوقات، لا فى كل حال ووقت، [ ولا ] يلزم[٤] مثل ذلك فى النفوس التى تخصها المعرفة والعلم دون الأجسام، فإنه يقول: إن كل تغير وانفعال فإنه يلزم أن يتحرك قبل ذلك التغير[٥] حركة مكانية[٦]».

قال:[٧] «وهذا محال، فإن النفوس تتجدد لها المعارف والعلوم من غير أن تتحرك على المكان[٨]، على رأيه، فإنه لا يعتقد فيها أنها مما يكون[٩] فى مكان ألبتة، فكيف أن تتحرك فيه؟ وإنما ذلك للأجسام فى بعض التغيرات والأحوال، كالتسخن والتبرد، ولا يلزم فيهما[١٠] أبداً[١١]،

---

(١) المعتبر ٣/٧٧ – ٧٨.

(٢) المعتبر: فأما الذى قد قاله قبل هذا فى منع التغير مطلقا.

(٣) هـ: حتى يمتنع.

(٤) م (فقط): ويلزم. وما أثبته هو الذى فى «المعتبر» وفى سائر النسخ

(٥) المعتبر: أن يتحرك قبله ذلك المتغير.

(٦) ط: مباينة.

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٨) المعتبر: فى المكان.

(٩) المعتبر: تكون.

(١٠) م (فقط): فيها.

(١١) بعد «أبدا» يوجد كلام فى «المعتبر» سقط من جميع النسخ وهو: «فإن الحجر الكبير يسخن ولا يصعد ويبرد ولا يهبط بل ولا يتحرك من مكانه».

وإنما ذلك فيما يصَّعد[(١)] بالبخار من الماء ويتدخن من الأرض من الأجزاء التى هى كالهَبَاء دون غيرها من الأحجار الكبار الصُّلبة التى تحمى حتى تصير بحيث تحرق وهى فى مكانها لا تتحرك ، والماء يسخن سخونة[(٢)] كثيرة وهو فى مكانه لا يتبخر [ وإنما يتبخر ][(٣)] منه بعض الأجزاء[(٤)] ، ثم تكون الحركة المكانية بعد الاستحالة ، لاقبلها ، كما قال : إن جميع هذه هى حركات توجد بأُخرة[(٥)] بعد الحركة المكانية ، وفيما عدا ذلك فقد يسوّد الجسم ويبيض هو فى مكانه لم يتحرك ولا يتحرك قبل الاستحالة ولا بعدها ، فما لزم هذا فى كل جسم ، بل فى بعض الأجسام ، ولا فى كل حال ووقت ، بل فى بعض الأحوال والأوقات ، ولا كان ذلك على طريق التقدم كما قال ، بل على طريق التبع ، ولو لزم فى التغيرات الجسمانية لما لزم فى التغيرات النفسانية ، ولو لزم فى التغيرات النفسانية أيضا لما لزم انتقال الحكم فيه إلى التغيرات فى المعارف والعلوم والعزائم والإرادات ، فالحكم الجزئى لا يلزم كليا ، ولا يتعدى من البعض إلى البعض ، وإلا لكانت الأشياء على حالة واحدة[(٦)] » .

٩٢/٢ / وبسط الكلام فى مسألة العلم ، وقال[(٧)] — لما ذكر القولين

(١) يصعد : كذا فى ( هـ ) والمعتبر ، وفى سائر النسخ : يتصعد .

(٢) المعتبر ٧٨/٣ : بسخونة .

(٣) وإنما يتبخر : ساقطة من ( م ) ، ( ق ) .

(٤) ط : لا يتجزأ وإنما يتجزأ منه بعض الأجزاء .

(٥) المعتبر : بآخرة .

(٦) المعتبر : وإلا لكانت الأشياء كلها على حال واحدة .

(٧) النص التالى قبل النصوص السابقة وقد ذكره فى الفصل التاسع من الجزء الثالث وعنوانه : فى تمام النظر فى الحدوث والقدم . وهذا النص فى ٤٧/٣ .

المتقدمين : «والقائلون بالحدوث قالوا : إنه لا يحتاج[١] إلى هذا التمحل[٢] ، وسموه على طريق[٣] المجادلة باسم التمحل للتشنيع والتسفيه ، بل نقول : بأن المبدىء المعيد خلق العالم وأحدثه بإرادة قديمة أزلية أراد بها فى القدم إحداث العالم حتى أحدثه» .

وقال[٤] : «وقيل[٥] فى جوابهم : إن ذلك المبدأ لا يتغير ويتخصص[٦] فى القدم إلا بمعقول يجعله مقصودًا فى العلم القديم عند الإرادة القديمة ، حيث أراده فى مدة العدم[٧] السابق لحدوث[٨] العالم التى هى مدة غير متناهية البداية ، وما لا يُعقل ولا يتصور لا يُعلم ، وما لا يمكن أن يُعلم لا يعلمه عالم ، لا لأن الله لايقدر على علمه ، لكن لأنه فى نفسه غير مقدور عليه ، ثم ما الذى يقولونه فى حوادث العالم : من[٩] مشيئة الله وإرادته التى بها يقبل الدعاء من الداعى ، ويُحْسِن إلى المحسن ، ويسئ إلى المسئ ، ويقبل توبة التائب ، ويغفر للمستغفر ، هل يكون ذلك عنه أولا يكون؟ فإن قالوا بأنه[١٠] لا يكون أبطلوا بذلك[١١]

---

(١) المعتبر : قالوا إنا لا نحتاج .
(٢) ط : التحمل ؛ ص : المحتمل ؛ هـ : التمحيل .
(٣) ص : طريقة .
(٤) بعد الكلام السابق مباشرة .
(٥) المعتبر : وقد قيل .
(٦) المعتبر : لا يتعين ولا يتخصص .
(٧) ط ، هـ ، المعتبر : القدم . وفى نسخة أخرى من المعتبر : العدم .
(٨) المعتبر : بحدث .
(٩) من مشيئة . . .الخ : هنا تبدأ المقابلة مرة أخرى مع نسخة ( س ) .
(١٠) م : أنه .
(١١) بذلك : كذا فى ( هـ ) ، وفى سائر النسخ : ذلك .

الشرع الذى قَصْدُهم نُصْرَتهُ ، وأبطلوا حكم أوامره ونواهيه ، وكلّ ما جاء لأجله من الحث على الطاعة ، والنهى عن المعصية ، وإن قالوا : يكون ذلك بأسْرِه [ عنه ][1] فهل هو بإرادة أم بغير إرادة ؟ وكونه بغير إرادة أشنع ، وإن كان بإرادة[2] فهل هى إرادة[3] قديمة أم[4] محدثة ؟ فإن كانت قديمة فالإرادات القديمة غير واحدة ، وما أظنهم يقولون : إن المرادات الكثيرة[5] صَدَرت عن إرادة واحدة.

قال : « وإن قالوا : إن ذلك يصدر عنه بإرادات حادثة ، فقد قالوا بما هربوا منه أوّلا ».

تعليق ابن تيمية **قلت** : فأبو البركات لاستبعاد عقله أن تَصْدُر المرادات الكثيرة[5] عن إرادة واحدة ظن أن هؤلاء لا يقولون به ، وهم يقولون به ، فإن هذا قول ابن كُلاب[6] والأشعرى ، ومن وافقهما من أهل الكلام والفقه والحديث والتصوف ، يقولون : إنه يعلم المعلومات كلها بعلم واحد بالعين ، ويريد المرادات كلها بإرادة واحدة بالعين ، وإن كلامه الذى
٩٣/٢ تكلم به[7] من الأمر بكل مأمور والخبر عن كل مخبر عنه / هو أيضاً واحد بالعين[8] ، ثم تنازع القائلون بهذا الأصل : هل كلامه معنى فقط والقرآن

(١) عنه : ساقطة من (م) ، (ق).
(٢) م : بإرادته.
(٣) س: إرادات ؛ هـ : بإرادات.
(٤) أم : كذا فى (س) والمعتبر. وفى سائر النسخ : أو.
(٥) الكثيرة : كذا فى (س) والمعتبر. وفى سائر النسخ : المتكثرة.
(٦) ابن كلاب : كذا فى (س) ، (هـ) ، وفى سائر النسخ : ابن الحاجب.
(٧) س : يتكلم به.
(٨) م (فقط) : للعين.

العربى ليس هو كلامه ، أو كلامه الحروف أو الحروف والأصوات التى نزل بها القرآن وغيره ، وهى قديمة العين؟ على قولين.

ومن القائلين بقدم أعيان الحروف والأصوات مَن لا يقولُ هى واحدة ، بل يقول : هى متعدّدة ، وإن كانت لا نهاية لها ، ويقول بثبوت حروف ، أو حروف ومعان لا نهاية لها فى آن واحد ، وأنها لم تَزَلْ ولا تزال ، وهذا مما أوجب قول القائلين بأن كلام الله مخلوق ، وأنه ليس له كلام قائم بذاته ، لما رأوا أن[1] ماليس بمخلوق فهو قديم العين ، والثانى ممتنع عندهم ، فتعين الأوّل.

وأولئك الصنفان قالوا : والأوّل ممتنع ، فتعين الثانى ، وهؤلاء إنما قالوا هذه الأقوال لظنهم أنه يمتنع أن تقوم به الأمور الاختيارية : لا كلام باختياره[2] ، ولا غير كلام ، كما قد بُيِّن فى موضعه.

وهذا [ الاصل وهو ][3] القول بقيام الحوادث [ به ][4] هو قول هشام بن الحكم وهشام الجواليقى وابن مالك الحَضْرمى وعلى بن ميثم[5]

(١) ص ، ر ، ط ، هـ : أنه .

(٢) م ( فقط ) : لا كلام له باختياره .

(٣) الأصل وهو : ساقطة من ( م ) ، ( ق ) .

(٤) به : ساقطة من ( م ) ، ( ق ) ، ( س ) .

(٥) م ، ق : على بن سهم ؛ ط ، ص ، ر : على بن مسهم ؛ س : على بن متيم . والكلمة فى ( هـ ) غير منقوطة . ولعل الصواب ما أثبته . قال ابن حجر فى ترجمته فى لسان الميزان ٤/٢٦٥ - ٢٦٦ : « على بن ميثم العوفى أحد الرافضة . حكى عنه النظام قال : كنا نكلمه فيذكر ما يذهب إليه فنقول : أرأى أو سماع ؟ فينكر أن يكون يقول شيئا من رأيه . فنخبره فيقول : هذا هو بخلاف ذلك فيما مضى ، فما رأينا خجل من ذلك قط . حكاه ابن حزم فى الملل والنحل . قلت : وهو مشهور من أهل البصرة ، وكانت بينه وبين أبى الهذيل مناظره فى الفدية . ذكرها أبو القاسم التيمى فى كتاب « الحجة » . . . الخ » .

وأتباعهم[(١)] . وطوائف من متقدمى أهل الكلام والفقه ، كأبى معاذ التومنى وزهير الأثرى ، وداود الأصبهانى وغيرهم كما ذكره الأشعرى عنهم فى المقالات ، وقال[(٢)] « وكل القائلين بأن[(٣)] القرآن ليس بمخلوق – كنحو عبد الله بن سعيد بن كلاب[(٤)] ، ومن قال : إنه محدث ، كنحو زهير الأثرى – يعنى وداود الأصبهانى – ومن[(٥)] قال : إنه حدث[(٦)] ، كنحو أبى معاذ التومنى – يقولون : إن القرآن ليس بجسم ولا عرض » .

وأما أقوال أئمة الفقة[(٧)] والحديث والتصوف والتفسير وغيرهم من علماء المسلمين [ وكذلك كلام الصحابة والتابعين لهم باحسان ][(٨)] فكلام الرازى يدل على أنه لم يكن مطَّلعا[(٩)] على ذلك .

٩٤/٢ / والمقصود هنا أن نبين غاية حجة النفاة ، فإنه بعد أن ذكر الخلاف

كلام آخر للرازى

قال[(١٠)] : « والمعتمد أن نقول : كل ماصحَّ قيامُه بالبارى تعالى : فإما أن يكون صفة كمال ، أو لا يكون ، فإن كان صفة كمال استحال أن يكون

(١) س : وأتباعها .

(٢) مقالات الإسلاميين ٢٣٤/٢ – ٢٣٥ .

(٣) المقالات : إن .

(٤) المقالات : عبد الله بن كلاب .

(٥) المقالات : كنحو زهير ومن .

(٦) م ، ق : حادث .

(٧) س : الفقهاء .

(٨) العبارة التى بين المعقوفتين جاءت فى ( س ) فى هذا الموضع . وفى سائر النسخ بعد عبارة : مطلعا على ذلك .

(٩) م ( فقط ) : مطلقا . وهو خطأ .

(١٠) لم يبين ابن تيمية المرجع الذى ذكر فيه الرازى الكلام التالى والمعانى المتضمنة فى هذه العبارات ملخصة فى : الأربعين . ص ١٢٠ ؛ المسائل الخمسون فى أصول الكلام للرازى ص ٣٥٩ . ضمن مجموعة الرسائل » بمطبعة كردستان العلمية . القاهرة . ١٣٢٨ .

حادثاً ، وإلا كانت ذاته قبل اتصافه بتلك الصفة خالية عن صفة الكمال ، والخالى عن الكمال الذى هو ممكن الاتصاف به ناقص ، والنقص على الله محال بإجماع الأمة ، وإن لم يكن صفة كمال استحال اتصاف البارى بها ، لأن إجماع الأمة على [(١)] أن صفات الله [(٢)] بأسْرها صفات [(٣)] كمال ، فإثبات صفة لامن صفات الكمال خَرْقٌ للإجماع ، وإنه غير جائز » .

قال : « وهذا ما نعوّل عليه ، وإنه مركب من السمع والعقل » .

قال : « والذى عوّل عليه أصحابنا أنه لو صح اتصافه بالحوادث لوجب اتصافه بالحوادث أو بأضدادها فى الأزل ، وذلك يوجب اتصافه بالحوادث فى الأزل ، وإنه محال » .

وقال : « وهذه الدلالة مبنية على أن القابل للضدَّين يستحيل خلوه عنهما ، وقد عرفت فساده » .

قال : « ومن أصحابنا من أورد هذه الدلالة على وجه لا يحتاج فى تقريرها إلى البناء على ذلك الأصل ، وهو أنه لو كان قابلا للحوادث لكان قابلا لها فى الأزل ، وكون الشئ قابلا للشئ فرع عن [(٤)] إمكان وجود المقبول ، فيلزم صحة حدوث الحوادث فى الأزل ، وهو محال » .

قال : « إلا أن ذلك معارض [(٥)] بأن الله قادر فى الأزل ، ولا يلزم من أزلية قادريته صحة أزلية المقدور ، فكذلك هٰهنا » .

(١) ط : لأن الإجماع على . .

(٢) س : البارى .

(٣) ط . ص . ر . هـ : صفة .

(٤) س . ص . ط . ر . هـ : على .

(٥) ص . ط . ر : عارض .

قال : « ومنهم من قال : لو كانت الحوادث قائمة به لتغير، وهو محال ».

قال : « وهذا ضعيف، لأنه إن فَسَّر التغير بقيام الحوادث به اتحد اللازم والملزوم، وإن فسر بغيره امتنع إثبات الشرطية ».

قال : « وأما المعتزلة فجلهم تمسكوا بأن المفهوم من قيام الصفة
٩٥/٢ بالموصوف / حصولها فى الحيز تبعا لحصول ذلك الموصوف فيه، والبارى تعالى ليس فى الجهة، فامتنع قيام الصفة به ».

قال : « وقد عرفت ضعف هذه الطريقة ».

قال : « ومشايخهم استدلوا بأن الجوهر إنما يصح قيام المعانى الحادثة به لكونه متحيزا ، بدليل أن العَرَض لما لم يكن متحيزا لم يصح قيام هذه المعانى به ».

قال : « وإنه باطل ؛ لاحتمال أن يقال : إن الجوهر إنما صح[1] قيام الحوادث به لا لكونه متحيزا ، بل لأمر آخر مشترك بينه وبين البارى تعالى ، وغير مشترك بينه وبين العرض . سَلَّمنا ذلك ، إلا أنه من المحتمل أن يكون الجوهر يقبل الحوادث لكونه متحيزا ، والله تعالى يقبلها لوصف آخر ؛ لصحة تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة ».

قال : « واستدلوا أيضاً بأنه لو صح قيام حادث به لصح قيام كل حادث به ».

قال : « وهذه دعوى لا يمكن إقامة البرهان عليها ».

---

(١) س ، ص : يصح .

قال : « فهذه عيون ما تمسكت به الناس[(١)] فى هذه المسألة » .

تعليق ابن تيمية **قلت** : أبو عبد الله الرازى من أعظم الناس منازعة للكرَّامية ، حتى يذكر بينه وبينهم أنواع من ذلك ، وميله إلى المعتزلة والمتفلسفة أكثر من ميله إليهم ، واختلف كلامه فى تكفيرهم ، وإن كان هو قد استقر أمره على أنه لا يكفِّر أحدا من أهل القبلة ، لا لهم ولا للمعتزلة ولا لأمثالهم . وهذه المسألة من أشهر المسائل التى ينازعهم فيها ، ومع هذا قد[(٢)] ذكر أن قولهم يلزم أكثر الطوائف ، وذكر أنه ليس لمخالفيهم عليهم حجة صحيحة ، إلا الحجة التى احتج [ هو ][(٣)] بها ، وهى من أضعف الحجج ، كما سنبينه إن شاء الله تعالى .

وأما الحجج التى يحتج بها الكُلاَّبية والمعتزلة فقد بيَّن هو فسادها ، مع أنه قد استوعب حجج النفاة ، والذى ذكره هو مجموع مايوجد فى كتب الناس مُفرَّقا ./ ونحن نوضح ذلك : ٩٦/٢

فأما الحجة الأولى – وهى[(٤)] : « أن القابل للشىء لا يخلو عنه وعن ضده ، فلو جاز اتصافه بها لم يخل [ منها وما لم يخل ][(٥)] من الحوادث ؛ فهو حادث[(٦)] » فهذه الحجة مبينة على مقدمتين ، وفى كل من المقدمتين نزاع معروف بين طوائف من[(٧)] المسلمين :

(١) م ، ق : ما تمسك به أهل السنة .
(٢) م ( فقط ) : فقد .
(٣) هو: ساقطة من (م) . (ق) .
(٤) س ، ر ، ط ، ص ، ق : وهو .
(٥) ما بين المعقوفتين زيادة فى (س) . (هـ) .
(٦) ط : فلو جاز اتصافه بها لم يخل من الحوادث وما لم يخل من الحوادث فهو حادث .
(٧) من : زيادة فى (م) . (ق) .

أما الأولى – وهى أن القابل للشىء لا يخلو منه ومن[(١)] ضده – فأكثر العقلاء على خلافها ، والنزاع فيها بين طوائف الفقهاء والنظار ، ومن الفقهاء من أتباع[(٢)] الأئمة الأربعة ، كأصحاب أحمد ومالك الشافعى وأبى حنيفة وغيرهم ، ومن[(٣)] قال ذلك التزم[(٤)] أن يكون لكل جسم طعم ولون وريح وغير ذلك من أنواع الأعراض، ولا دليل لأصحابها عليها .

وأبو المعالى فى كتابه المشهور الذى سماه « الإرشاد ، إلى قواطع الأدلة » لم يذكر على ذلك حجة ، بل هذه المقدمة احتاج إليها فى مسألة حدوث العالم لما أراد أن يبين أن الجسم لا يخلو من كل جنس من أجناس الأعراض عن عَرَض منه[(٥)] ، فأحال على كلامه مع الكرَّامية ، ولما تكلم مع الكرامية فى [ هذه ][(٦)] المسألة أحال على كلامه فى مسألة حدوث العالم مع الفلاسفة ، ولم يذكر دليلا عقلياً ، لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء . وإنما احتج على الكرامية بتناقضهم .

ومضمون ما اعتمد عليه من قال : « إن القابل للشىء لا يخلو منه ومن ضده » أن الجسم لا يخلو عن الأكوان الأربعة : الاجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون ، فتُقَاس بقية الأعراض عليها ، واحتجوا بأن القابل لها لا يخلو عنها وعن ضدها بعد الاتصاف ، كما سلمته الكرامية ، فكذلك قبل الاتصاف .

(١) م ، ق : عنه وعن .
(٢) س : فيها بين طوائف النظار وبين الفقهاء من أتباع .
(٣) م : من .
(٤) م : والتزم .
(٥) منه : ساقطة من ( س ) .
(٦) هذه : زيادة فى ( س ) . ( هـ ) .

فأجابهم مَنْ خالفهم - كالرازى وغيره - بأن الأولى قياسٌ مَحْض بغير جامع ، فإذا قُدر أن الجسم يستلزم نوعاً من أنواع الأعراض ، فمن أين يجب أن يستلزم بقية الأنواع ؟ وأيضاً فإن الذى يُسَلِّمونه لهم الحركة والسكون ، والسكون : هل وجودٌ أو عدم[1]؟ فيه قولان معروفان ، وأما الاجتماع والافتراق فهو مبنى على / مسألة الجوهر الفرد ، ومن قال : ٩٧/٢
« إن الأجسام ليست مركّبة من الجواهر الفردة[2]» - وهم أكثر الطوائف - لم يقل بأن الجسم لا يخلو من الاجتماع والافتراق ، بل الجسم البسيط عنده واحد ، سواء قَبِلَ الافتراق أو لم يقبله ، وكذلك إذا قُدِّر أن فيه حقائق مختلفة متلازمة لم يلزم من ذلك أن يقبل الاجتماع والافتراق .

وأما كونه لا يخلو عنهما[3] بعد الاتصاف فأجابوا عنه بمنع ذلك فى الأعراض[4] التى لا تقبل البقاء كالحركات[5] والأصوات ، وأما ما يقبل البقاء فهو مبنى على أن الباقى هل[6] يفتقر زواله إلى ضد أم لا ؟ فمن قال : « إن الباقى لا يفتقر زواله إلى ضد » أمكنه أن يقول بجواز الخلو عن الاتصاف بالحادث بعد قيامه بدون ضد يزيله ، ومن قال : « لا يزول إلا بضد » قال : إن الحادث لا يزول إلا بضد حادث ، فإن الحادث بعد الحدوث لا يخلو المحل منه ومن ضده ، بناءً على هذا

(١) م ـ ق : وجودى أو عدمى .
(٢) س : المفردة .
(٣) س ـ ط ـ هـ : عنها .
(٤) ط ـ ر ـ ص ـ هـ : من الأعراض .
(٥) س : بقاء الحركات .
(٦) هل : ساقطة من ( ط ) .

الأصل ، فإن كان [ هذا ] [١] الأصل صحيحاً ثبت الفرق ، وإن كان باطلا منع الفرق ، وتناقُضهم يدلٌّ على فساد أحد قوليهم [٢].

ثم القائلون بموجب هذا الأصل طوائف [٣] كثيرون ، بل أكثر الناس على هذا ، فلا يلزم من تناقض الكرامية تناقض غيرهم .

وأما المقدمة الثانية – « وهى أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث » – فهذه قد نازع فيها طوائف من أهل الكلام والفلسفة والفقه والحديث والتصوف وغيرهم ، وقالوا : التسلسل الممتنع هو التسلسل فى العلل ، فأما التسلسل فى الآثار المتعاقبة والشروط المتعاقبة فلا دليل على بطلانه ، بل لا يمكن حدوث شيء من الحوادث ، لا العالم ولا شيء من أجزاء العالم ، إلا بناء [٤] على هذا الأصل ؛ فمن لم يجوز ذلك لزمه حدوث الحوادث بلا سبب حادث ، وذلك يستلزم ترجيح أحد طرفى الممكن بلا مرجح ، كما قد بسط هذا فى مسألة حدوث العالم ، وبُيِّن أنه لابد من تسلسل الحوادث أو الترجيح بلا مرجح ، وأن القائلين بالحدوث
٩٨/٢ بلا سبب حادث [٥] / يلزمهم الترجيح بلا مرجح ، [ وأن القائلين بقدم العالم يلزمهم الترجيح بلا مرجح ] [٦] ويلزمهم حدوث الحوادث بلا محدث أصلا ، وهذا أفسد من حدوثها بلا سبب حادث .

---

(١) هذا : زيادة فى ( س ) .
(٢) س ، ط : قولهم .
(٣) طوائف : ساقطة من ( ق ) .
(٤) ق : بنى .
(٥) عبارة « بلا سبب حادث » ساقطة من ( س ) .
(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من ( م ) ، ( ق ) . وفى س : والقائلين .

والطوائف أيضا متنازعة[١] فى هذا الأصل ، وجمهور الفلاسفة وجمهور أهل الحديث لا يمنعون ذلك . وأما أهل الكلام : فللمعتزلة فيه قولان ، وللأشعرية فيه قولان .

وأما الحجة الثانية – وهى[٢] أنه « لو كان قابلا لها لكان قابلا لها فى الأزل ، وذلك فرع إمكان وجودها [ ووجودها ][٣] فى الأزل [ محال ][٤] – فقد أجاب عنها بالمعارضة بأنه قادر على الحوادث ، ولا يلزم من كون القدرة أزلية أن يكون إمكان المقدور أزلياً .

**قلت**[٥] : ويمكن أن يجاب عنها بوجوه أخرى :

**أحدها** : أنه لا يسلَّم أنه إذا كان قابلا لحدوث الحادث أن يكون قابلا له فى الأزل إلا إذا أمكن وجود ذلك فى الأزل ، فإنه إذا قيل : « هو قابل لما يمتنع أن يكون أزلياً » كان بمنزلة أن يقال : هو قادر على ما يمتنع أن يكون أزلياً ؛ فمن اعتقد امتناع حدوث حادث فى الأزل ، وقال مع ذلك بأنه قادر على الحوادث وقابل لها ؛ لم يلزمه القول بإمكان وجود المقدور المقبول فى الأزل[٦] ، لكن هذا المقام هو مقام الذين يقولون « يمتنع حدوث الحوادث بلا سبب حادث » والكلام فى هذا مشترك بين كونه قادرا وقابلا ، فمن جوَّز حدوث الحوادث بلا سبب حادث – كالكُلاَّبية وأمثالهم من المعتزلة والكرامية – كان كلامه فى هذا

(١) س : متنازعون .

(٢) س ، ط ، ر ، ق ، ص ، هـ : وهو .

(٣) ووجودها : ساقطة من ( م ) ، ( ق ) .

(٤) محال : زيادة فى ( س ) .

(٥) قلت : ساقطة من ( س ) .

(٦) س : لم يلزمه أن يكون وجود المقدور والمقبول فى الأزل .

بمنزلة كلامه فى هذا ، ومن قال : « إن حدوث الحوادث لابد له من سبب حادث » - كما يقوله من يقوله من أهل الكلام والفلسفة وأهل الحديث وغيرهم الذين يقولون : إنه تقوم به الأمور المتعلقة بقدرته ومشيئته ، ولم يزل كذلك ، أو يقولون بتعاقب ذلك فى غيره ، كما يشترك فى هذا الأصل من يقوله من الهشامية والمعتزلة والمرجئة وأهل الحديث والسلفية والفلاسفة ومن وافق هؤلاء من أتباع الأشعرى[١] وغيرهم - فقولهم فى هذا كقولهم فى هذا .

٩٩/٢ / **الوجه الثانى** : أن يلتزم قائل ذلك إمكان وجود المقبول فى الأزل ، كما يلتزم من يلتزم إمكان وجود المقدور[٢] فى الأزل ، وقد عرف أن لطوائف المسلمين فى هذا الأصل قولين معروفين ، فإن مالا يتناهى من الحوادث : هل يمكن وجوده فى [ الماضى ] والمستقبل[٣] أو فى الماضى فقط أو فيهما جميعا ؟ على ثلاثة أقوال معروفة ، قال بكل قولٍ طوائفُ من نظار المسلمين وغيرهم .

**الوجه الثالث**: أن يُجَاب بجواب مركب ، فيقال : هو قابل لما هو قادر عليه ، فإن كان ثبوت جنسها فى الأزل ممكناً كان قابلا لذلك فى الأزل وقادراً عليه فى الأزل[٤]؛ وإن لم يكن ثبوت هذا الجنس ممكناً فى الأزل كان قابلا للممكن من ذلك ، كما هو قادر على الممكن من ذلك .

**الوجه الرابع** : أن يقال : كونه قابلا أو ليس بقابل : هو نظر فى

(١) س ، ص : من الأشعرية .
(٢) س : المقدورات .
(٣) م ، ق . . وجوده فى المستقبل فقط .
(٤) عبارة « وقادراً عليه فى الأزل » : ساقطة من ( ق ) ، ( ص ) .

محل هذه الأمور ، وليس نظرا فى إمكان تسلسلها أو امتناع ذلك ، كما أن النظر فى كونه يقبل الاتصاف بالصفات – كالعلم والقدرة – هو نظر فى إمكان اتصافه بذلك . فأما وجوبُ تناهى ما مضى من الحوادث أو ما بقى ، وإمكانُ وجود جنس الحوادث فى الأزل : فذلك لا اختصاص له بمحل دون محل ، فإن قُدِّر امتناعُ قيام ذلك به فلا فرق بين المتسلسل والمتناهى ، وإن قدّر إمكان ذلك كان بمنزلة إمكان حدوث الحوادث المنفصلة ، والكلامُ فى إمكان تسلسلها وعدم إمكان ذلك مسألة أخرى .

**الجواب[1] الخامس** : أن يقال : هذه الأمور المقبولة هى من الحوادث المقدورة ، بخلاف الصفات اللازمة له ، فإنها ليست مقدورة ، فالمقبولات تنقسم إلى مقدور وغير مقدور ، كما أن المقدورات تنقسم إلى مقبول وغير مقبول ، وما يقوم بالذات من الحوادث هو مقبول مقدور ، وحينئذ فإذا كان وجود المقدور فى الأزل محالا كان وجود هذا المقبول فى الأزل محالا ؛ لأن هذا المقبول مقدور من المقدورات ، وإذا كان وجود هذه الحوادث المقدورة المقبولة محالا فى الأزل لم يلزم من ذلك / امتناع وجودها فيما لا يزال ، كسائر الحوادث ، ولم يلزم من كون الذات قابلة لها إمكانُ وجودها فى الأزل . ٢/١٠٠

**الجواب[1] السادس** : أن يقال : أنتم تقولون : « إنه قادر فى الأزل » مع امتناع وجود المقدور فى الأزل ، وتقولون : « إنه قادر فى الأزل على مالا يزال[2] » فإن كان هذا الكلام صحيحاً أمكن أن يقال فى

---

(١) م ، ق : الوجه

(٢) ق : على مالم يزل .

المقبول[١] كذلك ، ويقال : هو قابل[٢] فى الأزل مع امتناع وجود المقبول فى الأزل ، وهو قابل فى الأزل لما [ لا ][٣] يزال ، وإن كان هذا الكلام باطلا لزم إما إمكان وجود المقدور فى الأزل ، وإما امتناع كونه قادراً فى الأزل ، وعلى التقديرين : يبطل ما ذكرتموه من الفرق بين القادر وبين القابل بقولكم[٤] : « تقدم القدرة على المقدور واجب دون تقدم القابل على المقبول » .

**الجواب[٥] السابع** : أن يقال : أنتم اعتمدتم فى هذا على أن تلك القابلية يجب أن تكون من لوازم الذات ، ويلزم من ذلك إمكان وجود المقبول فى الأزل ؛ لأن قابلية الشىء لغيره نسبةٌ بين القابل والمقبول ، والنسبة بين الشيئين موقوفة عليهما ، فيقال لكم : إن كانت النسبة[٦] بين الشيئين موقوفة عليهما – أى على تحققهما معا فى زمن واحد ، كما اقتضاه كلامكم – بطل فرقُكم ، وهو قولكم « بأن تقدم القدرة على المقدور واجب » فإن القدرة نسبة بين القادر والمقدور ، مع وجوب تقدم القدرة على المقدور ، وهكذا تقولون « الإرادة قديمة ، مع امتناع وجود المراد فى الأزل » وتقولون : « الخطاب قديم ، مع امتناع وجود المخاطب فى الأزل » فإذا كنتم تقولون بأن هذه الأمور التى تتضمن النسبة بين شيئين تتحقق فى الأزل مع وجود أحد المنتسبَيْن فى الأزل دون الآخر ، أمكن

(١) ق : فى القبول .
(٢) س : هو فاعل .
(٣) لا : ساقطة من ( م ) .
(٤) س : فقولكم .
(٥) م : الوجه .
(٦) س : النسبية

أن يقال : [ إن ][1] القابلية متحققة فى الأزل ، مع امتناع تحقق المقبول فى الأزل ، كما قال كثير من الناس : إن التكوين ثابت فى الأزل ، مع امتناع وجود المُكوَّن فى الأزل .

**وأما الحجة الثالثة** – وهو[2] أن قيام الحوادث به تَغَيُّرٌ ، والله منزه عن التغير – فهذه هى التى اعتمد عليها الشهرستانى فى « نهاية الإقدام » ولم يحتج بغيرها .

١٠١/٢ وقد أجاب الرازى وغيره عن ذلك بأن لفظ « التغير » مجمل ، فإن الشمس والقمر [ والكواكب ][3] إذا تحركت[4] أو تحركت الرياح أو تحركت الأشجار والدواب[5] من الأناسيِّ وغيرهم فهل يسمى هذا تغيرا ، أولا يسمى تغيرا ؟ فإن سُمى تغيرا كان المعنى أنه إذا تحرك المتحرك فقد تحرك ، وإذا تغير بهذا التفسير[6] فقد تغير ، وإذا قامت به الحوادث – كالحركة ونحوها – فقد قامت به الحوادث ، فهذا معنى قوله : « إن فُسر بذلك فقد اتحد اللازم والملزوم » .

**فيقال** : وما الدليل على امتناع هذا المعنى ؟ وإن سماه المسمى تغيراً ، وإن كان هذا لا يسمى تغيرا ، بل المراد بالتغير غير مجرد قيام الحوادث ، مثل أن يعنى بالتغير الاستحالة فى الصفات ، كما يقال : تغير المريض ، وتغيرت البلاد ، وتغير الناس ، ونحو ذلك ، فلا دليل على أنه يلزم من

(١) إن : ساقطة من ( م ) . ( ق )
(٢) س : وهى .
(٣) والكواكب : ساقطة من ( م ) . ( ق ) .
(٤) م : إذا تحركتا .
(٥) م ، ق ، هـ : أو الدواب
(٦) م ، ق : التغير

الحركة ونحوها من الحوادث مثل هذا التغير، ولا ريب أن التغير المعروف فى اللغة هو المعنى الثانى ، فإن الناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب- إذا كانت جارية فى السماء-: إن هذا تغير، وإنها[(١)] تغيرت ، ولا يقولون للإنسان إذا كانت عادته أن يقرأ[(٢)] القرآن ويُصَلى الخمس : إنه كلما قرأ وصلى قد تغير، وإنما يقولون ذلك لمن لم تكن عادته هذه الأفعال،فإذا تغيرت صفته وعادته [ قيل ] : إنه قد تغير[(٣)].

وحينئذ فمن قال : « إنه سبحانه لم يزل متكلما إذا شاء ، فعَّالا لما يشاء » لم يسم أفعاله تغيرا ، ومن قال : « إنه تكلم بعد أن لم يكن متكلماً ، وفعل بعد أن لم يكن فاعلا » [ فإنه ][(٤)] يلزم من قال : «إن الكلام والفعل يقوم به» ما يلزم من قال : «إن الكلام والفعل يقوم بغيره» والقول فى أحد النوعين كالقول فى الآخر. وإذا قدِّر أن النزاع لفظى فلا بد من دليل سمعى أو عقلى يجوّز أحدهما ويمنع الآخر، وإلا فلا يجوز التفريق بين المتماثلين بمجرد الدعوى ، أو بمجرد إطلاق لفظىٍّ من غير أن يكون ذلك اللفظ مما يدل على ذلك المعنى فى كلام المعصوم ؛ فأما إذا كان اللفظ فى كلام المعصوم- وهو كلام الله وكلام رسوله وكلام
١٠٢/٢ أهل الإجماع- / وعُلم مرادُهُ بذلك اللفظ ؛ فإنه يجب مراعاة مدلول ذلك اللفظ ، ولا يجوز مخالفة قول المعصوم. وإطلاقُ التغير على الأفعال ، كإطلاق لفظ « الغير» على الصفات ، وإطلاق لفظ «الجسم»

(١) م . ق : أو أنها .
(٢) ق : إذا كان يقرأ . وفى ( هـ ) : إذا كانت عادته يقرأ .
(٣) م . ق . ط . ر . ص . هـ : إذا تغيرت صفته وعادته إنه قد تغير.
(٤) فإنه : زيادة فى ( س ) .

على الذات ، وكل هذه الألفاظ فيها إجمال واشتباه وإبهام . ومذهب السلف والأئمة : أنهم لا يطلقون لفظ « الغير » على الصفات ، لا نفياً ولا إثباتا ، فلا يطلقون القول بأنها غيره ولا بأنها ليست غيره ، إذ اللفظ مجمل ، فإن أراد المُطْلِق بالغير المباينَ فليست غيرا ، وإن أراد بالغير ما قد يعلم أحدهما دون الآخر ، فهى غير ، وهكذا ما كان من هذا الباب .

وإذا كان هذا كلامهم فى لفظ « الغير » فلفظ « التغير » مشتق منه .

ومن تأمل كلام فحول النظر فى هذه المسألة علم أن الرازى قد استوعب ما ذكروه ، وأن النفاة ليست معهم حجة عقلية تثبت(١) على السبر(٢) ، وإنما غايتهم(٣) إلزام التناقض لمن يخالفهم من المعتزلة والكرامية والفلاسفة .

ومن المعلوم أن تناقض المنازع يستلزم فساد أحدِ قوليه ، لا يستلزم فساد قوله بعينه الذى هو مورد النزاع ، ولهذا كان مَنْ ذَمَّ أهل الكلام المحدَث من أهل العلم لأنهم يصفونهم بهذا ، ويقولون : يقابلون(٤) فاسداً بفاسد ، وأكثر كلامهم فى إبداء مناقضات الخصوم .

وأيضاً فغير ذلك الخصم لا يلتزم مقالته التى ناقض بها مورد النزاع ، كما فى هذه المسألة ؛ فإنه وإن كانت الكرامية قد تناقضوا فيها فلم يتناقض فيها غيرهم من الأئمة والسلف وأهل الحديث وغيرهم من طوائف أهل النظر والكلام .

(١) تثبت : كذا فى (س) . (هـ) فقط . وفى سائر النسخ : بينة .

(٢) على السبر : كذا فى (س) . (ر) . (ط) . (هـ) . وفى (ص) : على التفسير ؛ وفى (ق) : على السر ؛ وفى (م) : على المثبتين .

(٣) م (فقط) : وإنما غاية ما معهم .

(٤) م (فقط) : إنهم يقابلون .

وقد قال أبو القاسم الأنصارى- شيخ الشهرستانى وتلميذ أبى المعالى-فى «شرح الإرشاد»[١] : «أجْوَدُ ما يتمسك به فى هذه المسألة تناقض الخصوم».

وهو كما قال : فإنه لم يجد لمن تقدمه فى ذلك مسلكا سديداً ، لا عقلياً ولا سمعيا. واعتبر ذلك بما ذكره أبو المعالى فى كتابه الذى سماه : «الإرشادإلى / قواطع الأدلة» وقد ضمَّنه عيون الأدلة الكلامية التى يسلكها موافقوه ، وقد تكلم على هذا الأصل فى موضعين من كتابه : ١٠٣/٢

أقوال الجوينى فى مسألة أفعال الله ورد ابن تيمية عليه

أحدهما : فى مسألة حدوث العالم[٢] ، فإنه استدل بدليل الأعراض المشهور ، وهو أن الجسم لا يخلو عن الأعراض ، وما لا يخلو عنها فهو حادث[٣] ، وهو الدليل الذى اعتمدت عليه المعتزلة قبله ، وهو الذى ذمه الأشعرى فى «رسالته إلى أهل الثغر» ، وبيَّن أنه ليس من طرق الأنبياء وأتباعهم ، والدليل هو مبنى على إثبات أربع مقدمات : الأعراض ، وإثبات حدوثها ، وأن الجسم لا يخلو منها ، وإبطال حوادث لا أولَ لها[٤] ، فلما صار إلى المقدمة الثالثة قال[٥] : «وأما الأصل الثالث-

---

(١) أبو القاسم سلمان بن ناصر بن عمران بن محمد الأنصارى . من أهل نيسابور . المتوفى سنة ٥١١ أو٥١٢ ، كان فقيها شافعيا ومفسرا ومتكلما ومن كتبه «شرح الإرشاد فى أصول الدين» وكتاب «الغنية» فى فروع الشافعية . انظر ترجمته فى : طبقات الشافعية ٩٦/٧ - ٩٩ ؛ شذرات الذهب ٣٤/٤ ؛ العبر ٢٧/٤ - ٢٨ ؛ الأعلام ٢٠٠/٣

(٢) انظر كتاب «الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد» للجوينى ( ط . الخانجى . ١٣٦٩/١٩٥٠ ) ص ١٧ - ٢٧ .

(٣) المرجع السابق . ص ١٧ .

(٤) المرجع السابق . ١٧ - ١٨

(٥) المرجع السابق . ص ٢٢

وهو[(١)] تبيين استحالة تَعَرِّى الجواهر عن الأعراض – فالذى صار إليه أهل الحق : أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض وعن جميع[(٢)] أضداده ، إن كان له أضداد[(٣)]. وإن كان له ضد واحد لم يخل الجوهر عن أحد الضدين ، وإن[(٤)] قُدِّر عَرَض لا ضد له لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه » .

قال[(٥)] : « وجوَّزت الملحدة خلو الجوهر عن جميع الأعراض ، والجواهر فى اصطلاحهم تسمى الهَيُولَى والمادة[(٦)] ، والأعراض تسمى الصورة » .

قال[(٧)] : « وجوّز الصالحى[(٨)] العروّ[(٩)] عن جملة الأعراض ابتداء ، ومنع البصريون من المعتزلة من[(١٠)] العرو عن جميع[(١١)] الأكوان ، وجوزوا

(١) الارشاد : فهو .

(٢) وعن جميع : كذا فى ( س ) ، ( هـ ) وفى « الإرشاد » ص ٢٣ ، وفى سائر النسخ : ومن جميع .

(٣) س : فإن كان له أضداد ؛ الإرشاد : إن كانت له أضداد ؛ هـ : وإذا كان له أضداد

(٤) الإرشاد ( فى نسخة الأصل ): فإن ، وفى نسختين ذكرهما المحققان فى الهامش : وإن .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة فى « الإرشاد » ص ٢٣ .

(٦) فى « الإرشاد » أثبت المحققان كلمة « الهيولى » فقط وذكرا فى التعليق : ح ـ م زادا : والمادة .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٨) لعله : صالح بن عمرو الصالحى ، ذكره الشهرستانى فى « الملل والنحل » وذكر « الصالحية » فقال : « أصحاب صالح بن عمرو الصالحى ومحمد بن شبيب وأبو شمر وغيلان بن حرث ومحمد بن التيمى كلهم جمعوا بين القدر والإرجاء » . وانظر كلام الأشعرى على أبى الحسين الصالحى ومذهبه فى الارجاء فى : مقالات الإسلاميين ١٩٨/١ .

(٩) الإرشاد : الخلو . وفى التعليق أن نسخة « م » ذكرت : العرو .

(١٠)من : ليست فى « الإرشاد » .

(١١)جميع : ليست فى « ( س ) . « الإرشاد » . ( هـ ) .

الخلو عما عداها ، وقال الكعبي[١] ومتبعوه : يجوز الخلو عن الأكوان ، ويمتنع العروّ عن الألوان[٢] » .

قال[٣] : « وكل مخالف لنا يوافقنا على امتناع العروّ عن الأعراض بعد قبول الجواهر لها ، فيفرض[٤] الكلام على الملحدة[٥] فى الأكوان ؛ فإن القول فيها يستند إلى الضرورة ، فإننا[٦] ببديهة العقل نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة .

ومما يوضح ذلك : أنها إذا اجتمعت فيما لا يزال[٧] فلا يتقرر
٢/١٠٤ اجتماعها[٨] إلا عن / افتراق سابق ، إذا قدّر لها الوجود قبل الاجتماع ، وكذلك إذا طرأ الافتراق عليها اضطررنا إلى العلم بأن الافتراق مسبوق باجتماع ، وغرضنا فى روم[٩] إثبات حدث[١٠] العالم ؛ يتضح[١١] بالأكوان[١٢] » .

---

(١) سبقت ترجمة الكعبي جـ ١ . ص ٨١ .

(٢) الألوان : كذا فى (س) ، « الارشاد » ص ٢٤ . وفى : ط ، ص ، ر ، هـ : الأكوان . وفى (م) . (ق) : الأعراض .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة . ص ٢٤ .

(٤) فيفرض : كذا فى (س) ، (ص) ، الارشاد . وفى (ر) ، (م) . (ق) . (ط) : فنفرض

(٥) م ، ق : على التجدد .

(٦) فإننا : كذا فى (هـ) . الإرشاد . وفى سائر النسخ : فإنا .

(٧) الارشاد (فى نسخة واحدة) : فيما لم يزل .

(٨) الارشاد : فلا يتقرر فى العقل اجتماعها .

(٩) م . ق : فى دوام .

(١٠) م . ق . هـ : حدوث .

(١١) يتضح : كذا فى (س) و « الإرشاد » . وفى سائر النسخ : فيصح . وفى (هـ) : سطح (كذا غير منقوطة) .

(١٢) بالأكوان : كذا فى نسخة « م » من « الإرشاد » وما أثبته المحققان : بثبوت الأكوان .

**قلت** : إثبات الأكوان بقبول الحركة والسكون هو الذى لا يمكن[(١)] دفعه ؛ فإن الجسم الباقى لابد له من الحركة أو السكون ، وأما الاجتماع والافتراق فهو مبنى على إثبات الجوهر الفرد ، والنزاع فيه كثير مشهور ، فإن من ينفيه لا يقول : إن الجسم مركب منه ، ولا إن الجواهر كانت متفرقة فاجتمعت ، والذين يثبتونه أيضاً لا يمكنهم إثبات أن الجواهر كانت متفرقه فاجتمعت ، فإنه لا دليل على أن السمٰوات كانت جواهر متفرقة فجمع بينها ، ولهذا قال فى الدليل[(٢)] : «فإنا ببديهة العقل نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة» . وهذا كلام صحيح ، لكن الشأن فى إثبات الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق ؛ فما ذكره من الدليل مبنى على تقدير أنها كانت[(٣)] متفرقة فاجتمعت ، وهذا التقدير غير معلوم ، بل هو تقدير مُنْتَفٍ فى نفس الأمر عند جمهور العقلاء من المسلمين وغيرهم .

ثم قال أبو المعالى[(٤)] : «وإن[(٥)] حاولنا رداً على المعتزلة فيما خالفونا [ فيه ][(٦)] تمسكنا بنكتتين : إحداهما : الاستشهاد بالإجماع[(٧)] على امتناع العروّ عن الأعراض بعد الاتصاف بها . فنقول : كل عَرَض باقٍ فإنه ينتفى عن محله بطَرَيان ضده[(٨)] ، ثم الضد إنما يطرأ فى حال عدم المنتفى به

(١) س : هو الذى يمكن .
(٢) وهو ما سبق وروده فى ص ١٩٠ وهو فى الارشاد ص ٢٤ .
(٣) كانت : ساقطة من ( ق ) . ( ر ) . ( ص ) . ( ط ) .
(٤) الإرشاد ص ٢٤ بعد النص الأخير .
(٥) الإرشاد فى نسخة واحدة : فإن .
(٦) خالفونا فيه : كذا فى ( هـ ) وفى « الإرشاد » . وسقطت ( فيه ) من سائر النسخ .
(٧) بالإجماع : كذا فى ( هـ ) وفى « الإرشاد » وفى سائر النسخ : بالاجتماع .
(٨) ص ، ر : هذه . وهو تحريف . وفى الإرشاد فى نسخة : ضد فيه . وفى نسخة : ضد .

على زعمهم ، فإذا انتفى البياضُ فهلا جاز أن لايحدث بعد انتفائه لون[١] ، إن كان يجوز الخلو[٢] من الألوان[٣] ، وتَطَّرد[٤] هذه الطريقة فى أجناس الأعراض » .

**قلت** : مضمون هذا أنه قاس ما بعد الاتصاف على ما قبله ، وقد أجابه المنازعون عن هذا بأن الفرق بينهما : أن الضد لا يزول إلا بِطَريان ضده ، فلهذا لم يَخْلُ منهما : فإن كان هذا الفرق صحيحاً بطل القياس ، وإلا منع الحكم فى الأصل ، وقيل : بل يجوز خلوه بعد
٢/١٠٥ الاتصاف إذا أمكن زوال الضد بدون طريان آخر ، / وما ذكره فى السواد والبياض قضية جزئية[٥] ، فلا تثبت بها دعوى كلية ، ومن أين يعلم أن كل طعم فى الأجسام إذا زال فلا بد أن يخلفه طعم آخر؟ وكل ريح إذا زالت فلا بد أن يخلفها ريح آخر؟ وكذلك فى الإرادة والكراهة ونحو ذلك ، فمن أين يعلم أن المريد للشئ المحب له إذا زالت إرادته ومحبته فلا بد أن يخلفه كراهية[٦] وبُغْضة؟ ولم لا يجوز خلو الحى عن حب المعين وبغضه وإراداته وكراهته؟

**قال** :[٧] « ونقول أيضا : الدال على استحالة قيام الحوادث بذات

(١) م . ق . ط . ص : كون .
(٢) الإرشاد : تقدير الخلو .
(٣) من الألوان : كذا فى ( س ) ؛ وفى « الارشاد » . ص ٢٥ . وفى نسخة من « الارشاد » : من الألوان ابتداء . وفى سائر النسخ : عن الأكوان .
(٤) الإرشاد : ونطرد .
(٥) انظر ما ذكره قبل قليل : « فإذا انتفى البياض فهلا جاز أن لا يحدث بعد انتفائه لون » .
(٦) س : كراهة ؛ م : كراهيته .
(٧) الإرشاد : ص ٢٥ بعد النص السابق مباشرة .

الرب سبحانه وتعالى : أنها لو قامت به لم يَخْلُ عنها ، وذلك يقضى بحدثه[١] ، فإذا جوز الخصم عُرُوَّ الجوهر عن حوادث[٢] مع قبوله لها صحةً وجوازاً فلا يستقيم مع ذلك دليل على استحالة قبول البارئ[٣] للحوادث » .

[٤] **قلت** : فلقائل[٥] أن يقول : هذا غايته[٦] إلزام لهؤلاء المعتزلة : [٧]إنكم إذا جوّزتم ذلك لم يكن لكم حجة على استحالة قبول البارى للحوادث[٤] .

فيقال : إما أن يكون هذا لازما ، وإما أن لا يكون لازما : فإن كان لازما دل ذلك على أنه لا دليل للمعتزلة على ذلك ، ولا دليل له أيضا ؛ فإن مجرد موافقة المعتزلة له لا يكون دليلا لواحد منهما فى شئ من المسائل التى لم نعلم[٨] فيها نزاعا ، فكيف مع ظهور النزاع ؟ وإن لم يكن لازما لهم لم يكن حجة عليهم .

فقد تبين أنه لم يذكر حجة على أن القابل للشئ لا يخلو منه ومن ضده

الموضع الثانى – **قال** فى أثناء الكتاب[٩] :

(١) م . ق . هـ : يقضى بحدوثه ط : يقتضى بحدثه ، الارشاد : يقضى لحدثه .
(٢) الإرشاد : عن الحوادث .
(٣) الإرشاد : البارى تعالى .
(٤ – ٤) ساقطة من (ق) فقط .
(٥) س : ولقائل .
(٦) م : غاية .
(٧) م : هؤلاء للمعتزلة .
(٨) ط . ص . ر : يعلم .
(٩) الإرشاد . ص ٤٤ .

« ( فصل )[١] مما[٢] يخالف[٣] فيه الجوهر حكم الإله : قبولُ الأعراض ، وصحة الاتصاف بالحوادث ، والربُّ[٤] يتقدس عن قبول الحوادث » .

**قال** : [٥] « وذهبت الكرامية إلى أن الحوادث تقوم بذات الرب ، ثم زعموا أنه لا يتصف بما يقوم به من الحوادث ، وصاروا[٦] إلى جهالة لم يُسبقوا إليها ، فقالوا : [ القول ] الحادث[٧] يقوم[٨] بذات الرب[٩] ، وهو غير قائل به[١٠] ، وإنما يقول[١١] بالقائلية[١٢] ،
٢/١٠٦ والقائلية[١٣] عندهم / القدرة على التكلم[١٤] ، وحقيقة أصلهم : أن أسماء الرب لا يجوز أن تتجدد[١٥] ، ولذلك[١٦] وصَفوه بكونه خالقا فى

(١) زاد المحققان بعد كلمة فصل عبارة « فى عدم قبول الله للأعراض » وجعلاها عنوانا للفصل .

(٢) س ، ص ، ط ، ر ، هـ : فيما ؛ وفى « الإرشاد » : مما .

(٣) م ، ق : خالف .

(٤) الإرشاد : والرب سبحانه وتعالى .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٦) الإرشاد : وصار ، وهو خطأ .

(٧) القول الحادث : كذا فى « الإرشاد » . وفى (هـ) : القول بالحادث . وفى (س) : الحوادث . وفى سائر النسخ : الحادث .

(٨) س : تقوم .

(٩) الإرشاد : الرب سبحانه وتعالى .

(١٠) قائل به : كذا فى « الإرشاد » ، ( هـ ) . وفى ( ر ) : قائل . وفى سائر النسخ : قابل .

(١١) يقول : كذا فى ( س ) ، ( ص ) ، ( ر ) ، ( ط ) . وفى ( م ) ، ( ق ) : يقوم . وفى الإرشاد : وإنما هو قائل .

(١٢) م ، ق ، ص ، ط : بالقابلية .

(١٣) م ، ق ، ص ، ط : والقابلية .

(١٤) عبارة : والقائلية عندهم القدرة على التكلم ليست فى « الارشاد » .

(١٥) أن تتجدد : كذا فى ( س ) ، ( هـ ) ، وفى « الإرشاد » ، ص ٤٥ . وفى سائر النسخ : أن تجرد .

(١٦) م ، ق ، ط ، ر ، ص : وكذلك .

الأزل ، ولم يتحاشوا من قيام الحوادث به ، وتنكبوا إثبات[(١)] وصف جديد له ذكرا وقولا »[(٢)] .

**قال**[(٣)] : « والدليل على بطلان ما قالوه : أنه لو قَبِل الحوادث لم يَخْلُ منها ، لما سبق تقريره فى الجواهر ، حيث قضينا باستحالة تعرِّيها عن الأعراض ، ولو لم تخل[(٤)] عن الحوادث لم تسبقها ، وينساق[(٥)] ذلك إلى الحكم بحدث الصانع »[(٦)] .

**قال**[(٧)] : « ولا يستقيم هذا الدليل على أصل المعتزلة ، مع مصيرهم إلى تجويز خلو الجوهر عن الأعراض ، على تفصيل لهم أشرنا إليه ، وإثباتهم أحكاما متجددة لذات الرب تعالى من الإرادة المحدثة[(٨)] القائمة لا بمحل[(٩)] على زعمهم ، ويصدهم أيضا عن طرد دليل[(١٠)] فى هذه المسألة : أنه إذا لم يمتنع تجدد أحكام للذات من غير أن تدل على الحدث[(١١)] لم يبعد[(١٢)] مثل ذلك فى اعتوار نفس الأعراض على الذات » .

---

(١) الارشاد ( فى نسختين ) : عن إثبات . وفى نسخة بدون « عن » .

(٢) ذكرا وقولا : كذا فى « الإرشاد » وفى ( هـ ) . وفى سائر النسخ : قولا وذكرا .

(٣) بعد النص السابق مباشرة .

(٤) الإرشاد فى نسخة : ومالم تخل ؛ وفى نسختين : ولو يخل .

(٥) م . ق . ر . ط : وسياق . ولم تظهر الكلمة فى مصورة ( ص ) .

(٦) م . ق : وسياق ذلك يؤدى إلى الحكم بحدوث الصانع .

(٧) بعد النص السابق مباشرة .

(٨) الإرشاد ( فى نسختين ) : من الارادات الحادثه . وفى نسخة : عن الارادة الحادثة .

(٩) الإرشاد : لا بمحال .

(١٠) الإرشاد : ( فى نسختين ) : دليلهم ؛ وفى نسخة : دليل .

(١١) م . ق . ط : الحدوث .

(١٢) م . ق . ط . ر . ص : لم يتعد .

هذا كلامه ، ولقائل أن يقول : قوله « الدليل على بطلان ما قالوه : أنه لو قبلها لم يخل منها لما سبق تقريره فى الجواهر »[(١)] هو لم يذكر دليلا هناك إلا قياس ما قبل الاتصاف على ما بعده ، وهو[(٢)] ليس حجة علمية عقلية ، بل غايته : احتجاج بموافقة منازعه فى مسألة عظيمة عقلية تُرَدُّ لأجلها نصوصُ الكتاب والسنة ، وينبنى[(٣)] عليها من مسائل الصفات والأفعال أمور عظيمة اضطرب فيها الناس ، فمن الذى يجعل أصول الدين مجرد قول قالته طائفة من أهل الكلام وافق بعضهم بعضا عليه من غير حجة عقلية ولا سمعية ؟

وقد أجابه المنازعون بجواب مركب ، وهو إما الفرق – إن صح – وإلا منع[(٤)] حكم الأصل .

وأيضا فإنه قد قرر هناك وهنا أن المعتزله أئمة الكلام الذين أظهروا فى الإسلام نفى الصفات والأفعال ، وسموا ذلك تقديسا له عن الأعراض
١٠٧/٢ والحوادث ، / وقد[(٥)] ذكر أبو المعالى أنه لا حجة لهم على استحالة اتصافه بالحوادث ، وأنه يلزمهم نقيض ذلك ؛ أما الأول : فإن القابل للشىء عندهم يجوز أن يخلو عنه وعن ضده ، وأما لزوم هذا القول لهم : فلإثباتهم أحكاماً متجددةً للربِّ ، وأنه[(٦)] إذا لم يمتنع تجدد أحكام للذات

---

(١) ط . ص . ر : الجوهر . وسبق ورود هذه العبارة قبل قليل .
(٢) س : وهذا .
(٣) م . ق : ويبتنى ؛ س : ويبنى .
(٤) منع : كذا فى ( س ) . وفى ( م ) : فنمنع . وفى ( ص ) . ( ط ) . ( ر ) . ( ق ) : لمنع .
(٥) س ، ص ، ر . ط ، هـ : قد .
(٦) س : وأنه تعالى .

من غير أن يدل[1] على الحدوث : لم يبعد مثل ذلك فى اعتوار أنفس[2] الأعراض ، وكان[3] ما ذكره الأستاذ أبو المعالى يقتضى أن القول بحلول الحوادث يلزم المعتزلة ، وأنه لا دليل لهم على نفى ذلك ، وهو أيضا لم يذكر دليلا لموافقيه على نفى ذلك .

فأفاد ما ذكره أن أئمة النفاة لحلول الحوادث به القائلين بأنه لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته [ وقدرته ][4] لا دليل لهم على ذلك ، بل قولهم يستلزم قول أهل الإثبات لذلك .

**قال**[5] : « ونقول للكرامية : مصيركم إلى إثبات قول حادث مع نفيكم اتصاف البارى به تناقض ؛ إذ لو جاز قيام معنى بمحل[6] من غير أن يتصف المحل بحكمه لجاز شاهدا قيام أقوال وعلوم وإرادات بمحال من غير أن تتصف المحال بأحكام موجبة عن المعانى ، وذلك يخلط الحقائق ويجر إلى جهالات » .

**قال**[7] : « ثم نقول لهم : إذا جوزتم قيام ضروب من الحوادث بذاته ، فما المانع من تجويز قيام أكوان[8] حادثة بذاته على التعاقب ؟

(١) س : تدل ، هـ : غير منقوطة .
(٢) م ، ق ، ص : نفس .
(٣) س ، هـ : فكان .
(٤) وقدرته : زيادة فى ( س ) ، ( هـ ) .
(٥) بعد النص الأخير مباشرة فى « الإرشاد » ص ٤٥ .
(٦) الإرشاد : بمحل غائبا .
(٧) بعد الكلام السابق مباشرة فى الإرشاد ، ص ٤٦ .
(٨) الإرشاد : ألوان .

وكذلك سبيل الإلزام فيما يوافقوننا[(١)] على استحالة قيامه به[(٢)] من الحوادث .
ومما يلزمهم : تجويز قيام قدرة حادثة وعلم حادث بذاته ، على حسب أصلهم فى القول والإرادة الحادثين[(٣)] ولا يجدون بين ما جوّزوه وامتنعوا عنه فصلا » .

**قال**[(٤)] : « ونقول لهم[(٥)] : قد[(٦)] وصفتم الرب تعالى بكونه متحيزا ، وكل متحيز جسم[(٧)] وجرم ، ولا يتقرر[(٨)] فى المعقول خلو الأجرام من الأكوان[(٩)] ، فما المانع من تجويز قيام الأكوان[(١٠)] بذات الرب ؟ ولا محيص لهم عن شيء مما أَلْزِموه » .

**قلت** : ولقائل أن يقول : هذه الوجوه الأربعة التى ذكرها ليس فيها حجة تصلح لإثبات الظن فى الفروع ، فضلا عن إثبات اعتقاد يقينى فى
١٠٨/٢ أصول الدين / يُعَارِضُ به[(١١)] نصوص الكتاب والسنة ؛ فإن غاية هذا الكلام - إن صح - أن الكرامية تناقضوا ، وقالوا قولا ولم يلتزموا بلوازمه[(١٢)] .

(١) ق ، ط ، ص ، ر ، س ، هـ : فيما يوافقونا . والمثبت عن ( م ) والارشاد .
(٢) الإرشاد ( فى نسخة واحدة ) : به سبحانه . وفى نسختين : به .
(٣) الإرشاد ( فى نسخة واحدة ) : الحادثتين . وفى نسختين : الحادثين .
(٤) بعد الكلام السابق مباشرة .
(٥) الإرشاد : ونقول أيضا .
(٦) الإرشاد ( فى نسختين ) : إذا . وفى نسخة : قد .
(٧) س : حجم .
(٨) الإرشاد ( فى نسخة ) : فلا يتقرر . وفى أخرى : ولا يتقدر . وفى ثالثة : ولا يتعذر .
(٩) الإرشاد ( فى نسخة ) : عن الألوان . وفى أخرى : على الألوان . وفى ثالثة : عن الأكوان .
(١٠) قيام الأكوان : كذا فى نسخة من الإرشاد . وفى أخرى : قيام الألوان . وفى ثالثة : قيام ألوان .
(١١) م ( فقط ) : تعارض به . وفى ( هـ ) غير منقوطة .
(١٢) س ، ص ، ط ، ر ، هـ : لوازمه .

**فيقال** : إن كان ما ذكره لازما لهم لزمهم الخطأ : إما فى إثبات الملزوم ، وإما فى نفى اللازم ، ولم يتعين الخطأ فى أحدهما ، فلم لا يجوز أن يكون خطؤهم فى نفى اللوازم[١] ؟ فإن أقام على ذلك دليلا عقليا كان هو حجة كافية فى المسألة ، وإلا استفدنا خطأ الكرامية فى أحد قوليهم ، وإن لم يكن ما ذكره لازما لهم لم يفد لا إثبات تناقضهم ولا دليلا فى مورد النزاع .

**ثم يقال** : أما الوجه الأول فحاصله نزاع لفظى : هل يتصف بالحوادث أو لا يتصف ؟ كالنزاع فى أمثال ذلك ، وإذا كان من أصلهم الفرق بين اللازم وغير اللازم ، بحيث يسمون اللازم صفة دون العارض ، كاصطلاح من يفرق بين الصفات والأفعال [ فلا يسمى الأفعال صفات وإن قامت بمحل ][٢] كاصطلاح[٣] من يفرق بين الأقوال والأفعال ، فلا يسمى ما يتكلم به الإنسان عملا ، وإن كان له فيه حركة ونحو ذلك – كانت هذه أمورًا اصطلاحية لفظية لغوية ، لا معانى عقلية . والمرجع فى إطلاق الألفاظ – نفيا وإثباتا – إلى ما جاءت به الشريعة ، فقد يكون فى إطلاق اللفظ مفسدة وإن كان المعنى صحيحاً .

وما ألزمهم إياه فى الشاهد : فأكثر الناس يلتزمونه فى الأفعال ؛ فإن الناس تفرّق فى الإطلاقات بين صفات الإنسان وبين أفعاله ، كالقيام

---

(١) م . ق . هـ : اللازم .

(٢) ما بين المعقوفتين فى ( س ) . ( هـ ) . وفى ( ر ) . ( ص ) . ( ط ) : وصفات إن قامت بمحل . ومكان هذه العبارات يوجد سقط فى ( ق ) .

(٣) ق . ر . ص . م . هـ : وكاصطلاح ؛ ط : وكان اصطلاح .

والقعود والذهاب والمجيء ؛ فلا يسمون[(١)] ذلك صفات ، وإن قامت بالمحل . وكذلك العلم الذى يعرض للعالم ويزول ، والإرادة التى تعرض له وتزول ، قد[(٢)] لا يسمون ذلك صفة له ، وإنما يصفونه بما كان ثابتا له كالخلق الثابت .

وبالجملة فهذه بحوث لفظية سمعية ، لا عقلية ، وليس هذا موضعها .

وأما قيام الأكوان به على التعاقب ، وقيام ما أحالوا قيامه به ، فهم يفرّقون بين ما جوزوه ومنعوه بما يفرِّق به مثبتة الصفات بين ما وصفوه
١٠٩/٢ [ به ][(٣)] وبين ما منعوه ، / فكما أنهم يصفونه بصفات الكمال فلا يلزمهم أن يصفوه بغيرها ، فكذلك هؤلاء يقولون ، فإن صح الفرق وإلا كانوا متناقضين .

ومن المعلوم أن الله تعالى لما وُصِفَ بالسمع والبصر – كما دلت عليه النصوص – ألزمت النفاة لأهل الإثبات إدراك الشم والذوق واللمس ، فمن الناس من طرد القياس ، ومنهم من فرق بين الثلاثة والاثنين ، ومنهم من فرق بين إدراك اللمس ، وإدراك[(٤)] الشم والذوق ؛ لكون النصوص أثبتت الثلاثة دون الاثنين .

فإذا قال المعتزلة البصريون والقاضى أبو بكر وأبو المعالى وغيرهما ممن يصفه بالإدراكات الخمسة ، لمن لم يصفه إلا باثنين أو ثلاثة : يلزمكم

(١) م ، ق : فلا يسمى .
(٢) م ، ق : وقد .
(٣) به : ساقطة من ( م ) .
(٤) س : وبين إدراك .

طرد القياس ، لزمهم إما الفرق وإلا كانوا متناقضين ، ولم يكن هذا دليلا على إبطال اتصافه بالسمع والبصر. وكذلك إذا قال من جعل الإدراكات الخمسة تتعلق به ، كما فعله هؤلاء ومن وافقهم ، كالقاضى أبى يعلى ونحوه لمن أثبت الرؤية : يلزمكم أن تصفوه بتعلق السمع والشم والذوق واللمس به ، كما قلتم فى الرؤية ؛ كانوا أيضا على طريقين : منهم من يذكر الفرق ، ومنهم من يفرق بين اللمس وغيره ، لمجىء النصوص بذلك دون غيره .

**قال أبو المعالى** فى « إرشاده »[(١)] : « فإن قيل : قد وصفتم الرب تعالى[(٢)] بكونه سميعاً بصيراً ، والسمع والبصر إدراكان ، ثم ثبت شاهدا [ إدراكات ] سواهما[(٣)] : إدراك يتعلق بقبيل الطعوم ، وإدراك يتعلق بقبيل الروائح ، وإدراك يتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة ، فهل تصفون الرب تعالى بأحكام هذه الإدراكات أم تقتصرون على وصفه بكونه سمعياً بصيرا ؟

قلنا : الصحيح المقطوع به عندنا : وجوبُ وصفه بأحكام الإدراك[(٤)] ، إذ كل إدراك ينفيه ضد [ فهو آفة ][(٥)] فما[(٦)] دل على وجوب

(١) فى « الإرشاد » ص ٧٦ — ٧٧ .

(٢) م ، ق : قد وصفتم لنا الرب تعالى ؛ ص ، هـ : قد وصفتم الرب ؛ ط : قد وضعتم الرب تعالى ؛ س : قد وصفت الرب ؛ الارشاد : قد وصفتم البارى ( وفى نسخة ) : الرب تعالى . والمثبت عن ( ر ) .

(٣) الإرشاد : ثم تثبت شاهدا إدراكات سواهما ( وفى نسخة لا توجد كلمة : إدراكات ) . وفى سائر النسخ : ثم ثبت شاهدا سواهما . وزدت كلمة « إدراكات » ليستقيم الكلام .

(٤) الإرشاد ( ص ٧٧ ) : الإدراكات .

(٥) عبارة « فهو آفة » فى « الإرشاد » ص ٧٧ . وسقطت من جميع النسخ . وفى ( هـ ) : هو آفة .

(٦) فما : كذا فى ( س ) والإرشاد . وفى سائر النسخ : مما .

وصفه بحكم[١] السمع والبصر ، فهو دال على وجوب وصفه بأحكام الإدراك[٢] ، ثم يتقدس الرب تعالى[٣] عن كونه شاماً ذائقاً لامسًا[٤] : فإن
٢/١١٠ هذه الصفات منبئة عن ضروب من الاتصالات ، والرب يتعالى /عنها ، وهى لا تنبىء[٥] عن حقائق الإدراكات ؛ فإن الإنسان يقول : شممت تفاحة فلم أدرك ريحها[٦] ، ولو كان الشم دالاً على الإدراك لكان ذلك بمثابة قول القائل : أدركت ريحها ، ولم أدركه ، وكذلك القول فى الذوق واللمس[٧] » .

[ **قلت** ] :[٨] ولا يلزم من تناقض هؤلاء – إن كانوا متناقضين – نفى الرؤية التى تواترت بها النصوص عن النبى صلى الله عليه وسلم .

**وقلت**[٩] : وأما تعاقب الحوادث : فهم نفوه ، بناء على امتناع حوادث لا أول لها ، فإن صح هذا الفرق وإلا لزمهم طرد الجواز[١٠] ، كما طرده غيرهم ممن لا يمنع ذلك .

---

(١) الإرشاد : بأحكام .
(٢) هـ : الادراكات .
(٣) الرب تعالى : كذا فى ( ط ) ، ( ر ) ، ( هـ ) . وفى الإرشاد : الرب سبحانه وتعالى .
(٤) شاما ذائقا لامسا : كذا فى ( هـ ) ، الإرشاد . وفى ( س ) : شاما أو ذائقا أولامساً . وفى سائر النسخ : شاما وذائقاً ولامساً .
(٥) الإرشاد : ثم هى لا تنبىء .
(٦) ط ، ر : بريحها .
(٧) هنا آخر عبارات « الإرشاد » ص ٧٧ .
(٨) قلت : زيادة فى ( س ) .
(٩) وقلت : كذا فى ( ط ) ، ( ر ) . وفى ( م ) ، ( ق ) ، ( ص ) : قلت . وسقطت الكلمة من ( س ) ، ( هـ ) .
(١٠) ص : طرد ذلك الجواز .

وأما حدوث القدرة والعلم فنفوهما ؛ لأن عدم ذلك يستلزم النقص ، لعموم تعلق العلم والقدرة ، بخلاف الإرادة والكلام ، فإنه لا عموم لهما ؛ فإنه سبحانه لا يتكلم إلا بالصدق ، لا يتكلم بكل شىء ، ولا يريد إلا ما يسبق[(١)] علمه به ، لا يريد كل شىء ، بخلاف العلم والقدرة ، فإنه بكل شىء عليم ، وعلى كل شىء قدير .

وهذا كما فرقت المعتزلة بين هذا وهذا ، فقالوا : إن له إرادة حادثة وكلاماً حادثا ، ولم يقولوا : له عالمية حادثة وقادرية حادثة ، فالسؤال على الفريقين جميعا . فإن صح الفرق ، وإلا كانوا متناقضين . وقد أثبت غيرهم قيام علم بالموجود بعد وجوده ، ولم يجعل ذلك عين العلم المتعلق به قبل وجوده ، كما دل على ذلك ظاهر النصوص . وقد أثبت ذلك من أهل الكلام والفلسفة طوائف ، كأبى الحسين البصرى وأبى البركات وغيرهم ، وغير المتقدمين مثل هشام بن الحكم وأمثاله ، ومثل جهم . والمفرِّق[(٢)] – إن صح فرقه – وإلا لزم تناقضه .

وقيام الأكوان به نفوه[(٣)] ؛ لأنها هى دليلهم على حدوث العالم [ كما ][(٤)] استدلت بذلك المعتزلة ، وهم يقولون : المتصف بالأكوان لايخلو منها . وهذا معلوم بالبديهة كما بيّنه الأستاذ أبو المعالى فى أول كلامه ، وقال[(٥)] : « نفرض الكلام فى الأكوان[(٦)] ؛ فإن القول فيها يستند

(١) س : ما سبق .

(٢) م ق : والفرق .

(٣) س ، ص ، ط ، ر : نفوها . وفى ( هـ ) : وقيام الألوان به نفوها .

(٤) كما : ساقطة من ( م ) فقط .

(٥) الإرشاد ، ص ٢٤ .

(٦) الإرشاد : فيفرض الكلام مع الملحدة فى الأكوان .

إلى الضرورة ، فإذا كان من المعلوم بالضرورة : أن القابل للأكوان لا
١١١/٢ يخلو عنها ، فلو وصفوه بالأكوان للزم أن لا يخلو عنها ، وهم يقولون /
بامتناع تسلسل الحوادث ، ويقولون : مالا يخلو من الحوادث فهو حادث ، كما يوافقهم على ذلك أبو المعالى وأمثاله ؛ فإن كان هذا الفرق صحيحاً بطل الإلزام لهم وصح فرقهم ، وإن لم يكن هذا الفرق صحيحاً لم يكن فى ذلك حجة للمنازع لهم ، بل يقول القائل : كلاكما مخطىء ، حيث قلتم بامتناع دوام الحوادث وتسلسلها .

ومعلوم أن هذا كلام متين لا جواب عنه ؛ فإن فرقهم بين الأكوان وغيرها هو العلم الضرورى من الجميع بأن[1] القابل للأكوان لا يخلو منها ، فما قبل الحركة والسكون لم يخل من أحدهما[2] ؛ فهذا هو محيصهم عما ألزمهم به ؛ فإن كانت الأكوان كغيرها فى أن القابل للشىء لا يخلو عنه وعن ضده فقد ثبت تناقضهم إذا كان قابلا لها ، وإن لم تكن مثل غيرها – كما تقوله المعتزلة – صح فرقهم . وهم يدّعون أنه ليس قابلا لها ، كما قد وافقهم على ذلك المعتزلة والأشعرية .

فإذا قال المعترض عليهم : يجب على أصلهم أن يكون قابلا لها ؛ لأنهم يصفونه بكونه متحيزاً ، وكل متحيز جسم[3] وجرم ، قيل : هذا كما تقوله المعتزلة للأشعرية : يلزمكم إذا قلتم إن له حياة وعلماً وقدرة : أن يكون متحيزا ؛ لأنه لا يُعقل قيام هذه الصفات إلا بمتحيز ، ويقولون :

---

(١) س ، ط ، ر ، هـ : أن . ولم تظهر الكلمة فى ( ص ) .
(٢) س : لا يخلو منهما .
(٣) س : حجم .

إنه لا يعقل موصوف بالعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة إلا ما هو جسم ؛ فإذا وصفتموه بهذه الصفات لزمكم أن يكون جسما .

فإذا قال هؤلاء للمعتزلة : قد اتفقنا نحن وأنتم على أنه حى عليم قدير ، وليس بمتحيز ولا جسم ، فإذا عقلنا موجوداً حياً عليما قديراً ليس بجسم عقلنا حياة وعلماً وقدرة لا تقوم بجسم ، قالوا : وأنتم وافقتمونا على أنه حى عليم قدير ، وإثباتُ حى عليم قدير بلا حياة ولا علم ولا قدرة مكابرةٌ للعقل واللغة والشرع .

قالت الكرّامية لهؤلاء : قد اتفقنا نحن وأنتم على أنه موصوف بالحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك من الصفات ، مع اتفاقنا [ نحن وأنتم ][1] على أنه لا يتصف بالأكوان ، فهكذا إذا جوّزنا عليه أنه يسمع أصوات عباده حين يدعونه ، ويراهم بعد أن / يخلقهم ، ويغضب عليهم إذا ١١٢/٢
عَصَوْه ، ويحب العبد إذا تقرب إليه بالنوافل ، ويكلم[2] موسى حين أتى الوادى ، ويحاسب خلقه يوم القيامة ، ونحو ذلك مما دلت عليه النصوص ؛ لم يلزمنا مع ذلك أن نجوّز عليه حدوث الأكوان .

ومَنْ تدبّر كلام هؤلاء الطوائف – بعضهم مع بعض – تبين له أنهم لا يعتصمون فيما يخالفون به الكتاب والسنة إلا بحجة جَدَلية يسلِّمها بعضُهم لبعض ، وآخرُ منتهاهم : حجة يحتجونَ بها فى إثبات حدوث العالم لقيام الأكوان[3] به أو الأعراض ، ونحو ذلك من الحجج التى هى

(١) نحن وأنتم : زيادة فى ( س ) .
(٢) ويكلم : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : ونادى .
(٣) س : الألوان .

أصل الكلام المحدَث ، الذى ذمه السلف والأئمة وقالوا : إنه جهل ، وإن[(١)] حكم أهله « أن يُضْربوا بالجريد والنعال ، ويُطَاف بهم فى القبائل والعشائر ، ويقال : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأَقْبَلَ على الكلام » ولكنْ[(٢)] مَنْ عرف حقائق ما انتهى إليه هؤلاء الفضلاء الأذكياء ازداد بصيرة وعلماً ويقيناً بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبأن ما يعارضون به الكتاب والسنة من كلامهم الذى يسمونه عقليات : هى من هذا الجنس الذى لا ينفُق إلا بما فيه من الألفاظ المجملة المشتبهة ، مع من قلّت معرفته بما جاء به الرسول وبطرق إثبات ذلك ، ويتوهم أن بمثل هذا الكلام يثبت معرفة الله وصدق رسله[(٣)] ، وأن الطعن فى ذلك طعن فيما به يصير العبد مؤمناً ، فيتعجل رد كثير مما جاء به الرسول [ صلى الله عليه وسلم لظنه أنه بهذا الرد يصير مصدقا للرسول ][(٤)] فى الباقى . وإذا انعم النظر تبين له أنه كلما ازداد تصديقا لمثل هذا الكلام ازداد نفاقا وردا لما جاء به الرسول ، وكلما ازداد معرفة بحقيقة هذا الكلام وفساده ازداد إيماناً وعلماً بحقيقة ما جاء به الرسول ، ولهذا قال من قال من الأئمة : « قَلَّ أحدٌ نظر فى الكلام إلا تزندق وكان[(٥)] فى قلبه غل على أهل الإسلام » بل قالوا : « علماء الكلام زنادقة » .

ولهذا قيل : إن حقيقة ما صنفه هؤلاء [ فى كتبهم ][(٦)] من الكلام

(١) س : وقالوا إن .
(٢) م ، ق : وكذا .
(٣) س ، ص : رسوله .
(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (م) فقط .
(٥) إلا تزندق وكان : كذا فى (م) فقط . وفى سائر النسخ : إلا كان .
(٦) فى كتبهم : زيادة فى (س) .

[ الباطل المحدث المخالف للشرع والعقل هو ][1] : ترتيبُ الأصول فى تكذيب الرسول ، ومخالفة صريح المعقول وصحيح المنقول ؛ ولولا أن هؤلاء القوم جعلوا هذا علماً مقولا وديناً مقبولاً ، يردُّون به نصوصَ الكتاب والسنة ، ويقولون : إن هذا هو الحق /الذى يجب قبوله ، دون ١١٣/٢
ماعارضه من النصوص الإلٰهية والأخبار النبوية ، ويتبعهم[2] على ذلك من طوائف أهل العلم والدين مالا يحصيه إلا الله : لاعتقادهم أن هؤلاء أحْذَق منهم وأعظم تحقيقاً — لم يكن بنا حاجة إلى كشف هذه المقالات ، مع أن الكلام هنا لا يحتمل إلا الاختصار .

كلام الرازى فى « الأربعين » فى مسألة الأفعال والرد عليه .

ومقصودُنا بحكاية هذا الكلام : أن يعلم أن ماذكره الرازى فى هذه المسألة قد استوعب فيه [ جميع ][3] حجج النفاة ، وبيّن فسادها . وأما الحجة التى احتج بها فهى أضعف من غيرها كما سيأتى بيانه . وقد ذكر أن هذه المسألة تلزم عامة الطوائف .

وذكر فى كتاب « الأربعين » أنها تلزم أصحابه أيضا ، **فقال فى الأربعين**[4] : « المشهور أن الكرَّامية يجوِّزون ذلك ، وينكره سائر الطوائف ، وقيل : أكثر العقلاء يقولون به ، وإن أنكروه باللسان ، فإن أبا على وأبا هاشم من المعتزلة وأتباعهما قالوا : إنه يريد[5] بإرادة حادثة ،

(١) ما بين المعقوفتين زيادة فى ( س ) . إلا أن فى آخره : للشرع والعقل له . ولعل ما أثبته هو الصواب.

(٢) م : وتبعهم .

(٣) جميع : زيادة فى ( س ) .

(٤) الأربعين فى أصول الدين ص ١١٨ وما بعدها . الطبعة الأولى . حيدرآباد . ١٣٥٣ . والكلام التالى منقول من تلخيص كتاب « الأربعين » وهو « لباب الأربعين » للأرموى . ص ٣٧ .

(٥) لباب الأربعين : قالوا بأنه تعالى يريد .

لا فى محل[١] ، ويكره بكراهة حادثة لا فى محل[٢] ، إلا أن صفة المريدية والكارهية محدثة [ فى ذاته تعالى ][٣] . وإذا حضر[٤] المرئى والمسموع حدث فى ذاته تعالى[٥] صفة السامعية والمبصرية ، لكنهم إنما يطلقون لفظ التجدد[٦] دون الحدوث[٧] . وأبو الحسين البصرى يثبت فى ذاته[٨] علوماً متجددة بحسب تجدد المعلومات . والأشعرية يثبتون نَسْخَ الحكم ، مفسرين ذلك[٩] برفعه أو انتهائه ، والارتفاع والانتهاء عدمٌ بعد الوجود[١٠] ، ويقولون : إنه[١١] عالم بعلم واحد يتعلق قبل وقوع المعلوم بأنه سيقع ، وبعده يزول ذلك التعلق ويتعلق بأنه وقع ، ويقولون : بأن قدرته تتعلق[١٢] بإيجاد المعين ، وإذا[١٣] وُجِد انقطع ذلك التعلق ؛ لامتناع إيجاد الموجود ، وكذا[١٤] تعلق الإرادة بترجيح المعين ، وأيضاً

---

(١) عبارة « لا فى محل » سقطت من « لباب الأربعين » ومن جميع النسخ ما عدا نسخة ( م ) والعبارة موجودة فى « الأربعين » ، ص ١١٨ .
(٢) هـ : ولكن بكراهية بإرادة حادثة لافى محل . وهو تحريف .
(٣) فى ذاته تعالى : زيادة فى ( س ) ، ( هـ ) . وهى فى « لباب الأربعين » ، ص ٣٧ .
(٤) حضر : كذا فى ( س ) وفى « لباب » وفى سائر النسخ : حصل . وفى ( هـ ) : وأحضر .
(٥) تعالى : ليست فى « لباب » .
(٦) م ، ق ، ص: المتجدد . والمثبت من ( س ) ، « لباب » .
(٧) م ، ق ، ط ، هـ : الحادث . والمثبت من ( س ) ، « لباب » .
(٨) لباب ظ ٣٧ : فى ذاته تعالى .
(٩) ذلك : ساقطة من « لباب » .
(١٠) لباب : عدم تقدم الوجود . وهو تحريف . وفى « الأربعين » : فقد عدم بعد وجوده .
(١١) لباب : بأنه .
(١٢) لباب : بأن قدرته تعالى يتعلق .
(١٣) لباب : فإذا .
(١٤) وكذا : فى ( س ) ، ( هـ ) ، « لباب » . وفى سائر النسخ : وكذلك .

المعدوم لا يكون مرئيا ولا مسموعا ، وعند الوجود يكون مرئيا ومسموعا[١] ؛ [٢]فهذه التعلقات حادثة .

فإن التزم جاهل كون المعدوم مرئيا ومسموعا[٢] ، قلنا : الله تعالى يرى المعدوم معدوما ، لا موجودا ، وعند وجوده يراه موجوداً لا معدوما ؛ لأن رؤية الموجود / معدوماً أو بالعكس[٣] غلط ، وأنه يوجب ١١٤/٢
ما ذكرنا ، والفلاسفة - مع بعدهم عن هذا - يقولون بأن الإضافات - [٤]وهى القَبْلية والبَعدية [ والمعية ][٤] - موجودة فى الأعيان ، فيكون الله[٥] مع كل حادث ، وذلك الوصف الإضافى حدث فى ذاته[٦] وأبو البركات من المتأخرين منهم صَرَّح فى « المعتبر » بإرادات[٧] مُحدَثة ، وعلوم محدثة[٨] فى ذاته تعالى ، زاعما بأنه[٩] لا يمكن الاعترافُ بكونه إلٰها لهذا العالم إلا مع هذا القول ، ثم قال : « الإجلال من هذا الإجلال والتنزيه من هذا التنزيه واجب[١٠] » .

---

(١) لباب : يصير مرئياً مسموعاً .
(٢ -٢) :ساقط من « لباب » وانظر الأربعين . ص ١١٩ .
(٣) لباب : لأن رؤية المعدوم موجودًا وبالعكس .
(٤ - ٤) : عبارة : « وهى القبلية والبعدية والمعية » ليست فى « لباب » . والظاهر أنها زيادة للتوضيح من ابن تيمية . وسقطت كلمة « والمعية » من ( م ) . ( ق ) .
(٥) لباب : الله تعالى .
(٦) لباب : فى ذاته تعالى .
(٧) لباب : بإرادة .
(٨) لباب : وعـ غير محدثة . وهو تحريف .
(٩) لباب : أنه .
(١٠)لباب : من هذا الإجلال واجب والتنزيه من هذا التنزيه لازم .

**قال الرازى**[١] : « واعلم أن الصفة إما حقيقية[٢] عارية عن الإضافة كالسواد والبياض ، أو حقيقية[٣] تلزمها إضافة كالعلم والقدرة ، فإنه يلزمها تعلق بالمعلوم والمقدور ، وهو إضافة مخصوصة بينهما[٤] ، وإما إضافة[٥] مَحْضَة ككون الشيء قبل غيره وبعده ويمينه ويساره ، فإن تغير[٦] هذه الأشياء لا يوجب تغيرا فى الذات ، ولا فى صفة حقيقية منها . فنقول : تغير الإضافات لا مَحِيصَ عنه[٧] . وأما تغير الصفات الحقيقية : فالكرَّامية يثبتونه ، وغيرهم ينكرونه ، فظهر[٨] الفرق بين مذهب الكرّامية[ وغيرهم ][٩] . [١٠]لا نسمى ذلك صفة ، ولا نقول : إن ذلك تغير فى الصفات الحقيقية ، كما تقدم[١٠] » .

[١١]ثم استدل الرازى بثلاثة أوجه[١١] :

« أحدها[١٢] : أن صفاته صفات[١٣] كمال ، فحدوثها يوجب

(١) بعد الكلام السابق مباشرة . لباب . ظ ٣٧ .

(٢) س ، م ، ق . هـ : حقيقة . وفى « لباب » : إما أن تكون حقيقية .

(٣) هـ ، م ، ق . س : حقيقة .

(٤) لباب : بينهما وبينهما .

(٥) س . ص . ط . ر : إضافية .

(٦) ر : فإن تعلق .

(٧) لباب : لا محيص له .

(٨) م ، ق : فظاهر .

(٩) وغيرهم : ساقطة من (م) ، (ق) ، (ص) ، (ط) ، (ر) .

(١٠ – ١٠) : هذه العبارات ليست فى « لباب » ولا فى « الأربعين » .

(١١ – ١١) : مكان هذه العبارات فى « لباب » : لنا وجوه .

(١٢) لباب : فا .

(١٣) لباب : أن صفاته تعالى صفة .

نقصانه ، يعنى قبل[١] حدوثها ، والإضافات لا وجود لها فى الأعيان ، دفعا للتسلسل ، فلا يرد نقصاً[٢] » .

ولقائل أن يقول : هذا الدليل قد تقدم الكلام عليه ، والمنازع لا يسمى ذلك صفة ، وإن وصف الموصوف بنوع ذلك ، فليس كل فرد من الأفراد صفة كمال مستحقة القدم[٣] ، بحيث يكون عدمها فى الأزل نقصاً ، وما اقتضت الحكمة[٤] حدوثه فى وقت لم يكن عدمه قبل ذلك نقصاً ، بل الكمالُ عدمُه حيث لا تقتضى الحكمة وجود حدوثه ، ووجودُه حيث اقتضت الحكمة وجوده ، كالحوادث المنفصلة ؛ فليس عدم كل شىء نقصا عما عدم عنه .

وأيضاً فالحوادث لا يمكن وجودها إلا متعاقبة ، وقدمها ممتنع ، وما كان ممتنعَ الوجود لم يكن / عدمُه نقصا ، والتسلسل المذكور هو ١١٥/٢ التسلسل فى الآثار والشروط ونحوها ، وهذا فيه قولان مشهوران ، فالمنازع قد يختار[٥] جوازه ، لا سيما مَنْ يقول : إن الرب لم يزل فاعلا متكلما إذا شاء .

« الثانى[٦] : لو كانت ذاته قابلة للحوادث لكانت تلك[٧] القابلية من

---

(١) لباب : يوجب نقصانه تعالى قبل .

(٢) م ، ق : نقضا . وهو تحريف .

(٣) س : للقدم ؛ ص ، ط ، ر : العدم .

(٤) م ، ق : حكمته .

(٥) ص ، ط ، ر : قد لا يختار .

(٦) لباب : ب .

(٧) تلك : ليست فى « لباب » .

لوازمها[١] ، وأزلية القابلية توجب صحة وجود المقبول أزلاً ؛ لأن قابلية الشئ للغير[٢] نسبة بينهما ، والنسبة بين الشيئين موقوفة[٣] عليهما ، لكن وجود[٤] الحوادث فى الأزل محال ، ولا يلزم علينا القدرة الأزلية ؛ لأن تقدم القدرة[٥] على المقدور واجب ، دون تقدم[٦] القابل على المقبول ».

**قال الأرموى**[٧] : « ولقائل أن يقول : ماذكرْتم بتقدير التسليم يقتضى أزليةَ صحة وجود الحوادث ، لا صحة أزلية وجود الحوادث ، وقد عرفت الفرق بينهما فى مسألة الحدوث ، والفرق المذكور – إن صح – أغنى عن الدليل السابق ، وإلا نفى النقص[٨] ، وأيضاً إذا[٩] صح الفرق ، مع أن الدليل المذكور ينفيه ، لزم بطلان الدليل » .

**قلت** : [ فقد ][١٠] ذكر الأرموى فى بطلان هذا الدليل ثلاثة أوجه :

أحدها : الفرق بين صحة أزلية الحدوث وأزلية صحة الحدوث ، وسيأتى إن شاء الله الكلامُ فيه ، وبيان أنه فرق فاسد. لكن يقال : إن صح هذا الفرق بطل الدليل ، وإن لم يصح لزم إمكان الحوادث فى الأزل ، ولزم إمكان وجود المقدور والمقبول فى الأزل ، وكلاهما يُبْطِل

(١) لباب : من لوازمها لما سبق فى مسألة إثبات الصانع .
(٢) لباب : لغيره .
(٣) لباب : متوقفة .
(٤) لباب : لكنا بينا أن وجود .
(٥) لباب : القادر .
(٦) تقدم : ليست فى « لباب » .
(٧) سبقت ترجمة الأرموى . جـ ١ . ص ٣٢٣ . والكلام التالى فى « لباب » ص ٣٨ .
(٨) م . ق : النقض . وفى « لباب » وإلا بقى النقص .
(٩) لباب : إن .
(١٠) فقد : ساقطة من ( م ) .

الدليل ، أو يقال : ما كان جوابا لكم عن المقدور كان جوابا لنا عن المقبول ، أو يقال : إن صح هذا الفرق بطل الدليل ، وإن لم يصح هذا الفرق فاللازم أحد أمرين : إما إمكان دوام الحوادث [ وإما امتناع دوامها ، فإن كان اللازم هو الأول لزم إمكان وجود جنس الحوادث المقبولة فى الأزل وبطل الدليل ، وإن كان اللازم هو الثانى كان وجودها فى الأزل ممتنعا . وحينئذ فإذا جاز أن يقال : هو قادر عليها مع امتناع وجود المقدور أمكن أن يقال : هو قابل لها مع امتناع وجود المقبول .

وقول الأرموى : والفرق المذكور إن صح أغنى عن الدليل السابق وإلا بقى النقص . قد يُقال : أراد به الفرق بين أزلية الصحة وصحة الأزلية . وقد يُقال : عنى به الفرق بين القادر والقابل ، فإن أراد الأول كان معنى كلامه : إن صح الفرق أمكن أن يكون قابلا لها فى الأزل وتكون صحتها أزلية ، أى لم تزل ممكنة صحيحة ، مع امتناع صحة أزلية الحوادث كما يقولون ، إذ لم تزل الحوادث ممكنة صحيحة جائزة مع امتناع كون الحادث أزليا ، ويقولون : صحة الجواز وإمكانها أزلى لامتناع انقلابها من الامتناع إلى الإمكان من غير سبب حادث مع امتناع وجودها فى الأزل وامتناع صحة أزليتها .

وهذا الفرق ذكره الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » والرازى وغيرهما فى جواب من قال بأن إمكان وجود المقدورات لا أصل له ، فقالوا : نحن نقول : إمكان الحوادث لا بداية لها ، ونقول الشئ المعين بشرط كونه

حادثا لابداية لأزليته ، ولايلزم من ذلك إمكان وجود شئ من الحوادث فى الأزل ، لأن كونه حادثا مع كونه أزليا ممتنع .

وهذا الفرق عند التحقيق باطل ، فإنه مستلزم للجمع بين النقيضين ، فإن الحادث يجب أن يكون مسبوقا بالعدم .

فإذا قيل بأن الحادث لم يزل ممكنا ، وأن صحته وإمكانه أزليته ، كان معناه أن ما كان مسبوقاً بالعدم يمكن أن يكون أزليا ، والأزلى لا يكون مسبوقا بالعدم ، فكان معناه أن ما يجب أن يكون حادثا يمكن أن يكون قديما ، وما يجب كونه مسبوقا بالعدم يجوز أن يكون أزليا غير مسبوق بالعدم ، وهذا جمع بين النقيضين.

فإذا قيل : الحادث المعين إمكانه هل هو أزلى أو حادث؟

قيل : بل هو حادث،فإن كون الحادث المعين فى الأزل ممتنع لذاته ، وهذا الممتنع لا يكون قط ، ولكن حدثت أسباب أوجبت إمكان حدوثه ، فكان إمكان حدوثه ممكنا ، كوجود الولد المشروط بوجود والده ، فإن كونه ابن فلان يستلزم وجود فلان ، ويمتنع أن يكون وجود ابن فلان موجوداً قبل وجود فلان ، والممتنع لذاته لا يكون مقدوراً ، وتجدد القادرية بتجدد إمكان المقدور ليس ممتنعا ، فإن الجميع حاصل بمشيئة الرب وقدرته ، وهو سبحانه بما يحدثه بمشيئته وقدرته يجعل المعدوم موجوداً ، فيجعل مالم يكن ممكنا مقدورا يصير ممكنا مقدورا ، وهذا مبسوط فى موضع آخر.

والمقصود شرح مراد الأرموى ، فإذا أراد بالفرق الفرق بين صحة

الأزلية وأزلية الصحة ، كان معنى كلامه : إن صح هذا الفرق بطل الدليل ، فإنه يقول فى الحوادث المقبولة ما يقال فى الحوادث المنفصلة من الفرق بين صحة أزليتها وأزلية صحتها ، لكن لو أراد بالفرق هذا لم يستقم قوله : «إن هذا الفرق إن صح أغنى عن الدليل السابق» بل هذا الفرق إن صح بطل الدليل المذكور ، فهذا يرجح أنه أراد بالفرق بين القادر والقابل ، فيكون قد ذكر ثلاثة أجوبة ، نقول إن صح الفرق بينهما بأن القابل يستلزم وجود المقبول فى الأزل دون القادر ، فهذا الفرق يغنى عن الدليل ، وإن لم يصح هذا الفرق انتقض الدليل بالقادر ][1] .

الوجه الثانى : أنه إن صح الفرق بين المقدور والمقبول بأن المقدور يجب تأخره / عن القدرة ، والمقبول لايجب ذلك فيه ؛ كان هذا وحده ١١٦/٢
دليلا على وجوب حصول الحادث فى الأزل إذا كان قابلا له ، وحينئذ فلا حاجة إلى أن يستدل على ذلك بما ذكره[2] من النسبة إن[3] كان الفرق صحيحاً ، وإن لم يكن صحيحاً صح النقض به .

الثالث : أن الدليل المذكور يوجب وجود المقدورفى الأزل ؛ لأن القادرية على الشيئين[4] نسبة بينهما ، والنسبة بين الشيئين متوقفة عليهما ، فإن صح الفرق بين المقدور والمقبول – مع أن الدليل يتناولها جميعاً وينفى

---

(١) الكلام بين المعقوفتين ساقط من جميع النسخ وهو موجود فى نسخة ( س ) فى ورقة ملصقة بين أوراق المخطوطة ، وتوجد منه سطور قليلة فى نسخة ( هـ ) .

(٢) س : بما ذكر .

(٣) س ، ر : إذا .

(٤) س ، هـ : على الشىء .

الفرق – لزم بطلان الدليل ، فيلزم بطلان مقدمة الدليل أو انتقاضه[١] ، وكلاهما مبطل له ، وهذا بيِّن .

**قال الرازى**[٢] : « الثالث[٣] قول الخليل[٤] : ﴿ لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ ﴾ [ سورة الأنعام : ٧٦ ] يدل على أن المتغير لا يكون إلٰها » .

ولقائل أن يقول : إن كان الخليل صلى الله تعالى عليه وسلم احتج بالأُفول على نفى كونه ربَّ العالمين، لزم أنه لم يكن ينفى عنه حلول الحوادث ؛ لأن الأفول هو المغيبُ والاحتجابُ باتفاق أهل التفسير واللغة ، وهو مما يعلم من اللغة اضطراراً ، وهو حين بزغ قال : ( هَٰذَا رَبِّى ) فإذا كان من حين بزوغه إلى حال[٥] أفوله لم ينف عنه الربوبية دل على أنه لم يجعل حركَته منافية لذلك ، وإنما جعل المنافى الأفول ، وإن كان الخليلُ صلى الله عليه وسلم إنما احتج بالأفول على أنه لا يصلح[٦] أن يتخذ ربا يشرك به[٧] ، ويُدْعىٰ من دون الله ، فليس فيه تعرض لأفعال الله تعالى ، فقصة الخليل إما أن تكون حجة عليهم ، أو لا لهم ولا عليهم .

**قال الرازى**[٨] : « واحتجوا[٩] بأن الدليل على أن الكلام والسمع[١٠]

(١) ص ، ط ، ر ، هـ : وانتقاضه .
(٢) فى « لباب » ظ ٣٨ .
(٣) لباب : جـ .
(٤) لباب : الخليل عليه السلام .
(٥) س : إلى حين .
(٦) ط : لا يصح .
(٧) م ، ق : . . .ربا ويشرك به .
(٨) فى « لباب » بعد الكلام السابق مباشرة .
(٩) لباب : احتجوا .
(١٠) لباب : الكلام والإرادة والسمع .

والبصر صفاتٌ حادثة ، ولا بدلها من محل ، وهو ذاته تعالى ، ولأنه يصح قيام الصفات القديمة بذاته تعالى باتفاق[١] منا ومن الأشعرية ، والقدَم لا يعتبر فى المقتضى ؛ فإنه[٢] عبارة عن نفس الأزلية[٣] وهو عدمى[٤] ؛ فالمقتضى هو[٥] كونها صفات ، والحوادث كذلك فليلزم قيامها به[٦] » .

**قال**[٧] : «والجواب عن الأول بالجواب[٨] عن أدلة حدوث تلك الصفات ، وعن / الثانى بأن[٩] تلك الصفات قد تكون مخالفة لهذه ١١٧/٢
بالنوع ، سلمنا أنه لا فارق سوى القدم فلم قلتم : إنه عدمى ، فإنه عبارة عن نفى العدم[١٠] السابق ، ونفُى النفى ثبوت ؟[١١] » .

**قلت** : ليس المقصود هنا ذكر أدلة المثبتة ؛ فإن النصوص تدل على ذلك فى مواضع لا تكاد تحصى إلا بكلفة ، وإنما الغرض بيان : هل فى العقل ما يعارض النصوص ؟ ومَنْ أراد تقرير ما احتجوا به من الدليل العقلى على الإثبات قَدَح فيما يذكره النفاة من امتناع حدوث تلك الأمور .

(١) لباب : بالاتفاق .
(٢) لباب : لأنه .
(٣) لباب : عن نفى الأولية . وكذا فى « الأربعين » ص ١٢٢ .
(٤) الأربعين : وذلك قيد عدمى .
(٥) هو : ليست فى « لباب » .
(٦) لباب : فيلزم صحة قيامها به .
(٧) بعد الكلام السابق مباشرة فى « لباب » ظ ٣٨ .
(٨) لباب : كالجواب .
(٩) س ، ص ، ط ، ر ، هـ : أن .
(١٠) هـ : فإنه عبارة عن العدم السابق .
(١١) م ، ق : ونفى العدم ثبوت ، ص ، ط ، ر : ونفى الثبوت ثبوت . وما أثبته عن ( س ) ، « الأربعين » وفى ( هـ ) : ونفى المنفى ثبوت .

وعمدةُ المانعين هو امتناعُ حلول الحوادث ، وامتناع تسلسلها ، فإذا كانوا لا ينفون حدوثها فى ذاته إلا لامتناع حلول الحوادث : لم يجز أن يجيبوا عن أدلة الحدوث بمجرد دليل امتناع حلول الحوادث إن لم يجيبوا عن المعارض ؛ لأن ذلك دَوْر ، فإذا قال القائل : الدليل على بطلان دليل المثبتة هو دليل النفاة ، قيل له : دليلُ النفاة لا يتم إلا ببطلان دليل المثبتة ، فإذا لم تمكن المطالبة إلا بدليل المثبتة كان صحة دليل النفاة متوقفا[١] على صحته ، وذلك دَوْر ؛ فإنه لا يتم نفى ذلك إلا بالجواب عن حجة المثبتين ، فيكون قولهم بانتفاء حلول الحوادث مبنيا على انتفاء حلول الحوادث ، فلا يكون لهم حجة على ذلك[٢] .

[ فالمثبتون معهم السمعيات الكثيرة المتواترة بخلاف النفاة ، فإنه ليس معهم شيء من السمع ، وإنمايدعون قيام الدليل العقلى على امتناع قيام الحوادث به ، فإذا أراد بعض المثبتين أن يقيم دليلا عقليا على قيامها به أو إمكان قيامها به ، احتاج إلى أن يجيب عن أدلة النفاة ، والنفاة لا يتم دليلهم على النفى حتى يجيبوا على أدلة المثبتين ، وإلا فلو قُدِّر تعارض الأدلة العقلية من الجانبين فتكافأتا ، وبقيت الأدلة السمعية خالية عن معارض يجب تقدمه عليها ، فإذا احتج المثبتون بالآيات والأحاديث لم يمكن للنفاة أن يقولوا هذا يثبت[٣] قيام الحوادث به وذلك ممتنع ، إلا إذا أقاموا الدليل العقلى على الامتناع ، وأجابوا عما يحتج به المثبتة من الدليل العقلى ، فلابد للنفاة من هذا وهذا ، بخلاف المثبتة فإنه يمكنهم

(١) س : موقوفا .

(٢) س : فلا يكون لهم على ذلك حجة .

(٣) كلمة « يثبت » غير واضحة بالأصل ، وكذا استظهرتها .

أن يقولوا السمع دل على ذلك ، ولم يقموا دليلا عقليا خاليا عن المعارض المقاوم ينفى ذلك ، فلا يحتاج المثبتون إلى دليل عقلى يوافق السمع ، بل يكفيهم إبطال ما يعارضه ، وإذا أقاموا دليلا عقليا فعورضوا بأدلة النفاة لم يحتاجوا إلى إبطالها ، بل تكفيهم المعارضة ، فإذا أبطلوها كانوا قد سدوا على النفاة الأبواب .

فلهذا كان ما يحتاج إليه النفاة من إقامة دليل عقلى ، وإبطال ما يعارضه ، مما احتاج إليه المثبتة ، بل يكفيهم منع مقدمات المعارض ، فإن أبطلوها فقد زادوا ، وتكفيهم المعارضة بالعقليات ، فإن بينوا رجحان عقلياتهم فقد زادوا ، وإذا بينوا صحة عقلياتهم وبطلان عقليات النفاة ومعهم السمعيات، كانوا قد أثبتوا أن معهم السمع والعقل ، وأن المنازع ليس معه لا سمع ولا عقل ][1] .

وأما أدلة المثبتين فهو ما يذكرونه من الشرعيات والعقليات ، وهم قد قدحوا فى أدلة النفاة ، فيتم كلامهم .

وأما التسلسل فالكرامية ومَنْ وافقهم لا يجيزونه ، كما لا يجيزه كثير من المعتزلة ومَنْ وافقهم ، وأما من يُجوِّز التسلسل فى الآثار من أهل الحديث والكلام والفلسفة وغيرهم ، فهؤلاء قد عُرف طعْنُهم فى أدلة النفاة ، وطعن بعض النفاة فى أدلة بعض ، حتى[2] متكلمة أهل الإثبات

(١) ما بين المعقوفتين فى هامش نسخة ( س ) وهو ساقط من سائر النسخ وكتب مكانه فى ( م ) ، ( ق ) : بياض بأصله . وفى ( ص ) : بياض بالأصل . وفى ( ط ) : سقط من هنا على الأصل . . . . أولها فالمثبتون الخ . وتكررت نفس العبارة فى ( ر ) ولكنها كاملة : « سقط من هنا على الأصل ورقة معلقة أولها فالمثبتون الخ » .

(٢) م ، ق : من .

[ من ] الأشعرية [(١)] وغيرهم متنازعون فى ذلك كما قد عرف.

وأيضا فإن المثبتين يقولون : كونه قادراً على الفعل بنفسه صفة كمال ، كما أن قدرته على المفعول المنفصل صفة كمال ، فإنا إذا عرضنا على
١١٨/٢ صريح العقل من يقدر / على الفعل القائم به والمنفصل [(٢)] عنه ومَنْ لا يقدر على أحدهما [(٣)] علم أن الأول أكمل ، كما إذا عرضنا عليه مَنْ يعلم نفسه وغيره ومن لا يعلم إلا أحدهما ، وأمثال ذلك ، ويقول من يجوّز دوام الحوادث وتسلسلها : إذا عَرَضْنَا على صريح العقل مَنْ يقدر على الأفعال المتعاقبة الدائمة ويفعلها دائمة متعاقبة ، ومَنْ لا يقدر على الدائمة المتعاقبة كان الأول أكمل.

وكذلك إذا عرضنا على العقل مَنْ فعل الأفعال المتعاقبة مع حدوثها ، ومَنْ لا يفعل حادثا أصلا لئلا يكون عدمُه قبل وجوده عدم كمال ، شهد صريح العقل بأن الأول أكمل ، فإن الثانى ينفى قدرته وفعله للجميع ، لئلا يعدم البعض فى الأزل ، والأول يثبت قدرته وفعله للجميع مع عدم البعض فى الأزل ، فذاك ينفى الجميع حذراً من فوت البعض ، والثانى يثبت ما يثبته من الكمال مع فوت البعض ، ففوت البعض لازم على التقديرين ، وامتاز [(٤)] الأول بإثبات كمال فى قدرته وفعله لم يثبته الثانى.

وأيضا فهم [(٥)] يقولون : كون الكلام لا يقوم بذاته يمنع أن يكون

(١) م ، ق : . . الإثبات فالأشعرية.

(٢) س : القائم به المنفصل.

(٣) م ( فقط ) : ومن لا يقدر [ إلا ] على أحدهما. ويبدو أنها زيادة أضافها المحققان.

(٤) م ( فقط ) : وامتياز.

(٥) س : فإنهم.

كلامه ، فإن ما قام به شئ من الصفات والأفعال عاد حكمه إليه ، لا إلى غيره ، فإذا خلق فى محل علما أو قدرة أو كلاما كان ذلك صفة للمحل الذى خلق فيه ، فذلك المحل هو العالم القادر المتكلم به ، فإذا خلق كلاما فى محل كان ذلك الكلام المخلوق كلام ذلك المحل ، لا كلامه ، فإذا خلق فى الشجرة : ﴿ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة القصص : ٣٠] ولم يقم هو به كلام كان ذلك كلاما للشجرة ، فتكون هى القائلة : (إنى أنا الله رب العالمين) وهذا باطل ؛ فيتعين[1] أن يقوم به الكلام ، وكونهُ لا يقدر أن يتكلم ولا يتكلم بما شاء ، بل يلزمه الكلام كما تلزمه الحياة ، مع كون تكليمه هو خلق مجرد الإدراك ، يقتضى أن يكون القادر على الكلام الذى يتكلم باختياره أكمل منه ، فإنا إذا عَرَضنا على العقل مَنْ يتكلم باختياره وقدرته ومَنْ كلامه بغير اختياره وقدرته كان الأول أكمل ، فتعين أن يكون متكلما بقدرته ومشيئته / كلاما يقوم ١١٩/٢
بذاته ، وكذلك فى مجيئه وإتيانه واستوائه وأمثال ذلك ، إن قَدَّرنا هذه أمورا منفصلة عنه : لزم أن لا يوصف بها ، وإن قَدّرناها لازمة [ لذاته ][2] لا تكون بمشيئته وقدرته : لزم عجزه وتفضيل غيره عليه ، فيجب أن يوصف بالقدرة على هذه الأفعال القائمة به ، التى يفعلها بمشيئته وقدرته ، وهذا هو الذى تعنيه النفاة بقولهم : لا تحله الحوادث ، كما يعنون نفى العلم والقدرة ونحوهما بقولهم : لا تحله الأعراض .

وأيضا فإن ما به تثبت الصفات القائمة به ، تثبت الأفعال القائمة به

(١) س : فتعين .
(٢) لذاته : ساقطة من ( م ) ، ( ق ) .

التي تحصل[1] بقدرته واختياره ، ونحو ذلك ، وذلك أنه يقال : العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام ونحو ذلك صفات كمال ، فلو لم يتصف الربُّ بها اتصف بنقائضها كالجهل والعجز والصمم والبكم والخرس ، وهذه صفات نقص ، والله منزه عن ذلك ؛ فيجب اتصافه بصفات الكمال ، ويقال : كل كمال يثبت لمخلوق[2] من غير أن يكون فيه نقص بوجه من الوجوه فالخالق تعالى أولى به ، وكل نقص تنزَّه عنه مخلوق فالخالق سبحانه أولى بتنزيهه عنه ، بل كل كمال يكون للموجود لا يستلزم نقصا فالواجب الوجود أولى به من كل موجود ، وأمثال هذه الأدلة المبسوطة فى غير هذا الموضع .

فإذا قال النفاة من الجهمية والمتفلسفة والباطنية : هذه الصفات متقابلة تقابل العدم والمَلَكة ، فلا يلزم من رفع أحدهما ثبوت الثانى ، إلا أن يكون المحل قابلاً لها ، فأما ما لا يقبلها كالجماد فلا يقال فيه حى ولا ميت ، ولا أعمى ولا بصير[3] .

أُجيبوا عن ذلك بعدة أجوبة :

مثل أن يقال : هذا اصطلاح لكم ، وإلا فاللغة العربية لا فرق فيها ، والمعانى العقلية لا يعتبر فيها مجرد الاصطلاحات .

ومثل أن يُقال : فما لا يقبل هذه الصفات كالجماد أنقص مما يقبلها

(١) م . ق : التى لا تحصل .

(٢) س . هـ : ثبت للمخلوق .

(٣) فى نسخة ( هـ ) بعد عبارة « ولا أعمى ولا بصير » زيادة مشار إليها فى الهامش وهى : « يعنى يقولون إنما يلزم اتصافه بنقيض ذلك لو كان قيام الأفعال به ممكنا يعنى قائما بكون عدم البصر عمى وعدم الكلام خرسا إذا كان المحل قابلا كالحيوان » .

ويتصف بالناقص منها ، فالحى الأعمى أكمل من الجماد الذى لا يوصف ببصر ولا عمى ، وهذا بعينه يُقال فيما يقوم به من الأفعال ونحوها التى يقدر عليها ويشاؤها ، فإنه لو لم يتصف بالقدرة على هذه الأفعال لزم / اتصافه بالعجز عنها ، وذلك نقص ممتنع كما تقدم ، والقادر على ٢/١٢٠
الفعل والكلام أكمل من العاجز عن ذلك .

**فإذا قال النافى** « إنما[1] يلزم اتصافه بنقيض ذلك لو كان قيام الأفعال به ممكنا ، فأما مالا يقبل ذلك كالجدار فلا يقال : هو قادر على الحركة ولا عاجز عنها »

**فيقال** : هذا نزاع لفظى كما تقدم ، **ويقال أيضاً** : فمالا يقبل قيام الأفعال الاختيارية به والقدرة عليها كالجماد أنقصُ مما يقبل ذلك كالحيوان ، فالحيوان الذى يقبل أن يتحرك بقدرته وإرادته إذا قُدِّر عجزُه هو أكمل مما لا يقبل الاتصاف بذلك كالجماد ، فإذا وصفتموه بعدم قبول ذلك كان ذلك أنقص من أن تصفوه[2] بالعجز عن ذلك ، وإذا كان وصفه بالعجز عن ذلك صفة نقص ، مع إمكان اتصافه بالقدرة على ذلك ، فوصفه بعدم قبول الأفعال والقدرة عليها أعظم نقصا .

**فإن قال النافى**: لو جاز أن يفعل أفعالا تقوم به بإرادته وقدرته للزم أن يكون محلا للحوادث ، وما قَبِلَ الشىء لا يخلو عنه وعن ضده ، فيلزم تعاقبها ، وما تعاقبت عليه الحوادث فهو حادث ؛ لامتناع حوادث لا أول لها .

(١) م ( فقط ) : وإنما .
(٢) م ، ق : يصفوه .

**قيل لهم** : هذا مبنى على مقدمتين : على أن ما يقبل الشىء لا يخلو عنه وعن ضده ، وعلى امتناع دوام الحوادث ، وكل من المقدمتين قد بين فسادها[١] كما تقدم .

ثم قبل العلم بفسادها[٢] يعلم بصريح العقل أن ما ذكر فى إثبات هذه الأفعال من الأدلة العقلية الموافقه للأدلة الشرعية أبينُ وأظهرُ وأصرحُ فى العقل من امتناع دوام الحوادث وتعاقبها ، فإن هذه المقدمة فى غاية الخفاء والاشتباه ، وأكثر العقلاء من جميع الأمم ينازعون فيها ويدفعونها ، وهى أصل علم الكلام الذى ذمه السلف والأئمة ، وبهذه[٣] المقدمة استطالت الدهرية على من احتج بها من متكلمة أهل الملل ، وعجَّزوهم عن إثبات كون الله تعالى يحدث شيئا لا العالم ولا غيره ، والذين اعتقدوا صحة هذه المقدمة من الجهمية والمعتزلة[٤] ومَنْ وافقهم ظنوا أن حدوث العالم وإثبات الصانع لا يتم إلا بها ، وفى حقيقة الأمر
١٢٧/٢ هى تنافى / حدوث العالم وإثبات الصانع ، بل لا يمكن القول بإحداث الله تعالى لشىء[٥] من الحوادث إلا بنقيضها ، ولا يمكن إثبات خلق الله لما خلقه وتصديق رسله فيما أخبروا به عنه إلا بنقيضها ، فما جعلوه أصلا ودليلا على صحة المعقول والمنقول ، هو منافٍ مناقض للمنقول والمعقول ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع .

---

(١) م ، ق : فسادهما .
(٢) م ، ق : بفسادهما .
(٣) م ، ق ، ص ، ط ، ر : ولهذه .
(٤) س : من الجهمية المعتزلة .
(٥) س : الشىء .

وأيضا فإن هؤلاء النفاة يقولون : لم يكن الرب تعالى قادرا على الفعل فصار قادرا ، وكان الفعل ممتنعا فصار ممكنا ، من غير تجدد شيء أصلا يوجب القدرة والإمكان ، وهذا معنى قول القائل : إنه يلزم أن ينقلب الشيء من الامتناع الذاتى إلى الإمكان الذاتى ، وهذا مما تجزم العقول ببطلانه ، مع ما فيه من وصف الله بالعجز وتجدد القدرة له من غير سبب .

ومن اعتذر منهم[1] عن ذلك – مثل كثير منهم – **قالوا** : إن الممتنع هو القدرة على الفعل فى الأزل ، فنفس انتفاء الأزل[2] يوجب إمكان الفعل والقدرة عليه .

**قيل لهم**[3] : الأزل ليس هو شيئا كان موجودا فعدم ، ولا معدوما فوجد ، حتى يقال : إنه تجدد أمر أوجب ذلك ، بل الأزل كالأبد ، فكما أن الأبد هو الدوام فى المستقبل ، فالأزل هو الدوام فى الماضى ، فكما أن الأبد لا يختص بوقت دون وقت ، فالأزل لا يختص بوقت دون وقت[4] ، فالأزلى هو : الذى لم يزل كائنا ، والأبدى هو : الذى لا يزال كائنا ، وكونه لم يزل ولا يزال معناه دوامه وبقاؤه ، الذى ليس له مبتدأ ولا منتهى ، فقول القائل : « شرط قدرته انتفاء الأزل » كقول نظيره : « شرط قدرته انتفاء الأبد » .

فإذا كان سلف الأمة وأئمتها وجماهير الطوائف أنكروا قول الجهم فى

---

(١) هـ : ومن اعتذر منهم كالآمدى .

(٢) ر : اللازم .

(٣) س ، هـ : له .

(٤) فى ( ط ) أمام هذا الكلام فى الهامش كتب : تعريف الأزلى والأبدى .

كونه تعالى لا يقدر فى الأبد على الأفعال ، فكذلك قول من قال : لا يقدر فى الأزل على الأفعال ، وقول أبى الهذيل : « إنه تعالى لا يقدر على أفعال حادثة فى الأبد » يشبه قول من قال : « لا يقدر على أفعال حادثة فى الأزل » ، وقد بسط الكلام على هذا ، وقول من يفرق بين النوعين فى غير هذا الموضع .

## ( فصل )

الاستدلال على النفى بدليل آخر والرد عليه من وجوه

١٢٢/٢ / وقد استدل بعضهم على النفى بدليل آخر ، فقال : إن كل صفة تفرض لواجب الوجود فإن حقيقيته كافية فى حصولها [ أو لا حصولها ][1] وإلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل ، وهذا[2] يقتضى إمكانه ، فيكون الواجب ممكنا ، هذا خُلف ، وحينئذ يلزم من دوام حقيقته دوام تلك الصفة .

والمثبتون يجيبون عن هذا بوجوه :

**أحدها** : أن هذا إنما يقال فيما كان لازما لذاته فى النفى أو الإثبات ، أما ما كان موقوفا على مشيئته وقدرته كأفعاله فإنه يكون إذا شاءه الله تعالى ، ولا يكون إذا لم يشأه ، فإنه ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن ، فإن بيّن المستدل أنه لا يجوز أن يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته كان هذا وحده كافيا فى المسألة ، وإن لم يبين ذلك لم يكن فيما ذكره حجة .

**الثانى** : أن يقال : [ إن ][3] هذا منقوض بأفعاله ، فإن حقيقته

(١) س . هـ : أزلا حصولها ، والعبارة ساقطة من ( م ) . ( ق ) .
(٢) س . هـ : وذلك .
(٣) إن : زيادة فى ( س ) .

كافية فى حصولها ، وإلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل ، وذلك يقتضى إمكانه ، فيكون الواجب ممكنا ، فما كان جوابا عن الأفعال كان جوابا للمثبتين القائلين : إنه يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، ومن جوَّز أنه يفعل بعد أن لم يكن فاعلا بمحض القدرة والمشيئة القديمة قال هنا كذلك كما يقوله الكرَّامية ، ومن قال : « إنه لم يزل يفعل ويتكلم إذا شاء » قال هنا كذلك ، كما يقوله مَنْ يقوله من أئمة السنة والحديث[1] .

**الثالث** : أن يقال : أتعنى بقولك «ذاته كافية » أنها مستلزمة لوجود اللازم فى الأزل ؟ أم هى[2] كافية [ فيه ][3] وإن تأخر وجوده ؟ فإن عنيت الأول انتقض عليك بالمفعولات الحادثة ، فإنه يلزمك إما عدمها وإما افتقاره إلى سبب منفصل ؛ إذ كان[4] ما لا تكفى فيه الذات يفتقر إلى سبب منفصل ، وإن عنيت الثانى كان حجة عليك ؛ إذ كان[5] ما تكفى الذات يمكن تأخره

/ **الرابع** : أن يقال : قولك «يفتقر إلى سبب منفصل[6] » تعنى به شيئا يكون من فعل الله تعالى ، أو شيئا لا يكون من فعله ؟ أما الأول فلا يلزم افتقاره إلى غيره ، فإنه[7] إذا كان هو فاعل الأسباب فهو فاعلها وفاعل ما يحدث بها ، فلا يكون مفتقرا إلى غيره ، وأما إن عنيت بالسبب ١٢٣/٢

(١) س : من أئمة السلف وأهل الحديث .
(٢) م ، ق : أو هى .
(٣) فيه : ساقطة من ( م ) فقط .
(٤) س ، ص ، ط ، ر ، هـ : إذا كان .
(٥) س ، ص ، ط ، ر ، هـ : إذا كان .
(٦) م ( فقط ) : متصل . وهو خطأ .
(٧) م ، ق : لأنه .

ما لا يكون من فعله لزمك أن كل ما لا يكفى فيه الذات فلا يستلزم[(١)] وجوده فى الأزل ألاَّ يوجد[(٢)] إلا بشريك مع الله ليس من مخلوقاته، ومعلوم أن هذا خلاف إجماع أهل الإيمان، بل خلاف إجماع جماهير العقلاء، وهو خلاف المعقول الصريح أيضا، فإن ذلك الشريك المقدَّر[(٣)] إن كان واجبَ الوجود بنفسه إلـٰها آخر لزم إثبات خالق قديم مع الله مشارك له فى فعله لا يفعل إلا به، وهذا مع أنه لم يقل به أحد من بنى آدم، فهو باطل فى نفسه، لأنه يستلزم افتقار كل من الفاعلَيْن إلى الآخر، فإن التقدير فى هذا المشترك هو أن أحدهما لا يستقل به، بل يحتاج إلى معاونة الآخر؛ وما احتاج إلى معاونة الآخر كان فقيرا إلى غيره ليس بغنى، وكان عاجزا ليس بقادر، فإن كان هذا دليلا على انتفاء الوجوب بطل دليلك، وإن لم يكن دليلا بطل دليلك أيضا، فإنه مبنى عليه، وإن كان ذلك الشريك المقدَّر[(٤)] ليس واجب الوجود[(٥)] بنفسه فهو ممكن لا يوجد إلا بالواجب بنفسه، فلزم أن يكون من مفعولاته.

[ **الجواب** ] **الخامس**[(٦)] : أن يقال قولُ المحتج : «كل ما يفرض له [ فإما أن ][(٧)] تكون ذاته كافية فى ثبوت حصوله أو لا تكفى فى

---

(١) م، ق. ص. ط. ر، هـ: ولا تستلزم.
(٢) م، ق،: لا يوجد؛ هـ: وأن لا يوجد.
(٣) م، ق: المقدور.
(٤) م، ق: المقدور.
(٥) م، ق: بواجب الوجود.
(٦) الجواب الخامس: كذا فى (س)؛ وفى (م)، (ق)، (هـ): الخامس وسقطت كلمة (الجواب)؛ ص، ط، ر: الجواب الرابع. وهو خطأ.
(٧) فإما أن: ساقطة من (م)، (ق).

حصوله[١] ، وإلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل » كلامٌ باطلٌ ، وذلك أنه يقال : لا نسلِّم أن مالا يكون مجرد الذات كافية فى ثبوته أو انتفائه يفتقر[٢] فيه إلى سبب منفصل ، وإنما يلزم ذلك أن لو لم تكن الذات قادرة على ما يتصل بها من الأفعال ، فإذا كانت قادرة على ذلك أمكن أن يكون ما يتجدد لها مَن الثبوت موقوفا على ما يقوم بها من مقدوراتها ، فليس مجرد الذات مقتضية لذلك ، ولا افتقرت[٣] إلى سبب منفصل ، وذلك أن لفظ « الذات » فيه[٤] إجمال واشتباه ، وبسبب الإجمال فى ذلك
١٢٤/٢ وقعت شبهة فى مسائل الصفات والأفعال ، / فإنه يقال له : ما تريد بذاته؟ أتريد به الذات المجردة عمَّا يقوم بها من مقدوراتها ومرادتها؟ أم تعنى به الذات القادرة على ما تريده مما يقوم بها ومما لا يقوم بها؟

فإن أردت به الأول كان التلازم صحيحا ، فإنه إذا قدر ذات لا يقوم بها شئ من ذلك،كان ما يثبت لها وما ينفى عنها إن لم تكن هى كافية [ فيه ][٥] ، وإلا افتقرت إلى سبب منفصل ، لأنه لا يقوم بها ما تقدر عليه وتريده ، لكن يقال : ثبوت التلازم ليس بحجة إن لم تكن الذات فى نفس الأمر كذلك ، وكون الذات فى نفس الأمر كذلك هو رأس المسألة ، ومحل النزاع ، فلا يكون الدليل صحيحا حتى يثبت المطلوب ، ولو ثبت المطلوب لم يحتج إلى الدليل[٦] ، فتكون قد صادرت [ على ][٧]

(١) م ، ق : أو نفى حصوله .
(٢) يفتقر : كذا فى (س) ، وفى سائر النسخ : تفتقر . وفى (هـ) : الكلمة غير منقوطة .
(٣) م ( فقط ) : وإلا افتقرت .
(٤) س : فيها .
(٥) فيه : زيادة فى ( س ) ، ( ر ) .
(٦) م ، ق : إلى دليل .
(٧) على : ساقطة من ( م ) .

المطلوب حيث جعلته مقدمة فى إثبات نفسه ، وهذا باطل بصريح العقل واتفاق أهله العارفين بذلك .

وإن[1] أردت بالذات النوع الثانى لم يصح التلازم ، فإنه إذا قدر ذات تقدر على أن تفعل الأفعال التى تختارها وتقوم بها ، لم يلزم أن يكون ما يتجدد من تلك الأفعال موقوفا على سبب منفصل ، ولا يكون مجرد الذات بدون ما يتجدد من مقدورها[2] ومرادها كافيا فى كل فردٍ من ذلك ، بل قد يكون الفعل الثانى لا يوجد إلا بالأول ، والأول بما قبله وهلم جرّا ، فليس مجرد الذات بدون ما تجدده كافيا فى حصول المتأخرات ، ولا هى مفتقرة فى ذلك إلى أمور منفصلة عنها ، فلفظ « الذات » قد يُراد به الذات بما يقوم بها ، وقد يراد به الذات المجردة عما يقوم بها .

فإذا قيل « هل الذات كافية » إن أريد به الذات المجردة فتلك لا حقيقة لها فى الخارج عند أهل الإثبات ، وإذا قدرت[3] تقديرا فهى لا تكفى فى إثبات ما يثبت لها ، وإن أريد به الذات المنعوته[4] فإنه[5] يقوم بها الأفعال الاختيارية ، فمعلوم أن هذه الذات لا يجب أن يتوقف ما يتجدد لها من فعل ومفعول على سبب منفصل عنها ، ونظير هذا قول نفاة
١٢٥/٢ الصفات : إن الصفات هل هى زائدة على الذات أو ليست / زائدة ؟

(١) وإن : كذا فى ( س ) ، ( هـ ) . وفى سائر النسخ : فإن .
(٢) ر : مقدوراتها .
(٣) وإذا قدرت : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : وإذا قدر .
(٤) المنعوته : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : المنعوت .
(٥) س : بأنه .

فإنا قد بينا فى غير هذا الموضع أن الذات المجردة عن الصفات لا حقيقة لها ، بل الصفات زائدة على ما يثبته النفاة من الذات ، وأما الذات الموصوفة بصفاتها القادرة على أفعالها فتلك مستلزمة لما يلزمها من الصفات ، قادرة على ما تشاؤه من الأفعال ، فهى لا تكون إلا موصوفة ، لا يمكن أن تتجرد عن الصفات اللازمة لها ، حتى يُقال : هل هى زائدة عليها أو ليست زائدة عليها ؟ بل هى داخلة فى مسمى اسمها ، والأفعال القائمة بها بقدرتها وإرادتها كذلك .

فكما أنه مُسَمًّى بأسمائه الحسنى ، منعوت بصفاته العلى ، قبل خلق السمٰوات والأرض ، وبعد إقامة القيامة ، وفيما بين ذلك ، لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات الكمال ، منعوتاً بنعوت الإكرام والجلال ، فكذلك هو مسمى بأسمائه الحسنى منعوت بصفاته العُلى ، قبل هذه الأفعال وبعدها .

وكما[1] أن ذلك ثابت قبل حدوث المفعولات وبعدها ، فهو أيضا ثابت قبل حدوث الأفعال وبعدها ، ومن آياته الشمس والقمر والكواكب ، وما تستحقه هذه الأعيان من الأسماء والصفات هو ثابت لها قبل الحركات المعينة وبعدها ، ولا يحتاج أن يقدر لها[2] ذات مجردة عن [ النور وعن ][3] دوام الحركة ، ثم زيد عليها النور ودوام الحركة ، فالخالق سبحانه أولى بثبوت الكمال له[4] وانتفاء النقص عنه ، والمخلوقات

(١) س : فكما .

(٢) ص ، ط ، ر ، م ، ق : بها .

(٣) النور وعن : ساقط من ( م ) فقط .

(٤) م ، ق : بثبوت كماله .

إنما احتاجت فيما يحدث عنها إلى سبب منفصل لأنها هي في نفسها[(١)] محتاجة إلى الفاعل المنفصل ، فلا [ يوجد ][(٢)] شيءٌ من ذاتها وصفاتها وأفعالها إلا بأمر منفصل عنها ، وأما الخالق سبحانه وتعالى فهو الغني عمَّا سواه ، فلا يفتقر في شيءٌ من ذاته وصفاته وأفعاله إلى أمر منفصل عنه ، بل كل ما كان منفصلا عنه فهو مفتقر إليه ، وهو سبحانه غني عن ذلك المنفصل الذي هو مفتقر إليه ، فلا يحتاج فيما يجدده من أفعاله القائمة بنفسه التي يريدها ويقدر عليها إلى أمر مستغن عنه ، كما لا يحتاج في مفعولاته المنفصلة عنه إلى ذلك وأَوْلى ، وإذا[(٣)] كان قد خلق من الأمور المنفصلة عنه ما جعله سببا لأفعال تقوم بنفسه ، كما يخلق الطاعات التي
١٢٦/٢ ترضيه ، والتوبة / التي يفرح بها ، والدعاء الذي يجيب سائله ، وأمثال ذلك من الأمور ، فليس هو في شيءٌ من ذلك مفتقرا إلى ما سواه ، بل هو سبحانه الخالق للجميع ، وكل ما سواه مفتقر إليه ، وهو الغني عن كل ما سواه ، وهذا كما أن ما يفعله من المخلوقات بعضها ببعض ، كإنزال المطر بالسحاب وإنبات النبات بالماء ، لا يوجب افتقاره إلى الأسباب المنفصلة ، إذ هو خالق هذا وهذا ، وجاعل هذا سببا لهذا ، وقد بُسطت هذه الأمور[(٤)] في غير هذا الموضع بما لايليق بهذا المكان.

[ **الجواب[(٥)] السادس** :أن يُقال : قولهم إن لم يكن ذاته كافية في

---

(١) س . ص . ط . ر : في أنفسها.
(٢) يوجد : ساقطة من (م) . (ق).
(٣) س : فإذا.
(٤) بسطت هذه الأمور : كذا في (س) : وفي سائر النسخ : وقد بسط هذا.
(٥) الكلام التالي بين المعقوفتين في (س) فقط . وسقط من سائر النسخ.

حصولها لزم افتقاره إلى سبب منفصل ، وذلك يقضى إمكانه ، فيكون الواجب ممكنا تمنع فيه المقدمة الأولى التلازمية التى هى شرطية متصلة ، وذلك أن الذات إن لم تكن كافية فى حصولها، إنما يلزم افتقار ذلك الحادث إلى سبب منفصل ، لا يلزم افتقار نفس الذات إلى سبب منفصل ، فإن المحتج يقول : كل صفة تفرض فذاته كافية فى حصولها أو لا حصولها ، لأنه لو لم يكن كذلك لزم افتقاره إلى سبب منفصل .

فيقال له: بتقدير أن لاتكون الذات كافية فى نفى تلك الصفة أوثبوتها، يلزم أن يكون نفيها أو إثباتها موقوفا على أمر غير الذات، وأما كون الذات تكون موقوفة على ذلك الغير ، فهذا ليس بلازم من هذا التقدير ، إلا أن يتبين أنه إذا كان شيء من الأمور التى تُوصف بها من السلب والإيجاب موقوفا على الغير ، وجب أن يكون هو نفسه موقوفاً على الغير ، وهو لم يبين ذلك .

ومن المعلوم أن القائلين بهذا يقولون : إن ما يتجدد من الأمور القائمة به ، فهو موقوف على مشيئته وقدرته ، وذاته ليستَ موقوفة على مشيئته وقدرته ، ويقولون : إنه يجوز أن يقف ذلك على ما يحدثه هو من الحوادث بمشيئته وقدرته ، وهو فى نفسه ليس موقوفا على ما يحدثه من الحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته ، وليس فى الوجود موجود سواه وسوى مخلوقاته حتى يُقال إن تلك الأمور موقوفة عليه ، بل غاية ما يمكن أن يُقال إنها موقوفة على مشيئته وقدرته أو توابع مشيئته وقدرته . وأصحاب هذا القول يقولون ذلك ، وتكون تلك الأمور موقوفه على ذلك ، لا يقتضى أن يكون هو نفسه موقوفاً على ذلك ، ولكن هذا المحتج إن لم

يقرر مقدمات حجته لم تكن حجته صحيحة ، وحجته مبنية على أنه لو لم تكف ذاته فى حصول ما ينفى ويثبت للزم افتقاره إلى غيره ، وإنما يلزم افتقار تلك المنفيات والمثبتات إلى ذلك الغير ، فإن هذا بيّن ، فإن لم يبن أن افتقار تلك الأمور إلى الغير مستلزم لافتقاره ، وإلا لم تكن حجة صحيحة ، لاسيما وتلك الأمور على هذا التقدير ليست من لوازم ذاته ، فإنها لو كانت من لوازم ذاته كانت ذاته كافية فيها ، ولوازم الذات متى افتقرت إلى الغير لزم افتقار الذات إلى الغير ، فإن الملزوم لا يوجد إلا باللازم ، واللازم لا يوجد إلا بذلكِ الغير ، فالملزوم لا يوجد إلا بذلك الغير ، ولكن ذلك الغير لا يجب أن يكون فاعلا أوعلة فاعلة ، بل يجوز أن يكون شرطاً ملازماً .

وقد بُيّن فى غير هذا الموضع أن نفس ذات الواجب إذا قيل : هى ملازمة لصفاته الواجبة له ، أو صفاته الواجبه له ملازمه لذاته ، أوكلٍ من الصفات الواجبة ملازم للأخرى ، كان هذا حقا وهو متضمن أن تحقيق كل من ذلك مشروط بتحقق الآخر .

وأما كون الرب تعالى مفتهقر إلى شىء مباين له غنى عنه ، فهذا ممتنع ، فإنه سبحانه الغنى عن كل شىء ، فإذا قُدر أن بعض لوازمه توقف على ما هو مباين له لم يكن وجوده ثابتاً إلا بوجود ذلك المباين ، وكان الله مفتقراً[1] إليه ، والله غنى عن كل شىء . وأما إذا لم يكن الأمر من لوازم ذاته ، بل كان من الأمور العارضة ، فلا ريب أن أهل الإيمان والسنة يقولون إن الله لا يفتقر فى شىء من الأشياء إلى غيره ،

(١) فى الأصل : مفتقر.

لا فى ذاته ولا صفاته ولا أفعاله ، سواء قام بذاته أو لم يقم بذاته ، ولكن هو بنفسه غنى عن كل ماسواه ، ولا يقال إنه نفسه غنى عن نفسه ، وليس فى كونه مستلزماً لصفاته وفاعلاً لأفعاله مايقتضى افتقاره إلى غير نفسه ، فإنه إذا كان وحده مستلزماً لصفاته ، فاعلاً لجميع أفعاله ، لم يكن شيء مما وُجد بغيره ، بل جميع ما وُجد فلا يخرج من ذاته وصفاته وأفعاله ، فلا يتصور أن يكون مفتقراً إلى غير نفسه المقدسة سبحانه وتعالى .

ولكن المقصود أن هذا المحتج إذا قال له المعترض : ما المانع أن تكون هذه الأمور العارضه موقوفة على غيرٍ مع كون الحق واجب الوجود بذاته ؟ لم يكن فيما ذكر حُجة ، بل ذكر أن تلك الأمور إذا لم تكن من لوازم ذاته بحيث تكون مجرد الذات كافيه فيها ، وإلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل ، واللازم إنما هو افتقار تلك الأمور إلى سبب منفصل ، فإن بيَّن أن مايقوم بالواجب يمتنع أن يكون موقوفاً على سبب منفصل تمت حجته ، وإلا فلا ، ولا يمكن أن يقيم حجه إلا على أنه لا يقف على ما هو مستغنٍ عن الواجب بنفسه ، وهذا حق . وأما كونه لا يقف على ما هو مفتقر[1] إلى الواجب فهذا لا يمكن إقامه الدلالة عليه .

**الوجه السابع** : أن يُقال : قولك بأن عواض ذاته لايتوقف على الغير يستلزم أن عواض ذاته يتوقف على الغير ، وإذا كان تقدير ثبوته مستلزماً لانتفائه دل على أن تقدير ثبوته مستلزم لجمع بين النقيضين ، فلا يكون ثابتاً ، وإن شئت قلت : قولك لاتقوم به الحوادث مستلزم لقيام

(١) فى الأصل : مفتقرا .

الحوادث به ، فيلزم الجمع بين النقيضين ، وإن شئت قلت : قولك لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته يستلزم نقيض ذلك فيكون باطلاً ، وهذا يصلح أن يكون دليلا مستقلاً فى أول المسألة ، وذلك لأن هذا العالم المشهود إما أن يكون واجباً بذاته أو ممكنا ، فإن كان واجبا بذاته فمن المعلوم قيام الحوادث به ، فيلزم قيامها بالواجب بذاته .

وأيضاً فمن المعلوم أن ما يقوم ببعض[1] الأفلاك من الحوادث ليست ذاته كافية له ، بل هو موقوف على غيره ، فيكون ما يقوم بالواجب بنفسه موقوفاً على غيره ، وإن كان هذا العالم ممكناً وهو الحق ، فلا بد له من واجب ، فذلك الواجب إما أن يكون علة تامة مستلزمة فى الأزل لجميع معلولاته أو لا ، والأول باطل لأنه لو كان كذلك لم يتأخر شىء من معلولاته . والثانى يقتضى أنه فعَل بعد أن لم يكن فَعَل ، وذلك يقتضى تجدد فاعليةٍ ، فأما أن يكون تجدد ذلك مستلزماً لكون متجدداته توجب افتقار ذاته إلى غيره أو لا ، فإن لم تكن بطلت الحجه ، وإن استلزم ذلك ثبت افتقار ما يتجدد بذاته إلى غيره . فلو قيل : إن الواجب لا تقوم بذاته هذه الأمور للزم أن تقوم بذاته هذه الأمور ، فيلزم الجمع بين النقيضين . وإن قيل : تجدد الفاعلية لا يستلزم قيام شىء به ، بل تجددت من غير حدوث شىء أصلاً . قيل : فكذلك ما يتجدد من الأمور القائمة بذاته ممكن حينئذ تجدده من غير حدوث شىء أصلا بطريق الأَوْلى . وإن شئت أن تكون هذه معارضة ودليلا فى رأس المسألة ، ونقول : ما يتجدد من مفعولاته هل يقتضى افتقار ذاته

(١) فى الأصل : بعض .

إلى غيره أم لا ؟ فإن قيل لا يقتضى ، فكذلك ما يتجدد من أفعاله القائمة به وإلا فلا . وهذا لأن نُفاة الأمور القائمة به منهم من يقول حدثت[(١)] الحوادث المباينة له من غير تجدد شىء أصلاً ، كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة والكُلاَّبية وغيرهم ، ومنهم من يقول : بل مازالت الحوادث تحدث مع كونه مستلزماً لجميع مفعولاته ، كما تقول ذلك الدهرية الفلاسفة ، والدهرية منهم من يقول : إن العالم واجب الوجود بنفسه ، ومنهم من يقول : إن الأول علة غائية له ، وكل من هذه الأقوال يلزمه من التناقض ما يبين به أنه لا يمكنه إبطال القول بقيام مراداته ومحبوباته بذاته ][(٢)] .

## ( فصل )

معارضة بعض المتكلمين للرازى

وقد عارض بعضهم الرازى فيما ذكره من أن هذه المسألة تلزم عامة الطوائف ، فقال : المراد بالحادث : الموجود الذى وجد[(٣)] بعد العدم ، ذاتا كان أو صفة ، أما ما لا يوصف بالوجود – كالأعدام المتجددة ، والأحوال عند من يقول بها ، والإضافات[(٤)] عند من لا يقول[(٥)] : إنها وجودية – فلا يصدق عليها اسم الحادث ، وإن صدق عليها اسم المتجدد ، فلا يلزم من تجدد الإضافات والأحوال فى ذات البارى أن تكون[(٦)] محلا للحوادث .

(١) فى الأصل : حديث .

(٢) ما بين المعقوفتين فى (س) فقط وسقط من سائر النسخ . وكتب الناسخ بعد كلمة « بذاته » بلغ مقابلة .

(٣) م ، ق : يوجد .

(٤) س : والمضافات .

(٥) س ، هـ : عند من يقول .

(٦) تكون : كذا فى (س) . وفى سائر النسخ : يكون .

**قال** : وما قاله الإمام – يعنى الرازى – فى هذا المقام إن أكثر العقلاء قالوا به وإن أنكروه باللسان ، وبيَّنه بصور ؛ فليس كذلك ، لأن أكثر ما ذكر من تلك الأمور فإنما هى متجددة لا محدثة ، والمتجدد أعم من الحادث ، فلا يلزم من وجود العام وجود الخاص .

الرد عليهم من وجوه

**قلت**[(١)] : ولقائل أن يقول : هذا ضعيف من وجوه :

الوجه الأول

**أحدها**[(٢)] : أن الدليل الذى استدلوا به على نفى الحوادث ينفى المتجددات أيضا كقولهم : إما أن يكون كمالا أو نقصا ، وقولهم : لو حصل ذلك للزم التغير ، وقولهم : إما أن تكون[(٣)] ذاته كافية فيه أو لا تكون[(٣)] ، وقولهم : كونه قابلا له فى الأزل يستلزم إمكان ثبوته فى
الأزل ؛ فإنه لا يمكن أن يحصل فى الأزل لا متجدد ولا حادث ، / ولا ١٢٧/٢
يوصف الله بصفة نقص ، سواء كان متجددا أو حادثا ، وكذلك التغير لا فرق[(٤)] بين أن يكون بحادث أو متجدد ، فإن قالوا : تجدد المتجددات ليس تغيرا ، قال أولئك : وحدوث الحركات الحادثة ليس تغيرا ، فإن قالوا : « بل هذا يسمى تغيرا » منعوهم الفرق ، وإن سلَّموه كان النزاع لفظيا ، وإذا كان استدلالهم ينفى القسمين لزم إما فساده وإما النقض .

الوجه الثانى

**الوجه الثانى** : أن يُقال : تسمية هذا متجددا وهذا حادثا فرق

---

(١) هـ : قال ابن تيمية .

(٢) هـ : من وجهين أحدهما .

(٣) م ، ق : يكون . هـ : ( نكون ) غير منقوطة .

(٤) س : فلا فرق .

لفظى ، لا معنوى ، ولا ريب أن أهل السنة والحديث لا يطلقون عليه سبحانه وتعالى أنه محل للحوادث ، ولا محل للأعراض ، ونحو ذلك من الألفاظ المبتدَعة التى يُفْهَم منها معنى باطل ، فإن الناس يفهمون من هذا أن يحدث فى ذاته ما يسمونه [ هم ][1] حادثا كالعيوب والآفات ، والله منزَّه عن ذلك سبحانه وتعالى ، وإذا قيل : فلان ولى على الأحداث ، أو تنازع أهل القبلة فى أهل الأحداث ؛ فالمراد بذلك : الأفعال المحرمة كالزنا والسرقة وشرب الخمر وقطع الطريق ، والله أجل وأعظم من أن يخطر[2] بقلوب المؤمنين قيامُ القبائح به ، والمقصود[3] أن تفرقة المفرِّق بين المتجدد والحادث أمر لفظى ، لا معنى عقلى ، ولو عكسه عاكس فسمى هذا متجدداً وهذا حادثاً لكان كلامه من جنس كلامه .

الوجه الثالث

**الوجه الثالث** : أن دعوى المدَّعى أن الجمهور إنما يلزمهم تجدد[4] الإضافات والأحوال والأعدام ، لا تجدّد الحادث الذى وجد بعد العدم ، ذاتاً كان أو صفة ، دعوى ممنوعة لم يُقِمْ عليها دليلا ؛ بل الدليل يدل على أن أولئك الطوائف يلزمهم[5] قيام أمور وجودية حادثة بذاته ، مثال ذلك أنه سبحانه وتعالى يسمع ويرى ما يخلقه من الأصوات والمرئيات .

وقد أخبر القرآن بحدوث ذلك فى مثل قوله : ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى

(١) هم : ساقطة من ( م ) . ( ق ) . ( هـ ) .
(٢) يخطر : كذا فى ( س ) . وفى سائر النسخ : يحضر .
(٣) س ، ص ، ط ، ر : فالمقصود .
(٤) س : تجديد .
(٥) س : لزمهم .

اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ والْمُؤْمِنُونَ﴾[ سورة التوبة : ١٠٥ ]وقوله تعالى : ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلاَئِفَ فِي الأَرْضِ مِن بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾[ سورة يونس : ١٤ ] .وقد أخبر بسمعه ورؤيته[١] فى مواضع كثيرة ، كقوله لموسى وهارون : ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى ﴾[ سورة طه : ٤٦ ]وقوله :
١٢٨/٢ ﴿ الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ * وَتَقَلُّبَكَ فِي السَّاجِدِينَ﴾[ سورة الشعراء : ٢١٨ ، ٢١٩ ]وقوله : ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ ﴾[ سورة آل عمران : ١٨١ ] . ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ﴾ [ سورة المجادلة : ١ ] .

وفى الصحيح[٢] عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : « سبحان الذى وسع سمعُه الأصواتَ ، لقد كانت المجادلة تشتكى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى جانب البيت ، وإنه ليخفى علىّ بعضُ كلامها ، فأنزل الله تعالى : ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللهِ ﴾[٣] ، ومثل هذا كثير.

**فيقال لهؤلاء** : أنتم معترفون وسائر العقلاء بما هو معلوم بصريح العقل أن المعدوم لا يرى موجوداً قبل وجوده ، فإذا وجد فرآه موجوداً وسمع كلامه فهل حصل أمر وجودى لم يكن قبل ، أولم يحصل شىء ؟ .

---

(١) س : برؤيته وسمعه .

(٢) س : وفى الصحيحين .

(٣) الحديث عن عائشة رضى الله عنها فى : البخارى ١١٧/٩ (كتاب التوحيد . باب قول الله تعالى وكان الله سميعا بصيرا ) ؛ سنن النسائى ١٣٧/٦ (كتاب الطلاق . باب الظهار ) ؛ سنن ابن ماجة ٦٧/١ ( المقدمة . باب فيما أنكرت الجهمية ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٤٦/٦ .

**فإن قيل** : لم يحصل أمر وجودى ، وكان قبل أن يُخلق لا يراه ، فيكون بعد خلقه لا يراه أيضاً ، وإن قيل : حصل أمر وجودى ، فذلك الوجودى إما أن يقوم بذات الرب ، وإما أن يقوم بغيره ، فإن قام بغيره لزم أن يكون غير الله هو الذى رآه ، وإن قام بذاته عُلم أنه قام به رؤية ذلك الموجود الذى وجد ، كما قال تعالى :﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ [سورة التوبة : ١٠٥]وما سموه إضافات وأحوالا وتعلقات وغير ذلك .

**يقال لهم** : هذه أمور[1] موجودة أو ليست موجودة ؟ فإن لم تكن موجودة فلا فرق بين حاله قبل أن يَرَى ويَسْمع وبعد أن يرى ويسمع ، فإن العدم المستمر لا يوجب كونه صار رائياً سامعاً ، وإن قلتم : بل هى أمور وجودية ، فقد أقررتم بأن رؤية الشىء المعين لم تكن حاصلة ، ثم صارت حاصلة بذاته ، وهى أمر وجودى .

والمتفلسفة لا يُقتصر فى إلزامهم على تجدد الإضافات ، بل يُلزمون بكونه محدِثاً للحوادث المتجددة شيئاً فشيئا ، والإحداث هو[2] من مَقُولة أن يَفْعَل ، وأن يفعل : أحدُ المقُولات العشر ، وهى أمور وجودية .

**فيقال** : كونه فاعلا لهذه الحوادث المعينة بعد أن لم يكن فاعلا لها ، إما أن يكون أمراً حادثاً وإما أن لا يكونَ حَدَثَ[3] كونه فاعلا ؛ فإن لم يحدث كونه فاعلا فحاله قبل أن يحدثها وبعد أن يحدثها واحد ، وقد كان قبل أن يحدثها غير فاعل لها ، فيلزم أن / لا يحدث شىء ، أو يحدث بلا ١٢٩/٢

(١) س : هذه الأمور .

(٢) م ، ق : والأحداث هى .

(٣) ط : حدوث .

محدث ، وأنتم أنكرتم على المتكلمة الجَهْمية والمعتزلة أن قالوا : الذات تفعل بعد أن لم تكن فاعلة ، بلا أمر[١] تجدد ، فكيف تقولون : هى دائماً تفعل[٢] الحوادث شيئاً بعد شيء ، من غير أن يحدث لها أمر؟

وأيضاً فالفاعلية التامة لكل واحد من الحوادث إن كانت موجودة فى الأزل قبل حدوثه لزم تأخر[٣] الفعل عن الفاعلية التامة ، وهذا باطل ، وذلك يبطل قولهم . وإن قالوا : بل الفاعلية التامة لكل حادث تحدث بعد أن لم تكن حادثة ، فقد صارت الذات فاعلة لذلك الحادث بعد أن لم تكن فاعلة ، وكونُها فاعلة هى من مقولة أن يفعل ، وهى إحدى المقولات العشر التى هى الأجناس العالية ، المسماة عندهم بقاطيغورياس[٤] ، وهى كلها وجودية ، فيلزم اتصاف الرب بقيام الأمور الوجودية به[٥] شيئاً بعد شيء ، كما اختاره كثير من سلفهم وخلفهم .

وهكذا يمكن تقرير كل ما ذكر الرازى[٦] من إلزام الطوائف شيئاً بعد شيء لمن تصور ذلك تصوراً تاما ، وكل من قال : « لم يحدث شيء[٧] موجود » [ فإنه ][٨] يلزمه التناقض البين الذى لا ينازع فيه المنصف الذى يتصور ما يقول تصوراً تاما .

(١) م ، ق : بل لأمر.

(٢) هى دائما تفعل : كذا فى ( س ) . وفى سائر النسخ : هو دائما يفعل .

(٣) س : تأخير.

(٤) م ، ق : بقاطيفورياس .

(٥) به : زيادة فى ( م ) فقط ، وهى إضافة أضافها المحققان على الأغلب . وإثباتها هو الصواب .

(٦) الرازى : ليست فى ( س ) .

(٧) س : شيئا .

(٨) فإنه : زيادة فى ( س ) ، ( ط ) ، ( ر ) .

وقد اعتذر من اعتذر من الفلاسفة عما ألزمهم إياه من الإضافات بأن قالوا : الإضافات لا توجد إلا كذلك ، فلا يتصور فيه الكمال قبلها ، ولأنها تابعة لغيرها ، فلا يثبت فيها الكمال ، بل فى متبوعها .

**قلت** : ولقائل أن يقول : هذا بعينه يقوله المثبتون ، فإن الكلام إنما هو فى الحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته . ومن المعلوم امتناع ثبوت الحوادث جميعها[1] فى الأزل : فإذا[2] قال القائل[3] : « الإضافات لا توجد إلا حادثة » قيل له : والحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته لا توجد إلا حادثة .

وأما قوله : « الإضافة تابعة لغيرها ، فلا يثبت فيها الكمال » فعنه جوابان :

أحدهما : أن الدليل لا يفرِّق بين التابع والمتبوع ، فإن صح الفرق ظل الدليل ، وإن لم يصح انتقض الدليل ؛ فيبطل على التقديرين .

١٣٠/٢ /الثانى : أن يقال : وهكذا مايتعلق بمشيئته وقدرته ، هو[4] تابع ايضا ، فلا يثبت فيه الكمال .

يوضح ذلك : أنه سبحانه مستحق فى أزله لصفات الكمال ، لا يجوز أن يكون شىء من الكمال الأزلى إلا وهو متصف به فى أزله ،

(١) جميعها : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : جميعا .

(٢) س : فإن .

(٣) س ، ص : قائل .

(٤) س : وهو

كالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك ، وإنما الشأن فيما لا يمكن وجوده فى الأزل[(١)] .

طريقة الأئمة فى مسألة القرآن

ومما يبين لك أن الرازى وأمثاله كانوا يعتقدون ضعف هذه المسألة — مع فرط رغبتهم[(٢)] فى إبطال قول الكرَّامية إذا أمكنهم — أنه لم يعتمد على ذلك فى مسألة كلام الله تعالى فى أجَلِّ كتبه « نهاية العقول » ، ومسألةُ الكلام هى من أجلِّ مايبنى على هذا الأصل .

وذلك[(٣)] أن الطريقة المعروفة التى سلكها الأشعرى وأصحابه فى مسألة القرآن ، هم ومن وافقهم على هذا الأصل من أصحاب أحمد وغيرهم ، كأبى الحسن التميمى والقاضى أبى يعلى وابن عقيل وأبى الحسن ابن الزاغونى[(٤)] [ وغيرهم ][(٥)] من أصحاب أحمد[(٦)] . وكأبى المعالى [ الجوينى ][(٧)] وأمثاله وأبى القاسم الرواسى[(٨)] وأبى سعيد المتولى[(٩)] وغيرهم من أصحاب الشافعى ، والقاضى أبى الوليد الباجى وأبى بكر الطرطوشى و[ القاضى ][(١٠)]

(١) بعد عبارة (فى الأزل) فى نسخة (هـ) إشارة إلى جملة مكتوبة بالهامش وهى : «وعلى الحاشية مكتوب إشارة الخط المعترض ولم أره فليراجع» .

(٢) ق : عنتهم .

(٣) س : من ذلك .

(٤) ق : ابن الزعفرانى .

(٥) وغيرهم : زيادة فى (س) .

(٦) من أصحاب أحمد : ساقطة من (س) .

(٧) الجوينى : زيادة فى (س) .

(٨) س : وأبى القاسم الغورانى ؛ ر : وأبى القاسم الروانى ؛ ط : وأبى القاسم الروسى . ولم تظهر الكلمة فى (ص) .

(٩) س : وأبى سعد المتولى . وجاء اسمه قبل (وأبى القاسم الغورانى) .

(١٠) والقاضى : زيادة فى (س) .

أبى بكر بن العربى وغيرهم من أصحاب مالك ، وكأبى منصور الماتريدى وميمون النسفى وغيرهما[(١)] من أصحاب أبى حنيفة ، أنهم قالوا : لو كان القرآن مخلوقا للزم أن يخلقه : إما فى ذاته[(٢)] ، أو فى محل غيره ، أو أن يكون قائماً بنفسه[(٣)] لا فى ذاته ولا فى محل آخر . والأول : يستلزم أن يكون [ الله ][(٤)] محلا للحوادث ، والثانى : يقتضى أن يكون الكلام كلام المحل[(٥)] الذى خُلِق فيه ؛ فلا يكون ذلك الكلام كلام الله ، كسائر الصفات إذا خلقها فى محل ، كالعلم والحياة والحركة واللون وغير ذلك ، والثالث : يقتضى أن تقوم الصفة بنفسها ، وهذا ممتنع .

فهذه الطريقة هى عمدة هؤلاء فى مسألة القرآن . وقد سبقهم عبد العزيز المكى صاحب « الحيدة »[(٦)] المشهورة إلى هذا التقسيم .

٢/١٣١ / وقد يظن الظان أن كلامهم هو كلامه بعينه ، وأنه كان يقول بقولهم ، وأنَّ[(٧)] الله لا يقوم بذاته ما يتعلق بقدرته ومشيئته ، وأن قوله من جنس قول ابن كُلاَّب . وليس الأمر كذلك[(٨)] . فإن عبد العزيز[(٩)] — هذا — له فى الرد على الجهمية وغيرهم من الكلام مالا يعرف فيه خروج عن مذهب السلف وأهل الحديث .

كلام عبد العزيز الكنانى فى مسألة القرآن وصفات الله والتعليق عليه

(١) س . ط . ص : وغيرهم .

(٢) س . هـ : للزم إما أن يخلقه فى ذاته .

(٣) أو أن يكون قائما بنفسه : كذا فى ( م ) فقط . وفى سائر النسخ : أو قائما بنفسه .

(٤) الله : زيادة فى (س) .

(٥) س . هـ : كلاما للمحل .

(٦) ق : المحاورة .

(٧) م . ق . هـ : إن .

(٨) ص . ط . ر . ق : على ذلك .

(٩) أى المكى الكنانى

وذلك أنه قال بعد أن ذكر جوابه لبشر فيما احتج به بشر من النصوص مثل قوله تعالى : ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [ سورة الزمر : ٦٢ ] وقوله تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾ [ سورة الزخرف : ٣ ] قال[1] : « فقال بشر[2] : يا أمير المؤمنين عندى أشياء كثيرة ، إلا أنه يقول بنص التنزيل ، وأنا أقول بالنظر والقياس ، فليدع مطالبتى[3] بنص التنزيل ، ويناظرنى[4] بغيره ، فإن لم يدع قوله [ ويرجع عنه ][5] ويقول بقولى ويقر[6] بخلق القرآن الساعة وإلا فدمى حلال »[7].

وذكر عبد العزيز أنه طلب من بشر أن يناظره على وجه النظر والقياس ويدع مطالبته بنص التنزيل[8] – إلى أن قال[9] :

« فقال عبد العزيز : يا بشر[10] ، تسألنى[11] أم أسألك ؟ فقال بشر :

(١) فى كتاب « الحيدة » للإمام عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكنانى (ص ٧٩ وما بعدها) نشر عبد العزيز بن عبد الرحمن آل الشيخ ، مطبعة الإمام ، القاهرة ، بدون تاريخ ، وسيظهر فيما بعد أن النسخة التى رجع إليها ابن تيمية غير النسخة التى طبع عنها الكتاب وسيشير ابن تيمية إلى هذه النسخة الأخرى فيما بعد.

(٢) فى هامش (ط) . (ر) . (ص) كتب : « مطلب : رد عبد العزيز المكى على بشر المريسى » .

(٣) الحيدة : مناظرتى .

(٤) الحيدة : وليناظرنى ، هـ : فليناظرنى بغير نص التنزيل .

(٥) ويرجع عنه : زيادة فى (س) . (هـ) وهى فى « الحيدة » .

(٦) الحيدة : ويقول .

(٧) الحيدة : . . . الساعة فدمى لك حلال .

(٨) انظر الحيدة . ص ٧٩ – ٨٠ .

(٩) الحيدة ، ص ٨٠ .

(١٠) ق ، ط ، ص : فقال عبد العزيز بشر ؛ س ، ر ، هـ : فقال عبد العزيز لبشر ؛ الحيدة : قال عبد العزيز .

(١١) م : أتسألنى .

سَلْ أنت[(١)] ، وطمع فىّ ، وجميع أصحابه[(٢)] ! وتوهموا أنى إذا خرجت عن نص التنزيل[(٣)] لم أحسن أن أتكلم بشىء [ غيره ][(٤)] » . قال عبد العزيز[(٥)] : « فقلت : يا بشر ، تقول : إن كلام الله مخلوق ؟ قال : أقول : إن كلام الله مخلوق »[(٦)] قال[(٧)] : « فقلت له : يلزمك واحدة من ثلاث لا بد منها : أن تقول : إن الله خلق القرآن – وهو عندى أنا كلامه – فى نفسه ، أو خلقه قائما بذاته ونفسه ، أو خلقه فى غيره ؛ فقل ما عندك ، قال بشر : أقول : إنه مخلوق ، وإنه خلقه كما خلق الأشياء كلها . قال عبد العزيز : فقلت : ياأمير المؤمنين ، تركنا القرآن ونصَّ التنزيل والسنن والأخبار عند هربه منها وذكر أنه يقيم الحجة[(٨)] ، وأنا أقول[(٩)] معه بخلق القرآن ، فقد رجع بشر إلى الحيدة عن الجواب ، وانقطع عن الكلام ؛ فإن كان يريد أن يناظرنى على أنه[(١٠)] يجيبنى عما أسأله عنه ، وإلا فأمير المؤمنين أعلى عينا فى صرفى ، فإنما يريد بشر / أن يقع[(١١)] ١٣٢/٢

(١) الحيدة : قال اسأل أنت .

(٢) م . ق . ص . ط . ر . هـ : وجمع أصحابه ؛ الحيدة : هو أصحابه

(٣) الحيدة : وظنوا أنى إن خرجت عن الكتاب والسنة .

(٤) م : لم أحسن أن أتكلم بشئ ؛ ص . ط . ر . س . هـ : لم أحسن أتكلم بشئ غيره ؛ ق : لم أحسن أتكلم بشئ ؛ الحيدة : لم أحسن أن أتكلم بغيرهما .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة . ص ٨٠ .

(٦) الحيدة : فقلت يابشر إن الله خلق كلامه .؟ قال : أنا أقول إن الله خلق القرآن .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٨) الكلام المقابل لهذه العبارات فى «الحيدة» موافق له فى المعنى مع اختلاف فى الألفاظ . وهكذا فى العبارات التالية .

(٩) س : وإنى أقول .

(١٠) م ، ق : على أن .

(١١) م ، ق ، . ر ، ص ، ط : أن يقنع .

[ معه ][(١)] من لا يفهم ، فيخدعه عن دينه ، ويحتج عليه بما لا يعقله ، فتظهر حجته عليه ، فيبيح دمه .

قال : فأقبل عليه المأمون فقال : أجب عبد العزيز عما سألك[(٢)] عنه ، فقد ترك قوله ومذهبه وناظرك على مذهبك وما ادعيت أنك تحسنه وتقيم الحجة به عليه ، فقال بشر : قد أجبته ، ولكنه يتعنت ، فقال المأمون : يأبى عليك عبد العزيز إلا أن تقول واحدة من ثلاث ، فقال : هذا أشد طلبا من مطالبته بنص التنزيل ، ما عندى غير ما أجبته به .

قال : فأقبل عليَّ المأمون فقال : يا عبد العزيز ، تكلم أنت فى شرح هذه المسألة وبيانها ودَعْ بشرا فقد انقطع عن الجواب من كل جهة[(٣)] .

فقلت : نعم ، سألتُه عن كلام الله تعالى : أمخلوق هو ؟ قال : نعم ، فقلت له مايلزمه فى هذا القول ، وهو واحدة من ثلاث لابد منها[(٤)] : أن يقول إن الله خلق كلامه فى نفسه ، أو خلقه فى غيره ، أو خلقه قائما بذاته ونفسه[(٥)] ، فإن قال « إن الله خلق كلامه فى نفسه » فهذا محال[(٦)] لا يجد سبيلا إلى القول به من قياس ولا نظر ولا معقول ؛ لأن الله لا يكون مكانا للحوادث ، ولا يكون فيه شيء مخلوق ، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء[(٧)] إذا خلقه ، تعالى الله عن ذلك وجل وتعظم !

(١) معه : زيادة فى (س) . (ص) .

(٢) س ص : يسألك .

(٣) ما سبق من العبارات موجود ولكنه مختصر فى الحيدة ص٨٠ - ٨١ .

(٤) الحيدة (ص٨١) : قلت نعم يا أمير المؤمنين سألت بشرا عن كلام الله مخلوق هو فقال نعم . قلت له يلزمك واحدة من ثلاث لا بد منها .

(٥) الحيدة : بنفسه وذاته .

(٦) الحيدة : فهذا محال باطل .

(٧) الحيدة : فيزيد بشئ .

وإن قال : « خلقه الله[1] فى غيره » فيلزمه فى النظر والقياس أن كل كلام خلقه فى غيره هو كلام الله عز وجل ، لا يقدر أن يفرّق بينهما ؛ فيجعل كلامه كلاما لله ، ويجعل قول الكفر والفحش وكل قول ذمه الله وذم قائلة : كلاما لله عز وجل ، وهذا[2] محال لا يجد السبيل إليه ولا إلى القول به ؛ لظهور الشناعة والفضيحة والكفر على قائله ، تعالى الله عن ذلك !

وإن قال : « خلقه قائما بنفسه وذاته » فهذا هو المحال الباطل الذى لا يجد إلى القول به سبيلا فى قياس ولا نظر ولا معقول ، لأنه لا يكون الكلام إلا من متكلم ، كما لا تكون الإرادة إلا من مريد ، ولا العلم إلا من عالم ، ولا القدرة إلا من قدير ، ولا يُرى ولا رُئِىَ كلام / قط[3] قائم ١٣٣/٢
بنفسه يتكلم بذاته . وهذا مما لا يُعقل ولا يعرف[4] ولا يثبت فى نظر ولا قياس ولا غير ذلك ، فلما استحال من هذه الجهات أن يكون مخلوقا علم[5] أنه صفة لله[6] ، وصفات الله كلها غير مخلوقة ، فبطل قول بشر .

فقال المأمون : أحسنت يا عبد العزيز ، فقال بشر : سَلْ عن غير هذه المسألة فلعله يخرج من بيننا شىء .

فقلت : أنا أدَعُ [ هذه ][7] المسألة وأسأل عن غيرها ، قال : سل ،

(١) الله : فى (م) فقط .
(٢) وهذا : كذا فى (س) وفى سائر النسخ : هذا .
(٣) س : ولارئى قط كلام .
(٤) س : مما لايعرف ولا يعقل .
(٥) م (فقط) : علمنا .
(٦) س : صفة الله .
(٧) هذه : زيادة فى (س) .

قال عبد العزيز : فقلت لبشر : ألست[(١)] تقول : إن الله كان ولا شيء ، وكان ولمَّا يفعل شيئا ولمَّا يخلق شيئا ؟[(٢)] قال : بلى . فقلت : فبأى شيء حدثت الأشياء بعد أن لم تكن شيئا ؟ أهى أحدثت نفسها[(٣)] أم الله أحدثها ؟ فقال : الله أحدثها ، فقلت له : فبأى شيء[(٤)] حدثت[(٥)] الأشياء إذ أحدثها الله ؟[(٦)] قال : أحدثها[(٧)] بقدرته التى لم تزل . قلت له : إنه أحدثها بقدرته كما ذكرت ، أفليس تقول : إنه لم يزل قادرا ؟ قال : بلى . قلت له : فتقول : إنه لم يزل يفعل ؟ قال : لا أقول هذا . قلت له : فلا بد أن يلزمك أن تقول : إنه خلق بالفعل الذى كان عن القدرة ، وليس الفعل هو القدرة ؛ لأن القدرة صفة لله[(٨)] . ولا يقال لصفة الله هى الله ولا هى غير الله[(٩)] ، فقال بشر : ويلزمك أنت أيضا أن تقول : إن الله لم يزل يفعل ويخلق ، وإذا قلت ذلك فقد ثبت أن المخلوق لم يزل مع الله[(١٠)] . قال عبد العزيز : فقلت لبشر : ليس لك أن تحكم علىّ وتُلْزِمنى ما لا يلزمنى وتحكى عنى ما لم أقل ، إنى لم أقل :

---

(١) ألست : ساقطة من (س) . (ص) ، (ط) ، (ر) ، وهى ليست فى «الحيدة» ص٨٣ .

(٢) م : وكان ولم يفعل شيئا ولم يخلق شيئا ؛ ق : وكان ولما يفعل شيئا ولم يخلق شيئا ؛ الحيدة : وكان ولم يُفعل شئْ وكان ولم يُخلق شئْ .

(٣) س : أهى أحدثت أنفسها ؛ الحيدة : هى حدثت بنفسها .

(٤) ص ، ط ، ر ، ق : بأى شئْ .

(٥) ط ، ر : أحدثت .

(٦) م ، ق : إذا أحدثها الله ؛ ط : إذا أحدثها ؛ ر ، ص ، س ، إذ أحدثها .

(٧) ص : حدثت .

(٨) ص ، ط ، ر ، م : صفة الله .

(٩) ر : ولا يقال لصفة الله هى ولا غير الله ؛ ص . ط . ق : ولا يقال لصفة الله هى الله ولا غير الله ؛ الحيدة (ص٨٣) ولا يقال لصفات الله هى الله ولا هى غير الله .

(١٠) الحيدة (ص ٨٤) : ... ذلك تبينا أن المخلوق لم يزل مع الخالق .

« إنه لم يزل الخالق يخلق ، ولم يزل الفاعل يفعل » ليلزمنى[١] ما قلت . وفى نسخة أخرى[٢] : « وإنما قلت إنه[٣] لم يزل الفاعل سيفعل ، ولم يزل الخالق سيخلق ؛ لأن الفعل صفة [ الله ][٤] ، والله يقدر عليه[٥] ، ولا يمنعه منه[٦] مانع » قال بشر : أنا أقول إنه أحدث الأشياء بقدرته ، فقل ما شئت ، فقال[٧] عبد العزيز : فقلت : يا أمير المؤمنين ، قد أقر[٨] بشر أن الله كان ولا شىء ، وأنه أحدث الأشياء بعد أن لم تكن شيئاً بقدرته ، وقلت أنا : إنه أحدثها بأمره وقوله عن قدرته ، فلم يَخْلُ يا أمير المؤمنين / أن يكون أول خلق خلقه الله خلق[٩] بقول قاله ، أو بإرادة ١٣٤/٢
أرادها ، أو بقدرة قدَّرها ، فبأى[١٠] ذلك كان فقد ثبت أن هٰهنا إرادة ومريداً ومراداً ، وقولا وقائلا ومقولا له ، وقدرة وقادراً ومقدوراً عليه ، وذلك كله متقدم قبل الخلق ، وما كان قبل الخلق متقدما فليس هو من الخلق فى شىء . فقد كسّرتُ قول بشر بالكتاب والسنة واللغة العربية والنظر والمعقول » ثم ذكر حجة أخرى .

والمقصود هنا : أن عبد العزيز احتج بتقسيم حاصر معقول ، فإن الله

(١) س : لتلزمنى .
(٢) الكلام التالى موافق لنسخة الحيدة المطبوعة (ص٨٤) .
(٣) إنه : ليست فى (ر) ولا «الحيدة» .
(٤) الله : زيادة فى (س) .
(٥) الحيدة : عليها .
(٦) الحيدة : منها .
(٧) س ، الحيدة : قال .
(٨) الحيدة : قد قال .
(٩) خلق : ليست فى (س) ولا فى «الحيدة»
(١٠) س : فأى .

تعالى إذا خلق شيئاً فإما أن يخلقه فى نفسه ، أو فى غيره ، أو يخلقه قائما[١] بنفسه ، وقد أبطل[٢] الأقسام الثلاثة .

ولا ريب أن المعتزلة يقولون : إنه خلقه فى غيره ، فأبطل ذلك عبد العزيز بالحجة العقلية التى يتداولها أهل السنة ، وهو أنه قد عُلم بالاضطرار من دين الإسلام أن القرآن كلامُ الله ، فإن كان مخلوقا فى محل آخر غيره[٣] لزم أن يكون كل كلام مخلوق فى محل كلام الله ، لتماثلها بالنسبة[٤] إلى الله ، ويلزم أن يكون ما يخلقه تعالى[٥] من كلام الجلود والأيدى والأرجل كلام الله ، فإذا قالوا : ﴿ أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِى أنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ ﴾ [ سورة فصلت : ٢١ ] كان الناطق هو المُنْطِق ، وبشر لم يكن من القدرية ، بل كان ممن يقر بأن الله تعالى خالق أفعال العباد ؛ فألزمه عبد العزيز أن يكون كلام كل مخلوق كلام الله : حتى قول الكفر والفحش ، وهذا الإلزام صرَّح به حلولية الجهمية[٦] من الاتحادية ونحوهم كصاحب « الفصوص » و « الفتوحات المكية » ونحوه[٧] . وقالوا :

وكلُّ كلامٍ فى الوجود كلامه سَوَاء علينا نثره ونظامه[٨]

(١) أو يخلقه قائما : كذا فى (م) . وفى سائر النسخ : أو قائما .

(٢) وقد أبطل : كذا فى (م) . وفى سائر النسخ : وأبطل .

(٣) ق : فى محل غيره . س . ص . ط . ر : فى محل آخر كغيره .

(٤) س . ط . ر : فى النسبة .

(٥) س : ما يخلقه الله .

(٦) ق . ص . ر . ط : صرح به خلق كثير من الجهيمة .

(٧) وهو محيى الدين بن عربى .

(٨) البيت لمحيى الدين بن عربى وقد ذكره فى الفتوحات الملكية ٤/ ١٤١ ونصه هناك :

ألا كل قول فى الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه =

ولهذا قال من قال من السلف : من قال : ﴿إِنَّنِى أَنَا اللَّهُ لاَ إِلَٰهَ إِلاَّ أَنَا﴾[سورة طه : ١٤] مخلوق ، فقد جعل كلام الله بمنزلة قول فرعون ، الذى قال : ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَىٰ﴾[سورة النازعات : ٢٤] لأن عنده هذا الكلام خلقه الله فى الشجرة ، وذلك خلقه فى فرعون ، فإذا كان هذا كلام الله كان هذا كلام الله.

كما قال سليمان بن داود الهاشمى – أحد أئمة / الإسلام نظير الشافعى ١٣٥/٢
وأحمد وإسحاق وأبى عبيد وأبى بكر بن أبى شيبة وأمثالهم – قال : «من قال القرآن مخلوق فهو كافر ، وإن كان القرآن مخلوقا كما زعموا فلم صار فرعون أَوْلى بأن يُخَلَّد فى النار إذ قال : ﴿ أَنَاْ رَبُّكُمُ الأَعْلَىٰ﴾ من هذا؟ وكلاهما عنده مخلوق ، فأخبر بذلك أبو عبيد ، فاستحسنه وأعجبه ، ذكر ذلك البخارى فى كتاب «خلق أفعال العباد[(١)]»

وكذلك ذكَر نظير هذا عبدُ الله بن المبارك وعبد الله بن إدريس ويحيى بن سعيد القطان . وهذا مبنى على أن الله خالق أفعال العباد ، فإذا كان قد خلق فى محل : «إِنَّنِى أَنَا اللَّهُ لاَ إِلَٰهَ إِلاَّ أَنَا فاعْبُدْنِى» وخلق فى محل : «أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى» كان ذلك المحل الذى خلق فيه [ ذلك ][(٢)] الكَلام أَوْلى بالعقاب من فرعون ، وإذا كان ذلك كلام الله كان كلام فرعون كلام الله.

= والبيت الذى يتلوه :

يــعم بـــه أسماع كـــل مـــكون ... فمنـه إلـيـه بـدؤه وخـتـامـه

وانظر «جامع الرسائل» المجموعة الأولى . ص١٥٧.

(١) س : فى كتاب خلق الأفعال ، ص : فى كتاب الأفعال ، ر : فى خلق أفعال العباد.

(٢) ذلك : زيادة فى (س).

وأما كونُه خَلَقَه قائماً بنفسه فهو ظاهر البطلان أيضاً ، لأن الصفات لا تقوم بنفسها ، ولكن الجهمية تقول : خلق علماً لا فى محل ، والبصريون من المعتزلة يقولون : خلق إرادة وقدرة[1] لا فى محل ، وطائفة منهم يقولون : خلق بخلق بعد خلق لا فى محل ، وهذه المقالات ونحوها مما يعلم فساده بصريح العقل.

وأما القسم الأول – وهو كونه سبحانه خلقه فى نفسه – فأبطله عبدالعزيز أيضاً ، لكن ما فى نفس الله تعالى يحتمل نوعين :

أحدهما : أن يُقال : أحدث فى نفسه بقدرته كلاماً بعد أن لم يكن متكلماً. وهذا قول الكرَّامية وغيرهم ممن يقول : كلام الله حادث ومحدث فى ذات الله تعالى ، وأن الله تكلم[2] بعد أن لم يكن يتكلم أصلا ، وأن الله يمتنع أن يقال فى حقه[3] : ما زال متكلماً ، وهذا مما أنكره الإمام أحمد وغيره.

والثانى : أن يُقال : لم يزل الله متكلماً إذا شاء كما قاله الأئمة ، وكل من هاتين الطائفتين لا تقول : «إن ما فى نفس الله مخلوق» بل المخلوق عندهم لا يكون إلا منفصلا عن نفس الله تعالى ، وما قام به من أفعاله وصفاته فليس بمخلوق.

ولا ريب أن بشراً وغيره من القائلين بخلق القرآن كانوا يقولون : إنه
٢/١٣٦ خلقه / منفصلا عنه كما خلق غيره من المخلوقات ، فأما نفس خلق الرب

(١) س ، ط ، ر ، هـ : إرادة وفناء. ولم تظهر العبارات فى (ص).
(٢) م ، ق : وأن الله متكلم ، هـ : فإن الله تكلم.
(٣) عبارة «فى حقه» فى (م) فقط.

عند من يقول الخلق غير المخلوق – وهم الأكثرون – فلا يقولون : إن الخلق مخلوق. ومن قال بتجدّد ما يقوم به من الأفعال أو الإرادات[١] أو الإدراكات لم يقل : إن ذلك مخلوق ؛ فإنه إذا كان ثمَّ خلقٌ وخالق ومخلوق لم يكون الخلق داخلا فى المخلوق.

ولهذا كان من يقول[٢] : « إن كلام الله قائم بذاته » متفقين على أن كلام الله غير مخلوق ، ثم هم بعد هذا متنازعون على عدة أقوال : هل يُقال : إنه معنى واحد أو خمسة معان لم تزل قديمة ، كما يقوله ابن كُلاب والأشعرى ؟

أو أنه حروف وأصوات قديمة أزلية لم تزل قديمة ، كما يذكر عن ابن سالم وطائفة ؟

أو يقال : بل هو حروف وأصوات حادثة فى ذاته بعد أن لم يكن متكلما ، كما يقوله ابن كرَّام وطائفة ؟

أو يقال : إنه لم يزل متكلما إذا شاء ، وإنه إذا شاء تكلم بصوت يُسمع وتكلم بالحروف ، كما يُذكر ذلك عن أهل الحديث والأئمة ؟

والمقصود هنا أن ما قام بذاته لا يسميه أحد منهم مخلوقا ، سواء كان حادثا أو قديما.

وبهذا يظهر احتجاج عبد العزيز على بشر ؛ فإن بشراً من أئمة الجَهْمِية نُفَاة الصفات ، وعنده[٣] لم يقم بذات الله تعالى صفة ولا فعل

(١) س : والإرادات.

(٢) م (فقط) : ولهذا كان القائلون.

(٣) م (فقط) : وعندهم.

ولا قدرة ولا كلام ولا إرادة ، بل ما ثَمَّ عنده[(١)] إلا الذاتُ المجردة عن الصفات والمخلوقات المنفصلة عنها ، كما تقول ذلك الجهمية من المعتزلة وغيرهم ؛ فاحتجَّ عليه عبدُ العزيز بحجتين عقليتين :

إحداهما : أنه إذا كان كلامُ الله مخلوقا ولم يخلقه فى غيره ولا خَلَقه قائما بنفسه : لزم أن يكون مخلوقا فى نفس الله ، وهذا باطل .

والثانية : أن المخلوقات المنفصلة عن الله خلقها الله بما ليس من المخلوقات : إما القدرة – كما أقر به بشر – وإما فعله وأمْره وإرادته – كما قاله عبد العزيز – وعلى التقديرين : ثبت أنه كان قبل المخلوقات من
١٣٧/٢ الصفات ما ليس بمخلوق ، فبطَل / أصلُ قول بشر والجهمية : إنه ليس لله صفة ، وإن كل ما سوى الذات المجردة فهو مخلوق . وتبين أن الذات يقومُ بها معانٍ ليست مخلوقة . وهذا حجة مثبتة[(٢)] الصفات القائلين بأن القرآن كلام الله غير مخلوق على من نفى الصفات وقال بخلق القرآن ، فإن كل مَنْ نفى الصفات لزمَه القولُ بخلق القرآن .

يبقى كلام أهل الإثبات فيما يقوم بذاته : هل يجوز أن يتعلق شىء منه بمشيئته وقدرته أم لا ؟ وهل عبد العزيز ممن يُجَوِّز أن يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، أو ممن يقول : لا يكون المراد المقدور إلا منفصلا عنه مخلوقا ؟ ويجعل المقدور هو المخلوق ، وهما فى الأصل قولان معروفان ذكرهما الحارثُ المحاسبى وغيره عن أهل السنة حسبما تقدم إيراده .

وهذا القول الثانى هو قول ابن كُلاَّب والاشعرى ومَنْ وافقهما من

(١) م (فقط) : عندهم .
(٢) س : لمثبتة .

أصحاب أبى حنيفة والشافعى ومالك وأحمد[١] وغيرهم .

والقولُ الأولُ : هو[٢] قول أئمة أهل[٣] الحديث والهشامية والكرَّامية وطوائف من أهل الكلام من المرجئة[٤] . كأبى معاذ التومنى وزهير الأثرى وغيرهم[٥] ومَنْ وافق هؤلاء من أصحاب أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد[٦] وغيرهم .

فقد يقول القائل : إن عبد العزيز مُوَافق لابن كُلاَّب ؛ لأنه قال : إن الله لا يكون مكانا للحوادث ، ولا يكون فيه شئ مخلوق ، ولا يكون ناقصاً فيزيد فيه شئ إذا خلقه ، لكن إذا تدبر المتدبر سائر كلام عبد العزيز وجَده من أهل القول الأول : قول أهل الحديث ؛ لأنه قال بعد هذا لبشر : بأى شئ حدثت الأشياء ؟ قال : أحدثها الله بقدرته التى لم تزل ، قال عبد العزيز : فقلت له : إنه قد[٧] أحْدَثها بقدرته كما ذكرت ، أفلست[٨] تقول : إنه لم يزل قادراً ؟ قال : بلى ، فقلت له[٩] : فتقول : إنه لم يزل يفعل ؟ قال : لا أقول هذا ، قلت :[١٠] فلابد أن يلزمك أن تقول : إنه خلق بالفعل الذى كان بالقدرة ؛ لأن القدرة صفة . وقال

---

(١) م . ق . ص ، ط ، ر : أصحاب مالك وأبى حنيفة والشافعى وأحمد.

(٢) هو : زيادة فى (م) . (ق) .

(٣) أهل : ليست فى (س) .

(٤) س : من المرجئة وغيرهم.

(٥) س : وغيرهما.

(٦) م ، ق ، ص . ط . ر : أصحاب أبى حنيفة والشافعى ومالك وأحمد.

(٧) قد : زيادة فى (م) .

(٨) أفلست : كذا فى (م) وفى سائر النسخ : أفليس.

(٩) س : قلت له.

(١٠)م (فقط) : فقلت.

عبد العزيز بعد هذا : لم أقل[1] لم يزل الخالق يخلق ولم يزل الفاعل يفعل ، وإنما الفعل صفة ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه[2] مانع .

١٣٨/٢ / وقد أثبتَ عبدُ العزيز فعلا مقدوراً لله هو صفة له ليس من المخلوقات ، وأنه به خَلَق المخلوقات ، وهذا صريح فى أنه يجعل الخلق غير المخلوق ، والفعلَ غير المفعول ، وأن الفعل صفة لله ، مقدور لله[3] ، إذا شاء ، ولا يمنعه منه مانع ، وهذا خلاف قول الأشعرى ومَنْ وافقه .

يبقى أن يقال : هذا الخلق - الذى يسمى التكوين - من الناس مَنْ يجعله قديما ، ومنهم من يجعله مقدوراً مُرَادا ، وعبدُ العزيز صَرَّح بأن الفعل الذى به يُخلق الخلق مقدور له ، وهذا تصريح بأنه يقوم بذات الله عنده ما يتعلق بقدرته ، وما كان موجوداً مقدوراً لله فهو مراد له بالضرورة واتفاق الناس .

وأيضاً فإنه قال : قد أقر بشر أن الله أحدث الأشياء بقدرته ، وقلت أنا : إنه أحدثها بأمره وقوله عن قدرته ؛ فقد صرح[4] بأن القول يكون عن قدرته ، فجعل قولَ الله مقدوراً له مع أنه صفة له عنده .

وهذا قول من يقول : إنه يقدر على التكلم ، وإنه يتكلم بمشيئته وقدرته ، وليس هو[5] قول من يقول : إن القول لازم له ، لا يتعلق بقدرته ومشيئته .

(١) س : ألم أقل .

(٢) منه : ليست فى (ق) .

(٣) س : وأن الفعل مقدوراً لله . هـ : وأن الفعل المقدور لله .

(٤) س : فصرح .

(٥) س : وليس هذا .

فتبين أن عبد العزيز الكنانى[١] يثبت أنه[٢] يقوم بذات الله تعالى ما يتعلق بمشيئته وقدرته، وأنه لا يجعل كل واحد من ذلك قديما، وإن كان النوع قد يكون قديما، لأن بشرا لما قال له: أحدثها بقدرته التى لم تزل، قال له: أفليس تقول: لم يزل قادرا؟ قال: بلى، ، قال: فتقول إنه لم يزل يفعل؟ قال: لا، قال: فلا بد أن يلزمك أن تقول: إنه خلق بالفعل الذى كان بالقدرة.

وهذا لأنه إذا كان لم يزل قادرا ولا مخلوقَ ثُمَّ وُجِد مخلوق، لم يكن قد وُجد بقدرة بلا فعل، فإنه لو كان مجرد القدرة كافيا فى وجوده بلا فعل للزم مقارنة المخلوق للقدرة القديمة.

وهذا المقام هو المقام المعروف، وهو أنه: هل يمكن وجود الحوادث بلا سبب حادث أم لا[٣]؟ فإن جمهور العقلاء يقولون: إن انتفاء هذا معلوم بالضرورة، وإن / ذلك يقتضى الترجيح بلا مرجِّح، وهذا هو[٤] ١٣٩/٢
الذى ذكره عبد العزيز، بخلاف قول من يقول: إن نفس القادر يرجح أحد طرفى مقدوره[٥] بلا مرجح، كما يقوله أكثر المعتزلة والجهمية، أو بمجرد إرادة قديمة كما تقوله الكلابية والكرامية[٦] فإن هذا هو الذى ذكره بشر.

---

(١) الكنانى: كذا فى (م). وفى سائر النسخ: المكى.
(٢) أنه: كذا فى (س). وفى سائر النسخ: أن.
(٣) أم لا: ليست فى (س).
(٤) هو: ليست فى (س).
(٥) مقدوره: كذا فى (س). وفى سائر النسخ: مقدوريه.
(٦) س: الكرامية والكلابية.

يبقى[١] هنا سؤال [ على ][٢] عبد العزيز، وهو الذى ألزمه إياه بشر، حيث قال [ له ][٣] : وأنت أيضا يلزمك أن تقول : لم يزل يفعل ويخلق، وإذا[٤] كان كذلك ثبت أن المخلوق لم يزل مع الله ؛ لأن الحادث إن لم يفتقر إلى سبب حادث كفَت القدرةُ القديمة، وإن افتقر إلى سبب حادث فالقول فى حدوث ذلك السبب كالقول فى الذى حدث به، فيلزم تسلسل الحوادث، فيلزمك أنه لم يزل يفعل ويخلق، فيكون المخلوق معه، فأجابه عبد العزيز بأنى لم أقل «لم يزل الخالق يخلق، ولم يزل الفاعل يفعل، ليلزمنى[٥] ما قلت، وإنما الفعل صفة، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع» وفى النسخة[٦] الأخرى : «وإنما قلت : لم يزل الخالق سيخلق، والفاعل سيفعل، لأن الفعل صفة[٧]، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع[٨]».

ومضمون كلامه : أننى لم أقل إن الله لم يزل يخلق الأشياء المنفصلة ويفعلها، ولا يلزمنى هذا كما لزمك، لأنك جعلت المخلوقات تحصل بالقدرة القديمة من غير فعل من القادر يقوم به، فإذا لم تتوقف المخلوقات على غير القدرة، والقدرة قديمة، لزم وجود المخلوقات معها، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، والحدوث بلا سبب ؛ لأن القدرة دائمة أزلا

(١) م : ويبقى.
(٢) على : ساقطة من (م)، (ق).
(٣) له : ساقطة من (م).
(٤) ص، ط، ر : وإذ.
(٥) م : لتلزمنى.
(٦) هـ : نسخة
(٧) س : صفة كمال.
(٨) عبارة «ولا يمنعه منه مانع : كتبت فى (س) ولكن عليها شطب.

وأبداً ، ووجودُ المخلوقات[١] ممكن ، والممكن لا يترجح وجودُه على عدمه إلا بمرجح ، وعند وجود المرجِّح التام يجب وجودُه ، لأنه لو لم يجب لكان قابلا للوجود والعدم ، فيبقى ممكنا كما كان ، فلا يترجح إلا بمرجح تام . فتبين أن وجود القدرة التى يمكن معها وجود المخلوقات[٢] لا يوجد المخلوق مع مجردها ، بل لابد من أمر آخر يفعله الرب .

قال عبد العزيز : وهذا الفعل صفة لله ، ليس من المخلوقات المنفصلة
١٤٠/٢ عنه ، / والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع ، فأما قول القائل : «إن ذلك الفعل الذى لم يكن ثم كان بالقدرة وهو صفة» فإنه[٣] يسأل عن سبب حدوثه ، كما يسأل عن سبب حدوث المخلوق به .

فيجيب[٤] عنه العزيز بأجوبة .

أحدها : الجواب المركب وهو أن يقول : تسلسل الآثار الحادثة إما أن يكون ممكنا وإما أن يكون ممتنعا ، فإن كان ممكنا فلا محذورفى التزامه ، وإن كان ممتنعا لم يلزمنى ذلك ، ولا يلزم من بطلان التسلسل بطلانُ الفعل الذى لا يكون المخلوق إلا به ، فإنا نعلم أن المفعول المنفصل لا يكون إلا بفعل ، والمخلوق لا يكون إلا بخلق ، قبل العلم بجواز التسلسل أو بطلانه ، ولهذا كان كثير من الطوائف يقولون : الخلق غير المخلوق ، والفعل غير المفعول ، فيثبتون ذلك مع إبطال التسلسل ، مثل كثير من أصحاب أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد ، ومن الصوفية

(١) م ، ق ، ط ، ر ، هـ : المخلوق .
(٢) س ، هـ : المخلوق .
(٣) فإنه : ساقطة من ( س ) .
(٤) ط : فيجيبه .

وأهل الحديث والكلام من الكرَّامية والمرجئة والشيعة وغيرهم ، وهؤلاء منهم من يقول : الفعل الذى هو التكوين قديم ، والمكوَّن المنفصل حادث ، كما يقولون مثل ذلك فى الإرادة ، ومنهم من يقول : بل ذلك حادث الجنس بعد أن لم يكن ؛ وكلا الفريقين لا يقولون : إن ذلك مخلوق ، بل يقولون : إن المخلوق وُجد به كما وُجد بالقدرة .

الجواب الثانى : أن يقول : ما ذكرته من التسلسل لازم لكل مَنْ قال : إن جنس الحوادث يكون بعد أن لم يكن[1] ، فهو لازم لك ولى إذا قلت بهذا ، فلا أختص بجوابه ، وأما وجودُ المفعول بدون فعل : فهذا لازم لك وَحْدَك ، وهو الذى احتججتُ به عليك ، فحجتى عليك ثابتة تُبطل قولك دون قولى . والإلزام[2] الذى ذكرته أنت مشترك بينى وبينك ، فلا يخصنى جوابه .

الجواب الثالث : أن يقول : أنا قلت : الفعلُ صفة ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع ، والفعل القائم به ليس هو المخلوق المنفصل
١٤١/٢ عنه ، وإنما يجب / أن يكون المخلوق معه فى الأزل إذا ثَبَتَ أن الفعل يستلزم فعلا قبله ، وأن الفعل اللازم يستلزم ثبوت الفعل المتعدى إلى المخلوق ، فإن[3] ذلك يستلزم ثبوت غير[4] المخلوق .

وكل هذه المقدمات فيها ممانعات ومعارضات ، وتحتاج إلى حجج لم

---

(١) يكون بعد أن لم يكن : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : تكون بعد أن لم تكن .

(٢) س ، ص : والالتزام .

(٣) س : وإن

(٤) س : عين .

يذكر المريسى منها شيئا[١]، وعبد العزيز لم يلتزم شيئا من ذلك، وإنما التزم أن الفعل صفة لله تعالى، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع، وحجته يحصل بها المقصود[٢].

وقوله فى النسخة الأخرى– إن صح عنه[٣]: «إنما قلت لم يزل الفاعل سيفعل، والخالق سيخلق» قد نفى فيه أن يكون نفسُ الفعل قديما، فضلا عن أن يكون المفعول قديما.

وقوله: «إن الفعل صفة لله، والله يقدر عليه، لا يمنعه منه مانع» يمنع قدمَ عين الفعل، لا يمنع قدم نوعه، إلا أن يثبت امتناع تسلسل الآثار، وليس فى كلامه تعرض لنفى ذلك ولا إثباته.

وقوله: «لم يزل سيفعل» إن صح عنه يحتمل معنيين[٤]: أحدهما: أنه لم يزل موصوفا بأنه سيفعل ما يفعله من جميع المفعولات أعيانها وأنواعها، كما يقوله من يقول بحدوث [٥]نوع الفعل القائم به[٦] كما يقوله من يقول بحدوث[٥] أنواع المنفصلات عنه. والثانى: أنه لم يزل الفاعل سيفعل شيئا بعد شئ؛ فهو متقدم على كل واحدٍ واحدٍ من أعيان المفعولات.

فعلى الأول يمتنع أن يكون شئ من أنواعها أو أعيانها قديما، وعلى

---

(١) س، ط، ر: شيئا منها.

(٢) س: وحجته تحصل بهذا المقصود.

(٣) عنه: زيادة فى (م)، (ق).

(٤) س: شيئين.

(٥–٥): ساقط من (م) (ر). والعبارة مطموسة فى (ص).

(٦) م: العالم به.

الثانى لا يمتنع تقدم الأنواع ، بل قد يمتنع تقدم أعيان المخلوقات[١]، فلا يكون شئ من المخلوقات مع الله فى الأزل على التقديرين .

وجُماعُ ذلك : أن الذى ألزمه عبد العزيز للمريسى لازم له ، مبطل لقوله بلا ريب ، وعليه جمهور الناس ، فإن جماهير الناس يقولون :
١٤٢/٢ الخلق غير المخلوق ، / والفعل غير المفعول ، وهذا قول جماهير الفقهاء من أصحاب أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وجماهير الصوفية وجماهير أهل الحديث ، بل كلهم ، وكثير من أهل الكلام والفلسفة أو جماهيرهم ، فهو قول أكثر المرجئة من الكرَّامية وغيرهم ، وأكثر الشيعة ، وكثير من المعتزلة والكُلابية ، وكثير من الفلاسفة ، ولأصحاب مالك والشافعى وأحمد فى ذلك قولان ؛ فالذى عليه أئمتهم : أن الخلق غير المخلوق ، وهو آخر قولى القاضى أبى يعلى وقول جمهور أصحاب أحمد ، وهو الذى حكاه البغوى عن أهل السنة ، وهو قول كثير من الكُلاَّبية .

وأما قوله : «إنه قادر على الفعل لا يمنعه منه مانع» فكلامه يقتضى أنه لم يزل قادرا على الفعل لا يمنعه منه مانع ، وهذا الذى قاله هو الذى عليه جماهيرُ الناس ؛ ولهذا أنكروا على من قال : لم يكن قادرا على الفعل فى الأزل[٢] . وكان من يبغض الأشعرى ينسب إليه هذا[٣] ، لتنفر[٤] عنه قلوبُ الناس ، وأراد أبو محمد الجوينى وغيره تبرئته من هذا القول ، كما قد ذكرناه فى غير هذا الموضع .

(١) س : الأعيان المخلوقات .
(٢) س : لم يكن قادرا فى الأزل على الفعل .
(٣) س : هذا إليه .
(٤) س : لينفر .

وإذا كان لم يزل قادرا على الفعل كان هذا صفة كمال ، فلهذا قال عبدالعزيز : « لأن الفعل صفة والله قادر عليه لا يمنعه منه مانع » وقد خلق المخلوقات بفعله فوُجدت بالفعل الذى هو الخلق ، والفعل الذى هو الخلق بقدرة الله تعالى ، والقدرة على خلق المخلوق هى القدرة عليه .

كما قال تعالى : ﴿أَوَ لَيْسَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَٰوَاتِ والأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ﴾ [سورة يس : ٨١] وقوله تعالى : ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يُحْيِىَ الْمَوْتَى﴾ [سورة القيامة : ٤٠] وقوله تعالى : ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَاباً مِّن فَوْقِكُمْ﴾[سورة الأنعام : ٦٥] الآية ، ونحو ذلك مما فيه وصف الله بالقدرة على الأفعال المتناولة للمفعولات ، وفيه بيان أن الخلق ليس هو المخلوق ، ولا أن(١) نفس خلقه للسموات والأرض هو(٢) السموات والأرض ، والقدرة التى تزل ثم وجدت المخلوقات بدون فعل أصلا .

فيقول له المريسى : فذلك الفعل الذى هو صفته(٣) وهو يقدر عليه لا يمنعه منه / مانع ، إن كان(٤) قديما كان كالقدرة ، وكان السؤال علىَّ ١٤٣/٢
كالسؤال عليك ، وإن كان حادثا من غير تقدم فعل آخر سألتك عن سبب حدوثه بالقدرة التى لم تزل [كما سألتنى عن سبب حدوث المخلوق بالقدرة التى لم تزل ](٥) ، وإن كان ذلك الفعل كان بفعلٍ آخر وتسلسل

(١) س ، ط : لأن ؛ ر : لا أن .
(٢) س : ليس هو .
(٣) ط : صفة .
(٤) م (فقط) : وإن كان .
(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من (م) ، (ق) .

الأمر : لزم تسلسلُ الأفعال ، ولزم أن يكون الفاعل لم يزل يفعل ، والخالق لم يزل يخلق .

فيقول له عبد العزيز : لم أقل إنه قديم ، بل قلت : إنه صفة ، والله قادر عليه ، لايمنعه منه مانع ، وما كان مقدورا له لا يمنعه منه مانع لم يجب أن يكون قديما معه ، بل إن شاء فَعَله وإن شاء لم يفعله .

وأما سؤالك عن سبب حدوثه فهنا لأهل الإثبات جوابان :

أحدهما : – وهو جواب الكرَّامية ومن وافقهم – أن إثبات الفعل للمفعول والخلق للمخلوق لابد منه ، فإنَّا نعقل أن القادر على الفعل قبل أن يفعله ليس له فعل ، فإذا فعله كان هناك فِعْلٌ به فَعَل المفعول ، وخَلْق به خَلَق المخلوق ، ونحن مقصودنا إثبات فعل وصفة لله تقوم به مغاير[1] لمخلوقاته ، وكلامه من هذا الباب ، ونحن لم نورد عليكم التسلسل ، فإن ذلك باطل على قولنا وقولكم جميعا .

الجواب الثانى : أن يقول من يجيب به : لا يمتنع أن يكون قبل الفعل [ المعين ][2] ما هو أيضا فِعْل فَعَله الله بقدرته ، ولا يضرنى التسلسل ، فإن ذلك جائز ممكن ، فإن هذا تسلسل فى الأفعال والآثار والشروط ، وهذا ليس بممتنع .

فعلى الجواب الأول : يظهر قوله : « إنما قلت لم يزل الخالق[3] سيخلق وسيفعل ، ولم أقل لم يزل يخلق ويفعل » .

(١) م ( فقط ) : مغايرة .

(٢) المعين : زيادة فى ( س ) .

(٣) الخالق : ساقطة من ( س ) .

وأما على الجواب الثاني : فإذا قال : لم أقل لم يزل يخلق ويفعل ، بل أقول : إنه لم يزل سيخلق وسيفعل ، فنقرره بوجهين :

أحدهما : أن الفعل لا يستلزم وجود مخلوق ، بل يكون الفعل قائما بنفسه بعد فعل قائم بنفسه ، وهلم جرّا من غير وجود مخلوق منفصل عنه .

الثاني : أنه لو قُدِّر تسلسل المفعولات[1] كتسلسل الأفعال فما من / ١٤٤/٢
مفعول ولا فعل إلا وهو حادث كائن بعد أن لم يكن ، فليس مع الله فى الأزل شيء من المفعولات ولا الأفعال ؛ إذ[2] كان كل منهما حادثا بعد أن لم يكن ، والحادث بعد أن لم يكن لا يكون مقارنا للقديم الذى لم يزل ، وإذا قيل : « إن نوع الأفعال أو المفعولات لم يزل » فنوع الحوادث لا يوجد مجتمعاً ، لا يوجد إلا متعاقبا ، فإذا قيل : « لم يزل الفاعل يفعل ، والخالق يخلق » – والفعل لا يكون إلا معيناً ، والخلق والمخلوق لا يكون إلا معينا – فقد يُفهم أن الخالق للسمٰوات والإنسان لم يزل يخلق السمٰوات والإنسان ، والفاعل لذلك لم يزل يفعله ، وليس كذلك ، بل لم يزل الخالق لذلك سيخلقه ، ولم يزل الفاعل لذلك سيفعله ، فما من مخلوق من المخلوقات ولا فعل من الأفعال[3] إلا والرب تعالى موصوف بأنه لم يزل سيفعله ، ليس موصوفا بأنه لم يزل فاعلا له خالقا له ، بمعنى أنه موجود معه فى الأزل ، وإن قُدِّر أنه كان قبل هذا الفعل فاعلا لفعل آخر ، وقبل هذا المخلوق خالقا لمخلوق آخر ؛ فهو لم يزل بالنسبة إلى كل

(١) ق : إنه لو تسلسلت المفعولات ؛ م : إنه لو تسلسلت [ المخلوقات ] المفعولات .
(٢) ط : إذا .
(٣) م ، ق : من المفعولات .

فعل ومخلوق سيفعله وسيخلقه ، لا يُقال : لم يزل فاعلا له خالقا بمعنى مقارنته له[١] . وإذا أريد أنه لم يزل فاعلا للنوع ، كان هذا بمعنى[٢] قولنا : « [ إنه ][٣] لم يزل سيفعل ما يفعله » لكن هذه العبارة تُفْهِم من الباطل مالا تفهمه تلك العبارة .

وهذا الموضع للناس فيه أقوال ؛ فإن جمهور أهل السنة يقولون : لم يزل الله خالقا فاعلا ، كما قال الإمام أحمد : لم يزل الله عالما متكلما غفوراً ، بل يقولون : لم يزل يفعل ، إما بناء على أن الفعل قديم وإن كان المفعول محدثا ، أو بناء على قيام الأفعال المتعاقبة بالفاعل .

ومذهب بشر وإخوانه الجهمية : أن المخلوقات كلها كائنة بدون فعل ولاخلق وكلام الله من جملتها ، فألزمه[٤] عبد العزيز على أصله ، فقال له : إذا قلت : كان الله ولما يفعل ولما يخلق شيئا ، وهو لم يزل قادراً ، ثم خلق المخلوقات ، فأنت تقول : لم يزل قادراً ، ولا تقول : لم يزل يفعل المخلوقات ، فلا بد [ له من ][٥] أن يكون هناك فعل حصل /
١٤٥/٢ بالقدرة ، وليس هو القدرة التى لم تزل ولا هو المخلوق المنفصل ، إذ لو كان كذلك لكان المخلوق قد وجد من غير خلق ، والمفعول قد وجد من غير فعل ، وهذا أعظم امتناعاً[٦] فى العقل من كونه وُجد بغير قدرة ، فإنه

(١) س : بمعنى المقارنة له .
(٢) م ، ق ، ط ، ر : كمعنى .
(٣) إنه . زيادة فى ( س ) .
(٤) م ، ق : فإذا ألزمه .
(٥) له من : زيادة فى ( س ) .
(٦) م ، ق : تناقضا .

إذا عرض على العقل مفعول مخلوق[(١)] حدث بعد أن لم يكن بلا فعل ولا خلق كان إنكار العقل لذلك أعظم من إنكاره لحدوثه من غير قدرة للفاعل ، وإنكاره لحدوثه من غير فاعل أعظم امتناعا فى العقل من هذا وهذا ، فإذا قيل : فعله الفاعل بلا قدرة ، أنكره العقل ، وإذا قيل : فعله بالقدرة التى لم تزل بدون فعل ، كان إنكاره أعظم ، وإذا قيل : حدث بلا فاعل ، كان أعظم وأعظم ، فإن الفاعل بلا فعل كالعالم بلا علم ، والحى بلا حياة ، [ والقادر بلا قدره ونحو ذلك ][(٢)] وذلك نفى لجزء مدلول[(٣)] اللفظ الذى دل عليه بالتضمن ، وأما نفى القدرة [ عن الفاعل ][(٤)] فهو نفى لما دل عليه باللزوم العقلى .

وإذا قال القائل : « بل يجوز أن يكون المفعول المخلوق حدث بلا فعل ولا خلق غيره ، لأنه لو كان بفعلٍ للزم أن يكون للفعل فعل ، ولزم[(٥)] التسلسل وأن يكون محلا للحوادث » .

قيل : فعلى هذا[(٦)] يجوز أن يكون المفعول المخلوق حدث بلا قدرة من الفاعل ؛ لأن ثبوت القدرة يستلزم ثبوت الصفات وقيام الأعراض به .

فإذا قال : « الفعل بدون القدرة ممتنع ، وليس فى العقل ما يحيل لوازم القدرة ، بل عِلْمُنَا بامتناع الفعل بلا قدرة أعظَمُ من علمنا بامتناع قيام الصفات به ، وإن سماها المسمِّى أعراضا » .

(١) مفعول مخلوق : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : مخلوق مفعول .
(٢) ما بين المعقوفتين زيادة فى ( س ) .
(٣) ر : نفى لمدلول.
(٤) عن الفاعل : زيادة فى ( س ) .
(٥) م ، ق ، ط ، ر : وللزم .
(٦) س : فعلى هذا قيل .

قيل له : والمخلوق المفعول بلا فعل ولا خلق أعظم امتناعا فى العقل . وليس فى العقل ما يحيل لوازم الفعل الذى كان بالقدرة ، بل عِلْمُنَا بامتناع ذلك أعظَمُ من علمنا بامتناع قيام الأفعال به ، وإن سماها[١] المسمِّى حوادث .

يبين ذلك : أن افتقار المخلوق إلى خلق والمفعول المنفصل إلى فعل يُعلم باللزوم العقلى وبالقول السمعى ، فإن « فاعل وخالق[٢] » مثل متكلم
١٤٦/٢ وقائل ومريد ومتحرك / وغير ذلك[٣] من الأسماء التى تستلزم قيامَ معانٍ بالمسميات .

فلما ظهرت حجة عبد العزيز على المريسى فى أنه لابد من فعل للرب تعالى بقدرته ، كما قال له : « يلزمك أن تقول إنه[٤] خلق بالفعل الذى كان عن القدرة ، وليس الفعل هو القدرة ، لأن القدرة صفة لله ، ولا يقال لصفة الله : هى الله ، ولا يقال : إنها غير الله » ولم يقل عبد العزيز : إنها ليست هى الله ولا غيره ، بل قال : لا يقال إنها هى الله ، ولا يقال إنها غيره .

وقول عبد العزيز هذا هو قول أئمة السنة ، كالإمام أحمد وغيره ، وهو قول ابن كُلاَّب وغيره من الأعيان . ولكن طائفة من أصحاب

---

(١) س . ط . ر . ص : وإن سماه .
(٢) س : فلما قال خالق وفاعل .
(٣) س : ونحو ذلك .
(٤) س : بأنه .

أحمد مع طائفة من متكلمي[(١)] الصفاتية أصحاب الأشعرى يقولون : لا هى الله ولاغيره[(٢)].

وتلك العبارة هى الصواب ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع ، فإن لفظ « الغير » فيه إجمال ، فلا يصح إطلاقه لا نفياً ولا إثباتا على الصفة ، ولكن يصح[(٣)] نفى إطلاقه نفياً أو إثباتاً[(٤)] ، كما قال السلف مثل ذلك فى لفظ « الجبر » ونحوه من الألفاظ المجملة : إنه لا يُطلق [ لا ][(٥)] نفيها ولا إثباتها ، وإذا قيل : « لا يطلق لا هذا ولا هذا » لم يلزم إثبات قسم ثالث ، لا هو الموصوف ولا غير الموصوف ، بل يلزم إثبات مالا يُطلق عليه لفظ الغير ، لا ما ينفى عنه المغايرة .

ومقصود عبد العزيز : أن القدرة صفة لله ، ليست هى الفعل الذى كان عن القدرة ؛ فإنه يقول : لم يزل الله قادراً ، ولا يقول[(٦)] : لم يزل فاعلا .

فعارضه المريسى بأن هذا يلزمك أيضاً ، فيلزمك أن تقول : لم يزل يفعل ويخلق . وإذا قلت ذلك فقد ثبت أن المخلوق لم يزل مع الله .

فقال له عبد العزيز : ليس لك أن تحكم علىَّ وتُلزمنى ما لا يلزمنى ، وتحكى عنى مالم أقل ؛ وذلك لأن عبد العزيز لم يقل فى هذا قولا يُحكى

---

(١) م ، ق : متكلمة ؛ ط : متكلم .
(٢) م ( فقط ) : ولاهى غير الله .
(٣) س : ولكن يصلح .
(٤) س : وإثباتا .
(٥) لا : ساقطة من ( م ) فقط .
(٦) س : لم يزل قادرا ولم يقل .

عنه ، ولكن قال له : إما أن تلتزم أنت ما ألزمتنى ، وإلا التزمت أن تقول : إن المخلوق لم يزل مع الله .

وهذا الذى قاله المريسى إنما يلزم عبد العزيز إذا أبطل كل قسم مما
١٤٧/٢ يمكن / أن يُقال فى هذا المقام ، وهو لم يفعل ذلك ، ولا سبيل له إليه ، بخلاف ما ألزمه إياه عبد العزيز ، فإنه لازم [ له ][1] لا محالة ، إذ كان قوله : « إن المخلوقات كلها - وكلام الله عنده من جملتها - حدثت بعد أن لم تكن من غير فعل فعله الله ، بل بقدرته التى لم تزل » مع أن عبد العزيز قد بين فيما بعد أن ما أقر به المريسى يكفيه فى الاحتجاج فى مسألة القرآن ؛ فإن المريسى أقر بأن الله خلقها بقدرته ، فأثبت هنا معنى هو صفة لله تعالى ليس بمخلوق ؛ فبطل أصل قوله الذى نفى به الصفات ، وقال : إن القرآن مخلوق ، لكن عبد العزيز بين له ما يلزمه ، وما أقر به ، وأن الحجة تحصل بهذا وبهذا ، وأما المريسى فعارضه بأن قال : يلزمك ما ألزمتنى .

وذلك مبنى على مقدمات لم يذكر منها واحدة .

أحدها : أن يقول : إذا كان أحدث[2] الأشياء بفعله الكائن عن قدرته[3] حصل المقصود من غير إثبات قديم مع الله تعالى ؛ ولهذا قال له عبد العزيز : « إنما قلت : الفعل صفة لله ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع » وفى نسخة أخرى زيادة على ذلك : « إنما قلت : إنه لم يزل الفاعل سيفعل ، ولم يزل الخالق سيخلق ، لأن الفعل صفة لله »

(١) له : زيادة فى ( س ) ، ( ر ) .
(٢) س : إذا أحدث .
(٣) قدرته : كذا فى ( س ) ، وفى سائر النسخ : القدرة .

وهذه الزيادة لم تتقدم فى كلام عبد العزيز ، فإما أن تكون ملحقة من بعض الناس[١] فى بعض النسخ ، أو يكون معنى الكلام : إنما قولى هذا ، وإنما[٢] قلت إنى إنما اعتقدت[٣] والتزمت هذا ، أو يكون المعنى : إنما أقول وأعتقد هذا . والأشبه أن هذه الزيادة ليست من كلام عبد العزيز ، فإنها لا تناسب ما ذكره من مناظرته المستقيمة ، ولم يتقدم من عبد العزيز ذكر هذا الكلام ولا ما يدل عليه . بخلاف قوله : « إنما الفعل صفة لله ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع » فإن هذا كلام[٤] حسن صحيح ، وهو لم يكن قد قاله ، ولهذا لم يقل : إنى قلت ذلك ، ولكن قال : هذا هو الذى[٥] يجب أن يقال ، وهو الذى يلزمنى أن أقوله ، لأنى بينت أن المخلوق لا يكون إلا بفعل عن قدرة الله ، والفعل قائم / بالله ، ليس هو مخلوقا منفصلا ؛ وهذا مراده بقوله : « إنه ١٤٨/٢
صفة » لم يرد بذلك أن الفعل المعين لازم لذات الله تعالى ، لأنه قد قال : « والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع » .

فحصل بذلك مقصود عبد العزيز من أن هناك فعلا أحدث الله به[٦] المخلوقات عن قدرته ؛ فأقام الحجة على أنه يقوم بالله تعالى أمر غير المخلوقات عن القدرة ، واعترف له المريسى بالقدرة .

---

(١) م (فقط) : من بعض النساخ .
(٢) م ، ق : أو إنما .
(٣) س : إنى ما اعتقدت .
(٤) م : الكلام .
(٥) م : ولكن قال هذا [أقول ، و] هو الذى .
(٦) أحدث الله به : كذا فى (م) . وفى سائر النسخ : أحدث به .

فقد ثبت على كل تقدير أن قَبْلَ المخلوق[(١)] شيئاً خارجا عن المخلوق ، سواء كان هو القدرة وحدها أو كان مع ذلك الفعل والقول والإرادة ، وما كان متقدما قبل المخلوق فليس هو من المخلوق ؛ فبطل قول المريسى : إن مالا يُسمَّى بالله فهو مخلوق ؛ فإن هذه الأمور كلها ليست هى الله ، وليست مخلوقة ، لأن هذه صفات له . ولا يقال : « إنها هى الله[(٢)] » ولا يقال : « إنها غير الله » وإذا قلنا : « الله الخالق وما سواه مخلوق » فقد دخل فى مسمى اسمه صفاته ، فإنها داخلة فى مسمى اسمه . ولما قال النبى صلى الله عليه وسلم : « من حلف بغير الله فقد أشرك »[(٣)] لم يكن الحلف بعزة[(٤)] الله[(٥)] ونحو ذلك حلفا بغير الله[(٦)] .

ولما حدثت الجهمية واعتقدوا أن القرآن[(٧)] خارج عن مسمًّى اسم الله تعالى ، قال مَنْ قال من السلف : « الله الخالق وما سواه مخلوق ، إلا القرآن فإنه كلام الله غير مخلوق » ، فاستثنوا القرآن مما سواه ، لما أدخله مَنْ أدخله فيما سواه ، ولفظ « ماسواه » هو كلفظ « الغير » وقد قلنا :

(١) م : المخلوقات .

(٢) س ، ص ، ط : إنها الله . وسقطت العبارة من (ر) .

(٣) الحديث عن ابن عمر رضى الله عنهما فى : سنن أبى داود ٣/٣٠٣ (كتاب الأيمان والنذور . باب فى كراهية الحلف بالآباء ؛ سنن الترمذى ٧/١٨ - ١٩ (كتاب النذور ، باب ما جاء فى كراهية الحلف بغير الله ) . وجاء الحديث مطولا فى المسند (ط . المعارف ) ٧/٢٢٩ ( رقم ٣٥٧٥ ) . ٨/١٠ - ١١ (رقم ٥٥٩٣ ) . ٨/٢٧٨ (رقم ٦٠٧٢ . ٦٠٧٣ ) .

(٤) س : بغير .

(٥) أورد البخارى عددا من الأحاديث عن عدد من الصحابة . فيها الحلف بعزة الله . انظر : البخارى ٨/١٣٤ - ١٣٥ (كتاب الأيمان والنذور . باب الحلف بعزة الله وصفاته وكلماته ) .

(٦) س : حلفا بالله .

(٧) م ، ق : أن مسمى القرآن .

إن القرآن وسائر الصفات لا يطلق عليه أنه هو ، ولا يطلق عليه أنه غيره ؛ فكذلك[1] لا يطلق عليه أنه مما سواه ، ولا أنه ليس مما سواه ، لكن مع القرينة قد يدخل فى هذا تارة وفى هذا تارة .

فلما كان بعض الناس قد يفهم أن القرآن هو مما سواه قال مَنْ قال من السلف « ما سواه مخلوق » ، . [2] إلا القرآن ؛ فإنه كلام الله غير مخلوق : منه بدأ ، وإليه يعود » ومن لم يفهم دخول الكلام فى لفظ « سواه » لم يحتج إلى هذا الاستثناء ، / بل قال : « الله الخالق وما سواه ١٤٩/٢ مخلوق[2] . والقرآنُ كلام الله غير مخلوق » لا يقول[3] : « إلا القرآن » أى القرآن هو كلامه ، وكلامه وفعله[4] وعلمه وسائر ما يقوم بذاته لا يكون مخلوقا ، وإنما المخلوق ما كان مُبايناً له ؛ ولهذا قال السلف والأئمة[5] ، كأحمد وغيره : « القرآن كلام الله ليس ببائن منه » وقالوا : « كلام الله من الله » .

وقال أحمد بن حنبل لرجل سأله فقال له[6] : « ألست مخلوقا ؟ فقال : بلى ، فقال : أوليس[7] كلامك منك ؟ قال : بلى ، قال : والله ليس بمخلوق ، وكلامه منه » ومُرَاده أن المخلوق : إذا كان كلامه صفة

---

(١) فكذلك : كذا فى ( س ) . وفى سائر النسخ : فلذلك .
(٢ - ٢) ساقط من ( ق ) .
(٣) م : ولا يقول .
(٤) س . ص ، ط ، ر : وفعاله .
(٥) س : قال الأئمة .
(٦) له : زيادة فى ( م ) . ( ق ) .
(٧) أو ليس : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : أليس .

له هو داخل[١] فى مسمى اسمه ، وهو قائم به ، فالخالق أولى أن يكون كلامه صفة له داخلة[٢] فى مسمى اسمه ، وهو قائم به ؛ لأن الكلام صفة كمال ، وعدمه صفة نقص . فالمتكلم أكمل ممن لا يتكلم . والخالق أحق بكل كمال من غيره .

والسلف كثيرا ما يقولون : الصفه من الموصوف ، والصفة بالموصوف ، فيقولون : علم الله من الله ، وكلام الله من الله ، ونحو ذلك ؛ لأن ذلك داخل فى مسمى اسمه . فليس خارجا عن مسماه ، بل هو داخل فى مسماه ، وهو من مسماه .

فعبد العزيز قرر[٣] حجته بأن الفعل صفة لله عن قدرته ، لا يمنعه منه مانع ، وهذا كافٍ ، وما ألزمه إياه بشر لا يلزمه إلا بمقدمات لم يقرر بشر منها شيئاً .

وأى تقدير من تلك التقديرات قال به القائل كان خيراً من قول المريسى .

التقدير الأول[٤] : قول من يقول : إن الفعل حادث قائم بذات الله بقدرته ، كما يقول ذلك من يقوله من الكرامية . وهذا خير من قول المريسى وأمثاله[٥] من الجهمية ؛ فإن ما يلزم أصحاب[٦] هذا القول من

---

(١) س ، ص ، ط ، ر : هو داخلا .

(٢) داخلة : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : داخلا .

(٣) س : قدر .

(٤) س ، ص ، ط ، ر : المريسى الأول .

(٥) م ، ق : وأتباعه .

(٦) أصحاب : ساقطة من ( س ) ، ( ص ) ، ( ر ) ، ( ط ) .

تسلسل الحوادث يلزمهم مثله ، والذى يلزمهم من نفى الخلق والفعل لا يلزم أصحابَ هذا القول .

وأما قولهم : « إنه محل للحوادث[1] » فمثل قولهم : إنه محل للأعراض » .

التقدير الثانى : قول من يقول : إن الفعل قديم أزلى ، كما يقول ذلك من يقوله من الكُلابية ، ومن الفقهاء : الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والصوفية .

/ وهذا أيضا على هذا التقدير يكون من جنس قول الصِّفاتية ، ٢/١٥٠
وهؤلاء لا يقولون بقيام الحوادث [ به ][2] ولا تسلسلها ، وإذا ألزمهم المريسى وإخوانه أن يقال : فإذا كان الفعل لم يزل والإرادة لم تزل : لزم أن يكون المفعول المراد لم يزل . وقيل لهم : فحدوث الحوادث لابد له من سبب . قالوا : هذا السؤال مشترك بيننا وبينكم ، لكن عبد العزيز لم يجب بهذا الجواب ، فإنه لو أجاب به لانتقضت حجته التى احتج بها على المريسى ، فإنه احتج بأنه لم يزل قادراً ، فلو قال « الفعلُ قديم » قال المريسى : إنه لم يزل فاعلا عندك .

وأيضا فعبد العزيز ذكر أنه يقدر على الفعل لا يمنعه منه مانع ، وذكر غير ذلك .

التقدير الثالث : أن الفعل الذى كان [ عن قدرته كان ][3] قبله فعل

(١) م ، ق : الحوادث .

(٢) به : ساقطة من ( م ) فقط .

(٣) ما بين المعقوفتين فى ( س ) فقط وسقط من سائر النسخ .

آخر كان عن قدرته أيضا ، وهلم جراً ، ولم يكن شئ من المفعولات والمخلوقات[1] موجوداً معه فى الأزل ، فإن الفعل ينقسم إلى متعدٍ ولازم ؛ فإذا قدّر دوام الأفعال اللازمة لم يجب دوام الأفعال المتعدية ، وعلى هذا التقدير فإذا قال : «كان الله ولما يخلق شيئا ولما يفعل شيئا» لم يلزم أن لا يكون هناك فعل قائم بنفسه بدون مخلوق مفعول . ولا يجب أن يكون المخلوق لم يزل مع الله تعالى .

وهذا التقدير إن لم ينفه المريسى بالحجة لم يكن ما ألزمه لعبد العزيز لازما .

وإذا قال السلف والأئمة : «إن الله لم يزل متكلما إذا شاء» فقد أثبتوا أنه لم يتجدد له كونه متكلما ، بل نفس تكلمه بمشيئته قديم ، وإن كان يتكلم شيئا بعد شئ ، فتعاقب الكلام لا يقتضى حدوث نوعه إلا إذا وجب تناهى المقدورات المرادات ، وهو المسمَّى بتناهى الحوادث . والذى عليه السلفُ وجمهور الخلف[2] : أن المقدورات المرادات لا تتناهى ، وهم بهذا نزَّهُوه عن كونه كان عاجزاً عن الكلام ، كالأخرس الذى لا يمكنه الكلام ، وعن أنه كان ناقصا فصار[3] كاملاً ، وأثبتوا مع
١٥١/٢ ذلك أنه قادر على الكلام باختياره . وحجة عبد العزيز على / المريسى تتم على هذا التقدير ، ولا يكون مع الله فى الأزل مخلوق .

التقدير الرابع : أنه لو قيل : «بأن كل ماسوى الله مخلوق ، محدث

---

(١) س : من المخلوقات والمفعولات .
(٢) س . ص . ط . ر : الخلق .
(٣) فصار : كذا فى (س) وفى سائر النسخ . فكان .

كائنٌ بعد أن لم يكن ، فليس مع الله فى أزله شئ من المخلوقات ، لكنه[(١)] لم يزل يفعل » لم يوجب ذلك أن يكون معه شئ من المفعولات المخلوقات ، وإنما يوجب ذلك كون نوع المفعول لم يزل ، مع أن كل واحد من آحاده[(٢)] حادث لم يكن ثم كان معه[(٣)] ، فليس من ذلك شئ مع الله فى الأزل . وعبدُ العزيز لم يقل هذا ولم يلتزمه ، بل ولا التزم شيئا من هذه التقديرات ، ولا يلزمه واحد منها بعينه إلا بتقدير امتناع ماسواه . ولكن المقصود أن إلزام المريسى له بأن يكون المخلوق لم يزل مع الله لا يلزمه التزامه ؛ فإنه على التقديرات الثلاث لا يلزم وجود شئ من المفعولات ولا نوعها فى الأزل .

وأما على التقدير الرابع : فإنما يلزم أنه لم يزل نوع المفعول[(٤)] لا شئ من المفعولات بعينه .

وهذا التقدير إذا كان باطلا : فالمريسى لم يذكر إبطاله ، ولا إبطال شىء من التقديرات ، وهو لو أراد أن يبطل هذا لم يبطله إلا بإبطال التسلسل فى الآثار ، كما هو طريقة مَنْ أبطل ذلك من أهل الكلام ، ولكن المريسى وموافقوه الذين يقولون : « بأن الله يخلق المخلوقات بغير فعل قائم به » ، ويقولون : « الخلق هو المخلوق » ، ويقولون : « إن المخلوقات كلها وجدت بعد أن لم تكن موجودة ، من غير أن يتجدد من الله فعل ولا قصد ولا أمر من الأمور ، بل ولا من غيره » — فيقولون : إن

(١) م : ولكنه .

(٢) آحاده : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : الآحاد .

(٣) معه : كذا فى ( س ) . ( هـ ) وفى سائر النسخ : بعد .

(٤) ق . ص . ط . ر : المفعولات .

الأمر مازال على وجهٍ واحد ، ثم حدثت جميعُ المحدثات ، وكانت جميع المخلوقات ، وليس هناك من الفاعل شئ غير وجودها ، بل حاله قبل وجودها ومع وجودها وبعد وجودها واحد ، لم يتجدد منه أمر يضاف الحدوث إليه . فأصحابُ القول الأول يلتزمون التسلسل مع قولهم : «بأن كل ماسوى الله محدث ، كائن بعد أن لم يكن مسبوق بعدم
١٥٢/٢ نفسه ، لكن تحدث[(١)] الحوادث شيئا / بعد شئ ، وهو محدثها[(٢)] بأفعاله سبحانه التي يفعلها أيضا شيئا بعد شئ» وأصحاب الثاني[(٣)] يقولون : «بل حدثت من غير سبب حادث» كما ترى .

ومن المعلوم : أنه إذا عُرض على العقل القولان كان بُطْلاَنُ هذا القول أظهرَ من بطلان ذلك [ القول ][(٤)] ، فإن ترجيح أحد طرفي الممكن بغير مرجح ، وتخصيص الشئ عن[(٥)] أمثاله التي تماثله من كل وجه بلا مخصص[(٦)] ، وحدوثَ الحوادث جميعها بدون سبب حادث — بل مع كون الأمر قبل حدوثها ومع حدوثها على حال واحد[(٧)] — هو أبعد في المعقول ، وأنكر في القلوب من كون المحدثات لم تزل تحدث شيئا بعد شئ ، ومن كون الله سبحانه لم يزل يفعل ما يشاء ويتكلم بما يشاء ، كما أنه لا يزال في الأبد[(٨)] يفعل ما يشاء ويتكلم بما يشاء .

(١) س : يحدث .
(٢) س : يحدثها .
(٣) ر ، هـ : القول الثاني .
(٤) القول : زيادة في ( س ) .
(٥) س : على .
(٦) بلا مخصص : كذا في ( س ) ، ( هـ ) وفي سائر النسخ : بلا تخصيص .
(٧) حال واحد : كذا في ( م ) ، ( هـ ) . وفي سائر النسخ : حال واحدة .
(٨) م ( فقط ) : في الأبدية .

فلو قُدِّر أن عبد العزيز والمريسى انتهيا إلى هاتين المقدمتين لم يكن للمريسى أن يُلْزِم عبدالعزيز [ بشئ إلا ألزمه عبدالعزيز ][1] بما هو أشنع منه ، فكيف وعبدالعزيز لم يحتج إلى شئ من ذلك؟ بل بين أنه لا بد أن يكون قبل المخلوق ما به يخلق المخلوق من صفات الله وأفعاله ، فيبطل ما يدعيه المريسى ونحوه من أن الله لا صفة له ولا كلام ولا فعل ، بل خلق المخلوقات وخلق الكلام الذى سماه كلامه بلا صفة ولا فعل ولا كلام .

وهذان الجوابان اللذان يمكن عبد العزيز أن يجيب بهما عن إلزامه[2] التسلسل يمكن معهما جواب ثالث مركب منهما ، كما تقدم التنبيهُ على ذلك ، وهو أن يقول :

إن كان التسلسل ممتنعا بطل هذا الإلزام ، وإن كان ممكنا أمكن التزامه كما قد ذكرنا فى غير هذا الموضع : أن المسلمين وغيرهم من أهل الملل القائلين بأن الله تعالى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ، يمكنهم أن يجيبوا بمثل هذا الجواب للقائلين بقدم العالم من الفلاسفة وغيرهم ، المحتجين على ذلك بحجتهم العظمى التى اعتمد عليها ابنُ سينا وابن الهَيْثم[3] وغيرُهما حيث احتجوا على المعتزلة ونحوهم من

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (م) ، (ق) وفى (س) : إلا ألزمه بما هو أشنع منه .

(٢) س : عن التزامه .

(٣) وابن الهيثم : كذا فى (س) . وفى (ط) ، (ص) ، (ر) : وأبى الهيثم . وفى (م) ، (ق) وأبو الهيثم واختلف فى اسم ابن الهيثم فقال البعض : أبو على محمد بن الحسن بن الهيثم ، وقال آخرون : الحسن بن الحسن بن الهيثم . وقال غيرهم : الحسن بن الحسين بن الهيثم . وقد ولد ابن الهيثم فى البصرة ثم انتقل إلى مصر وتوفى بها نحو سنة ٤٣٠ ، وكان يلقب ببطليموس الثانى . وله مؤلفات هامة فى الهندسة والبصريات . انظر ترجمته ومصنفاته فى : ابن القفطى ، ص١٦٥ – ١٦٨ ؛ ابن أبى أصيبعة ١٤٩/٣ – ١٦٢ ؛ تاريخ حكماء الإسلام . ص ٨٥ – ٨٨ ؛ دائرة المعارف الإسلامية . مقالة « ابن الهيثم » ؛ الأعلام ٣١٤/٦ – ٣١٥ .

١٥٣/٢ أهل الكلام، فقالوا: الموجب التام للعالم إن كان ثابتا فى الأزل لزم / قدمه، وإلا لزم ترجيح أحد طرفى الممكن بلا مرجح، وإن لم يكن ثابتا فى الأزل احتاج فى حدوث[1] تمامه إلى مرجح، والقول فيه كالقول فى الأول[2]، ويلزم التسلسل.

وعَظُم شأن هذه الحجة على هؤلاء المتكلمين، لأنهم يقولون ببطلان التسلسل، وبحدوث الحوادث من غير سبب حادث، ويقولون بأن المرجح[3] التام لا يستلزم أثره، بل القادر أو المريد يرجح أحد مقدوريه[4] أو أحد مراديه على الأخر بلا مرجح، فصاروا بين أمرين: إما إثبات الترجيح بلا مرجح، وإما التزام التسلسل، وكلاهما مناقض لأصولهم، ولهذا عَدَلَ مَنْ عدل فى جوابها إلى الإلزام والمعارضة بالحوادث اليومية.

ونحن قد بينا جوابها من وجوه:

الرد على حجة الفلاسفة فى مسألة التسلسل من وجوه.

**منها أن يقال**: التسلسل يراد به أمور، أحدها[5]: التسلسل فى المؤثرات والفاعلين[6] والعلل، وهذا باطل بصريح العقل، واتفاق العقلاء، ومنها: التسلسل فى تمام كون المؤثر مؤثرا، وهذا [كالذى قبله][7] باطل بصريح العقل، وقول جمهور العقلاء.

(١) م، ق: احتيج فى حدوث، ط، ر، هـ: احتيج حدوث.
(٢) الأول: كذا فى (س) وفى سائر النسخ: الأزل.
(٣) س: الترجيح.
(٤) س: مقدريه.
(٥) م، ق: أمور منها.
(٦) م، ق: والفاعلية. وطمست الكلمة فى (س).
(٧) كالذى قبله: ساقط من (ق). وفى (م) وهذا أيضا.

ومنها : التسلسل الذى فى معنى الدَّوْر ، مثل أن يقال : لا يحدث حادث أصلا حتى يحدث حادث ، وهذا أيضا باطل بضرورة العقل[١] واتفاق العقلاء.

ومنها : التسلسل فى الآثار المتعاقبة ، وتمام التأثير[٢] فى الشئ المعين ، مثل أن يقال : لا يحدث هذا حتى يحدث قبله ، ولا يحدث هذا إلا ويحدث بعده ، وهلمَّ جرّا ، وهذا فيه نزاع مشهور بين المسلمين وبين غيرهم من الطوائف ؛ فمن المسلمين وغيرهم من جوَّزه فى المستقبل دون الماضى.

وإذا[٣] عرفت هذه الأنواع فهم قالوا : إذا لم يكن المؤثر تاما فى الأزل لم يحدث عنه شئ حتى يحدث حادث به يتم كونه مؤثرا ، إذ القول فى ذلك الحادث كالقول فى غيره ، فيكون حقيقة الكلام : أنه لا يحدث شئ ما حتى يحدث شئ ، وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء.

/ لكن هذا الدليل إن طلبوا به أنه لم يزل مؤثرا فى شيء بعد شيء ١٥٤/٢
فهذا يناقض قولهم ، وهو حجة عليهم ، وإن أرادوا أنه كان [ فى الأزل ][٤] مؤثرا تاما فى الأزل[٥] لم تتجدد مؤثريته ، لزم من ذلك أنه لا يحدث عنه شيء بعد أن لم يكن حادثا ، فيلزم أن لا يحدث فى العالم

---

(١) س : باطل بالضرورة.
(٢) ق . ص . ط . ر : التأثر.
(٣) م : إذا.
(٤) فى الأزل : ساقطة من (م) فقط.
(٥) كذا تكررت عبارة « فى الأزل » فى جميع النسخ.

شيء . ولهذا عارضهم الناس بالحوادث اليومية . وهذا لازم لا مَحِيدَ لهم عنه ، وهو يستلزم فساد حجتهم .

وإن أرادوا أنه مؤثر في شيء معين فالحجة لا تدل على ذلك ، وهو أيضا باطل من وجوه ، كما قد بسط في موضع آخر . فالمؤثر التام يراد به المؤثر في كل شيء ، والمؤثر في شيء معين ، والمؤثر تأثيرا مطلقا في شيء بعد شيء : فالأول هو الذي يجعلونه موجب حجتهم ، وهو يستلزم أن لا يحدث شيء ، فعُلِم بطلان دلالة الحجة على ذلك . ويراد به التأثير في شيء بعد شيء ؛ فهذا هو موجب الحجة ، وهو يستلزم فساد قولهم ، وأنه ليس في العالم شيء قديم ، بل لا قديم إلا [ الرب ][1] رب العالمين . ويراد به التأثير في شيء معين ، فالحجة لا تدل على هذا ، فلم يحصل مطلوبهم بذلك ، بل هذا باطل من وجوه أخرى .

فبهذا التقسيم ينكشف[2] ما في هذا الباب من الإجمال والاشتباه . فكل حادث معين فيقال : هذا الحادث المعين إن كان مؤثره التام موجودا في الأزل لزم جواز تأخير الأثر عن مؤثره التام ، فبطل قولهم .

**وإن قيل** : بل لابد أن يحدث تمام مؤثره عند حدوثه ، فالقول في حدوث ذلك التمام كالقول في حدوث تمام الأول . وذلك يستلزم التسلسل في حدوث تمام التأثير . وهو باطل بصريح العقل ، فيلزم على قولهم حدوث الحوادث بغير سبب حادث . وهذا أعظم مما أنكروه على المتكلمين من التسلسل[3]

(١) كلمة الرب : زيادة في ( س ) .

(٢) م ، ق : يكشف .

(٣) من التسلسل : ليست في ( س ) .

[ **فإن قيل** : فما ] الفرق[1] بين هذا التسلسل وبين التسلسل فى تمام تأثير معين بعد معين .

**قيل** : الفرق بينها من وجوه :

**أحدها** : أن هؤلاء قد قالوا إنه مؤثر تام فى الأزل ، والمؤثر التام مستلزم أثره معه ، فيلزمكم أن لا يحدث عنه شىء ، بل تكون جميع الممكنات قديمة أزلية ، وهذا باطل بالحس والمشاهدة .

فادعوا أمرين باطلين : أحدها : أنه كان مؤثرا تاما فى الأزل ، وأن المؤثر التام يكون أثره معه فى الزمان حتى يكون الأثر مقارنا للمؤثر فى الزمان .

فإن قيل : إنه يتقدم عليه بالعليّة ، وهذا بخلاف قول من قال : لم يزل مؤثراً فى شىء بعد شىء ، فهذا لم يقل إنه كان مؤثرا فى الأزل فى شىء قط ، ولم يكن مؤثراً تاما فى الأزل قط .

**الثانى** : أنهم إن قالوا : إن الأثر يجب أن يقارنه أثره فى الزمان لزم أن لا يحدث شىء . وإن قالوا : بل الأثر يكون عقب المؤثر فى الزمان لزم أن لا يكون معه قديم ، وحينئذ فمن قال بهذا قال : إنه لم يزل مؤثرا فى شىء بعد شىء ، وكل ما سواه حادث مسبوق بالعدم .

**الثالث** : أن هؤلاء يقولون : كل حادث معين لابد أن يحدث تمام تأثيره فيكون هو حادثا عقب تمام التأثير ، فأى شىء كوّنه الله كان عقب

---

(١) فان قيل فما الفرق : هذه العبارة فى ( س ) فقط . وفى سائر النسخ : من التسلسل . والفرق .

تكوين الرب له ، كأجزاء الزمان والحركة التي توجد شيئاً فشيئاً ، فقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾[ سورة يس : ٨٢ ] ، فيكون الحادث عقب تكوين الرب له ، كما يكون الانكسار عقب التكسر ، والطلاق عقب التطليق ، فيلزم على هذا حوادث متعاقبة شيئا بعد شيء .

وهذا غير ممتنع عند من يقول بهذا من أئمة أهل الملل ، ومن الفلاسفة ، بخلاف قول المتفلسفة ومن وافقهم على أن الأثر يكون مع المؤثر في الزمان ، كما قالوا : الفلك قديم بقدم علته ، وهو معه في الزمان .

فهؤلاء إن قالوا بحدوث الحوادث بدون سبب حادث لزمهم المحذور الذي فرّوا منه . وإن قالوا : بل عند كل حادث يحدث مع زمن حدوثه وحدوث تمام مؤثره لزم حدوث حوادث لاتتناهى في آنٍ واحد من غير تجدد شيء عن المؤثر الأزلي . فلزمهم التسلسل في تمام أصل التأثير ، لا في تأثير شيء معين ، وهو ممتنع مع قولهم بحوادث لاتتناهى في آن واحد .

وهم وسائر العقلاء يسلمون بطلان هذا ، وإنما نازع فيه معمَّر صاحب المعاني[(١)] ، وقد ظهر بطلان ذلك ، فإنه تسلسل في أصل التأثير ، لا في تأثير المعينات ، فلزمهم المحال الذي لزم أصحاب معمَّر ، ويلزمهم المحال والتناقض الذي اختصوا به ، وهو قولهم بأن المؤثر مع

---

(١) وهو معمر بن عباد السلمي ، سبقت ترجمتة والاشارة إلى مذهبه في المعاني جـ ١ ص ٣٤٤ .

مؤثره فى الزمان ، مع كون الرب مؤثراً تاما فى الأزل ، فيلزمهم أن لا يحدث فى العالم شىء ][1] .

**ومنها أن يقال** : التسلسل جائز على أصلكم ، فلا تكون الحجة برهانية ، بل [ تكون ][2] جَدَلية ، وهى تُلزمنا[3] بتقدير صحتها أحد[4] أمرين : إما القول بالترجيح بلا مرجح ، وإما القول بالتسلسل ، وإلا كنا قد تناقضنا فى نفى هذا وهذا ، ولكن جواز / التناقض علينا ١٥٥/٢
يقتضى بطلان أحد قولينا ، فلم قلتم : إن قولنا الباطل هو نفى الترجيح بلا مرجّح ، مع اتفاقنا على بطلانه ؟ فقد يكون قولنا الباطل : هو[5] نفى التسلسل فى الآثار الذى نازعنا فيه مَنْ نازعنا من إخواننا المسلمين مع منازعتكم لنا فى ذلك ، وإذا كان كذلك فالتزامُنَا لقولٍ نوافق فيه إخواننا المسلمين وتوافقوننا أنتم عليه وتبطل به حجتكم على قدم العالم ، أولى أن نلتزمه[6] مِنْ قولٍ يخالفنا فيه هؤلاء وهؤلاء ، وتقوم به حجتكم على قدم العالم .

**الجواب الثالث** : الجواب[7] المركب ، وهو أن يقال : إن كان التسلسل فى تمام التأثير ممكنا بطلت الحجة ؛ فانه يمكن حينئذ أن يحدث

---

(١) ما بين المعقوفتين فى [ س ] فقط فى ورقات ملصقة بالمخطوطة . وكتب بعد هذا الكلام بلغ مقابلة .

(٢) تكون : زيادة فى ( س )

(٣) تلزمنا : كذا فى ( س ) فقط . وفى سائر النسخ يلزمنا

(٤) أحد : ساقطة من ( س ) .

(٥) هو : ساقطة من ( س ) .

(٦) ص ، ط ، ر : أن نلزمه .

(٧) الجواب : ساقطة من ( س ) .

كل ما سوى الله بأن يحدث تمام تأثيره . وإن كان ممتنعا لزم إما أن لا يحدث شيء ، وهو خلاف المشاهد ، وإما أن تحدث الحوادث بدون سبب حادث ، وهو يُبطل الحجة ؛ فبطلت الحجة على كل تقدير .

وإن شئت قلت : إن التسلسل فى الآثار إن كان ممكنا بحيث يحدث شيئاً[(١)] بعد شيء ولا يكون[(٢)] علة تامة فى الأزل ، لزم حدوث كل ما سوى الله ، وبطلت الحجة ، وإن كان ممتنعا لزم أيضا أن تحدث الحوادث عن المؤثر التام الأزلى ، فيلزم حدوث [ جميع ][(٣)] الحوادث عنه ، ولزم حينئذ حدوث[(٤)] العالم ؛ فتبطل حجة قدمه ، فالحجة باطلة على التقديرين . وقد بُسط الكلام على هذا فى غير هذا الموضع .

## ( فصل )

العودة إلى التعليق على كلام عبد العزيز الكنانى

**وأما قول عبد العزيز** : « فقد ثبت أن هٰهنا إرادة ، ومريدا ، ومُرَادا . وقولا وقائلا ، ومَقُولا له . وقدرة ، وقادرا ، ومقدورا عليه . وذلك كلُّه متقدم قبل الخلق » **فيحتمل أمرين** :

**أحدهما** : أنه أراد بالمراد : [ المراد ][(٥)] المتصور فى علم الله ، وبالمقدور عليه : الثابت فى علم الله ، وبالمَقُول له . المخَاطَب الثابت فى علم الله المخَاطَب خطابَ التكوين ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ

(١) ر : شيء .
(٢) س : تكون .
(٣) جميع : زيادة فى ( س ) .
(٤) س : حدث .
(٥) المراد : زيادة فى ( س ) .

شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾[سورة يس : ٨٢] وهذه معانٍ ثابتة لله تعالى / قبل وجود المخلوق ، ولهذا اضطربت[1] نُفَاة الصفات من المعتزلة ١٥٦/٢
وغيرهم فى هذه الأمور ، فتارةً يثبتونها فى الخارج ، وتارة ينفونها مطلقا . ومن هنا غلط من قال : « المعدوم شىء » فإنهم ظنوا أنه لما كان لابد من تمييز ما يريده الله مما لا يريده ونحو ذلك ، توهموا أن هذا يقتضى كون المعدوم ثابتا فى الخارج . وليس الأمر كذلك ، بل هى معلومة لله تعالى ثابتة فى علم الله تعالى .

وضل آخرون فى مقابلة هؤلاء كهشام الْفُوَطى [ فإنه ][2] ذكر عنه الأشعرى فى المقالات[3] أنه كان يقول : « لم يزل الله عالما أنه واحد لا ثانى له[4] ، ولا يقول : إنه لم يزل عالما بالأشياء[5] » وقال : « إذا قلت : لم يزل عالما بالأشياء ، أثبتها لم تزل مع الله »[6] وإذا قيل له : « أفتقول بأن الله لم يزل عالما بأن ستكون الأشياء ؟ قال : إذا قلت بأن ستكون فهذه إشارة إليها ولا يجوز أن يشار إلا إلى موجود »[7] وكان لا يسمى ما لم يخلقه ولم يكن شيئا[8] .

(١) ( م ) فقط ) : اضطرب .

(٢) فإنه : زيادة فى ( س ) .

(٣) مقالات الاسلاميين ١٦٠/٢

(٤) م ، ق : لم يزل الله عالما وأنه واحد لا ثانى له ؛ ط ، ص ، ر : لم يزل الله عالما ولا ثانى له ؛ المقالات : لم يزل عالما أنه واحد .

(٥) المقالات : ولا اقول بالأشياء .

(٦) س ، ط ، ص : إذا قلت لم يزل عالما بالأشياء ثبتها لم تزل مع الله ؛ المقالات : لأن قولى بالأشياء إثبات أنها لم تزل .

(٧) المقالات : وقولى أيضا بأن ستكون الأشياء إشارة إليها ولا يجوز أن أشير إلا إلى موجود .

(٨) المقالات : وكان يقول إن ما عدم وتقضى شىء ولا أقول إن مالم يكن ولم يوجد شىء .

**والثانى** : أن يريد بذلك نفس[(١)] الفعل المقدور المراد الذى يكون به المخلوق .

وأما القول : فهو المصدر كما تقدم ، والمَقُول هو الكلام ، فإن فى إحدى النسختين : « مقولا له » وفى الأخرى : « ومقولا[(٢)] » .

وعلى هذا فقوُل عبد العزيز : « إن قال خلق كلامه فى نفسه فهذا محال لا يجد سبيلا إلى القول به مِنْ قياس ولا نظر ولا معقول ، لأن الله لا يكون مكاناً للحوادث ، ولا يكون فيه شىء مخلوق ، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شىء إذا خلقه ، تعالى الله عن ذلك[(٣)] ! » مراده : أنه لا يكون مكانا لما حدث مطلقا . وهو ما حدث جنسه ، كالكلام عند من يقول : إنه حادث الجنس[(٤)] فإنه يقول : إن الله صار متكلما بعد أن لم يكن متكلما ، فيكون جنس الكلام محدثا ، وكذلك إذ قيل : أراد بعد أن لم يكن مريدا ، فحدث جنس الإرادة ، وكذلك إذا قيل : علم بعد أن لم يكن عالما ، فيكون جنس العلم حادثا ، وأمثال هذا ؛ فإن الله لا يكون مكانا لأجناس الحوادث . .

وعلى هذا فيكون عبد العزيز قد ذكر على بطلان قول المريسى عدة حجج : أنه لا يكون مكانا للمخلوقات ، ولا يكون مكانا لما جنسه حادث ، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شىء ، فهذه ثلاث حجج .

---

(١) م ( فقط ) : نفى .
(٢) س : وفى الأخرى مقولا .
(٣) س : تعالى عن ذلك .
(٤) حادث الجنس : كذا فى ( س ) وكتبت العبارة فى الهامش بعد أن ضُرب على كلمة مخلوق فى الأصل وأشير الى الهامش . وفى سائر النسخ : مخلوق .

/ وهذا لا ينافى ما ذكره من أنه خلق بالفعل الذى كان بالقدرة ، وأن الفعل صفة ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع ، وأنه أحدث الأشياء بأمره وقوله عن قدرته ، ونحو ذلك ، فإن هذا الفعل والقول المقدور الذى ليس هو مخلوقا منفصلا عنه ليس جنسُه محدثا عنده ، وإن كان الواحد من آحاده يكون بعد أن لم يكن . فالجنس لا يقال له حادث ولا محدَث ، بل لم يزل الله موصوفا بذلك عنده . ولهذا قال : « ولا يكون فيه شىء مخلوق ، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شىء إذا خلقه » فإن ما كان جنسُه محدثا كان قد زادت به الذات ، وقد عُرف أن المخلوق عنده : ما كان مسبوقا بفعله الذى خلق به وقوله وقدرته ، وأن المخلوق لا يكون إلا منفصلا عنه . ١٥٧/٢

فهذا الذى قاله عبد العزيز فيه رد على الكرَّامية ومَنْ وافقهم فى أنهم جوَّزوا عليه أن يحدث له جنس الكلام ونحوه مما لم يكن موجودا فيه قبل ذلك ، وجوَّزوا أن يحدث له جنس صفات الكمال ، ومتى قيل : « إنه لم يكن موصوفا بجنس من أجناس صفات الكمال حتى حدث له » لزم أن يكون قبل ذلك ناقصا عن صفة من صفات الكمال ، فلا يكون متكلما ، بل يكون موصوفا قبل ذلك بعدم الكلام ، وهذا الذى قاله عبد العزيز [ هو ][1] نظير قول الإمام أحمد وغيره من الأئمة .

كلام أحمد بن حنبل فى مسألة أفعال الله والتعليق عليه .

قال أحمد فى « رده على الجهمية »[2] : باب ما أنكرت الجهمية من أن يكون الله كلَّم موسى : — « فقلنا : لم أنكرتم ذلك ؟ قالوا : إن الله

(١) هو : ساقطة من (م) .

(٢) ص ٨٧ (من مجموعة عقيدة السلف . ط . الاسكندرية . ١٩٧١) = ص ٣٣ (ط . مطبعة الامام . بدون تاريخ) .

لم يتكلم[١] ، ولا يتكلم ، وإنما كوَّن شيئا فعبرَّ عن الله ، وخلق صوتا فأسمع[٢] ، وزعموا أن الكلام لا يكون إلا من جوف ولسان وشفتين.
فقلنا : هل يجوز لمكوِّنٍ [ أو ] غير الله[٣] أن يقول : ﴿يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ﴾ [ سورة طه : ١٢ ] أو يقول : ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِي﴾ [ سورة طه : ١٤ ] ؟ فمن قال ذلك زعم أن غير الله ادَّعى الربوبية[٤] ، ولو كان كما زعم الجهمي[٥] : أن الله كوَّن شيئا كان يقول ذلك المكون : ﴿يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [ سورة
١٥٨/٢ القصص : ٣٠ ] وقد قال / جل ثناؤه ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [ سورة النساء : ١٦٤ ] وقال تعالى ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [ سورة الأعراف : ١٤٣ ] وقال تعالى ﴿إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالاَتِي وَبِكَلاَمِي﴾ [ سورة الأعراف : ١٤٤ ] هذا[٦] منصوص القرآن.

فأما[٧] ما قالوا : «إن الله لا يتكلم»[٨] فكيف يصنعون بحديث الأعمش عن خيثمة عن عدى بن حاتم الطائي قال : قال رسول الله

---

(١) في طبعة الإمام : لم يكلم ، وأشار محقا طبعة الاسكندرية الى أن ذلك موجود في احدى النسخ.

(٢) الرد ( ط . الامام ) : فاسمعه .

(٣) م : لمكوّن غير الله ، الرد ( ط . الإمام ) : أن يكون المكون غير الله .

(٤) الرد ص ٨٧ – ٨٨ ( ط . الاسكندرية ) : فمن زعم ذلك فقد زعم أن غير الله ادعى الربوبية ، الرد ص ٣٣ ( ط . الامام ) : فمن زعم أن ذلك غير الله فقد ادعى الربوبية .

(٥) الرد ص ٨٨ ( ط . الاسكندرية ) : .. ادعى الربوبية كما زعم الجهم .

(٦) الرد : فهذا .

(٧) فأما : كذا في ( س ) وفي الرد . وفي سائر النسخ : وأما .

(٨) الرد ( ط . الامام ) : إن الله لم يتكلم ولا يكلم .

صلى الله عليه وسلم «ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ، ليس بينه وبينه[١] تَرْجُمان[٢] » .

وأما قولهم : إن الكلام لا يكون إلا من جوف وفم وشفتين ولسان وأدوات ، فقد قال تعالى : ﴿ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الجِبَالَ يُسَبِّحْنَ ﴾ [سورة الأنبياء : ٧٩][٣] أتراها أنها يسبحن[٤] بجوف وفم ولسان وشفتين ، والجوارح إذا شهدت على الكافر[٥] فقالوا : ﴿ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِى أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾ [سورة فصلت : ٢١] أتراها[٦] أنها نطقت بجوف وفم ولسان؟ ولكن الله أنطقها كيف شاء ، وكذلك الله يتكلم[٧] كيف شاء ، من غير أن نقول : بجوف[٨] ولا فم ولا شفتين ولا لسان[٩] . فلما خنقته الحجج قال : إن الله كلم موسى إلا أن كلامه غيره ، فقلنا : وغيره مخلوق؟ قالوا[١٠] : نعم ، قلنا[١١] : هذا مثل قولكم الأول ، إلا أنكم

(١) ط ، ص ، ر ، هـ ، الرد ( ط . الاسكندرية ) : ما بينه وبينه .

(٢) سبق ورود الحديث والكلام عليه فى هذا الجزء . ص ٧١ .

(٣) فى « الرد » ( فى الطبعتين ) : ولسان أليس الله قال ( فى ط . الامام : أليس قال الله ) للسماوات والأرض : ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين [ سورة فصلت : ١١ ] أتراها أنها قالت بجوف وفم وشفتين ولسان وأدوات وقال : وسخرنا مع داود الجبال يسبحن .

(٤) م : أتراهن يسبحن ؛ ق : أتراها أنهن يسبحن ؛ الرد ( الطبعتين ) : أتراها سبحت .

(٥) م ( فقط ) : إذا شهدت على الكافرين ؛ الرد ( ط . الاسكندرية ) : إذ شهدت على الكافر .

(٦) الرد ( ط . الامام ) : تراها .

(٧) الرد ( فى الطبعتين ) : تكلم .

(٨) س ، ص ، ط ، ر ، هـ ، الرد ( ط . الامام ) : جوف

(٩) س : ولا فم ولا شفتان ولا لسان ؛ الرد ( ط . الإمام ): ولا فم ولا لسان ولا شفتان .
وبعد هذه العبارة فى طبعتى الرد : قال أحمد رضى الله عنه .

(١٠) الرد ( فى الطبعتين ) : قال .

(١١) الرد ( فى الطبعتين ) : فقلنا .

تدفعون عن أنفسكم الشنعة[١]. وحديث الزهرى قال: «لما سمع موسى كلام الله[٢] قال: يارب، هذا الذى سمعته[٣] هو كلامك؟ قال: نعم ياموسى هو كلامى، وإنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان، ولى قوة الألسن كلها، وأنا أقوى من ذلك، وإنما[٤] كلمتك على قدر ما يطيق بدنك، ولو كلمتك بأكثر من ذلك لمت، فلما رجع موسى إلى قومه قالوا له[٥]: صف لنا كلام ربك، فقال: سبحان الله! وهل أستطيع أن أصفه لكم؟ قالوا: فشبّهه، قال: هل سمعتم أصوات الصواعق التى تقبل فى أحلى حلاوة سمعتموها، فكأنه مثله».

فقد ذكر أحمد فى هذا الكلام: أن الله تعالى يتكلم كيف شاء، وذكر فيما[٦] استشهد به من الأثر «أن الله كلم موسى عليه السلام بقوة عشرة آلاف لسان» وأن له قوة الألسن كلها، وهو أقوى من ذلك، وأنه
١٥٩/٢ إنما[٧] كلم موسى / على قدر ما يطيق، ولو كلمه بأكثر من ذلك لمات. وهذا بيان منه لكون تكلم الله[٨] متعلقا بمشيئته وقدرته[٩] كما ذكر عبد العزيز. وهو خلاف قول مَنْ يجعله كالحياة القديمة اللازمة للذات، التى

---

(١) الرد (فى الطبعتين): الشنعة بما تظهرون.
(٢) الرد (فى الطبعتين): كلام ربه.
(٣) سمعته: كذا فى (س) وفى طبعتى الرد. وفى سائر النسخ: أسمعه.
(٤) م (فقط): وأنا.
(٥) له: ساقطة من (س)، (ص)، (ر).
(٦) فيما: كذا فى (س). وفى سائر النسخ: ما
(٧) إنما: كذا فى (س). وفى سائر النسخ: أيضا.
(٨) م (فقط): كلام الله؛ هـ: تكليم الله.
(٩) ر، هـ: وقوته.

لا تتعلق بمشيئة ولا قدرة[١]. وبين أيضاً فى كلامه أنه سبحانه تكلم وسيتكلم ردًا على الجهمية [ واستدل على أنه تكلم بالحديث الذى فى الصحيحين عن عدى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه . وجعل قوله : «سيكلمه ربه» دليلا على أنه سيتكلم ، فبين أن التكليم عنده مستلزم للتكليم[٢] متضمن للتكلم ، ليس هو مجرد خلق إدراك فى المستدل ][٣].

وقال الإمام أحمد[٤] : «وقلنا للجهمية : من القائل يوم القيامة : ﴿ يَاعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ ﴾ [سورة المائدة : ١١٦] أليس الله هو القائل؟ قالوا : يكوّن[٥] الله شيئاً فيعبر[٦] عن الله ، كما كوّن شيئا[٧] فعبر لموسى ، قلنا : فمن القائل ﴿ فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ * فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ ﴾ [سورة الأعراف : ٦ ، ٧] أليس الله هو الذى يسأل؟ قالوا : هذا كله إنما يُكوِّن شئ[٨] فيعبر عن الله ، فقلنا : قد أعظمتم على الله الفِرْية حين زعمتم أنه لا يتكلم ، فشبهتموه بالأصنام التى تعبد من دون الله ؛ لأن الأصنام لا تتكلم ولا تتحرك ، ولا تزول من مكان إلى مكان . فلما

(١) م ، ق : بمشيئته ولا قدرته .

(٢) فى الأصل : للتكلم .

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة فى هامش (س) .

(٤) فى «الرد على الجهمية» ص ٨٩ – ٩١ (ط . الاسكندرية) = ص ٣٥ – ٣٦ (ط . الامام) .

(٥) الرد (ط . الامام) : قال : فقالوا : يكون ؛ (ط . الاسكندرية) : قالوا : فيكون .

(٦) ط : فيعبرون

(٧) الرد (ط . الامام) : كما كونه .

(٨) م . هـ : إنما يكون الله شيئا ؛ الرد (فى الطبعتين) : إنما يكون شيئا .

ظهرت عليه الحجة قال : إن الله قد يتكلم ، ولكن كلامه مخلوق . قلنا : وكذلك بنو آدم كلامهم مخلوق ، فقد شبهتم الله بخلقه حين زعمتم أن كلامه مخلوق[1] ، ففي مذهبكم[2] : قد كان فى وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق الكلام[3] . وكذلك بنو آدم كانوا لا يتكلمون حتى خلق لهم كلاما[4] ، فقد جمعتم بين كفر وتشبيه ، فتعالى[5] الله عن هذه الصفة ! بل نقول : إن الله لم يزل متكلما إذا شاء ، ولا نقول : إنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاما[6] ، ولا نقول : إنه قد كان لا يعلم حتى خلق علما فعلم ، ولا نقول : إنه قد كان ولا قدرة حتى خلق لنفسه قدرة ، ولا نقول : إنه قد كان[7] ولا نور له حتى خلق لنفسه نورا ، ولا نقول : إنه قد كان[8] ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة »

فقد بين أحمد فى هذا الكلام الإنكار على النفاة الذين شبهوه بالجمادات[9] التى لا تتكلم ولا تتحرك ولا تزول من مكان إلى مكان ، مثل الأصنام المعبودة من دون الله ، والإنكار على من زعم أنه كان فى وقت
٢/١٦٠ من الأوقات لا يتكلم حتى / خلق الكلام . فشبهه بالآدمى الذى كان

(١) م ، ق ، ص ، ط ، ر : أن الله كلامه مخلوق .
(٢) م ، ق ، ص ، ط ، ر : مذهبهم .
(٣) الرد ( فى الطبعتين ) : التكلم .
(٤) س : حتى خلق لهم كلام ؛ الرد ( ط . الاسكندرية ) : حتى خلق الله لهم كلاما .
(٥) س ، الرد ( ط . الاسكندرية ) : تعالى .
(٦) كلاما : ساقطة من (س) ، (ص) ، (ط) ، (ر) . وفى (م) إنه قد كان . . الخ . وفى الرد ( ط . الاسكندرية ) : حتى خلق الكلام
(٧) س ، ط ، ص ، هـ ، الرد ( ط . الامام ) : إنه كان .
(٨) ط ، ر ، ص ، الرد ( ط . الامام ) : إنه كان .
(٩) س ، ص ، ط ، ر : بالجامدات .

لا يتكلم حتى خلق الله له كلاما . فأنكر تشبيهه بالجماد الذى لا يتكلم ، وبالإنسان الذى كان غير قادر على الكلام حتى خلق الله له الكلام ، فكان قادرا على الكلام فى وقت دون وقت . وبيَّن أن مَنْ وصف الله بذلك فقد جمع بين الكفر– حيث سلب ربه[1] صفة الكلام وهى من أعظم صفات الكمال ، وجحد ما أخبرت به النصوص– وبين التشبيه .

ثم قال أحمد : «بل نقول : إن الله لم يزل متكلما إذا شاء ، [ ولانقول : إنه كان ولايتكلم حتى خلق . . »[2] فبين أن الكلام يتعلق بمشيئته وأنه لم يزل متكلما إذا شاء ][3] فرد قول من لا يجعل الكلام متعلقا بالمشيئة ، كقول الكُلاَّبية ومن وافقهم ، ومن يقول : «كان ولا يتكلم حتى حدث له[4] الكلام » كقول الكرَّامية ونحوهم ، وقال : «لا نقول[5] إنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاما[6] ، ةلا نقول[7] : إنه [قد] كان[8] لا يعلم[9] حتى خلق علما فعلم ، ولا نقول[10] : إنه كان ولا قدرة له حتى خلق لنفسه قدرة ، ولا نقول[10]: إنه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه

(١) م (فقط) : سلب عن ربه

(٢) وهو النص الذى سبق وروده فى الصفحة السابقة .

(٣) ما بين المعقوفتين فى (س) فقط وسقط من سائر النسخ

(٤) فى (س) : حتى خلق . وكتب فوقها «حدث له» وفى نسخة (ص) : حتى خلق .

(٥) ق :ولا يقول .

(٦) كلاما : كذا فى (م) ، (ق) وسقطت الكلمة من سائر النسخ ، وسبق ورودها منقولة عن كتاب «الرد على الجهمية»

(٧) ق : ولا يقول .

(٨) م ، ق : إنه كان ، ووردت العبارة من قبل : إنه قد كان .

(٩) م ، ق : ولا يعلم

(١٠)ق : ولا يقول

نورا ، ولا نقول : إنه كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة » فنزَّهه سبحانه عن سلب صفات الكمال فى وقت من الأوقات ، وإنا لا نقول[١] : تجددت له صفات الكمال ، بل لم يزل موصوفا بصفات الكمال ، ومن صفات الكمال : أنه لم يزل متكلما إذا شاء ، لا أن يكون الكلام[٢] خارجا عن قدرته ومشيئته ، ولهذا لم يقل : لم يزل عالما إذا شاء ، ولا قال : يعلم كيف شاء. وقد قال فى موضع آخر [ فيما ][٣] رواه عنه حنبل : « لم يزل الله عالما متكلما غفورا » .

وكلام أحمد وغيره من الأئمة فى هذا الأصل كثير[٤] ليس هذا موضع بسطه ، مثل ما ذكره البخارى فى آخر صحيحه فى كتاب التوحيد والرد على الجهمية قال[٥] : باب[٦] ما جاء فى تخليق السموات والأرض وغيرهما[٧] من الخلائق ، وهو فعل الرب[٨] وأمره ، فالرب تعالى[٩] بصفاته وفعله وأمره – وفى نسخة[١٠] « وكلامه »[١١] – هو الخالق المكون[١٢] ، غير

---

(١) م ، ق : ولا نقول
(٢) س : كلامه
(٣) فيما : ساقطة من ( م ) ، ( ق ) .
(٤) كثير : ساقطة من ( س ) .
(٥) صحيح البخارى ٩/١٣٤
(٦) فى المطبوعة لا يوجد « باب » وأشير إلى وجود الكلمة فى نسخة أخرى
(٧) البخارى : وغيرها
(٨) البخارى : الرب تبارك وتعالى
(٩) تعالى : ليست فى البخارى .
(١٠) هـ : وفى نسختين
(١١) أشير فى هامش البخارى إلى وجود كلمة « وكلامه » فى نسخة غير المطبوعة
(١٢) البخارى : وهو الخالق هو المكون

مخلوق ، وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتكوينه فهو مفعول مكون مخلوق[١] » .

وقال بعد ذلك[٢] : باب قول الله تعالى : ﴿ وَلاَ تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلاَّ لِمَنْ أَذِنَ لَهُ – إلى قوله – مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الحَقَّ ﴾ [سورة سبأ : ٢٣][٣] ولم يقولوا[٤] ماذا خلق ربكم . قال عز وجل[٥] / : ﴿ مَن ذَا الَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥] وقال مسروق عن ابن مسعود : « إذا تكلم الله بالوحى سمع أهل السمٰوات شيئا ، فإذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق ، ونادوا : ﴿ ماذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ ﴾ [سورة سبأ : ٢٣] ويذكر عن جابر بن عبدالله بن أنيس[٦] سمعت[٧] النبى صلى الله عليه وسلم يقول : « يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بَعُدَ كما يسمعه من قرب : أنا الملك ، أنا الديان » . وذكر حديث أبى هريرة يبلغ به[٨] النبى صلى الله عليه وسلم قال : « إذا قضى الله الأمر فى السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله ، كأنه سلسلة على صَفْوان ، فإذا فزع[٩] عن قلوبهم قالوا : ماذا قال ربكم ؟ ١٦١/٢

(١) البخارى : مخلوق مكون

(٢) البخارى ١٤١/٩

(٣) فى البخارى ذكرت الآية كاملة

(٤) البخارى : ولم يقل

(٥) ص : قال الله عز وجل ؛ البخارى : وقال جل ذكره .

(٦) م ،ق : عبد الله عن أنس . وهو خطأ . والمثبت فى البخارى و فى سائر النسخ

(٧) البخارى : قال سمعت

(٨) ذكر البخارى السند إلى أن قال عن أبى هريرة يبلغ به . .

(٩) البخارى : صفوان . قال على وغيره : صفوان ينفذهم ذلك فإذا فزع . .

قالوا للذى قال : الحق[(١)]، وهو العلى الكبير» وذكر حديث أبى سعيد الخدرى[(٢)] قال : قال النبى صلى الله عليه وسلم «يقول الله : يا آدم فيقول : لبيك وسعديك ! فينادى بصوت : إن الله يأمرك أن تُخرج من ذريتك بَعْثا إلى النار» والحديث[(٣)] فيه طول ، استوفاه فى موضع آخر[(٤)].

وقال بعد ذلك[(٥)] : باب ما جاء فى قول الله تعالى : ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ﴾ [سورة الرحمن : ٢٩] وقال[(٦)] ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [سورة الأنبياء : ٢] وقوله تعالى[(٧)] ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْراً﴾ [سورة الطلاق : ١] ، وإنَّ حَدَثَه[(٨)] لا يشبه حدث المخلوقين ، لقوله تعالى :﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى : ١١] وذكر قول النبى صلى الله عليه وسلم[(٩)] : «إن الله يحدث من أمره ما يشاء[(١٠)]، وإن مما أحدث : أن لا تَكَّلموا[(١١)] فى الصلاة» وقول ابن

(١) قالوا للذى قال الحق : كذا فى نسخة من البخارى أشير إليها فى الهامش . والذى فى الأصل : قالوا الحق .

(٢) بعد ما سبق بقليل ١٤١/٩

(٣) والحديث : كذا فى (س) وفى سائر النسخ : الحديث

(٤) سبق الكلام على هذه الأحاديث كلها فى هذا الجزء

(٥) البخارى ١٥٢/٩

(٦) م : وقوله : وليست هذه الكلمة فى البخارى

(٧) تعالى : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٨) م ، ق : أحدثه

(٩) البخارى : وقال ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم

(١٠) ما يشاء : كذا فى (ط) وفى البخارى . وفى سائر النسخ : ماشاء .

(١١) ق ، س ، ر ، ص : أن لا تتكلموا ، ط : أن لا يتكلموا . والمثبت فى (م) ، (هـ) وفى البخارى .

عباس[١] : «كتابكم[٢] أحدث الأخبار بالرحمن عهدا[٣]، محضا لم يُشَبْ»[٤].

ومن تدبر كلام أئمة السنة المشاهير فى هذا الباب علم أنهم كانوا أدق الناس نظرا، وأعلم الناس فى هذا الباب بصحيح المنقول وصريح المعقول، وأن أقوالهم هى الموافقة للمنصوص والمعقول[٥]، ولهذا تأتلف ولا تختلف، وتتوافق ولا تتناقض، والذين خالفوهم لم يفهموا حقيقة أقوال السلف والأئمة، فلم يعرفوا حقيقة المنصوص والمعقول[٦]، فتشعبت بهم الطرق، وصاروا مختلفين فى الكتاب، مخالفين للكتاب[٧] وقد قال تعالى ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ [سورة البقرة : ١٧٦].

١٦٢/٢ / ولهذا قال الإمام أحمد فى أول خطبته[٨] فيما خرجه فى الرد على الزنادقة والجهمية[٩] «الحمد لله الذى جعل فى كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم، يَدْعون من ضل إلى الهدى، ويصبرون منهم على

(١) ذكر البخارى سند الأثر

(٢) س، ص : كتاب ربكم

(٣) س : الأخبار عهدا بالرحمن . هـ : كتابكم أحدث عهدا بالرحمن .

(٤) البخارى : عبد الله بن عباس قال : يامعشر المسلمين كيف تسألون أهل الكتاب عن شئ وكتابكم الذى أنزل الله على نبيكم صلى الله عليه وسلم أحدث الأخبار بالله محضا لم يشب وقد حدثكم الله أن أهل الكتاب .. الخ

(٥) ر : للنصوص وللعقول ؛ هـ : للمنقول والمعقول .

(٦) م : المنصوص ولا المعقول .

(٧) مخالفين للكتاب : زيادة فى (م) فقط

(٨) س : الخطبة .

(٩) ط . الأسكندرية ص ٥٢ = ط . الإمام ص ٢ - ٣

الأذى ، يُحْيون بكتاب الله الموتى ، ويبصِّرون بنور الله أهل العمى ، فكم من قتيل لإبليس قد أحْيَوْه؟ وكم من ضال تائه قد هدوه؟ فما أحسن أثرهم على الناس وأقبح أثر الناس عليهم ! . ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا عنان الفتنة ، فهم مخالفون للكتاب ، مختلفون فى الكتاب[(١)] ، مجمعون على مفارقة الكتاب ، يقولون على الله وفى الله [ وفى كتاب الله ][(٢)] بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جُهَّال الناس بما يُشَبهون عليهم[(٣)] ، فنعوذ بالله من فتن المضلين[(٤)] » .

ومن أعظم أصول التفريق بينهم فى هذه المسألة — مسألة أفعال الله تعالى وكلام الله ونحو ذلك مما يقوم بنفسه ويتعلق بمشيئته وقدرته — فإن هذا الأصل لما أنكره من أنكره من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة[(٥)] ونحوهم ، وظنوا أنه لا يمكن إثبات حدوث العالم وإثبات الصانع إلا بإثبات حدوث الجسم ، ولا يمكن إثبات حدوثه إلا بإثبات حدوث ما يقوم به من الصفات والأفعال[(٦)] المتعاقبة ، ألجأهم ذلك إلى أن ينفوا عن الله صفاته وأفعاله القائمة به المتعلقة بمشيئته وقدرته ، أو ينفوا بعض ذلك ، وظنوا أن الإسلام لا يقوم إلا بهذا النفى ، وأن الدُّهْرية من

(١) الرد على الجهمية ( فى الطبعتين ) : فهم مختلفون فى الكتاب مخالفون للكتاب
(٢) وفى كتاب الله : زيادة فى ( س ) . ( ص ) وهى فى الرد على الجهمية فى الطبعتين
(٣) م ( فقط ) : بما يشبهون به عليهم
(٤) فى ( س ) : من مضلات الفتن . وكتب فى الهامش : من فتن المضلين ، ولكن عليها شطب
(٥) س : من أهل الكلام المعتزلة . .
(٦) س ، ر : أو الأفعال

الفلاسفة وغيرهم لا يبطل قولهم إلا بهذا الطريق ، وأخطأوا فى هذا وهذا .

أما الفلاسفة الدهرية فإن هذه الطريقة[(١)] زادتهم إغراء ، وأوجبت لهم حجة عَجَزَ هؤلاء عن دفعها إلا بالمكابرة التى لا تزيد الخصم إلا قوة وإغراء ، فقالوا لهم : كيف يحدث الحادث بلا سبب حادث ؟ وكيف تكون الذات حالها وفعلها وجميع ما ينسب إليها واحدا من الأزل إلى الأبد ؟ والعالم يصدر عنها فى وقت دون وقت من غير فعل يقوم به ولا سبب حدث[(٢)] ؟

١٦٣/٢ / فكان ما جعلوه أصلا للدين وشرطاً فى معرفة الله تعالى منافيا للدين ومانعا[(٣)] من كمال معرفة الله ، وكان ما احتجوا به من الحجج العقلية هى فى الحقيقة على نقيض مطلوبهم أدلَّ ، فالحوادث لا تحدث إلا بشرط جعلوه مانعا من الحدوث . وأما أمور الإسلام : فإن هذا الأصل اضطرهم إلى نفى صفات الله تعالى لئلا تنتقض الحجة ، ومن لم ينف الصفات نفى الأفعال القائمة به وغيرها مما يتعلق بمشيئته وقدرته . فلزمهم[(٤)] من[(٥)] عدم الإيمان ببعض ما جاء به الرسول ومن جَحْدِ بعض ما يستحقه الله تعالى من أسمائه وصفاته : ما أوجب لهم من التناقض والارتياب ما تبين لأولى الألباب . فلم يعطوا الإيمان بالله ورسوله حقه ،

---

(١) س : هذه الطريق

(٢) س : يقوم بها ولا سبب حادث

(٣) للدين ومانعا : كذا فى ( س ) فقط . وفى سائر النسخ : للدين وموجبا ومانعا . وهو خطأ

(٤) فلزمهم : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : يلزمهم

(٥) س : فى

ولا الجهاد لعدوّ الله ورسوله حقه ، وقد قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا ﴾ – الآية [ سورة الحجرات : ١٥ ] .

هذا مع دعواهم أنهم أعظمُ علماً وإيماناً وتحقيقاً لأصول الدين وجهاداً لأعدائه بالحجج من الصحابة ، وإن هم فى ذلك إلا كبعض الملوك الذين لم يُجاهدوا العدوَّ ، بل أخذوا منهم بعضَ البلاد ، ولا عدلوا فى المسلمين العدلَ الذى شرعه الله للعباد إذا ادعى أنه أمكنُ وأعدلُ من عمر بن الخطاب وأصحابه رضوان الله عليهم .

المقالات المختلفة فى مسألة كلام الله تعالى

ثم إنهم بسبب ذلك تفرقوا فى أصول كثيرة من أصول دينهم كتفرقهم فى كلام الله [ من القرآن ][1] وغيره ؛ فإنهم تفرقوا فيه شيعاً : شيعة قالت : هو مخلوق ، وحقيقة قولهم : لم يتكلم الله به ، كما كان قدماؤهم يقولون ، لكن المعتزلة صاروا يطلقون اللفظ بأن الله متكلم حقيقة ، ولكن مرادهم مراد من قال : إن الله لم يتكلم ولا يتكلم ، كما ذكره[2] أحمد : أنهم تارة ينفون الكلام ، وتارة يقولون : يتكلم بكلام مخلوق ، وهو معنى الأول .

وهذا فى الحقيقة تكذيب للرسل الذين إنما أخبروا الأمم بكلام الله الذى أنزله إليهم[3] . وجاءت[4] الفلاسفة القائلون بقدم العالم فقالوا أيضاً : متكلم ، وكلامه ما يفيض من العقل الفعّال على نفوس الأنبياء .

---

(١) من القرآن : زيادة فى ( س )
(٢) م . ق : كما ذكر
(٣) م . ق : الذين أنزل إليهم
(٤) م ( فقط ) : وجاء

وهذا / قول من وافقهم من القَرامطة الباطنية ونحوهم ممن يتظاهر ١٦٤/٢
بالإسلام ويبطن مذهب الصابئة والمجوس ونحو ذلك . وهو قول طوائف من مَلاَحدة الصوفية كأصحاب وَحْدَة الوجود ونحوهم الذين أخذوا دين الصابئة والفراعنة والدهرية فأخرجوه فى قالب المُكَاشفات والولاية والتحقيق .

والذين قالوا ليس هو مخلوقا ظن فريق منهم أنه لا يقابل المخلوقَ إلا القديمُ اللازم للذات الذى ثبوته بدون مشيئة الرب وقدرته كثبوت الذات فقالوا ذلك .

ثم طائفة رأت أن الحروف والأصوات يمتنع أن تكون كذلك ، فقالت : كلامه هو مجرد معنى واحد ، هو الأمر والنهى والخبر ، وأنه إن عُبِّر عن ذلك المعنى بالعبرية كان توراة ، وإن عُبِّر عنه بالسريانية كان إنجيلا ، وإن عُبِّر عنه بالعربية كان قرآنا ؛ فلزمهم أن تكون معانى القرآن هى معانى التوراة والإنجيل ، وأن يكون الأمر هو النهى وهو الخبر ، وأن تكون هذه صفاتٍ له لا أنواعا له ، ونحو ذلك مما يُعلم فساده بصريح العقل[1]

وطائفة قالت : بل هو حروف وأصوات قديمة أزلية لا تتعلق بمشيئته وقدرته كما قال الذين من قبلهم .

واتفق الفريقان على أن تكليم الله لملائكته وتكليمه موسى[2] وتكليمه لعباده يوم القيامة ومناداته لمن ناداه ونحو ذلك : إنما هو خلقُ إدراكٍ فى

(١) س ، ط ، ر ، ص : المعقول ؛ هـ : مما يعلم فساده بالعقل
(٢) س ، هـ : لموسى

المستمع[١] أدرك به مالم يزل موجوداً ، كما أن تجليه – عند من ينكر مباينته لعباده وأن يكشف لهم حجابا منفصلا عنهم – ليس هو إلا خلق إدراك فى أعينهم من غير أن يكون هناك حجاب منفصل عنهم يكشفه لهم .

وطائفة ثالثة لما رأت شناعة كل من القولين قالت : بل يتكلم بعد أن لم يكن يتكلم بصوت وحروف ، وكلامه حادث قائم بذاته متعلق[٢] بمشيئته وقدرته ، وأنكروا أن يقال : لم يزل متكلما إذا شاء ، إذ ذلك يقتضى تسلسل الحوادث وتعاقبها ، وهذا هو الدليل الذى استدلّوا به على حدوث أجسام العالم .

٢/١٦٥ / فليتدبر المؤمن العالم[٣] كيف فرّق هذا الكلامُ المحدَثُ المبتدَع بين الأمة ، وألقى بينها العداوة والبغضاء ، مع أن كل طائفة تحتاج أن تضاهى مَنْ آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض ، إذ مع كل طائفة من الحق ما تنكره الأخرى ، فالذين قالوا بخلق القرآن إنما ألقاهم فى ذلك أنهم رأوا أنه لا يمكن أن يكون الكلام لازما [ للذات ][٤] لزومَ العلم[٥] ، بل الكلام يتعلق بمشيئة المتكلم وقدرته ، فقالوا : يكون من صفات الفعل ، والمتكلم : مَنْ فعل الكلام ، ثم[٦] لم يثبتوا فعلا إلا منفصلا

(١) م ، ق : فى السمع
(٢) متعلق : كذا فى ( س ) . ( هـ ) وفى سائر النسخ : يتعلق
(٣) س : العليم ؛ ط ، ر : العلم . وطمست الكلمة فى ( ص )
(٤) للذات : فى ( س ) . ( هـ ) فقط وسقطت من سائر النسخ
(٥) فى نسخة ( هـ ) فالمعتزلة لما رأوا أن الكلام لا يكون لازما للذات لزوم العلم
(٦) ثم : ساقطة من ( س )

عنه ، لنفيهم أن يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته . وصار مَنْ قابلهم يريد أن يثبت كلاما لازما للمتكلم لا يتعلق بمشيئته وقدرته : إما معنى ، وإما حروفا ، ويثبت أن المتكلم لا يقدر على التكلم ، ولا يمكنه أن يقول غير ما قال ، ويسلب المتكلم قدرته على القول والكلام وتكلمه باختياره ومشيئته . فإذا قال له الأول : « المتكلم من فعل الكلام » ، قال هو : « المتكلم من قام به الكلام » ولكن ذاك يقول : لا يقوم الكلام بفاعله ، وهذا يقول : لا يختار المتكلم أن يتكلم .

فأخذ هذا بعضَ صفة الكلام وهذا بعضها ، والمتكلم المعروف : من قام به الكلام ومن يتكلم بمشيئته وقدرته ، ولهذا يوجد كثير من المتأخرين المصنّفين فى المقالات والكلام يذكرون فى أصل عظيم من أصول الإسلام الأقوال التى يعرفونها .

وأما القول المأثور عن السلف والأئمة الذى يجمع الصحيح من كل قول فلا يعرفونه ولا يعرفون قائله ، فالشهرستانى صنّف « الملل والنحل » وذكر فيها من مقالات الأمم ما شاء الله ، والقول المعروف عن السلف والأئمة لم يعرفه ولم يذكره ، والقاضى أبو بكر وأبو المعالى والقاضى أبو يعلى وابن الزاغونى وأبو الحسين البصرى ومحمد بن الهيثم[1] ونحو هؤلاء من أعيان الفضلاء المصنِّفين ، تجد أحدَهم يذكر فى[2] مسألة القرآن أو نحوها عدةَ أقوالٍ للأمة ، ويختار واحداً منها ، والقول الثابت عن السلف والأئمة كالإمام أحمد ونحوه من الأئمة لا يذكره الواحد منهم ، مع أن

(١) ق ، ر ، ط ، ص : محمد بن الهيضم ؛ س ، هـ : محمد بن الهيصم . وسبق الكلام عليه فى هذا الجزء .

(٢) س ، ط ، يذكر ما فى ؛ ر ، هـ : يذكر إما فى

عامة المنتسبين إلى السنة من جميع الطوائف يقولون : إنهم مُتَّبعون للأئمة
١٦٦/٢ كمالك والشافعي / وأحمد وابن المبارك وحمَّاد بن زيد وغيرهم ، لاسيما الإمام أحمد ، فإنه بسبب المحنة المشهورة من الجهمية له ولغيره[(١)] أَظهر من السنة وردّ من البدعة ما صار به إماما لمن بعده ، وقوله هو قول سائر الأئمة[(٢)] ؛ فعامة المنتسبين إلى السنة يَدَّعون متابعته والاقتداء به سواء كانوا[(٣)] موافقين له فى الفروع أو لا ؛ فإن أقوال[(٤)] الأئمة فى أصول الدين متفقة ؛ ولهذا كلما اشتهر الرجل بالانتساب إلى السنة كانت موافقته لأحمد أشد . ولما كان الأشعرى ونحوه أقربَ إلى السنة من طوائف من أهل الكلام كان انتسابه إلى أحمد أكثر من غيره ، كما هو معروف فى كتبه .

وقد رأيت من أتباع الأئمة أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وغيرهم من يقول أقوالا [ ويكفرّ من خالفها ، وتكون الأقوال المخالفة هى أقوال أئمتهم بعينها ، كما أنهم كثيرا ما ينكرون أقوالا ][(٥)] ويكفِّرون من يقولها ، وتكون منصوصة عن النبى صلى الله عليه وسلم ، لكثرة ما وقع من الاشتباه والاضطراب فى هذا الباب ، ولأن شُبَه[(٦)] الجهمية النفاة أثرت فى قلوب[(٧)] كثير من الناس ، حتى صار الحق الذى جاء به

(١) س : ولغيرهم
(٢) م ، ق : الأمة
(٣) س : سواء إن كانوا
(٤) أقوال : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : أصول
(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من ( م ) ، ( ق )
(٦) م ، ق : شبهة
(٧) س : فى نفوس

الرسولُ – وهو المطابق للمعقول – لا يخطر ببالهم ولا يتصورونه ، وصار فى لوازم ذلك من العلم الدقيق ما لا يفهمه كثير من الناس ، والمعنى المفهوم يُعبرَّ عنه بعبارات فيها إجمال وإبهام يقع بسببها نزاع وخصام . والله تعالى يغفر لجميع المؤمنين والمؤمنات : ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلإِخوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ وَلاَ تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلاًّ لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾[ سورة الحشر : ١٠ ] .

عدم ذكر المصنفين فى أصول الدين لقول السلف

وكان هذا من تلك البدع الكلامية كبدع الذين جعلوا أصل الدين مبنياً على كلامهم فى الأجسام والأعراض ؛ ولهذا كثر ذم السلف والأئمة لهؤلاء ، وإذا رأيت الرجل قد صنَّف كتابا فى أصول الدين ورد[(١)] فيه من أقوال أهل الباطل[(٢)] ما شاء الله ، ونَصَر فيه من أقوال أهل الحق ما شاء الله ، ومن عادته أنه يستوعب الأقوال فى المسألة فيبطلها إلا واحداً ، ورأيته فى مسألة كلام الرب تعالى وأفعاله أو نحو[(٣)] ذلك ترك من الأقوال ما هو معروف عن السلف والأئمة – تبين[(٤)] أن هذا القول لم يكن يعرفه ليقبله أو يردّه ، إما لأنه لم يخطر بباله ، أو لم يعرف قائلا / به ، أو لأنه ١٦٧/٢
خطر له فدفعه بشبهة من الشبهات . وكثيراً ما يكون الحق مَقْسُوما بين المتنازعين فى هذا الباب ، فيكون فى قول هذا حق وباطل ، وفى قول هذا حق وباطل ، والحق بعضه مع هذا وبعضه مع هذا وهو مع ثالث غيرها ، والعصمة إنما هى ثابتة لمجموع الأمة ، ليست ثابتة لطائفة بعينها .

(١) ورد : كذا فى ( س ) . وفى سائر النسخ : أورد
(٢) م ( فقط ) : الباطن
(٣) س : ونحو
(٤) م : تبين لك ، ط ، ر : يتبين

فإذا رأيت من صنَّف فى الكلام- كصاحب «الإرشاد» و «المعتمد» ومن اتبعها[(١)] ممن لم يذكروا فى ذلك إلا أربعة أقوال وما يتعلق بها- عُلِمَ أنه[(٢)] لم يبلغهم القولُ الخامس ولا السادس، فضلا عن السابع؛ فالذين يسلكون طريقة ابن كُلَّاب كصاحب «الإرشاد» ونحوه يذكرون قول المعتزلة وقول الكرامية ويبطلونهما، ثم لا يذكرون مع ذلك إلا ما يقولون فيه[(٣)]. «وذهبت[(٤)] الحشويةُ المنتمون إلى الظاهر إلى أن كلام الله تعالى قديم أزلى، ثم زعموا أنه حروف وأصوات، وقطعوا بأن المسموع من أصوات القرّاء ونغماتهم عينُ كلام الله تعالى، وأطلق الرعاع منهم القولَ بأن المسموع صوتُ الله، تعالى الله عن قولهم[(٥)]! وهذا قياسُ جهالاتهم[(٦)]. ثم قالوا: إذا كتب كلام الله[(٧)] بجسم من الأجسام رقوماً ورسوماً[(٨)] وأسطُراً وكَلِماً[(٩)] فهى بأعيانها كلامُ الله القديم، فقد[(١٠)] كان إذ كان[(١١)] جسما حادثا، ثم انقلب قديما، ثم قَضَوْا[(١٢)] بأن المرئى من الأسطر هو[(١٣)] الكلام القديم الذى هو

(١) م (فقط): ومن تبعها

(٢) م (فقط): علم لك أنه

(٣) النص التالى فى الإرشاد للجوينى. ص ١٢٨. ط. السعادة. القاهرة. ١٩٥٠

(٤) م، ق، ط، ر، ص: وذهب. الإرشاد. هـ: ذهبت

(٥) ق، ط، ر، ص، هـ: صوت الله تعالى عن قولهم؛ الإرشاد: صوت الله تعالى

(٦) م، ق: جهالهم

(٧) الإرشاد (ص ١٢٩): الله تعالى

(٨) الإرشاد: من الأجسام وانتظمت تلك الأجسام رسوما ورقوما

(٩) الإرشاد: وكلاما

(١٠) الإرشاد: كلام الله تعالى القديم وقد..

(١١) الإرشاد: إذ ذاك

(١٢) الإرشاد: وقضوا

(١٣) هو: ليست فى الإرشاد

(١٤) م، ق: حروف

حرف[١٤] وأصوات ، وأصلهم أن الأصوات على تقطيعها وتواليها كانت ثابتة فى الأزل قائمة بذات البارى تعالى[١] وقواعدُ مذهبهم مبنية على دفع[٢] الضرورات » .

فلم يذكر أبو المعالى إلا هذا القول مع قول المعتزلة والكُلابية والكرامية.

ومعلوم أن هذا القول لا يقوله عاقل يتصور ما يقول ، ولا نعرف[٣] هذا القول عن معروف بالعلم من المسلمين، ولا رأينا هذافى شئ من كتب المسلمين ، ولا سمعناه من أحد منهم. فما سمعنا من أحد، ولا رأينافى كتاب أحد أن المِدَاد الحادث انقلب قديما ، ولا أن المداد الذى يكتب به القرآن قديم ، بل رأينا عامة المصنفين من أصحاب أحمد وغيرهم ينكرون هذا القول ، وينسبون ناقله عن بعضهم إلى الكذب.

١٦٨/٢ / وأبو المعالى وأمثاله أجلُّ من أن يتعمد الكذب ، لكن القول المحكى قد يُسمع من قائل لم يضبطه ، وقد يكون القائل نفسه لم يحرر[٤] قولهم ، بل يذكر كلاما مجملا يتناول النقيضين ، ولا يميز فيه بين لوازم أحدهما ولوازم الآخر ، فيحكيه الحاكى مفصلا ولا يجمله إجمال القائل ، ثم إذا فصَّله يذكر لوازم أحدهما دون ما يعارضها ويناقضها ، مع اشتمال الكلام على النوعين المتناقضين أو احتماله لهما [ أيضا ][٥] ، وقد يحكيه الحاكى باللوازم التى لم يلتزمها القائل نفسه. وما كُلُّ من قال قولا التزم لوازمه ، بل عامة الخلق لا يلتزمون لوازم أقوالهم ، فالحاكى يجعل ما

(١) الإرشاد : تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا

(٢) الإرشاد : حجد

(٣) س : ولا يعرف

(٤) ق ، ط ، ر ، ص : لم يخبر

(٥) أيضا : زيادة فى ( س )

يظنه من لوازم قوله هو أيضاً من قوله ، لا سيما إذا لم ينف القائل ما يظنه الحاكى لازماً ، فإنه يجعله قولا له بطريق الأَوْلى.

ولا ريب أن من الناس من يقول : هذا القرآن كلام الله ، وما بين اللوحين كلام الله ، ويقول : إن كلام الله محفوظ فى القلوب[١] متلو بالألسن ، مسموع بالآذان مكتوب فى المصاحف . وهذا الإطلاق حق متفق عليه بين المسلمين ، ثم من هؤلاء مَنْ إذا سُئل[٢] عن المداد وصوت الْعَبْد : أقديم هو ؟ أنكر ذلك ، وربما سكت عن ذلك ، وكره الكلام فيه بنفى أو إثبات ، خشية أن يجرّه[٣] ذلك إلى بدعة ، مع أنه لو سمع من يقول : « إن المداد قديم » ألزمه العقوبة به والعذاب الأليم[٤] .

وأما صوت العبد فقد تكلّم فيه طائفة من المنتسبين إلى الأئمة كالشافعى[٥] وأحمد وغيرهما ، فمنهم من قال : إن الصوت المسموع قديم ، ومنهم من يقول : يسمع شيئين الصوت القديم والمحدث ، وهذا خطأ فى العقل الصريح ، وهو بدعة ، وقول قبيح .

والإمام أحمد وجماهير أصحابه منكرون لما هو أخف من ذلك ، فإن أحمد وأئمة أصحابه قد أنكروا على من قال : اللفظ بالقرآن غير مخلوق ، فكيف بمن قال : [ اللفظ به قديم ، فكيف بمن قال : ][٦]

---

(١) س ، ط ، ر ، ص ، هـ : بالقلوب . وسقطت الكلمة مع سطر كامل فى ( ق ) .
(٢) س : ثم إذا سئل أحدهم
(٣) م ، ق ، ط ، ر : أن يجر
(٤) س ، ص ، ط ، ر ، ق : ألزمه العذاب الأليم
(٥) س : كمالك والشافعى
(٦) مابين المعقوفتين ساقط من ( م ) ، ( ق ) .

الصوت غير مخلوق؟ فكيف بمن قال : الصوت قديم؟ وقد بَدَّعوا[١] هؤلاء ، وأمروا بهَجْرِهم ، وقد صنف المروذى فى ذلك مصنفاً كبيراً ذكره الخلال فى كتاب « السنة » كما جَهَّموا وبَدَّعوا من قال : اللفظ به مخلوق أيضاً ، كما بُيِّن فى موضعه .

١٦٩/٢ / إذ المقصود هنا أن من أكابر الفضلاء مَنْ لا يعرف أقوال الأئمة فى أكابر المسائل ، لا أقوال أهل الحق ولا أهل الباطل ، بل لم يعرف إلا بعض الأقوال المبتدعة فى الإسلام ، ومن المعلوم أن السلف والأئمة كان لهم قول ليس هو قول المعتزلة ولا الكُلابية ولا الكرامية ، ولا هو قول[٢] المسمين بالحَشْوية ، فأين ذلك القول؟ أكان أفضل الأمة وأعلمها وخير[٣] قرونها لا يعلمون فى هذا[٤] حقاً ولا باطلا؟

ومعلوم أن كل قول من هذه الأقوال فاسد من وجوه ، وقد يكون بعضها أفسد من بعض ؛ فقول المعتزلة الذين قالوا : « إن كلام الله مخلوق » وإن كان فاسداً من وجوه ؛ فقول الكُلابية فاسد من وجوه ، وقول الكرامية فاسد من وجوه .

والإمام أحمد وغيره من الأئمة أنكروا هذه الأقوال كلها : أنكروا[٥] قول الكُلابية والكرامية بالنصوص الثابتة عنهم ، وإنكارهم لقول المعتزلة متواتر مستفيض عنهم ، وأنكروا على مَنْ جَعَلَ ألفاظ العبَّاد[٦] بالقرآن غير

(١) س : وقد صرحوا وبدعوا
(٢) س : ولا قول هؤلاء
(٣) س : وخيار
(٤) فى هذا : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : فيها
(٥) م ( فقط ) : كما أنكروا
(٦) م ، ق : العبارة ، وهو خطأ

مخلوقة ، فكيف بالقول المنسوب إلى هؤلا الحشوية؟ ولهذا لما كان أبو حامد مستمداً من كلام أبي المعالي وأمثاله ، وأراد الرد على الفلاسفة في «التهافت» ، ذكر أنه يقابلهم بكلام المعتزلة تارة ، وبكلام الكرامية تارة ، وبكلام الواقفة[1] تارة ، كما يكلمهم بكلام الأشعرية[2]. وصار في البحث معهم إلى مواقف غايته فيها بيانُ تناقضهم ، وإذا ألزموه تناقضه فرّ إلى الوَقْف.

ومن المعلوم أنه لابد في كل مسألة دائرة بين النفي والإثبات من حق ثابت في نفس الأمر أو تفصيل . ومن المعلوم أن كلام الفلاسفة المخالف لدين الإسلام لابد أن يناقضه حق معلوم من دين الإسلام موافق لصريح العقل ، فإن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم لم يُخبروا بمحالات العقول ، وإنما يخبرون بمجازات[3] العقول ، وَما يُعْلم بصريح العقل انتفاؤه لا يجوز أن يخبر به الرسل ، بل تخبر بما لا يعْلمه العقل وبما يعجز العقل عن معرفته .

٢/ ١٧٠ ومن المعلوم أن السلف والأئمة لهم قول / خارج عن قول المعتزلة والكرّامية والأشعرية والواقفة[4]، وَمنْ علم ذلك القول فلابد أن يحكيه ويناظرهم به ، كما يناظرهم بقول المعتزلة وغيرهم ، لكن من لم يكن عارفاً بآثار السلف وحقائق أقوالهم وحقيقة ماجاء به الكتاب والسنة ،

(١) س ، هـ : والواقفية

(٢) وهذا في أول كتاب «التهافت» حيث قال : «فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقفية» وانظر تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٨٠ – ٨١ . تحقيق د. سليمان دنيا . الطبعة الثالثة . دار المعارف . القاهرة . ١٩٥٧/١٣٧٧ .

(٣) س : بمحارات

(٤) س : والواقفية .

وحقيقة المعقول الصريح الذى لا يتصور[١] أن يناقض ذلك لم يمكنه[٢] أن يقول إلا بمبلغ علمه، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

ولا ريب أن الخطأ فى دقيق العلم مغفور للأمة، وإن كان ذلك فى المسائل العملية، ولولا ذلك لَهلَكَ أكثرُ فضلاء الأمة، وإذا كان الله تعالى يغفر لمن جهل وجوب الصلاة وتحريم الخمر لكونه نشأ بأرض جهل مع كونه لم يطلب العلم، فالفاضل المجتهد فى طلب العلم، بحسب ما أدركه فى زمانه ومكانه، إذا كان مقصودُه متابعةَ الرسول بحسب إمكانه: هو أحق بأن يتقبل الله حسناته ويثيبه على اجتهاداته[٣] ولا يؤاخذه بما أخطأه، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦].

عدم ذكر الشهرستانى لقول السلف فى نهاية الإقدام

والشهرستانى[٤] - لما كان أعلم بالمقالات من إخوانه[٥]- ذكر فى مسألة الكلام قولا سادساً، وظن أنه قول السلف، فقال فى «نهاية الإقدام» - بعد أن ذكر قولَ الفلاسفة، والمعتزلة، والأشعرية، والكرامية، وأن المعتزلة لما قالت[٦]: «أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله. واتفقوا على أنه سور وآيات وحروف منظومة[٧] وكلمات مجموعة، وهى مقروءة مسموعة[٨] على التحقيق، لها

(١) ر: لايصح.

(٢) م (فقط): لا يمكنه.

(٣) م: اجتهاده.

(٤) ط: وكلام الشهرستانى

(٥) س، هـ: من أضرابه.

(٦) نهاية الإقدام، ص٣٠٩.

(٧) نهاية الإقدام: منتظمة

(٨) م، ق: ومسموعة.

مفتتح ومختتم ، وأنه معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم[١] دالة على صدقه ، وأن الأشعرية تفرق بين اللفظ والمعنى ، وتثبت معنى هو مدلول اللفظ »[٢] - [ ثم قال ] :[٣] « قال[٤] السلف والحنابلة : قد تقرر الاتفاق على أن ما بين الدفتين كلام الله ؛ وأن مانقرؤه ونكتبه ونسمعه[٥] عين كلام الله ، فيجب أن تكون تلك الكلمات والحروف هى بعينها كلام الله . ولما تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق فيجب[٦] أن تكون تلك الكلمات أزلية غير مخلوقة .

ولقد كان الأمر فى أول الزمان على قولين : أحدهما القدم ، والثانى
١٧١/٢ الحدوث ، والقولان مقصوران على الكلمات / المكتوبة والآيات المقروءة بالألْسُن ، فصار الآن قول ثالث ، وهو حدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام والأمر الذى تدل عليه العبارات ، [ وقدحتم قدحاً ليس منها ][٧] وهو خلاف[٨] القولين . فكانت[٩] السلف على إثبات القدم والأزلية لهذه

---

(١) نهاية الاقدام : معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

(٢) عبارة «وأن الأشعرية تفرق... اللفظ» ليس من كلام الشهرستانى ولكنه تلخيص من ابن تيمية لكلامه من ص٣١٠- ٣١٣.

(٣) ثم قال : ساقط من (م) ، (ق) . والكلام التالى فى نهاية الاقدام ، ص٣١٣.

(٤) نهاية الاقدام : قالت.

(٥) نهاية الاقدام : ونسمعه ونكتبه

(٦) م ، ق ، : وجب.

(٧) ما بين المعقوفتين ساقط من (م) . (ق) . وفى نهاية الإقدام ذكر العبارة محرفة هكذا : وقد حسن قول (وفى نسختين : قدح) ليس منها.

(٨) نهاية الإقدام : على خلاف (وفى نسختين : وهو خلاف).

(٩) م ، ق : فكان.

الكلمات ، دون التعرض لمعنى وراءها[١] ، فأبدع[٢] الأشعرى قولاً[٣] ، وقضى بحدوث الحروف ، وهو خَرْق الإجماع[٤] ، وحكم بأن ما نقرأه كلام الله مجازاً لاحقيقة ، وهو عين الابتداع ، فهَلاَّ قال : ورد السمع بأن ما نقرأه ونكتبه كلام الله ، دون أن يتعرض لكيفيته وحقيقته؟ كما ورد السمع بإثبات كثير من الصفات من الوجه واليدين ، إلى غير ذلك من الصفات الخبرية ».

قال[٥] : « قال السلف : ولا[٦] يظن بنا أنا[٧] نثبت القدم للحروف والأصوات التى قامت بألسنتنا ، وصارت صفات لنا ، فإنا [ على قطع ][٨] نعلم افتتاحها واختتامها وتعلقها بأكسابنا وأفعالنا ، وقد بذل[٩] السلف أرواحهم ، وصبروا على أنواع البلايا والمحن من معتزلة الزمان ، دون أن يقولوا : القرآن مخلوق ، ولم يكن ذلك [ على ] حروف وأصوات[١٠] هى أفعالنا وأكسابنا ، بل هم عرفوا يقيناً أن لله تعالى قولاً

(١) توجد عبارات فى نهاية الإقدام ساقطة من جميع النسخ وهى : « لصفة أخرى وراءها . وكانت المعتزلة على إثبات الحدوث والخلقية لهذه الحروف والأصوات دون التعرض لأمر (وفى نسختين : لمعنى) وراءها » .

(٢) فأبدع كذا فى (هـ) ونهاية الإقدام . وفى سائر النسخ : فابتدع .

(٣) فى بعض نسخ نهاية الإقدام : قولا ثالثا .

(٤) م ، ق ، ط ، ر ، ص : للإجماع .

(٥) نهاية الإقدام ، ص٣١٤ .

(٦) نهاية الإقدام : قالت السلف : لا .

(٧) نهاية الإقدام : الظان أنا (وفى نسخة : بنا أنا)

(٨) على قطع : فى (س) . (هـ) ونهاية الإقدام ، وسقطت من سائر النسخ

(٩) نهاية الإقدام : بذلت .

(١٠) على حروف وأصوات : كذا فى (س) ، (هـ) ونهاية الإقدام . وسقطت ( على ) من سائر النسخ . وفى (م) ، (ق) : حروفا وأصواتا . وفى (ط) . (ر) . (ص) : حروف وأصوات .

وكلاماً وأمراً، وأن أمره غير خلقه، بل هو أزلى قديم بقدمه.

كما ورد القرآن بذلك[١] فى قوله تعالى[٢] ﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ والأَمْرُ﴾ [سورة الأعراف : ٥٤] وقوله تعالى : ﴿لِلَّهِ الأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ﴾ [سورة الروم : ٤] وقوله تعالى : ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكونُ﴾ [سورة النحل : ٤٠] فالكائنات كلها إنما تتكون بقوله وإمره، وقوله تعالى : ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [سورة يس : ٨٢]، وقوله تعالى ﴿وإِذْ قَالَ رَبُّكَ﴾ [سورة البقرة : ٣٠]، ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ﴾[٣] [سورة البقرة : ٣٤]، ﴿قَالَ اللَّهُ﴾ [سورة المائدة : ١١٥]، فالقول[٤] قد ورد فى السمع مضافاً إلى الله أخص من إضافة الخلق، فإن المخلوق لا ينسب إلى الله تعالى إلا من جهة واحدة وهى الخلق والإبداع، والأمر ينسب إليه لا على تلك النسبة، وإلا فيرتفع الفرق بين الخلق والأمر[٥]، والخلقيات والأمريات.

قالوا : ومن جهة العقل[٦] : العاقل يجد[٧] فرقا ضروريا بين
١٧٢/٢ « قال » و« فعل » / و بين « أمر » و« خلق ». ولو كان القول فعلا كسائر الأفعال بطل[٨] الفرق الضرورى، فثبت أن القول غير الفعل، وهو قبل

(١) كما ورد القرآن بذلك : كذا فى ثلاث نسخ من نهاية الاقدام. وفى نسخة : كما ورد ذلك.
(٢) نهاية الاقدام : وفى قوله.
(٣) نهاية الاقدام : (وإذا قلنا) بدون لفظ (للملائكة).
(٤) نهاية الاقدام : (قال الله) هذا كله قول.
(٥) نهاية الاقدام : بين الأمر والخلق.
(٦) نهاية الاقدام : ومن جهة لمعقول.
(٧) فى بعض نسخ نهاية الإقدام : يجد من نفسه.
(٨) م (فقط) : لبطل.

الفعل ، وقبليته قبلية أزلية ؛ إذ لو كان له أول لكان فعلا سبقه قول آخر ، ويتسلسل » .

قال [(١)] : « وحققوا زيادة تحقيق فقالوا : قد ورد فى التنزيل أظهر مما ذكرناه من الأمر [(٢)] ، وهو التعرض لإثبات كلمات الله ، حيث قال تعالى : ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً لاَّ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ﴾ [ سورة الأنعام : ١١٥ ] ، وقال [(٣)] : ﴿ وَلَوْلاَ كَلِمةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ ﴾ [ سورة يونس : ١٩ ] ، وقال تعالى ﴿ قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّى لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّى ﴾ [ سورة الكهف : ١٠٩ ] ، وقال تعالى ﴿ وَلَوْ أَنَّ مَا فِى الأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلاَمٌ والْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ ﴾ [ سورة لقمان : ٢٧ ] ، وقال تعالى ﴿ وَلَـكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّى ﴾ [ سورة السجدة : ١٣ ] ، وقال : ﴿ وَلَـكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ ﴾ [ سورة الزمر : ٧١ ] فتارة يجئ الكلام بلفظ الأمر ، وتثبت له الوحدة الخالقية [(٤)] التى لا كثرة فيها : ﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بالْبَصَرِ ﴾ [ سورة القمر : ٥٠ ] ، وتارة يجئ بلفظ الكلمات وتثبت لها الكثرة البالغة التى لا وحدة فيها ولا نهاية لها ﴿ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللهِ ﴾ فله تعالى إذاً أمرٌ واحدٌ وكلمات كثيرة ، وذلك لا يتصور [(٥)] إلا بحروف .

---

(١) بعد الكلام السابق بعدة أسطر فى نهاية الإقدام . ص٣١٥ .

(٢) من الأمر : كذا فى (س) . (هـ) وفى نسخة الأصل من نهاية الإقدام . وفى نسخ أخرى وفى (م) . (ق) (ص) . (ط) . (ر) : من الأمور .

(٣) نهاية الإقدام : ثم قال .

(٤) الخالقية : كذا فى (س) . (هـ) . وفى نهاية الإقدام : الخالصية . وفى (م) . (ق) . (ط) . (ر) : الحقيقية . ولم تظهر الكلمة فى (ص) .

(٥) نهاية الإقدام : ولا يتصور .

فعن هذا قلنا : أمره قديم ، وكلماته أزلية (١) ، والكلمات مَظَاهر الأمر (٢) ، والروحانيات مظاهر الكلمات ، والأجسام مظاهر الروحانيات ، والإبداع والخلق إنما يبتدى (٣) من الأرواح والأجسام وأما الكلمات والحروف والأمر (٤) فأزلية قديمة ، وكما (٥). أن أمره لا يشبه أمرنا ، فكلماته وحروف كلماته (٦) لا تشبه كلامنا (٧) ، وهى حروف قدسية علوية ، وكما أن الحروف بسائط (٨) الكلمات ، والكلمات أسباب الروحانيات ، والروحانيات مدبرات الجسمانيات ، وكل الكون قائم بكلمات (٩) الله محفوظ بأمر الله » .

قال (١٠) : « ولا يغفلن عاقل (١١) عن مذهب السلف وظهور القول فى حدوث الحروف فإن له شأناً ، وهم يسلمون الفرق بين القراءة والمقروء والكتابة والمكتوب ، ويحكمون بأن (١٢) القراءة [ التى ] (١٣) شى

(١) فى بعض نسخ «نهاية الإقدام» (ص ٣١٦) : كثيرة أزلية .
(٢) فى بعض نسخ «نهاية الإقدام» : مظاهر الأمر للأمر .
(٣) م . ق : إنما يبتدئ .
(٤) والأمر : ليست فى نسخة الأصل من « نهاية الاقدام » وهى فى بعض النسخ الأخرى .
(٥) نهاية الإقدام : فكما .
(٦) وحروف كلماته : كذا فى بعض نسخ «نهاية الإقدام» وفى نسخة الأصل : وحروفه .
(٧) كلامنا : كذا فى بعض نسخ «نهاية الإقدام» وفى نسخة الأصل : كلماتنا .
(٨) م (فقط) : ببسائط .
(٩) نهاية الإقدام : بكلمة .
(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة فى نهاية الإقدام . ص ٣١٦ .
(١١) فى بعض نسخ نهاية الإقدام : ولا يغفل عاقل . وفى (م) . (ق) . (ط) . (ر) : ولا يغفلن غافل . وطمست الكلمتان فى (ص) .
(١٢) ويحكمون بأن : كذا فى (س) . (ص) ونهاية الإقدام . وفى (م) . (ق) . (ط) : ويحكون أن وفى (ر) . (هـ) ويحكمون أن .
(١٣) التى : ساقطة من (م) . (ق) .

صفتنا[١] وفعلنا ، غير المقروء الذى[٢] ليس هو صفة[٣] لنا ولا فعلنا[٤] / غير أن المقروء بالقراءة قَصَص وأخبار وأحكام وأمر[٥] ، ١٧٣/٢
وليس المقروء من قصة آدم وإبليس هو بعينه المقروء من قصة موسى وفرعون ، وليست[٦] أحكام الشرائع الماضية هى بعينها أحكام الشرائع الخاتمة[٧] ، فلا بُدَّ إذاً من كلمات تصدر عن[٨] كلمة وترد على كلمة . ولا بد من حروف تتركب منها الكلمات ، وتلك الحروف لا تشبه حروفنا ، وتلك الكلمات لا تشبه كلامنا » .

**قلت** : فهذا القول الذى ذكره الشهرستانى وحكاه عن السلف والحنابلة ليس هو من الأقوال التى ذكرها صاحب « الإرشاد » وأتباعه ، فإن أولئك لم يحكوا إلا قول من يجعل القديم عين صوت العبد والمداد ، وهذا القول لا يُعرف به قائل له قول أو مصنف فى الإسلام . وأما القول الذى ذكره الشهرستانى : فقال به طائفة كبيرة[٩] ، وهو أحد القولين لمتأخرى أصحاب أحمد ومالك والشافعى وغيرهم من الطوائف ، وهو المذكور عن أبى الحسن بن سالم وأصحابه السالمية[١٠] ، وقد قاله طائفة

(١) ق . هـ : صفاتنا .
(٢) نهاية الإقدام : والذى .
(٣) م . ق . ط . ر . ص : هو ليس صفة .
(٤) م (فقط) : ولا فعلالنا .
(٥) نهاية الإقدام : وأوامر .
(٦) وليست : كذا فى (م) . (ق) . وفى سائر النسخ : وليس .
(٧) ق : الخاتمة ؛ ر . ص : الحالية .
(٨) نهاية الإقدام : من .
(٩) س . ص : كثيرة .
(١٠) سبق الكلام عن أبى عبد الله محمد بن أحمد بن سالم . وابنه أبى الحسن أحمد بن محمد بن سالم وعن السالمية . جـ ١ . ص ١٣ . ت ٣ .

غير[١] هؤلاء ، كما ذكر ذلك الأشعرى فى كتاب « المقالات » لما ذكر كلام ابن كُلاب فقال[٢] : « قال ابن كلاب[٣] : إن الله لم يزل متكلما ، وإن كلامه[٤] صفة له قائمة به ، وإنه قديم بكلامه ، وإن كلامه قائم به ، كما أن العلم قائم به ، والقدرة قائمة به[٥] ، وإن الكلام ليس بحروف[٦] ولا صوت ، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض[٧] ، وإنه معنى واحد قائم بالله[٨] »

قال[٩] : « وقال بعض من أنكر خلق القرآن : إن القرآن يسمع[١٠] ويكتب ، وإنه متغاير غير مخلوق ، وكذلك العلم غير القدرة ، والقدرة غير العلم ، وإن الله لا يجوز أن يكون غير صفاته ، وصفاته[١١] متغايرة ، وهو غير متغاير »

قال[١٢] : « وزعم هؤلاء أن الكلام غير محدث[١٣] ، وأن الله لم

---

(١) س : قبل.
(٢) مقالات الإسلاميين ٢/٢٣٣.
(٣) مقالات : قال عبد الله بن كلاب.
(٤) مقالات : وإن كلام الله سبحانه.
(٥) مقالات : قائمة به وهو قديم بعمله وقدرته.
(٦) م. ق. س : ليس بحرف.
(٧) مقالات : ولا يتبعض ولا يتغاير.
(٨) مقالات : واحد بالله عز وجل.
(٩) مقالات ٢/٢٣٤.
(١٠) مقالات : قد يسمع
(١١) م. ق. ط. ر. ص : نصفاته
(١٢) المقالات ٢/٢٣٤ (بعد الكلام السابق بثلاثة سطور).
(١٣) ذكر محققا نسخة (م) أن : فى الخطية : غير مخلوق

يزل متكلما[١] ، وأنه مع ذلك حروف وأصوات[٢] ، وأن هذه الحروف الكثيرة لم يزل الله متكلما بها » .

**قلت** : فبعض[٣] هذا القول الذى ذكره الشهرستانى عن السلف منقول بعينه عن السلف ، مثل إنكارهم على من زعم أن الله خلق الحروف ، وعلى من زعم / أن الله لا يتكلم بصوت ، ومثل تفريقهم بين ١٧٤/٢
صوت القارئ وبين الصوت الذى يُسمع من الله ، ونحو ذلك . فهذا كله موجود عن السلف والأئمة . وبعض ما ذكره من هذا القول ليس هو معروفا عن السلف والأئمة ، مثل إثبات القدم والأزلية لعين اللفظ المؤلف المعين ، ولكن القول[٤] الذى أطبقوا عليه : هو أن كلام الله غير مخلوق ، ولكن الناس تنازعوا فى مرادهم بذلك ، والنزاع فى ذلك موجود فى عامة الطوائف من أصحاب أحمد وغيرهم ، كما هو مبسوط فى غير هذا الموضع .

والنزاع فى ذلك مبنى على هذا الأصل ، وهو كون قوله – مع أنه غير مخلوق ومع أنه قائم به ، ومع أنه لم يزل متكلما – : هل يتعلق بقدرته ومشيئته[٥] أم لا ؟ فهذا القول السابع لم يذكره الشهرستانى ونحوه ، إذ الأقوال المعروفة للناس فى مسألة الكلام سبعة أقوال .

---

(١) مقالات : وأن الله سبحانه لم يزل به متكلما .
(٢) س ، ص ، ط ، ر : وصوت .
(٣) س : وبعض .
(٤) س : والقول .
(٥) س : بمشيئته وقدرته .

العودة إلى الكلام على الرازى وموقفه فى مسألة القرآن ومسألة أفعال الله

والمقصود هنا : أن أبا عبد الله الرازى فى أكثر كتبه ، لم يَبْن [(١)] مسألة القرآن على الطريقة المعروفة للأشعرى ، وهو أنه يمتنع أن يَحْدُث فى نفسه كلام ؛ لكونه ليس محلا للحوادث ، وذلك [(٢)] لأنه قد ضعَّف هذا الأصل ، فلم يمكنه أن يبنى عليه ، بل أثبت ذلك بإجماع مركَّب ؛ فقرر أن الكلام له معنى غير العلم والإرادة ، خلافا للمعتزلة ونحوهم . وإذا كان كذلك فكل من قال بذلك قال : إنه معنى واحد قديم قائم بذات الله تعالى ، فلو لم يقل بذلك لكان خلاف الإجماع . فهذا هو العمدة التى اعتمد عليها فى « نهاية العقول » وهو ضعيف ، فإن الأقوال فى المسألة متعددة غير قول المعتزلة والكُلابية .

وكان من الممكن أن يقال [ له ][(٣)] : إن ثبت أنه لا يقوم بالله ما يتعلق بمشيئته وقدرته أمكن أن يُجعل كلام الله قديما بالطريقة المعروفة ، فإنه يمتنع أن يحدثه قائما فى نفسه أو فى محل آخر ، فإذا امتنع حدوثه فى نفسه تعين قدمه . وإن لم يثبت ذلك ، بل أمكن أن يقوم به ما يتعلق
٢/١٧٥ بمشيئته وقدرته أمكن هنا قول / الكرَّامية وقول أهل الحديث الذين يقولون : إنه قول السلف والأئمة ، فلم يتعين قول الكُلابية ، فذكر فى « نهاية العقول » ما جرت عادته وعادة غيره بذكره ، وهو أن معنى الكلام : إما أن يكون هو الإرادة والعلم ، وإما أن يكون الطلب مغايرا للإرادة ، والحكم الذهنى مغايرا [(٤)] للعلم . والأول باطل ؛ لأن

(١) م ، ق ، ص : لم يبين .
(٢) وذلك : ليست فى (س) . وفى (ط) ، (ر) ، (ص) : لذلك .
(٣) له : زيادة فى (س) .
(٤) س ، هـ : مغايرٌ .

الإنسان فى الشاهد قد يخبر بما لا يعلمه ولا يعتقده ، وقد يأمر بأمر لا [١] يريده ، كالسيد إذا كان قصده امتحان العبد [٢] .

**قال** [٣] : « وإذا ثبت ذلك فى الشاهد ثبت فى الغائب ، لانعقاد الإجماع على أن ماهية الخبر لا تختلف فى الشاهد والغائب » .

**قال** [٤] : « فثبت أن أمر الله [٥] ونهيه وخبره صفات حقيقية ، قائمة بذاته ، مغايرة لذاته وعلمه [٦] ، وأن الألفاظ الواردة فى الكتب الإلهية [٧] دالة عليها . وإذا ثبت ذلك وجب القطع بقدمها ، لأن الأمة على قولين فى هذه المسألة : منهم من نفى [٨] كون الله [٩] موصوفا بالأمر والنهى والخبر بهذا المعنى ، ومنهم من اثبت ذلك . وكل من أثبته موصوفا بهذه الصفات زعم أن هذه الصفات قديمة . فلو أثبتنا كونه تعالى موصوفا بهذه الصفات ، ثم حكمنا بحدوث هذه الصفات ، كان ذلك قولا ثالثا خارقا للأجماع ، وهو باطل [١٠] » .

---

(١) س . هـ : بما لا .

(٢) انظر « نهاية العقول فى دراية الأصول » للرازى حـ١ . ظ ٢١٧ (مخطوطة دار الكتب المصرية توحيد ٧٤٨ ) = حـ ١ . ص ٢١٧ ( مخطوطة دار الكتب المصرية طلعت علم الكلام ٥٦٥ ) .

(٣) المرجع السابق حـ١ ص٢١٨ (توحيد٧٤٨) = حـ١ ص٢١٨ (طلعت ٥٦٥) .

(٤) نفس المرجع بعد النص السابق مباشرة (توحيد ٧٤٨) = حـ١ ص٢١٨ (طلعت ٥٦٥) .

(٥) نهاية العقول : الله تعالى .

(٦) نهاية العقول : لإرادته وعلمه .

(٧) نهاية العقول : فى الكتب المنزلة .

(٨) س : ينفى .

(٩) نهاية العقول : الله تعالى .

(١٠) نهاية العقول : وأنه باطل .

وأورد على نفسه أسئلة : منها قول القائل [١] : « لم قلتم إن تلك المعانى قديمة . قولكم [٢] : كل من أثبت تلك المعانى [٣] أثبتها قديمة ؟ قلنا : القول فى إثباتها [٤] مسألة ، والقول فى قدمها مسألة أخرى ؛ فلو لزم من ثبوت إحدى المسألتين ثبوت الأخرى [٥] ، لزم من إثبات كونه تعالى عالما بعلم قديم ، إثبات كونه تعالى متكلما بكلام قديم ، وإن سلّمنا [٦] أن هذا النوع من الإجماع يقتضى قدم كلام الله [٧] ، لكنه معارض بنوع آخر من الإجماع ، وهو أن أحداً من الأمة لم يثبت قدم كلام الله [٧] بالطريق الذى ذكرتموه ، فيكون التمسك بما ذكرتموه خرقا للإجماع » .

وذكر فى [٨] جواب ذلك [٩] « قوله : لو لزم من إثبات هذه الصفة [١٠] إثبات قدمها – لأن كل من قال بالأول قال بالثانى – لزم من
٢/١٧٦ القول بإثبات العلم القديم إثبات / الكلام القديم ؛ لأن كل من قال بالأول قال بالثانى – قلنا : الفرق بين الموضعين مذكور فى « المحصول »

(١) نهاية العقول . حـ١ . ص٢١٩ (توحيد ٧٤٨) = حـ١ ظ٢١٧ (طلعت ٥٦٥).
(٢) م . ق : قديمة فى قولكم . نهاية العقول : قديمة . قوله : . . .
(٣) نهاية العقول : هذه المعانى.
(٤) نهاية العقول (توحيد ٧٤٨) بإثباتها.
(٥) نهاية العقول : ثبوت المسألة الأخرى.
(٦) نهاية العقول : . . بكلام قديم . وإذا كان ذلك باطلا فكذا ما ذكرتموه . ثم إن سلمنا . .
(٧) نهاية العقول : الله تعالى.
(٨) فى : كذا فى (س) وفى سائر النسخ : من.
(٩) نهاية العقول . حـ١ . ص٢٢٢ (توحيد ٧٤٨) = جـ١ ظ ٢٢٠ طلعت ٥٦٥ .
(١٠) نهاية العقول : من القول بإثبات هذه الصفة لله تعالى.

فإن المعتزلة [١] يساعدوننا على الفرق بين الموضعين ، فلا نُطَوِّل [٢] .
[ قوله ][٣] : إثبات [ قدم ][٤] كلام الله بهذه الطريق [٥] على خلاف الإجماع . قلنا : قد بينا فى كتاب « المحصول » أن إحداث دليل لم يذكره أهل الإجماع لا يكون خرقا للإجماع » .

**قلت** : المقصود أن يُعرف أنه عدل عن الطريقة المشهورة ، وهو أنه لو أحدثه فى نفسه لكان محلا للحوادث – مع أنها عُمدة ابن كُلاَّب والأشعرى ومن اتبعها – لضعف هذا الأصل عنده ، ولو اعتقد صحته لكان ذلك كافياً مغنيا له عن هذه الطريقة التى أحدثها .

وليس المقصود هنا الكلام فى مسألة القرآن ، فإن هذا مبسوط فى مواضعه ، وإنما الغرض التنبيه على اعتراف الفضلاء بأن هذا الأصل ضعيف . وأما ضعف ما اعتمده فى مسألة القرآن : فمبين فى موضع آخر ، فإن إثبات المقدمة الأولى فيها كلام ليس هذا موضعه ، إذ كانت العمدة فيه على أمر الممتحن [٦] وخبر الكاذب . والمنازع يقول : هذا إظهار للأمر والخبر ، وإلا فهو فى نفس الأمر لم يدل الخبر هنا على معنى فى النفس . ولهذا يقول الله تعالى عن الكاذبين إنهم : ﴿ يَقُولُونَ

(١) نهاية العقول : مذكور فى «المحصول من علم الأصول» وإن المعتزلة..
(٢) نهاية العقول : فلا نطول بذكره ؛ وفى (م) . (ق) فلا يكون.
(٣) قوله : ساقطة من (م) . (ق) . (هـ).
(٤) قدم : ساقطة من (م) . (ق) . (هـ).
(٥) نهاية العقول حـ١ . ظ ٢٢٢ (توحيد ٧٤٨) = حـ١ ظ ٢٢٠ (طلعت ٥٦٥) : الله تعالى بهذا الطريق.
(٦) الممتحن : كذا فى (س) . (هـ) وفى (م) : ممتحن . وفى (ق) : ممحق . وفى (ط) . (ر) . (ص) : ممتحق.

بِأَلْسِنَتِهِم مَّا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ﴾ [سورة الفتح : ١١] [فهم][١] ينازعون فى أن الكاذب قام بنفسه حكم أو دل لفظه على معنى فى نفسه ، بل أظهر الدلالة على معنى فى نفسه كذبا .

وأما المقدمة الثانية فضعيفة . وذلك أنه يقال : هَبْ أن هذا ثبت ، لكن لم لا يجوز أن يتكلم بحروف ومعان قائمة فى ذاته حادثه ؟ وهذا القول قول طوائف من المسلمين ، فليس هو خلاف الإجماع ، فإن أبطل هذا بقوله : « ليس [هو][٢] محلا للحوادث » . قيل : فهذا – إن صح – فهو دليل كاف ، كما سلكه مَنْ سلكه من الناس [٣] ، وإن لم يصح بطلت الدلالة ؛ فتبين أنه لابد فى إثبات قدمه من هذه المقدمة .

وأما قوله : «كل من أثبت اتصاف الله بهذه المعانى فإنه يقول
١٧٧/٢ بقدمها » / [٤]فليس الأمر كذلك . بل كثير من أهل الحديث وأهل الكلام يثبتونها ولا يقولون بقدمها[٤] .

وأما الفرق الذى ذكره فى « المحصول » فهو أن الأمة إذا اختلفت فى مسألتين على قولين : فإن كان مأخذهما واحدا – كتنازعهم فى الردِّ وذوى الأرحام – لم يكن لمن بعدهم إحداث موافقة هؤلاء فى مسألة وهؤلاء فى مسألة . وإن كان المأخذ مختلفاً – كتنازعهم فى الشفعة وميراث ذوى الأرحام – جاز موافقة هؤلاء فى مسألة وهؤلاء فى مسألة ، فظَنَّ أن قدم

---

(١) فهم : ساقطة من (م) فقط .
(٢) هو : ساقطة من (م) فقط .
(٣) س ، هـ : كما سلكه الناس .
(٤ – ٤) : ساقط من (ق) فقط .

الكلام[١] مع إثبات هذه المعانى من هذا الباب ، وليس الأمر كذلك ، فإن مأخذ إثبات هذه المعانى ليس هو مأخذ القدم ؛ فإن القدم مبنى على مسألة الصفات ، وعلى أنه : هل يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته؟ وأما إثبات هذه المعانى فمسألة أخرى.

والناس لهم فى مسمى « الكلام » أربعة أقوال : أحدها : أنه اللفظ الدال على المعنى ، والثانى أنه المعنى المدلول عليه باللفظ ، والثالث : أنه مقول بالاشتراك على كل منهما ، والرابع : أنه اسم لمجموعهما ، وإن كان مع القرينة يراد به أحدهما ، وهذا قول الأئمة وجمهور الناس[٢] ، وحينئذ فمن أثبت هذه المعانى وقال[٣] : إن اسم « الكلام » يتناولها بالعموم أو الاشتراك يمكنه إثبات قيام اللفظ والمعنى جميعا بالذات .

ثم مَنْ جوّز تعلق ذلك بمشيئته وقدرته يمكنه أن [ لا ] يقول[٤] بالقدم ، أو لا يقول بالقدم فى الكلام المعيّن وإن قال بالقدم فى نوع الكلام ، ومَنْ لم يجوِّز ذلك فمنهم[٥] طائفة يقولون بقدم الحروف ، وطائفة تقول بقدم المعانى دون الحروف ، وما به يستدل أولئك على حدوث الحروف كالتعاقب والمحل يعارضونهم بمثله فى المعانى ، فإنها بالنسبة إلينا متعاقبة ، ولها محل لا يليق بالله تعالى . فإن

---

(١) م ، ق : أن عدم قدم الكلام ؛ ط ، ر ، ص : أن قدم عدم الكلام . والمثبت من (س) ، (هـ) .

(٢) س : الأئمة والجمهور .

(٣) وقال : كذا فى (س) ، (هـ) وفى سائر النسخ : قال .

(٤) م ، ق : يمكنه أن يقول .

(٥) ق : منهم ؛ ط ، ر : فهم . ص : الكلمة مطموسة .

جاز أن تجعل فينا متعددة مع اتحادها فى حق الله تعالى ، وأن محلها منه ليس كمحلها منا : أمكن أن يقال فى الحروف كذلك : إنها وإن
١٧٨/٢ تعددت فينا فهى متحدة هناك ، وليس المحل / كالمحل. وإذا قيل : «[ هى ][1] مُرَتَّبة فينا» [ قيل ][2] : فكذلك المعانى مرتبة فينا. فترتيب أحدهما كترتيب الآخر. وإذا قيل : «دعوى اتحادهما[3] مخالف لصريح العقل» . قيل : وكذلك دعوى اتحاد المعانى ، فكلام هؤلاء من جنس كلام هؤلاء.

والمقصود هنا : الكلام على هذا الأصل ، وهى مسألة الصفات الاختيارية كالأفعال[4] ونحوها[5] مما يقوم به[6] ، ويتعلق بمشيئته وقدرته.

وأما قول القائل : «الجمهور على خلاف ذلك ، وإنما الخلاف فيه مع الكرامية» فهذا قولُ مَن ظن [ أن ][7] طوائفَ المسلمين منحصرة فى المعتزلة والكلابية والكرامية ، بل أكثر طوائف المسلمين يجوّزون ذلك : من أهل الكلام وأهل الحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم. وأما أئمة أهل الحديث والسنة فكالمجمعين على ذلك ، فكلام مَنْ يُعْرَف كلامه فى

---

(١) هى : زيادة فى (س).
(٢) قيل : زيادة فى (س).
(٣) اتحادهما : كذا فى (س) وفى سائر النسخ : اتحادها.
(٤) س : الأفعال.
(٥) ص : وغيرها.
(٦) يقوم به : كذا فى (س). وفى سائر النسخ : يتعلق به.
(٧) أن : زيادة فى (س).

ذلك صريح فيه ، والباقون مُعَظِّمون لمن قال ذلك ، شاهدون له بأنه إمام فى السنة والحديث ، لا ينسبونه إلى بدعة .

وأما متأخرو أهل الحديث فلهم فيها قولان ، ولأصحاب أحمد قولان ، ولأصحاب الشافعى قولان ،ولأصحاب مالك قولان ، ولأصحاب أبى حنيفة قولان ، وللصوفية قولان ، وجمهور أهل التفسير على الإثبات .

وأما أهل الكلام فقد ذكر الأشعرى هذا فى كتاب « المقالات » عن غير واحد من أئمة الكلام غير الكرَّامية ، ولم يذكر للكرامية شيئاً انفردوا به إلا قولهم فى الإيمان ، بل ذكر عن هشام بن الحكم وغيره من الشيعة أنهم يصفونه بالحركة والسكون ونحو ذلك ، وأن عامة القدماء من الشيعة كانوا يقولون بالتجسيم أعظم من قول الكرامية ، وأن المتأخرين منهم هم الذين قالوا فى التوحيد بقول المعتزلة ، بل ذكر عنهم تجدد الصفات من العلم والسمع والبصر[١] . والناس قد حكوا عن هشام والجهم أنهما يقولان بحدوث العلم ، وهذا رأس المُعْطِّلة وهذا رأس الشيعة[٢] ، لَكِنْ جهم[٣] كان يقول بحدوث العلم فى غير ذاته ، وهشام يقول بحدوثه فى ذاته . وحكى الأشعرى تجدد العلم له[٤] عن جمهور

(١) انظر مقالات الإسلاميين ١/ ١٠٢ - ١٠٤ .

(٢) س : وهذا رأس المجسمة ، هـ : وهذا رأس المشبهة . والعبارتان صحيحتان لأن هشام بن الحكم كان من رؤوس الشيعة ورؤوس المجسمة فى وقت واحد . وانظر كلامى السابق عنه ، جـ ١ ، ص ٢٤٨ .

(٣) م (فقط) : جهما .

(٤) س : به .

الإمامية . وحكى عنهم إثبات الحركة له ، وأن كلهم[١] يقولون بذلك
١٧٩/٢ إلا شِرْذِمة منهم ، وذكر / عن هشام بن الحكم وهشام بن الجواليقي وأبي مالك الحضرمي[٢] وعلى بن ميثم[٣] وغيرهم أنهم يقولون : إرادته حركة ، وهل يقال : إنها غيره أم لا ؟ على قولين لهم[٤] ، وذكر عن طائفة أنهم يقولون : يعلم الأشياء قبل كونها ، إلا أعمال العباد ، فإنه لا يعلمها إلا فى حال كونها ، وهذا قول غُلَاة القدرية ، كمعبد الجهنى[٥] وأمثاله ، وهو أحد قولى عَمْرو بن عُبَيد[٦] . وذكر عن زهير الأثرى[٧] أنه كان يقول[٨] : إن الله ليس بجسم ولا محدود ، ولا يجوز عليه الحلول والمماسة[٩] . ويزعم أن الله تعالى يجىء يوم القيامة كما قال

(١) س : جلهم .

(٢) وأبى مالك الحضرمى : كذا فى (س) . وفى سائر النسخ : وابن مالك الحضرمى .

(٣) ط ، ر : وعلى بن ميثم ؛ ص : وعلى بن هيثم ؛ س : على بن متيم . والصواب ما أثبته . وانظر ما سبق ذكره فى هذا الجزء عنه .

(٤) قال الأشعرى فى « المقالات » ١٧٨/٢ : وقال هشام بن الحكم وهشام الجواليقى وغيرهما من الروافض : إرادة الله سبحانه حركة . وهى معنى : لاهى الله ولا غيره . وأنها صفة لله . وذلك أنهم زعموا أن الله إذا أراد الشئ تحرك فكان ما أراد - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً » . وذكر الاشعرى بعد ذلك بقليل فى نفس الصفحة : «وقال أبو مالك الحضرمى وعلى بن ميثم : «إرادة الله غيره وهى حركة يتحرك بها - تعالى الله عما قالوه » .

(٥) معبد بن عبد الله بن عويم الجهنى البصرى . أول من قال بالقدر فى البصرة . وعنه أخذ غيلان . خرج مع ابن الأشعث على الحجاج الثقفى . فقتله سنة ٨٠ . انظر ترجمته فى : تهذيب التهذيب . ١٠/ ٢٢٥ - ٢٢٦ ؛ شذرات الذهب ٨٨/١ ؛ البداية والنهاية ٩/ ٣٤ ؛ الأعلام ١٧٧/٨ .

(٦) أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب . من أئمة المعتزلة . توفى سنة ١٤٤ . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٣/ ١٣٠ - ١٣٣ ؛ تاريخ بغداد ١٦٦/١٢ - ١٨٨ ؛ مروج الذهب للمسعودى ٣١٣/٣ - ٣١٤ ؛ سزكين ٣٦١/٢ - ٣٦٢ ؛ الأعلام ٢٥٢/٥ . وانظر عن فرقته العمروية : الفرق بين الفرق . ص ٧٢ - ٧٣ ؛ التبصير فى الدين . ص ٤٢ .

(٧) س (فقط) : الأبرى .

(٨) فى « المقالات » ٢٣٦/١ .

(٩) ذكر محققا (م) أن الكلمة فى مخطوطة (م) هى : والمباينة .

تعالى : ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ والْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [سورة الفجر : ٢٢] [١] ويزعم أن القرآن كلام [ الله ] [٢] مُحْدَث غير مخلوق » .

قال : « وكان أبو معاذ التومنى يوافق زهيرا فى أكثر قوله [٣] . ويخالفه فى القرآن ، ويزعم أن كلام الله : حدثٌ غير محدث ولا مخلوق ، وهو قائم بالله لا فى مكان ، وكذلك قوله فى محبته وإرادته أيضاً » [٤] .

قال زهير : كلام الله حدث وليس بمحدث ، وفعل وليس بمفعول ، وامتنع أن يزعم أنه خلق ، ويقول : ليس بخلق ولا مخلوق ، وإنه قائم بالله ، ومُحَال أن يتكلم الله بكلام قائم بغيره . كما يستحيل أن يتحرك بحركة قائمة بغيره ، وكذلك يقول فى إرادة الله ومحبته وبغضه : إن ذلك أجمع قائم بالله .

قال الأشعرى [٥] : « وبلغنى عن بعض المتفقهة أنه كان يقول : إن الله لم يزل متكلماً ، بمعنى أنه يزل قادرا على الكلام ، ويقول : إن كلام الله محدث غير مخلوق » . قال [٦] : « وهذا قول داود الأصبهانى » . قال [٧] : « وكل القائلين بأن القرآن غير مخلوق [٨] ، كنحو عبد الله بن كُلاَّب ،

---

(١) عبارة « المقالات » : « ويزعم أنه يجئ يوم القيامة كما قال : (وجاء ربك) بلا كيف » .
(٢) الله : فى (س) فقط . وفى « المقالات » .
(٣) المقالات ١/٣٢٦ : « وأما أبو معاذ التومنى فإنه يوافق زهيرا فى أكثر أقواله » .
(٤) أيضا : ليست فى « المقالات .
(٥) المقالات ٢/٢٣٢ .
(٦) بعد كلامه السابق مباشرة فى « المقالات » ٢/٢٣٢ .
(٧) المقالات ٢/٢٣٤ — ٢٣٥ .
(٨) المقالات ٢/٢٣٤ : ..إن القرآن ليس بمخلوق .

ومن قال إنه محدث كنحو زهير، ومن قال : إنه حدث كنحو أبى معاذ التومنى - يقولون[١] : [ إن القرآن ][٢] ليس بجسم ولا عرض ».

وأما الحجة التى احتج بها الرازى للنفاة فهى [ أيضا ][٣] ضعيفة من وجوه.

**أحدها** : أن المقدمة التى اعتمد عليها فيها قوله : «إن الخالى[٤] عن الكمال الذى يمكن الاتصاف به ناقص».

١٨٠/٢ فيقال : معلوم[٥] أن الحوادث المتعاقبة لا يمكن / الاتصاف بها فى الأزل، كما لا يمكن وجودها فى الأزل، فإنَّ ما كان وجوده مشروطا بحادث سابق له امتنع إمكانُ وجوده قبل وجود شرطه، وعلى هذا : فالخلو عن هذه فى الأزل لا يكون خلوا عمَّا يمكن الاتصاف به، والخالى عما لا يمكن اتصافه به ليس بناقص.

**الوجه الثانى** : أن يُقال : هو لم يُثْبِت امتناعَ ما ذكره من النقص بدليل عقلى، ولا بنص كتاب ولا سنة، بل إنما أثبته بما ادعاه من الإجماع. وهذه طريقته وطريقة أبى المعالى قبله ومَنْ وافقهم، يقولون : إن امتناع النقص على الله تعالى إنما عُلم بالإجماع، لا بالنص ولا بالعقل، وإذا كان كذلك فمعلوم أن المنازعين فى اتصافه بذلك هم من أهل الإجماع، فكيف يحتج بالإجماع فى مسائل النزاع؟

(١) ط : يقول.

(٢) عبارة «إن القرآن» ساقطة من (م). (ق) وهى فى «المقالات».

(٣) أيضا : زيادة فى (س).

(٤) س : الحاكى.

(٥) معلوم : كذا فى (س). وفى سائر النسخ : ومعلوم.

فإن قال : هؤلاء وافقونا على امتناع النقص عليه ، وإنما نازعونا فى كون ذلك نقصاً .

قيل له : إما أن يكونوا وافقوا على إطلاق اللفظ ، وإما أن يكونوا وافقوا على معانيه .

فإن وافقوا على إطلاق القول بأنه سبحانه منزّه عن النقص . وقالوا : ليس هذا من النقص ، لم يكن مَوْرد النزاع داخلا فيما عَنَوه بلفظ النقص ، ومعلوم أن الإجماع حينئذ لا يكون حاصلا على المعنى[(١)] المتنازع فيه ، ولكن على لفظ لم يدخل فيه هذا المعنى عند بعض[(٢)] أهل الإجماع ، ومثل هذا لا يكون حجة فى المعنى ، ولكن غايته — إذا قام الدليل على أن هذا يسمى فى اللغة نقصاً — : أن يكونوا لم يعبروا باللفظ اللغوى ، وهذا بتقدير أن لا يكون له مَسَاغ فى اللغة : إنما فيه خطأ لغوى ، فكيف إذا كانت [ هذه ][(٣)] المقدمات غير مسلمة لهم فى اللغة أيضاً ؟ ومثل هذا ليس بحجة على المعنى المتنازع فيه ، وإنما يكون حجة لفظية ، لو صحت مقدماته[(٤)] . فلا يحصل بها المقصود .

وإن كانوا وافقوا على نفى المعانى التى يعبر عنها بلفظ النقص : فمعلوم أن / المعنى المتنازع فيه لم يوافقوهم[(٥)] عليه ؛ فتبين أن مورد النزاع لا ٨١/٢
إجماع على نفيه قطعاً ؛ فلا يجوز الاحتجاج على نفيه بالإجماع .

(١) س : على نفى المعنى .
(٢) س . ط . ر . ص : على نصف . وفى (هـ) : عند نصف .
(٣) هذه : زيادة فى ( س ) .
(٤) م ( فقط ) : مقدماتها .
(٥) يوافقوهم : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : يوافقونا .

**الوجه الثالث** : أن يُقال : إن قول القائل : « إن الأمة [ اجتمعت على تنزه الله تعالى عن النقص ، وقوله : ][(١)] اجتمعت [(٢)] على تنزيه الله تعالى عن[(٣)] العيب والآفة ونحو ذلك » . وهذا القدر ليس بمنقول اللفظ عن كل واحد من الأمة ، لكن نحن نعلم أن كل مسلم[(٤)] فهو ينزّه الله تعالى عن النقص والعيب ، بل العقلاء كلهم متفقون على ذلك ، فإنه ما من أحد [ ممن ][(٥)] يعظِّم الصانع سبحانه وتعالى وصف[(٦)] الله بصفة وهو يعتقد أنها آفة وعيب ونقص فى حقه ، وإن كان بعضُ الملحدين يصفه بما يعتقده هو نقصا وعيبا ، فهذا من جنس نفاة الصانع تعالى ، ولهذا كان نفاة الصفات [ إنما ][(٧)] نفوها وهم يعتقدون أن إثباتها يقتضى النقص كالحدوث والإمكان ومشابهة الأحياء ، ومثبتوها إنما أثبتوها لاعتقادهم أن إثباتها يوجب الكمال[(٨)] . وعدمَهَا يستلزم النقص والعدم ومشابهة الجمادات ، وكذلك مثبتة القدر ونفاته ، بل بعض نفاة النبوّة زعموا أنهم نفوها تعظيما لله أن يكون رسوله[(٩)] من البشر ، وأهل الشرك أشركوا تعظيما لله أن يُعْبَدَ بلا واسطة تكون بينه وبين خلقه . فإذا كان كذلك فمن المعلوم :

(١) ما بين المعقوفتين فى ( س ) ، ( هـ ) فقط .
(٢) اجتمعت : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : أجمعت .
(٣) عن : كذا فى ( م ) ، ( س ) . وفى سائر النسخ : من .
(٤) س : متكلم .
(٥) ممن : زيادة فى ( س ) .
(٦) م ( فقط ) : يصف .
(٧) إنما : فى ( س ) ، ( هـ ) .
(٨) فى هامش ( ط ) أمام هذا الموضع كتب : مطلب نافع .
(٩) س : أن يكون له رسول .

أن الإنسان لو احتج بإجماع المسلمين على نفى النقص والعيب عن الله تعالى على من يثبت الصفات ، مدعيا أن إثباتها نقص وعيب أو بالعكس ، لقال له المثبتة [١] : نحن لم نوافقك على نفى هذا المعنى الذى سميته [٢] أنت نقصا وعيبا ، فلا تحتج علينا بالموافقة على لفظ لم نوافقك على معناه ، وأمكنهم حينئذ أن يقولوا : نحن ننازعك فى هذا المعنى وإن سميته أنت نقصا وعيبا ، فلا يكون حجة [٣] ثابتة ، إلا أن يقوم دليل على انتفاء ذلك غير الإجماع المشروط بموافقتهم .

**الوجه الرابع** : أن يُقال له : قولك : « إجماعُ الأمة على أن صفاته كلها صفات كمال » إن عَنَيْتَ بذلك صفاته كلها اللازمة له لم يكن فى هذا حجة لك ، وإن عَنَيْتَ ما يحدث بقدرته ومشيئته لم يكن هذا ١٨٢/٢ إجماعا . فإنك أنت وغيرك من أهل / الكلام تقولون : إن صفة الفعل ليست صفة كمال ولا نقص ، والله موصوف بها بعد أن لم يكن موصوفا ، فكونُهُ [٤] خالقا ومبدعا وعادلا ومحسنا ونحو ذلك عندك أمور حادثة متجددة ، وليست صفة مدح ولا كمال ، وإن قلت « المفعولات ليست قائمة به ، بخلاف ما يقوم به » . قيل لك [٥] : هب أن الأمر كذلك ، لكن ما يحدث بقدرته ومشيئته إما أن يقال : هو متصف به أو لا يقال : هو متصف به [٦] ، فإن قيل « ليس متصفا به » لم يكن

(١) س : لقالت له المثبتة ؛ م ، ق : لقال له المثبت .
(٢) سميته : كذا فى ( س ) ، ( هـ ) . وفى سائر النسخ : تثبته .
(٣) س : فلا تكون حجته .
(٤) فكونه : كذا فى ( س ) ، ( هـ ) . وفى سائر النسخ : كونه .
(٥) س ، ص ، ط ، ر ، هـ : قيل له .
(٦) س ، ص ، ط ، ر ، هـ : إنه متصف به .

متصفا لا بهذا ولا بهذا ؛ وإن قيل « هو متصف به » كان متصفا بهذا وهذا .

ومعلوم أن المشهور عند أهل الكلام من عامة الطوائف أنهم يقسّمون الصفات إلى صفات فعلية وغير فعلية ، مع قول من يقول منهم : إن الأفعال لا تقوم به ، فيجعلونه موصوفا بالأفعال ؛[كما يقولون :إنه ] (١) موصوف بأنه خالق ورازق ، وعندهم هذه أمور كائنة بعد أن لم تكن ، ولما قال لهم من يقول بتسلسل الحوادث من الفلاسفة وغيرهم : « الفعل إن كان صفة كمال لزم اتصافه به فى الأزل ، وإن كان صفة نقص امتنع اتصافه به فى الأبد » أجابوا عن ذلك بأن الفعل ليس صفة كمال ولا نقص .

**الوجه الخامس** (٢) : احتجاجه بقوله : « إن الأمة مجمعة على أن

(١) كما يقولون إنه : كذا فى ( س ) . وفى سائر النسخ : بالأفعال فإنه .

(٢) أمام هذا الموضع كتب فى هامش ( هـ ) ما يلى : « ومن الوجوه فى ذلك ما ذكره ابن تيمية المصنف فى المجلد الثانى عند ذكر هذا الأصل فذكر وجوها كتبتها على تجريجة تقدمت . فما ذكره أن الأفعال التى بعد أن لم تكن لم يكن وجودها قبل وجودها كمالا ولا عدمها نقصا . فإن النقص إنما يكون إذا عدم ما يصلح وجوده وما به يحصل الكمال . والرب حكيم فى أفعاله . فما قدمه فالكمال فى تقديمه . وما أخره فالكمال فى تأخيره . كما أن ما خصصه بما خصصه من الصفات فقد فعله على وجه الحكمة وإن لم نعلم التفاصيل . الوجه الآخر الحوادث يمتنع قدمها وأن توجد معا . وإذا دار الأمر بين إحداث الحوادث وعدم إحداثها كان إحداثها أكمل . ولا يكون إحداثها إلا مع عدم الحادث منها فى الأزل . وإذا كان كذلك صار هذا بمنزلة جعل الشىء موجوداً معدوما . فلا يقال عدم فعل هذا أو عدم تعلق القدرة به صفة نقص . بل النقص عدم القدرة على جعله موجوداً الوجه الآخر معلوم أن إحداث الحوادث بفعل اختيارى قائم به أولى بالاتصاف من أن يحدث عنه شىء بعد شىء لو كان هذا ممكنا . فالأول موصوف بصفات الكمال دون الثانى فإنه ممتنع . فإذا كان حال الفاعل قبل حدوثها كحاله مع حدوثها وبعد حدوثها . لم يكن الفاعل قد فعل شيئا ولا أحدث . بل حدثت بنفسها . الوجه الآخر أفعال الله تعالى إما أن يكون لها حكمة هى غايتها المطلوبة . كما هو أحد القولين . أو لا إلا بالمشيئة كما هو =

صفاته لا تكون إلا صفة كمال » أضعفُ من احتجاجه بإجماعهم على تنزيهه عن صفة النقص ، فإن كونه منزها عن صفات النقص مشهور فى كلام الناس ، وأما كون صفاته لا تكون إلا صفات كمال : فليس هذا اللفظ مشهورا معروفا عن الأئمة ، ومَنْ أطلق ذلك منهم فإنما يطلقه على سبيل الإجمال ؛ لما استقر فى القلوب من أن الله موصوف بالكمال دون النقص . وهذه الإطلاقات لا تدل على دِقِّ المسائل ، ولو قيل لمطلِقِ هذا: « كونه يفعل أفعالا بنفسه يقدر عليها ويشاؤها هو صفة نقص أو كمال »؟ لكان إلى أن يدخل ذلك فى صفات الكمال أو يقف عن الجواب أقْرَبَ منه إلى أن يجعل ذلك من صفات النقص .

**الوجه السادس** : أن هذا الإجماع حجة عليهم ، فإنا إذا عرضنا على العقول / موجودَيْنِ أحدُهما يمكنه أن يتكلم ويفعل بمشيئته[1] كلاما ٢/١٨٣
وفعلا [ يقوم به ][2] والآخر لا يمكنه ذلك ، بل لا يكون كلامه إلا غير مقدور له ولا مراد ، أو يكون بائناً عنه – لكانت العقول تقضى[3] بأن[4] الأول أكمل [ موجودَيْن ][5] وكذلك إذا عرضنا على العقول

= القول الآخر . فإن نفيتم الحكمة جوزتم أن يفعل أفعالا لا يحصل له بها كمال . فيقال : قالوا فى أفعاله القائمة به ما تقولون فى حدوث المفعولات وهو الفعل عندكم . وإن أثبتم الحكمة قيل لكم : الحكمة الحاصلة بالفعل الحادث حادثة بعده . فحدوث هذه الحكمة بعد أن لم تكن سواء كانت قائمة بنفسها أم بغيرها ، إن قلتم إنها صفة كمال فقولوا فى نفس الفعل الحادث كذلك . وإن قلتم ليست صفة كمال فقولوا فى نفس الفعل الحادث كذلك . فلزمكم فى الحكمة مالزمكم فى الفعل على تقدير إثباتها أو نفيها » .

(١) م ( فقط ) : بمشيئته وقدرته .

(٢) يقوم به : زيادة فى ( س ) .

(٣) م ، ط : تقتضى .

(٤) م ، ق ، ط ، ر : أن .

(٥) موجودين : زيادة فى ( س ) .

موجودين من المخلوقين ، أو موجودين مطلقاً ، أحدهما يقدر على الذهاب والمجئ والتصرف بنفسه ، والآخر لا يمكنه ذلك – لكانت العقول تقضى بأن الأول أكمل من الثانى ، كما أنا إذا عرضنا على العقل موجودين من المخلوقين أو موجودين مطلقاً ، أحدهما حى عليم قدير ، والآخر لا حياة له ولا علم ولا قدرة ، لكانت العقول تقضى بأن الأول أكمل من الثانى . فنفسُ مابه يُعلم أن اتصافه بالحياة والعلم والقدرة صفة [١] كمال ، به يعلم أن اتصافه بالأفعال والأقوال الأختيارية التى تقوم به ، التى بها يفعل المفعولات المباينة ، صفة كمال .

والعقلاء متفقون على أن الأعيان المتحركة ، أو التى تقبل الحركة ، أكمل من [ الأعيان التى لا تقبل الحركة ] [٢] ، كما أنهم متفقون على أن الأعيان الموصوفة بالعلم والقدرة والسمع والبصر ، أو التى تقبل الاتصاف بذلك أكملُ من الأعيان التى لا تتصف بذلك ولا تقبل الاتصاف به .

وهذه الطريقة هى من أعظم الطرق فى إثبات الصفات ، وكان السلف يحتجون بها ، ويثبتون أن مَنْ عبد إلها لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم ، فقد عبد ربًّا ناقصاً معيبا مَؤُوفاً [٣] ، ويثبتون أن هذه صفات كمال ، فالخالى عنها ناقص [٤] .

(١) م . ق : صفات .

(٢) أكمل الأعيان التى لا تقبل الحركة : كذا فى ( س ) . وفى سائر النسخ : أكمل من التى لا تقبلها .

(٣) س : مأفوفا . وفى اللسان : طعام مَؤُوف : أصابته آفة .

(٤) فى هامش ( هـ ) أمام هذا الموضع كتب مايلى : « ومن أثبت الحكمة القائمة به فعلوم بالعقل أن هذا صفة كمال وأن من يكون كذلك أكمل ممن لا يفعل أو يفعل لا لحكمة . فإن قيل لئلا يلزم =

ومن المعلوم أن كل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه يثبت للمخلوق ، فالخالق أحق به ، وكل نقص تنزّه عنه مخلوق ، فالخالق سبحانه أحق بتنزيهه عنه .

ولما أورد مَنْ أورد من الملاحدة نُفَاةِ الصفات بأن عدم هذه الصفات إنما يكون نقصاً إذا كان المحل قابلاً لها ، وإنما يكون عدم البصر عمى ، وعدم الكلام خَرَساً ، وعدم السمع صمما : إذا كان المحل قابلا لذلك كالحيوان ، فأما ما لا يقبل ذلك كالجماد ، فإنه لا يوصف بهذا ولا بهذا _ أجيبوا عن هذا بأن مالا يقبل الاتصاف لا بهذا ولا بهذا أَعْظَمُ نقصا مما يقبلها ويتصف بأحدهما ، وإن / اتصف بالنقص ، فالجماد ٢/١٨٤ الذى لا يقبل الحياة والسمع والبصر والكلام أَعْظَمُ نقصا من الحيوان الذى يقبل ذلك ، وإن كان أعمى أصم أبكم . فمن نفى الصفات جعله كالأعمى الأصم الأبكم ، [ ومن قال : إنه لا يقبل لا هذا ولا هذا جعله كالجماد الذى هو دون الحيوان الأعمى الأصم الأبكم ](١) ، وهذا بعينه موجود فى الأفعال ، فإن الحركة بالذات مستلزمة للحياة وملزومة لها ، بخلاف الحركة بالعرض كالحركة القَسْرية التابعة للقاسر ، والحركة الطبيعية التى تطلب بها العين العود إلى مركزها لخروجها عن المركز ، فإن تلك حركة بالعرض . والعقلاء متفقون على أن ما كان من

---

= الكمال بعد النقص قيل لم قلتم وجود مثل هذا الكمال ممتنع ولفظ النقص مجمل كما تقدم . فغايته أن يفسر بعدم ما وجد قبل أن يوجد . فيعود الأمر إلى أن هذا الموجود إذا وُجد بعد أن لم يكن لزم أن يكون معدوما قبل وجوده . فيقال : ومن أين علمتم أن وجود هذا بعد عدمه محال . وليس فى ذلك افتقار الرب إلى غيره ولا استكماله بفعل غيره بل هو الحى الفعال لما يشاء الحكيم الخبير » .

(١) ما بين المعقوفتين فى ( س ) . وسقط من سائر النسخ .

الأعيان قابلا للحركة فهو أشرف مما لا يقبلها ، وما كان قابلا للحركة بالذات فهو أعلى مما لا يقبلها إلا بالعرض ، وما كان متحركا بنفسه كان أكمل من الْمَوَات الذى تَحرُّكُهُ بغيره . وقد بُسِطَ هذا فى غير هذا الموضع .

## [ فصل ](1)

ونحن نتكلم على هذه الحجة – حجة الكمال والنقصان – كلاما مطلقاً لا يختص بنظم(2) الرازى ، إذ قد يقول القائل : أنا أصُوغُها على غير الوجه الذى صاغها عليه الرازى ، فنقول :

اعلم أن الطوائف المسلمين لهم فى هذا الأصل الذى تنبنى(3) عليه مسألة الأفعال(4) الأختيارية القائمة بذات الله تعالى أربعة أقوال تتفرع إلى ستة . وذلك أنهم متنازعون : هل يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغير الأفعال ؟ على قولين مشهورين ، ومتنازعون فى أن الأمور المتجددة الحادثة : هل يمكن تسلسلها ودوامها فى الماضى والمستقبل ، أو فى المستقبل دون الماضى ، أو يجب تناهيها وانقطاعها فى الماضى والمستقبل ؟ على ثلاثة أقوال معروفة . فصارت الأقوال أربعة :

طائفة تقول : يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، ثم هل يقال :

---

(1) فصل : زيادة فى (س) .
(2) ط : بنظر .
(3) م ، ق : يبنى .
(4) فى (س) : كتبت كلمة « الأفعال » وعليها شطب وأشير إلى الهامش حيث كتبت كلمة « الصفات » .

مازال كذلك ، أو يقال : حدث هذا الجنس بعد أن لم يكن ؟ على قولين .

وطائفة تقول : لا يقوم به شئ من ذلك ، ثم هل يمكن دوام ذلك وتسلسله خارجا عنه ؟ على قولين .

وكل من الطائفتين تنازعوا : هل يمكن وجود هذه المعانى بدون محل تقوم به[1] ؟ على قولين .

/ فالقائلون[2] من أهل القبلة بجواز تسلسل الحوادث : منهم من قال : ١٨٥/٢
تقوم به ، ومنهم من قال : تحدث لا فى محل ، ومنهم من قال : تحدث فى محل غيره .

والمانعون لذلك من أهل القبلة : منهم من قال : تقوم به ولها ابتداء ، ومنهم من قال : بل تحدث قائمة فى غيره ولها ابتداء ، ومنهم من قال : بل تحدث لا فى محل ولها ابتداء .

وقد ذكرنا حجة المانعين من قيام المقدورات والمرادات[3] به ، وكلام من ناقضها . ونحن نذكر حجة المانعين من التسلسل فى الآثار ، وكلام بعض من عارضهم من أهل القبلة . وهذا موجود فى عامة الطوائف ، حتى فى الطائفة الواحدة ؛ فإن أبا الثناء الأرموى قد ذكر فى «لباب الأربعين» لأبى عبد الله الرازى من الاعتراضات على ذلك ما يناسب

---

(١) س : بدون محل تقوم بها ؛ ر ، ط : بدون محل يقوم بها ؛ ص : بدون محل يقوم به .

(٢) م : القائلون .

(٣) س : المرادات .

هذا الموضع[١]، وتابع فى ذلك طوائف من النظّار، كأبى الحسن الآمدى وغيره، بل نفس الرازى قد ذكر فى مواضع من كتبه نَقْضَ ما ذكره فى «الأربعين» ولم يجب عن ذلك، كما قد حكينا كلامه فى موضع آخر، وسيأتى إن شاء الله كلام الرازى فى إفساد هذه الحجج التى ذكرها فى تناهى الحوادث بأمور لم يذكر عنها جواباً.

حجج الرازى فى «الأربعين» على حدوث العالم ومعارضة الأرموى له

وذلك أن أبا عبد الله الرازى ذكر فى «الأربعين» فى مسألة حدوث العالم من الحجج على حدوث الأجسام أو العالم مالم يذكره[٢] فى عامة كتبه.

البرهان الأول والكلام عليه

فذكر[٣] خمس حجج: الأولى[٤]: أنه[٥] لو كانت الأجسام قديمة لكانت إما متحركة[٦] أو ساكنة، والأول[٧] يستلزم حوادث لا أول لها[٨].

(١) سبق أن ذكرنا فى (جـ ١ . ص ٣٢٣ . ت ٣) أنه توجد نسخة خطية من كتاب «لباب الأربعين» للأرموى فى معهد المخطوطات بالجامعة العربية . رقم ٢٠١ توحيد .

(٢) م : ما لم يذكر .

(٣) ر : قد ذكر . والحجج التالية أوردها ابن تيمية مختصرة وقد نقلها عن كتاب «لباب الأربعين» للأرموى . وهى فى الأربعين فى أصول الدين . مفصلة . ص ١٣ وما بعدها . وقد ناقش الرازى هذا الموضوع فى العديد من كتبه مثل «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» و «معالم أصول الدين» و «المسائل الخمسون فى أصول الكلام» وانظر : «فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزركان» . ص ٣٥٨ – ٣٧٦ ، دار الفكر . بيروت ، ١٩٦٣ .

(٤) س : الأول . وسنقابل النصوص التالية على النسخة المصورة من كتاب «لباب الأربعين» للأرموى بمعهد المخطوطات العربية (٢٠١ توحيد) . وانظر «الأربعين» ص ١٣ – ١٤ .

(٥) أنه : ليست فى «لباب الأربعين» .

(٦) لباب الأربعين : إما متحركة إن لم يبق فى حيز واحد .

(٧) والأول : كذا فى (س) . وفى سائر النسخ : الأول . وفى «لباب الأربعين» ظ ٧ : البرهان الأول .

(٨) لباب الأربعين : أو ساكنة إن بقيت والأول باطل لوجوه .

امتناع حوادث لا أول لها من وجوه.

واحتج على انتفاء ذلك بستة أوجه :

الأول. والتعليق عليه.

**الأول**[١] : أن ماهية الحركة تقتضى المسبوقية بالغير، وماهية الأزل تنفيها، فامتنعت أزلية الحركة.

فعارضه أبو الثناء الأرموى بأنه : لقائل[٢] أن يقول : كون ماهية الحركة مركبة من جزء سابق وجزء لاحق لا ينافى دوامها فى ضمن أفرادها المتعاقبة لا إلى أول، وهو المعنىُّ بكونها أزلية[٣].

١٨٦/٢ /**قلت** : ونكتة هذا الاعتراض أن يُقال : إن المستدل قال[٤] : ماهية الحركة تقتضى أن تكون مسبوقة بالغير، فهل المراد بالغير : أن تكون الحركة مسبوقة بما ليس بحركة، أو [ أن ][٥] يكون بعض أجزائها سابقاً لبعض؟ أما الأول فباطل، وهو الذى يشعر به قوله : «ماهية الحركة

(١) لباب الأربعين : .

(٢) لباب الأربعين : ولقائل.

(٣) فى هامش ( هـ ) أمام هذا الموضع كتب مايلى : «وقال الأبهرى : والاعتراض على قوله : يلزم المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير. قلنا : لا نسلم. وإنما يلزم الجمع بينهما أن لو كان الواحد مسبوقا بالغير وغير مسبوق بالغير. وليس كذلك. فإن المسبوق بالغير لا يكون إلا الحركة. وغير المسبوق بالغير هو الجسم. فلا يلزم الجمع بين المسبوقية وعدم المسبوقية فى شىء واحد. قال ابن تيمية : وهذا الاعتراض فيه نظر. ولكن الاعتراض المقدم وهو أن المسبوق بالغير آحاد الحركة لا جنسها. فكل من أجزائها مسبوق بالغير. وأما الجنس ففيه النزاع – اعتراض جيد. وإلا فإذا كانت الحركة من لوازم الجسم لم يكن سابقا لها فكيف يقال إن الحركة مسبوقة بالجسم؟ وكأن الأبهرى لم يفهم مقصود القائل : إن الحركة تقتضى المسبوقية بالغير. فظن أنه أراد أنها مسبوقة بالجسم. وإنما أراد أن الحركة تقتضى أن يكون بعض أجزائها سابقا على بعض. قال الأبهرى : وأما قوله : لو كانت متحركة لكانت بحاله لا تخلو عن الحوادث. وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. قلنا : لانسلم قوله : لو لم يكن كذلك لكان الحادث أزليا. قلنا : لا نسلم. وإنما يلزم ذلك لو كان الحادث الواحد يصير بعينه أزليا. وليس كذلك. بل يكون قبل كل حادث حادث آخر لا إلى أول. فلا يلزم قدم الحادث».

(٤) عبارة «إن المستدل قال» : ساقطة من ( س ).

(٥) أن : ساقطة من ( م ). ( ق ). ( ص ).

تقتضى المسبوقية بالغير» ؛ فإن ذلك قد يفهم منه أن ماهيتها تقضى أن تكون مسبوقة بغير الحركة ، ولو كان الأمر كذلك لامتنع كون المسبوق بغيره أزليًّا ، لكن لا يصلح أن يريد إلا الثانى ، وهو أن ماهيتها تقتضى تقديم بعض أجزائها على بعض ، وحينئذ فقد منعوه المقدمة الثانية وهى[1] قوله : «إن ماهية الأزل تنفى ذلك» ، وقالوا : لا نسلم أن ما كان كذلك لا يكون أزليًّا ، بل[2] هذا رأس المسألة ، ولا سيما وهو – وجماهير المسلمين وغيرهم من أهل الملل – يسلِّمون أن ما كان كذلك فإنه يصلح أن يكون أبديا .

ومعلوم أن ماهية الحركة تقتضى أن يكون بعضها متأخرا عن بعض ، ولا يمتنع مع ذلك وجود مالا انقضاء له من الحركات . قالوا : فكذلك لا يمتنع وجود مالا ابتداء له منها ، كما لم يمتنع وجود ما لا أول لوجوده وهو القديم الواجب الوجود ، مع إمكان تقدير حركات وأزمنة لا ابتداء لها مقارنة لوجوده ، والكلام فى انتهاء المحقَّقِ كالكلام فى انتهاء المقدّر.

الثانى والتعليق عليه

**قال الرازى**[3] : **الوجه الثانى**[4] : «لو كانت أدوار الفلك متعاقبة لا إلى أوّل كان قبل كل[5] حركة عدمُ لا إلى أول ، وتلك[6] العدمات

(١) وهى : كذا فى (س) . وفى سائر النسخ : وهو .

(٢) بل : زيادة فى (س) .

(٣) فى «لباب الأربعين» ظ ٧ .

(٤) لباب الأربعين : ب .

(٥) كل : فى (س) ، (م) ، (هـ) فقط . وسقطت من سائر النسخ . وهى فى «لباب الأربعين» وعبارة «الأربعين» «فحينئذ يكون كل واحدة من تلك الدورات مسبوقة بعدم لا أول له» .

(٦) لباب الأربعين : لا أول له فتلك .

مجتمعة فى الأزل ، وليس معها شئ من الوجودات [١] . وإلا لكان السابق مقارناً للمسبوق ، فلمجموع الوجودات أوّل » .

**قال الأرموى** [٢] : « ولقائل أن يقول : إن عَنَيْتَ باجتماعها [٣] تحققها [٤] بأسْرِهَا [ معا ] [٥] حيناً ما فهو ممنوع ؛ لأنه ما من حين يُفرض إلا وينتهى واحد منها فيه لوجود الحركة التى هى [٦] عدمها ، ضرورة [٧] تعاقب تلك الحركات لا إلى أوّل ، وإن عَنَيْتَ به أنه لا ترتيب فى بدايات تلك العدمات كما فى بدايات الوجودات ، فلا يلزم من / اجتماع بعض ١٨٧/٢ الوجودات معها المحذور [٨] » .

**قلت** : مضمونُ هذا : أن عدم كل حركة ينتهى بوجودها ، فليست الأعدام متساوية فى النهايات ، فلا تكون مجتمعة فى شئ من الأوقات ؛ لأنه فى كل وقت يثبت بعضها دون بعض لوجود حادث يزول به عدمه ، ولكن لا بداية لكل عدم منها ، فإن ما حدث لم يزل معدوما قبل حدوثه ، بخلاف الحركات ، فإن لكل حركة بداية ، وحينئذ فلا يمتنع أن يقارن الوجود بعضها دون بعض ، كما يقارن الوجود الباقى الأزلى عدم كل ما سواه ، فالمستدل يقول : عدمُ كُلٍّ حادث ثابت فى الأزل ،

---

(١) ط ـ ص ـ ر : فى الوجودات وفى لباب الأربعين من الموجودات .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٣) لباب الأربعين : باجتماع العدمات .

(٤) ط ـ ص ـ ر : تحققا . وهى ليست فى « لباب الأربعين » .

(٥) معا : ساقطة من ( م ) ، ( ق ) .

(٦) س : هو .

(٧) ص : بضرورة .

(٨) لباب الأربعين : محذور .

والمعترض يقول : نعم ، لكن لا نسلم أن عدم الجنس ثابت فى الأزل . وليس الجنس حادثا ، حتى يكون مسبوقا بعدم الجنس ، وإنما الحادث أفراده ، كما فى دوامه فى الأبد . فليس لعدم المجموع تحقق فى الأزل ، والعدمُ السابق لأفراد الحركات بمنزلة العدم اللاحق لها . ولا يقال : إن تلك الأعدام مجتمعة فى الأبد . والفرق بين عدم المجموع وعدم كل فرد فرد : فرق ظاهر ، والمستدل[1] يقول : عدم كل واحد أزلى ، فمجموع الأعدام أزلى . وهذا بمنزلة أن يقول : كل واحد من الأفراد حادث ، فالمجموع حادث ، [أو كل حادث فله بداية فالمجموع له بداية ، وبمنزلة أن يقول : ][2] كل[3] حادث فله انقضاء ؛ فمجموع الحوادث له[4] انقضاء ، أو كل واحد مسبوق بغيره ، فالمجموع مسبوق بغيره .

فإذا قال المتكلم عن المستدل : قول المعترض : «إن عَنَيْتَ باجتماعها تحققها بأسرها [معا][5] حينا ما فهو ممنوع ؛ لأنه ما من حين يُفرض إلا وينتهى واحد منها فيه» ليس[6] بمستقيم ؛ فإنها مجتمعة فى الأزل .

قال المتكلم عن المعترض : ليس الأزل ظرفا معيناً يقدر فيه وجود أو عدم ، كما أن الأبد ليس ظرفا معيناً يقدر فيه وجود أو عدم ، ولكن معنى كون الشئ أزلياً : أنه مازال موجوداً ، أو ليس[7] لوجوده ابتداء ، ومعنى

(١) س : فالمستدل .
(٢) ما بين المعقوفتين فى (س) و (هـ) فقط . وسقط من سائر النسخ .
(٣) كل : كذا فى (س) . وفى سائر النسخ : إذ كل .
(٤) س ، ص ، ط ، ر : لها .
(٥) معا : فى (س) فقط . وسقطت من سائر النسخ .
(٦) ليس : كذا فى (س) ، (هـ) . وفى سائر النسخ : وليس .
(٧) س ، ط : وليس .

كونه أبدياً ، أنه لايزال موجودا ، أو ليس[١] لوجوده انتهاء . ومعنى كون عدم الشئ أزليا : أنه ما زال معدوما حتى وُجد ، وإن كان عدمه مقارناً لوجود غيره .

١٨٨/٢ /وقائل ذلك يقول : لا يُتصور اجتماع هذه العدمات فى وقت من الأوقات أصلا ، بل ما من حال يُقدَّر إلا فيه عدم بعضها ووجود غيره ، فقول القائل : « إن العدمات مجتمعة فى الأزل » فرعُ إمكان اجتماع هذه الأعدام ، واجتماعُ هذه الأعدام ممتنع . وسيأتى تمام الكلام على ذلك بعد هذا .

الثالث والتعليق عليه

**قال الرازى**[٢] : « **الثالث** »[٣] : [ إنه ] إن لم يحصل[٤] شئ من الحركات فى الأزل ، أو حصل ولم يكن مسبوقا بغيرها[٥] — فلكلها[٦] أول ، وإن كان[٧] مسبوقا بغيرها[٨] كان الأزل مسبوقا [بالغير][٩] » .

**قال : الأرموى**[١٠]: « ولقائل أن يقول : ليس شئ من الحركات

---

(١) س : وليس .

(٢) لباب الأربعين ظ ٧. وانظر الأربعين . ص ١٥ – ١٦ .

(٣) لباب الأربعين : جـ .

(٤) إنه إن لم يحصل : كذا فى ( هـ ) ولباب الأربعين . وفى سائر النسخ : إن لم يحصل .

(٥) م ، ق : بغيره .

(٦) م ، ق : فلها .

(٧) ر : وإن لم يكن .

(٨) م ، ق : بغيره .

(٩) كان الأزل مسبوقا بالغير : كذا فى ( س ) ، ( هـ ) . وفى « لباب الأربعين » ص ٨ .وفى سائر النسخ : كان الأزلى مسبوقا . وفى « الأربعين » ص ١٦ : « لزم أن يكون الأزل مسبوقا بغيره . وهو محال » .

(١٠)بعد الكلام السابق مباشرة . ص ٨ .

الجزئية أزليا ، بل كل واحدة منها حادثة. وإنما القديم الحركة الكلية بتعاقب الأفراد الجزئية ، وهى ليست مسبوقة بغيرها ، فلم يلزم[1] أن يكون لكل الحركات الجزئية أول».

**قلت** : قول المستدل : «إن حصل شئ من الحركات فى الأزل ولم يكن[2] مسبوقا بغيرها[3] فلها أول» يريد به : ليس مسبوقاً بحركة أخرى ، فإن الحركة المعينة التى لم تسبقها حركة أخرى تكون لها ابتداء ، فلا تكون أزلية ، إذ الأزلى لا يكون إلا الجنس.

أما الحركة المعينة إذا قُدّرت غير مسبوقة بحركة كانت حادثة ، كما أنها إذا كانت مسبوقة كانت حادثة ، ولم يُرد بقوله : «إن حصل[4] شئ من الحركات فى الأزل ولم يكن مسبوقا بغيره فلها أول» أى لم يكن مسبوقا بغير الحركات ، فإن ما كان فى الأزل ولم يكن مسبوقا بغيره لا يكون له أول ؛ فلو أراد بالغير غير الحركات لكان الكلام متهافتاً ، فإن ما كان أزليا لا يكون مسبوقا بغيره ، فالجنس عند المنازع[5] أزلى ، وليس مسبوقا بغيره ، والواحد من الجنس ليس بأزلى ، وهو مسبوق بغيره . وما قُدّر أزلياً لم يكن مسبوقاً بغيره. سواء كان جنساً أو شخصاً ، لكن إذا قدر أزلياً– وليس مسبوقا بغيره– فكيف يكون له أول؟ ولكن إذا قدر مسبوقا بالغير كان له أول ، فالمسبوق بغيره هو الذى له أول ، وأما ماليس مسبوقا بغيره فكيف يكون له أول؟

(١) لباب : ولم يلزم .

(٢) س : لم يكن .

(٣) م ، ق : بغيره .

(٤) إن حصل : كذا فى (س) . وفى سائر النسخ : إذا حصل .

(٥) س : المتنازع .

ومع هذا فيقُال له : تقدير كون الحركة المعينة فى الأزل ومسبوقة بأخرى جمع بين النقيضين ، فهو ممتنع لذاته ، / والممتنع لذاته يلزمه ١٨٩/٢
حكم ممتنع ، فلا يضر ما لزم على هذا التقدير. وأما على التقدير[١] الآخر – وهو حصول شئ منها فى الأزل مع كونه مسبوقا – فقد أجابه الأرموى : بأن وجود الحركة المعينة فى الأزل محال أيضاً ، وإذا كان ذلك ممتنعاً جاز أن يلزمه حكم ممتنع ، وهو كون الأزلى[٢] مسبوقاً بالغير ، وإنما الأزلى هو الجنس ، وليس مسبوقا بالغير.

وقد اعترض بعضهم على هذا الاعتراض بأن قال : فحينئذ ليس[٣] شئ من الحركات حاصلا فى الأزل ؛ إذ لو حصل [ فى الأزل ][٤] لامتنع زواله ، وما هذا شأنه يمتنع كونا أزلياً .

وجواب هذا الاعتراض أن يُقال : ليس شئ من الحركات المعينة فى الأزل ؛ إذ ليس[٥] شئ منها لا أول له ، بل كل واحد منها له أول ، لكن جنسها : هل له أول ؟ وهذا غير ذلك ، والمنازع يسلم أن ليس[٦] شئ من الحركات المعينة أزليا ، وإنما نزاعه فى غير ذلك ، كما أنه يُسَلِّم أنه ليس شئ من الحركات المعينة أبديا ، مع أنه يقول : جنسها أبدى .

**قال الرازى : الوجه الرابع**[٧] : «كلما تحرك زُحَل دورة الرابع والتعليق عليه .

(١) س . ص . ط . ر : وأما التقدير .
(٢) ط . ر . ص . ق : الأزل .
(٣) ليس : كذا فى ( س ) . وفى سائر النسخ : فليس .
(٤) فى الأزل : زيادة فى ( ر ) .
(٥) س : أى ليس .
(٦) م . ق : أنه ليس .
(٧) لباب ( ص ٨ ) : د .

تحركت[١] الشمس ثُلاثين[٢] فعددُ دورات زُحَل أقلُّ من عدد دورات الشمس ، والأقل من غيره مُتَنَاه ، والزائد على المتناهى بالمتناهى متناه ، فعددهما متناه »

**قال الأرموى**[٣] : « ولقائل أن يقول : تضعيف الواحد إلى غير النهاية أقل من تضعيف الاثنين كذلك مع كونهما غير متناهيين »

**قلت** : هذا الذى ذكره الأرموى مُعَارضة ليس فيه منع شئ من مقدمات الدليل ، ولا حَلٌّ له ، ثم قد يقول المستدل : الفرق بين مراتب الأعداد وأعداد الدورات من وجهين .

**أحدهما** : أن مراتب الأعداد المجردة لا وجود لها فى الخارج ، وإنما يقدرها الذهن تقديرا ، كما يقدر الأشكال المجردة يقدر شكلا مستديرًا وشكلا أكبر منه وشكلا أكبر من الآخر وهلمّ جرّا ، وتلك الأشكال التى
١٩٠/٢ يقدرها الذهن لا وجود / لها فى الخارج ، وكذلك الأعداد المجردة لا وجود لها فى الخارج ، فالكَمُّ المتصل أو المنفصل إذا أُخذَ مجردا عن الموصوف به لم يكن إلا فى الذهن ، وكذلك الجسم التعليمى – وهو أن يُقدَّر طول وعرض وعمق مجرد عن الموصوف به – وإذا كان كذلك لم يلزم من إمكان تقدير ذلك فى الذهن إمكان وجوده فى الخارج ؛ فإن الذهن تُقَدَّر فيه الممتنعات ، كاجتماع النقيضين والضدين ، فيقدر فيه كون الشئ موجودا معدوما ، وكون الشئ متحركا ساكنا ، ويُقدر فيه

(١) لباب : تحرك .

(٢) لباب : ثلاثين دورة .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة . ص ٨ .

[ أن ](١) كون الشئ لا موجوداً ولا معدوما ، ولا واجباً ولا ممكنا ولا ممتنعاً ، إلى غير ذلك من التقديرات الذهنية التى لا تستلزم إمكان ذلك فى الخارج ؛ ولهذا يمكن تقدير خَطّ لا يتناهى وسطح لا يتناهى ، وتقدير أشكالٍ بعضُها أكبر(٢) من بعض بلا نهاية وأبعاد لا نهاية لها ، ولا يلزم من إمكان تقدير ما لا نهاية له فى الذهن إمكان ذلك فى الخارج ، والمنازعون يسلِّمون امتناع أجسام لا يتناهى قدرُهَا وأبعادٍ لا تتناهى وعلل ومعلولات لا تتناهى ، مع إمكان تقدير ذلك فى الذهن .

فإذا قيل لهم : كذلك تقدير أعداد لا تتناهى ، أو تقدير مراتب أعداد لا تتناهى بعضُها أفضلُ من بعض ، إذا قُدّر فى الذهن لم يدل(٣) ذلك على إمكان وجوده فى الخارج – بطلت معارضتهم ، وكان مَنْ عارض تقديرَ(٤) الأعداد التى لا تتناهى بتقدير الأشكال التى لا تتناهى وتقدير التفاضل فى هذا كالتفاضل(٥) فى هذا : أَوْلى ممن عارض تفاضل الدورات(٦) بتفاضل مراتب الأعداد ، فإنه إذا قيل : تضعيف الواحد إلى غير نهاية أقلُّ من تضعيف الاثنين . قيل : وإذا فُرض خط عرضه بقدر الكف لا يتناهى طولا وخَط عرضه بقدر الذراع لا يتناهى ، فالذى بقدر الكف أقل ، وإذا فرض أجسام مستديرة كل منها بقدر رأس الإنسان لا تتناهى ، وأخرى كل منها بقدر الفلك لا

(١) أن : ساقطة من ( م ) فقط
(٢) س : أكثر
(٣) س : لم يزل . وهو تحريف
(٤) س . ص . ط . ر : بتقدير
(٥) م . ق : بالتفاضل
(٦) س : الذوات

تتناهى ، كانت مقادير تلك أصغر ، مع أن الجميع لا يتناهى ، كان معلوما أن هذه المعارضة أعْدَلُ وأولى بالقبول من تلك المعارضة .

**الوجه الثانى** : إن كان تضعيف[1] الأعداد ومراتبها وسائر المقادير
٢/١٩١ إلى غير نهاية / كان هذا التضعيف إنما هو فى االذهن ؛ فكل ما يتصوره الذهن من ذلك ويقدره فهو يتناهى ، والذهن لا يزال يضعف حتى يعجز ، وهكذا إذا نطق بأسماء الأعداد أو بالفاظ ، فلا يزال ينطق حتى يعجز ، وإن قُدّر أنه لا يعجز بل لا يزال الذهن يقدر واللسان ينطق فإن جميع ذلك داخل فى الوجود الذهنى واللفظى والجَنَانى واللسانى ، وكل ما يدخل من ذلك فى الوجود فهو متناه وله مبدأ محدود ؛ فله أول ابتدأ منه[2] ، وهو من ذهن الإنسان ولفظه ، وكل ما يوجد منه متعاقبا فإنه متناه ، لكن هذا يدل على جواز مالا نهاية له فى المستقبل ، وأن الشئ قد يكون له بداية ولا يكون له نهاية ، فإن ما يخطر بالأذهان وينطق به اللسان له بداية ، ويمكن وجود مالا يتناهى منه ، ومن هذا الباب أنفاسُ أهلِ الجنة وألفاظهم وحركاتهم ، فإنهم يُلْهَمون التسبيحَ كَمَا يلهمون النفس ، ومن هذا الباب تسبيح الملائكة دائما ،

فهذا المذكور من تضعيف الأعداد ذهناً ولفظا يدل على وجود مالا يتناهى فى المستقبل إذا كان له بداية محدودة ، وأما التفاضل فيه — سواء أريد به تضعيف الذهن ، أو اللسان ، أو جميعها — فمعلوم أنه إذا قيل : ضعف الواحد وضعف ضعفه وضعف ضعف ضعفه وهلم جرّا ،

---

(١) س ، ص ، ط ، ر : إن تضعيف .
(٢) م ، ق : عنه

وقيل : ضعف الاثنين وضعف ضعفها وضعف ضعف الضعف وهلم جرا ، فإن أريد بكون تضعيف الواحد أقل من تضعيف الاثنين ، أن ما وجد من نطق اللسان بالتضعيف أو مايخطر بالقلب من التضعيف أقلُّ ، فهذا ممنوع إذا قدر التساوى فى المبدأ والحركة ، وإن قُدر التفاضل فأكثرهما[١] أسبقهما مبدأ وأقواهما حركة ، وحينئذ فقد يكون تضعيف الواحد هو الأكثر.

وإن أُريد بذلك أن مسمًّى أحد اللفظين أكثر مما فى كل مرتبة من مراتب التضعيف ، فإذا ضُعِّف الواحد خمس مرات كان اثنين وثلاثين ، وإذا ضعف الاثنان[٢] خمس مرات كان أربعاً وستين مرة ، فهذه الأربع[٣] والستون ليست معدودًا موجودا[٤] فى الخارج ولا فى الذهن حتى يُقال : وجد التفاضل فيما لا يتناهى ، وإنما نطق بلفظ أعداد[٥] متناهية ، والمعدودات ليست موجودة لا فى / الذهن ولا فى ١٩٢/٢
الخارج ، فلو قُدِّر وجود ألفاظ الأعداد من هذه المرتبة ومن هذه المرتبة فى الذهن واللسان لم يلزم إذا قدر أنهما غير متناهيين[٦] أن يكونا متفاضلين مع استوائهما فى المبدأ والحركة.

وإن أراد أن مسمًّى هذا لو وجد لكان أكبر[٧] من مسمى هذا .

(١) فأكثرهما : كذا فى (س) . (ص) . وفى (م) . (ق) : فالأكثر . وفى (ط) . (ر) : فأكثر

(٢) س . ص . ط . ر : الاثنين

(٣) س . ص . ط . ر : الأربعة

(٤) م . ق : وموجودا

(٥) س : الأعداد

(٦) م : غير متناهين . وهو تحريف .

(٧) س : أكثر

فيقال : نعم ، ولكن لم قلت : إن وجود ذلك المسمى ممكن ؟ وهذا كما لو قال القائل : « مالا يتناهى أقدّرهُ فى ذهنى وأتكلم بلفظه » لم يكن فى ذلك ما يقتضى أنه يمكن وجوده فى الخارج ، كما يقدر ذهناً ولسانا ما لا يتناهى من الأجسام والأبعاد والأشكال ، فهذا هذا ، فهذا مما يجيب به المستدل عن المعارضة بمراتب الأعداد .

وهذا الفرق – وإن[(١)] كنا قد أوردناه – فقد ذكره غير واحد من النُّظَّار المفرِّقين بين العدد والحركات من متكلمى المسلمين وغيرهم ، وذكر هؤلاء هذا الفرق المعروف عند من يوافق المستدل [ على ] هذا النقض [ هو ] أن تضعيف[(٢)] العدد ليس أمراً موجوداً ، بل مقدراً ، بخلاف ماوجد من الحركات .

وهكذا فرَّق مَنْ فرَّق بين الماضى والمستقبل ، بأن الماضى قد وُجد ، بخلاف المستقبل ، والممتنعُ وجودُ ما لا يتناهى ، لا تقدير[(٣)] ما لا يتناهى .

ومن يوافق المعترض يقول : الماضى أيضاً قد عدم ، فليست أفراده موجودة معًا والمحذور وجود مالا يتناهى فيما كان مجتمعا ، بل مجتمعاً منتظما بعضه ببعض ، بحيث يكون له ترتيب طبيعى أو وضعى .

وهذا فرق ابن سينا وأتباعه من[(٤)] المتفلسفة ، ولكن ابن رشد

---

(١) س . ط : إن

(٢) م . ق . ط . ر . ص : عن هذا النقص أن تضعيف . والمثبت من ( س )

(٣) س : لا بتقدير

(٤) من : ساقطة من ( س )

يقول : إن مذهب الفلاسفة الفرقُ بين المجتمع وغير المجتمع ، سواء كان [ المجتمع ] [١] له ترتيب أو ليس له ترتيب ، وإنما النزاع [٢] بينهم فى النفوس البشرية المفارقة : هل هى موجودات متميزة [٣] غير متناهية أم لا ؟

ويقول هؤلاء : لا نسلم أن ما كان وعدم ، أو ما سيكون ، إذا قُدر أن بعضه أقل من بعض يجب أن يكون متناهياً ، والمؤمنون بأن نعيم الجنة دائم لا ينقضى من المسلمين وأهل الكتاب يسلمون ذلك ، ولم ينازع فيه من أهل الكلام إلا الجهم ومَنْ وافقه على فناءالنعيـم ، وأبو الهُذَيل [٤] القائل بفناء الحركات ، وهما قولان شاذان قد اتفق السلف والأئمة وجماهير المسلمين على / تضليل القائلين بهما ، ومن أعظم ما أنكره ١٩٣/٢
السلف والأئمة على الجهمية : قولهم بفناء الجنة .

وقال الأشعرى فى كتاب « المقالات [٥] » : واختلفوا أيضًا [٦] فى معلومات الله عز وجل ومقدوراته : هل لها كل ، أو لا كل لها ؟ على مقالتين ؛ فقال أبو الهذيل : إن لمعلومات الله كلاً وجميعاً [٧] ، ولما يقدر الله عليه : كل وجميع ، وإن أهل الجنة تنقطع حركاتهم

(١) المجتمع : زيادة فى (س)
(٢) س : إذ النزاع
(٣) متميزة : كذا فى (س) . وفى (ط) : فى زمن . وفى (ر) ، (ص) : من . وفى الهامش كتب : فى زمن . وفى (م) ، (ق) : فى الخارج
(٤) س ، ص ، ط ، ر : أو أبو الهذيل
(٥) المقالات ٢٢٣/١ - ٢٢٤
(٦) أيضا : ليست فى « المقالات »
(٧) كلا وجميعا : كذا فى (س) و« المقالات » وفى سائر النسخ : كل وجميع

يسكنون (١) سكونا دائما . وقال أكثر أهل الإسلام : ليس لمعلومات الله (٢) ، ولا لما يقدر عليه كل ولا غاية . واختلفوا أيضاً : هل لأفعال الله سبحانه آخر ، أم لا آخر لها ؟ على مقالتين ؛ فقال الجهم بن صفوان : إن لمعلومات الله ومقدوراته (٣) غاية ونهاية ، ولأفعاله آخر ، وإن الجنة والنار تَفْنَيَانِ (٤) ويَفْنَى أهلها ، حتى يكون الله (٥) آخراً لا شئ معه ، كما كان أولا لا شئ معه . وقال أهل الإسلام جميعا : ليس للجنة والنار آخرٌ ، وإنهما لا تزالان (٦) باقيتين ، وكذلك أهل الجنة لا يزالون فى الجنة يتنعمون (٧) ، وأهل النار فى النار يعذبون ، ليس (٨) لذلك آخر ، ولا لمعلومات الله (٩) ومقدوراته غاية ولا نهاية » .

وقد ذكر بعض الناس بين الماضى والمستقبل فرقا بمثال ذكره ، كما ذكره صاحب « الإرشاد » وغيره ، وهو أن المستقبل بمنزلة ما (١٠) إذا قال قائل : لا أعطيك درهما إلا أعطيتك بعده درهما ، وهذا كلام صحيح ، والماضى بمنزلة أن يقول : لا أعطيك درهما إلا أعطيتك قبله درهما ، وهذا كلام متناقض .

---

(١) يسكنون : كذا فى (س) و « المقالات » وفى سائر النسخ : فيسكنون
(٢) م . ق . ط . ر . ص : الله تعالى
(٣) المقالات : لمقدورات الله تعالى ومعلوماته
(٤) تفنيان : كذ فى (س) و « المقالات » . وفى سائر النسخ : يفنيان
(٥) المقالات : الله سبحانه
(٦) لا تزالان : كذا فى (س) والمقالات . وفى سائر النسخ : لا يزالان
(٧) م . ق : منعمين
(٨) المقالات : وأهل النار لا يزالون فى النار يعذبون وليس
(٩) المقالات : ولا لمعلوماته
(١٠) ما : زيادة فى (م)

لكن هذا المثال ليس بمطابق ؛ لأن قوله : « لا أعطيك » نفى للحاضر والمستقبل[(١)] ، ليس نفياً للماضى ، فإذا قال « لا أعطيك هذه الساعة أو بعدها شيئا إلا أعطيتك قبله شيئا » اقتضى أن لا يُحدث فعلا الآن حتى يحدث فعلا فى الزمن الماضى[(٢)] ، وهذا ممتنع . أو بمنزلة أن يقول : « لا أفعل حتى أفعل » وهذا جمع بين النقيضين . وإنما مثاله أن يقول : ما أعطيتك[(٣)] درهما إلا أعطيتك قبله درهما ، فكلاهما ماض . فإذا قال القائل : « مايحدث شئ إلا ويحدث بعده شئ » كان مثاله أن / يقول : ما حدث شئ إلا حدث قبله شئ ، لا يقول « لا ١٩٤/٢ يحدث فى المستقبل شئ إلا حدث قبله شئ » وكل ماله ابتداء وانتهاء كعمر العبد ، يمتنع أن يكون فيه عطاء لا انتهاء له ، أو عطاء لا ابتداء له ، وإنما الكلام فيما[(٤)] لم يزل ولا يزال .

والناس لهم فى إمكان وجود مالا يتناهى أقوال :

**أحدها** : امتناع ذلك مطلقا ، فى الماضى والمستقبل والحاضر ، فى كل شئ ، وهذا قول الجهم وأبى الهذيل .

**والثانى** : جواز ذلك ، حتى فى الأبعاد التى لا تتناهى ، وهو قول طائفة من فلاسفة الهند وطائفة من نظّار أهل الملة وغيرهم ، يقولون : إن الرب له قدر لا يتناهى . ثم من هؤلاء من يقول : لا يتناهى من

(١) م . ص . ط . ر . هـ : أو المستقبل

(٢) ط . ص . ر : اقتضى أن لا يحدث فعلا حتى يحدث الآن فعلا فى الزمن الماضى ؛ س : اقتضى أن لا يحدث فعلا فى الزمن الماضى

(٣) ص . ط . ر : ما أعطيك

(٤) س . ص . ط . ر : فيمن

جميع الجهات ، ومنهم من يقول : يتناهى من جهة العرش فقط ، وأما من سائر الجهات فإنه لا يتناهى .

وقد ذكر الأشعرى فى المقالات هذه الأقوال وغيرها عن طوائف . وممن ذكر ذلك : الكرامية ، وطائفة من أتباع الأئمة ، كالقاضى أبى يعلى وغيره ، وهؤلاء منهم من يقول بتناهى الحوادث فى الماضى ، مع قوله بوجود مالا يتناهى من المقدار فى الحاضر .

وكذلك معمر وأتباعه من [(١)] أصحاب المعانى [(٢)] ، يقولون بوجود معانٍ لا تتناهى فى آن واحد ، مع قولهم بامتناع حوادث لا أول لها ؛ فصار بعض الناس يقول بجواز التناهى فى الحوادث الماضية والأبعاد ، ومنهم من يقول بجواز ذلك فى الأبعاد دون الحوادث ، **فهذه ثلاثة أقوال** .

**الرابع** : قول من يقول : لا يجوز ذلك فيما دخل فى الوجود ، لا فى الماضى ولا فى الحاضر ، ويجوز فيما لم يوجد بعد ، وهو المستقبلات ، وهذا قول كثير من النظّار .

**الخامس** : قول من يقول : يجوز ذلك فى الماضى والمستقبل ، ولا يجوز فيما / يوجد فى آن واحد ، لا فى الأبعاد ولا الأنفس ولا المعانى ، ٢/١٩٥
وهو قول ابن رشد ، وحكاه عن الفلاسفة . وزعم أن النفوس البشرية واحدة بعد المفارقة ، كما زعم أنها كانت كذلك قبل المفارقة [(٣)] .

---

(١) من : زيادة فى (م) ، (ق)
(٢) سبق الكلام عن معمر بن عباد السلمى وعن مذهبه فى المعانى . جـ ١ ، ص ٣٤٤ ت ٥
(٣) المفارقة : كذا فى (ر) . وفى سائر النسخ : المقارنة .

**السادس** : قول من يقول : ما كان مجتمعاً مترتباً فإنه يجب تناهيه كالعلل والأجسام ، فتلك لها ترتيب طبيعي [١] ، وهذه لها ترتيب وضعي ، وكلها موجودة فى آن واحد . وأما ما لم يكن له ترتيب – كالأنفس – أو كان له ترتيب ولكن يوجد متعاقبا – كالحركات – فلا يمتنع فيه وجود مالا يتناهى ، وهذا قول ابن سينا ، وهو المحكى عندهم عن أرسطو وأتباعه ، لكن ابن رشد ذكر أن هذا القول لم يقله أحد [٢] من الفلاسفة إلا ابن سينا .

وأما وجود علل ومعلومات لا تتناهى : فهذا مما لم [٣] يجوزه أحد من العقلاء .

إذا عُرف هذا تكلمنا على الاحتجاج بتفاضل [٤] الدورات التى لاتتناهى ، فإن الشمس تقطع الفلك فى السنة مرة ، والقمر اثنتى عشرة مرة ، وهذا مشهود ، والمشترى فى كل اثنتى عشرة سنة مرة ، وزُحَل فى كل ثلاثين سنة مرة ، فتكون دورات القمر بقدر دورات زحل ثلاثمائة وستين مرة ، ودورات الشمس بقدر دورات زحل ثلاثين مرة ، فتكون دورات هذا أضعاف دورات هذا ، وكلاهما لا يتناهى عند القائلين بذلك ، والأقل من غير المتناهى [٥] متناهٍ ، والزائد على المتناهى متناهٍ ، وقد عرف أن المعارضة بالعدد باطلة .

---

(١) س : طبعى
(٢) أحد : زيادة فى ( م )
(٣) م : لا
(٤) س : بتفاصيل
(٥) من غير المتناهى : كذا فى ( م ) وفى سائر النسخ : من غيره

وقد يُقال : هذا من جنس تطبيق الحوادث الماضية إلى اليوم بالحوادث الماضية إلى أمس ، فإن كلاهما لا يتناهى مع التفاضل . وهو الوجه الخامس الذى سيأتى . لكن بينهما فروق مؤثرة :

منها : أنه هناك هذه الحوادث هى تلك بعينها ، لكن زادت حوادث اليوم ، فغاية تلك : أن يكون مالا ابتداء له من الحوادث لا يزال فى زيادة شيئا بعد شئ ، وأما هنا : فهذه الدورات ليست تلك .

١٩٦/٢ / ومنها : أنه هناك فرض انطباق اليوم على الأمس ، مع اشتراكهما فى عدم البداية ، وهذا التطبيق ممتنع . فإن حقيقته[(١)] : أنا نُقَدِّرُ تماثلهما وتفاضلهما ، فإنه إذا طُبِّقَ أحدهما على الآخر لزم التماثل مع التفاضل[(٢)] ، لأنهما استويا فى عدم البداية وفى حد النهاية ، وهما متفاضلان ، وهذا تقدير ممتنع ، بخلاف الدورتين ، فإنهما هنا مشتركتان[(٣)] فى عدم البداية ، وفى حد النهاية ، فالتفاضل هنا حاصل مع الاشتراك فى عدم النهاية عند هؤلاء ، فهذا لا يحتاج إلى فرض وتقدير ، حتى يقال : هو تقدير ممتنع ، بخلاف ذلك[(٤)] . ولكن التقابل يوافق ذلك التقابل فى أن كليهما[(٥)] قد عدمت فيه الحوادث الماضية ، ويوافقه فى أن كليهما[(٥)] قد قُدِّر فيه انتهاء الحوادث من أحد الجانبين ؛ فهما متفقان من هذين الوجهين ، مفترقان من ذينك الوجهين .

---

(١) م . ق : وتحقيقة

(٢) س . ص . ط . ر : مع الفاضل

(٣) م : مشتركان ؛ ر : كمشتركتان

(٤) س : ذاك

(٥) س . ص . ر . ط : كلاهما

وحينئذ فيقال : الدهرية يزعمون أن حركات الفلك لا بداية لها ولا نهاية ، لا يجعلون لها آخراً تنتهى إليه ، فلا يصح اعتمادهم على أن هذه الحوادث متناهية من أحد الجانبين ، بل يلزمهم قطعاً أن تكون الحركة الفلكية التى زعموا أنها لم تزل ولا تزال متفاضلةً ، فدورات زحل عندهم لم تزل ولا تزال ، وكذلك دورات الشمس والقمر ، مع أن دوارات القمر بقدر دوارات الشمس اثنتى عشرة[1] مرة ، ودورات الشمس بقدر دورات زحل ثلاثين مرة ؛ فكل من هذين لا يتناهى فى الماضى والمستقبل ، وهذا أقل من هذا بقدرٍ متناهٍ ، وهذا أزيد من هذا بقدر متناه ؛ فإذا كان الأقل من غيره متناهياً لزم أن يكون كل من الدورات متناهيا .

وهذا الوجه لا يرد على من قال من أئمة الإسلام وأهل الملل[2] بجواز حوادث لا تتناهى ؛ فإن أولئك يقولون بأن حركة الفلك لها ابتداء ولها انتهاء ، وأنه محدث مخلوق ، كائن بعد أن لم يكن ، وأنه ينشق وينفطر ؛ فتبطل حركة الشمس والقمر ، وكل[3] واحد من دورات الفلك وكواكبه وشمسه وقمره له عندهم بداية ونهايه .

وهذا الدليل إنما يدل على أن حركته يمتنع[4] أن تكون غير متناهية ، ولا يلزم إذا وجب تناهى حركة جسم معين أن يجب تناهى جنس الحوادث ، إلا إذا كان / الدليل الذى دل على تناهى حركة المعين يدل ١٩٧/٢

(١) س ، ص ، ر : اثنى عشر ؛ ط : اثنى عشرة
(٢) س ، ص ، ر ، ط ، ق : من أئمة أهل الملل
(٣) س : فكل .
(٤) س : تمتنع .

على تناهى الجنس ، وليس الأمر كذلك ؛ فإن هذا الدليل لا يتناول إلا الفلك ، وهو دليل على حدوثه ، وامتناعِ أن تكون حركته بلا بداية ولا نهاية ، فهو يدل على فساد مذهب أرسطو وابن سينا ، وأمثالهما ممن يقول بأن الفلك قديم أزلى. فهذا حق متفق عليه بين أهل الملل وعامة العقلاء. وهو قول جمهور الفلاسفة ، ولم يخالف فى ذلك إلا شرذمة قليلة ؛ ولهذا كان الدليل على حدوثه قويا ، والاعتراض الذى اعترض به الأرموى ضعيفا ، بخلاف الوجوه الدالة على امتناع جنس دوام الحوادث ، فإن أدلتها ضعيفة ، واعتراضات غيره عليها قوية.

وهذا مما يُبَين أن ما جاءت به الرسل هو الحق ، وأن الأدلة العقليه الصريحة توافق ما جاءت به الرسل ، وأن صريح المعقول لا يناقض صحيح المنقول ، وإنما يقع التناقض بين ما يدخل فى السمع وليس منه ، وما يدخل فى العقل وليس منه ، كالذين جعلوا من السمع : أن الرب لم يزل معطَّلا عن الكلام والفعل ، لا يتكلم بمشيئته ، ولا يفعل بمشيئته ، بل ولا يمكنه عندهم أنه لا يزال يتكلم بمشيئته ويفعل بمشيئته.

فجعل هؤلاء هذا قول الرسل ، وليس هو قولهم ، وجعل هؤلاء من المعقول : أنه يمتنع دوام كونه قادرا على الكلام والفعل بمشيئته.

وعارضهم آخرون : فادعوا أن الواحد من مخلوقاته كالفلك أزلى معه[1] ، وأنه لم يزل ولا تزال حوادثه غير متناهية ، فهذه الدورات لا تتناهى ، وهذه لا تتناهى ، مع أن هذه بقدْر هذه مراتٍ متناهية ، وكونُ الشيئين لا يتناهيان أزلا وأبداً ، مع كون أحدهما بقدر الآخر مرات ، مع

(١) س : أزلى أبدى معه

كونه مفعولا معلولا مساويا لفاعله فى الزمن – هو الذى انفردوا به . وأما الفاعلية فيما لا يتناهى ابتداء وانتهاء ، فهو الذى ذكر فى هذا الوجه .

وقد يقال : يلزم مثل هذا فى كلمات الله وإراداته[١] التى كل منها غير متناه أزلا وأبداً ، وإن كان أحدهما أكثر من الآخر. وقد يذكر هنا أن مقدار القمر أصغر / من مقدار الشمس ، فحركته[٢] وإن زادت فى ١٩٨/٢
الدورات فقد نقصت فى المقدار ، لكن هذا لا ينفع إلا إذا عُرِف[٣] تساوى مقدار جميع حركات الكواكب التى كل منها غير متناه ، وإلا لزم التفاضل فيما لا يتناهى ، فإذا كان تساويها باطلا كان هذا السؤال باطلا[٤].

**قال الرازى[٥] : الوجه الخامس[٦]** « نقدِّر أن[٧] الأدوار الماضية من اليوم لا إلى أول جملة ، ومن الأمس[٨] كذلك[٩] ، ثم نُطَبِّق[١٠] الطرفَ المتناهى من[١١] إحدى الجملتين فى الوهم على الطرف المتناهى من الخامس والتعليق عليه .

(١) م : وإرادته

(٢) فحركته : كذا فى (س) . وفى سائر النسخ : بحركته

(٣) س . ص . ط . ر : إلا عرف

(٤) فى (س) بعد كلمة « باطلا » بلغ مقابلة

(٥) انظر الأربعين . ص ١٥

(٦) لباب الأربعين ص ٨ : هـ

(٧) أن : ساقطة من « لباب »

(٨) لباب : ومن أمس

(٩) لباب : كذلك جملة

(١٠) س : ثم يطبق

(١١) ص . ر : منه

الأخرى ، (١ ونقابل(٢) كل فرد من أفراد إحداهما(٣) بنظيره من الأخرى ١) ، فإن لم تقصر(٤) إحداهما عن الأخرى في الطرف الآخر كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره ، وإن قصرت كانت متناهية ، والأخرى زائدة بقدر متناه فهي متناهية أيضا » .

**قال الأرموى**(٥) : « ولقائل أن يقول : الجملة الناقصة لا تنقطع من طرف المبدأ ، وإنما يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره ، إذا كان أفراد الزائد مثل أفراد الناقص كما في مراتب الأعداد من الواحد إلى مالا يتناهى ومن(٦) العشرة إلى مالا يتناهى ، إذا طبقنا إحدى الجملتين على الأخرى » .

**قلت** : المعترض لم يبين فساد الحجة ، بل عارَضَهَا [معارضة](٧) وغيره قد يمنع كلتا المقدمتين أو إحداهما(٨) . فالمعترض يقول(٩) : « وإن قصرت كانت متناهية » فنقول : (١٠) إنما تكون متناهية لو كانت منقطعة

(١ – ١) : ساقط من « لباب الأربعين »
(٢) س : ويقابل
(٣) ط . ص . ر : من أحدهما ؛ س : من إحداهما . وفي الأربعين : « حتى يقابل كل فرد من أفراد إحدى الجملتين »
(٤) لباب : يقصر
(٥) بعد ما سبق مباشرة ص ٨
(٦) لباب ظ ٨ : أو من
(٧) معارضة : زيادة في ( س )
(٨) ص . ر . ط : وغيره قد يمنع كلا المقدمتين أو إحداهما ؛ س : وغيره قد يمنع إحدى المقدمتين أو يمنع كلا المقدمتين إحداهما
(٩) س : قوله
(١٠) س : فيقول

من طرف المبدأ[(١)] ، فأما مع عدم انقطاعها فلا نسلم تناهيها ، كما أن المستقبل وتضعيف العدد لما لم يكن منقطعا من جهة المنتهى لم يكن متناهياً ، وإن أمكن فيه مثل هذه المقابلة .

وأما غيره فيجب بثلاثة أجوبة :

أحدها : قوله : « فإن لم تقصر إحداهما عن الأخرى فى الطرف الآخر كان الشئ مع غيره كهو لا مع غيره » فنقول : هذا إنما يلزم إذا طبقنا إحدى الجملتين على الأخرى ، والتطبيق فى المعدوم ممتنع ، كما فى تطبيق مراتب الأعداد من / الواحد إلى ما لا يتناهى ، ومن العشرة إلى ما لا ١٩٩/٢
يتناهى ، ومن المائة إلى ما لا يتناهى . فإنَّا نعلم أن عدد تضعيف الواحد أقل من عدد تضعيف العشرة ، وعدد تضعيف العشرة أقل من عدد تضعيف المائة ، وعدد تضعيف المائة أقل من عدد تضعيف الألف ، والجميع لا يتناهى ، وهذه الحجة من جنس حجة مقابلة دورات أحد الكوكبين بدورات الآخر ، لكن هناك الدورات وجدت وعدمت ، وهنا قدِّرت الأزمنة والحركات الماضية ناقصة وزائدة .

ومما يُجاب به عن هذه الحجة - وهى أشهر حججهم - أن يُقال : لا نسلِّم إمكان التطبيق[(٢)] ، فإنه إذا كان كلاهما لا بداية له ، وأحدهما

(١) س : المبتدأ

(٢) أمام هذا الموضع فى ( هـ ) كتب مايلى : قال الأبهرى على حركة التطبيق : قوله : إن الحاصل من الحركة اليومية إلى الأزل جملة . قلنا : لا نسلم وإنما يلزم ذلك أن لو كانت الحركات مجتمعة فى الوجود ليحصل منها . ومجموع ( كذا ) ثم استدل الأبهرى على حدوث العالم بأن صانع العالم إن كان موجبا بالذات لزم دوام آثاره فلا يكون فى الوجود حادث . وإن كان فاعلا بالاختيار امتنع أن يكون مفعوله أزليا لأنه يكون قاصدا إلى إيجاد الموجود . وتحصيل الحاصل محال . وقد اعترض بعضهم على

انتهى أمس ، والآخر انتهى اليوم : كان تطبيق الحوادث إلى اليوم على الحوادث إلى الأمس ممتنعاً لذاته ، فإن الحوادث إلى اليوم أكثر ، فكيف تكون إحداهما مطابقة للأخرى؟ فلما كان التطبيق ممتنعاً جاز أن يلزمه حكم ممتنع .

وأيضا فيقال : نحن نسلم أنها متناهية من الجانب المتناهي ، لكن لم قلت : إذا كانا متناهيين من أحد الجانبين كانا متناهيين من الجانب

= دليله بأنه يجوز أن يكون بعضه حادثا له فاعل بالاختيار وبعضه قديم له موجب بالذات ومعلوله فاعل بالاختيار أحدث غيره . قال ابن تيمية قلت : وهذا الاعتراض ساقط لأن ما كان فاعلا بالاختيار فحدوث فعله بعد أن لم يكن حادث من الحوادث . فإذا كان مفعولا لعلة تامة موجبه امتنع أن يتخلف عنها معلولها فلا يجوز أن يحدث عنها شئ ولا عن لازمها ولا عن لازم لازمها وهلم جرا . وإن قدر أن البعض الحادث له فاعل واجب بنفسه غير فاعل للآخر . فهذا مع أنه لم يقله أحد وأدلة التوحيد للصانع تبطله فهو يبطل حجة القائلين بالقدم . لأن عمدتهم أن الواجب بنفسه لا يتأخر عنه فعله فإذا جوزوا تأخر فعله عنه بطل أصل حجتهم . ثم قال ابن تيمية : والأبهرى وغيره اعترضوا على هذه المقدمة لما ذكروها فى حجة من احتج على حدوث العالم بأنه ممكن وكل ممكن محدث لأن المؤثر فيه إما حال وجوده وهو محال لأنه تحصيل الحاصل . وإما حال العدم وهو محال لا ستلزامه الجمع بين الوجود والعدم . فتعين أن يكون لا حال الوجود ولا حال العدم وهو حال الحدوث . فاعترض الأبهرى وغيره على ذلك بأنه لم لا يجوز أن يكون التأثير حال الوجود . قوله : تحصيل للحاصل . قلنا : لا نسلم لأن التأثير عبارة عن كون الممكن يرجح الوجود على العدم بالمؤثر وجاز أن يكون الممكن يرجح الوجود على العدم حال الوجود . فيقول لهم من يعارضه فى دليله مثل ذلك . فإذا قال : لو كان الفعل الذى فعله الفاعل المختار أزليا لكان الفاعل قاصدا إلى إيجاد الموجود محال . قالوا : بل وجود الموجود وحصول الحاصل بقصده واختياره . فقولك : لو كان قاصدا إلى إيجاد الموجود . إن اردت إلى ايجاد ما هو موجود بدون قصده فهذا ممنوع . وإنما يستقيم هذا إذا ثبت أن الأول لا يمكن أن يكون مرادا مقصوداً وهو أول المسألة . وإن أردت إلى إيجاد ما هو موجود بقصده فهذا هو المدعى . فلم قلت إنه محال ؟ لكن يلزم هؤلاء على هذا التقدير أن لا يكون فرق بين الموجب بالذات والفاعل بالاختيار . وهم يقولون : إن أريد بالموجب بالذات أنه لم يزل فاعلا فهذا لا يمنع كونه مختاراً على هذا التقدير . وإن أريد به ما يلزمه موجبه ومعلوله فهذا أيضا لا يمنع كونه مختاراً أيضا على هذا التقدير . وهذا القسم باطل بلا شك سواء سمى موجبا أو مختاراً لأن ذلك يستلزم أن لا يحدث شئ من الحوادث . فإن موجبه إذا كان لازما له ولازم اللازم لازم كان جميع الموجبات لوازم قديمة . فلا يكون شئ من المحدثات صادراً عنه ولا عن غيره . صح »

الآخر؟ وهذا أول المسألة ، والتفاضل وقع من الجانب المتناهى ، لا من الجانب الذى ليس بمتناهٍ ، فلم يقع فيما لا يتناهى تفاضلٌ.

**قال الرازى**[(١)] : **السادس**[(٢)] : «لو كانت الأدوار الماضية غير متناهية كان وجود اليوم موقوفا على انقضاء مالا نهاية له ، والموقوف على المحال محال» . السادس والتعليق عليه .

**قال الأرموى**[(٣)] . ولقائل أن يقول : انقضاء مالا نهاية له محال ، وأما انقضاء مالا بداية له ففيه نزاع[(٤)] » .

**قلت** : هنا[(٥)] نزاع لفظى ونزاع معنوى ، أما اللفظى ، **فهو** أنه إذا قُدِّر تسلسل الحوادث فى الماضى وعدم انقطاعها وأنها لا أول لها ، **فهل** يُعَبَّر عن هذا بأن يُقال : لا نهاية لها ، أو يقال : لا بداية لها ، ولا يقال لا نهاية لها ؟ فالمستدل عبر بأنه لا نهاية لها ، والمعترض أنكر ذلك ، وهذا نزاع لفظى[(٦)] . وذلك أنه يقال : هذا / غير متناه ، بمعنى أنه ليس له حد ٢/٢٠٠
محدود ، وقد يقال : « غير متناه » بمعنى أنه لا آخر له ، ويقال « هذا له نهاية » أى : له آخر ، و« هذا لا نهاية له » أى : لا آخر له ، والحوادث الماضية إذا قُدّر أنها لم تزل ، فإنه يقال : «لا نهاية لها» بالمعنى الأول ، وأما بالمعنى الثانى : فقد انقضت وانصرمت ولها آخر.

(١) انظر الأربعين . ص ١٥
(٢) لباب الأربعين ظ ٨ : و
(٣) بعد ما سبق مباشرة
(٤) لباب: النزاع
(٥) س : هذا
(٦) وهذا نزاع لفظى : ابتداء من هذه العبارة يوجد سقط طويل فى ( س ) ستشير إلى نهاية إن شاء الله

وهذه الحجة اعتمد عليها أكثر المتكلمين كأبى المعالى ومَنْ قَبْله وبعده من المعتزلة والأشعرية ، وذكروا أنه اعتمد عليها يحيى النحوى وغيره من المتقدمين ، وظنوا أن مالا يتناهى يمتنع أن يكون منقضياً منصرما ، فإن ما انقضى وانصرم فقد تناهى ، فكيف يقال : إنه لا نهاية له ؟ واشتبه عليهم لفظ « النهاية » لما فيه من الإجمال والاشتباه (١) ، فإن الماضى له آخر انتهى إليه ، فهو متناه بهذا الاعتبار ، بلا نزاع (٢) . وبهذا المعنى يقال : إنه انصرم وانقضى ، وفرغ ونفد ، وأما بالمعنى المتنازع فيه فهو أنه لا بداية له : أى لم تزل (٣) آحاده متعاقبة (٤)

وأما النزاع (٥) المعنوى فهو أنه : هل يُعقل انقضاء ما يُقدَّر أنه لا بداية له ولا ينتهى من جهة مبدئه أو لا ؟ [ ولا ريب أن ] المستدل (٦) لم يذكر دليلا على امتناع انقضاء ذلك ، لكن أخذ لفظ « ما لا يتناهى » [ ولفظ « ما لا يتناهى » ] فيه إجمال (٧) ، فقد يعنى به ما لا يتناهى فى المستقبل من جهة آخره ، فإذا قيل : « إن هذا ينقضى » كان

(١) والاشتباه : زيادة فى (م) . (ق) .

(٢) م (فقط) : فلا نزاع .

(٣) ص . ط . ر : إن لم تزل .

(٤) متعاقبة : هنا آخر الكلمات التى سقطت من نسخة (س) .

(٥) فى هامش (هـ) أمام هذا الموضع كتب ما يأتى : «وقال الأبهرى فى كتابه « تحرير الدلائل فى تقرير المسائل » قوله : إنها لو كانت متحركة لكان الحادث اليومى موقوفا على انقضاء مالا نهاية له . قلنا : لا نسلم بأن يكون الحادث اليومى مسبوقا بحوادث لا أول لها . ولم قلتم بأن ذلك غير جائز والنزاع ما وقع الا فيه ؟» .

(٦) س . هـ : من جهة مبدئه ولا ريب أن المستدل ؛ ط . ص . ر : من جهة مبدئه ولأن المستدل ؛ م . ق : من جهة مبدئه أولا المستدل .

(٧) م . ق . ص . ط . ر : لكن أخذ لفظ ما لا يتناهى وفيه إجمال .

ذلك جمعاً بين النقيضين ، وقد يعنى به مالا بداية له ، وهو ينازع فى إمكان ذلك ، لأنه حينئذ يكون له نهاية بلا بداية ، وكأنه يقول : ماله نهاية فلا بد له من بداية ، ومنازعوه يقولون : هذا مسلم فى الأشخاص ، فكل شخص ينتهى فلا بد له من مبدأ ، إذ لو لم يكن له مبدأ لكان قديما ، وما وجب قدمه امتنع عدمه كما سيأتى . وينازعونه فى النوع ، ويقولون : يمكن أن يقال : [ إن ][1] الله لم يزل يفعل شيئا بعد شئ .

وسيأتى إن شاء الله كلام الرازى على إفساد هذه الحجة التى ذكرها هٰهنا على تناهى الحوادث بكلام[2] لم يذكر عنه جوابا .

**قال الرازى**[3] : «[4] وإن كان الجسم فى الأزل ساكنا كان ذلك ممتنعاً[4] ، «لأن»[5] السكون وجودى ، وكل وجودى أزلى فإنه[6] يمتنع زواله» . ٢٠١/٢

والمنازع نازعه فى كون السكون وجودياً ، ولم ينازعه فى أن الوجود الأزلى يمتنع زواله ، وقد قرر ذلك الرازى بأن القديم إما واجب بذاته أو ممكن يكون مؤثرة موجباً بذاته ، سواء كان تأثيره بنفسه أو بشرط لازم

(١) إن : زيادة فى (س) ، (هـ) .
(٢) س : كلاما .
(٣) انظر الأربعين : ص١٥ - ١٦ .
( ٤ - ٤ ) : هذه العبارات تلخيص من كلام ابن تيمية ويوجد بدلا منها فى «لباب الأربعين» (ظ ٨) : والثانى باطل .
(٥) هنا تبدأ المقابلة مع «لباب» ظ ٨ .
(٦) فإنه : ساقطة من (لباب) .

له [١] ، ولا يحتاج إلى هذا ، بل يقال : القديم إن كان واجباً بنفسه امتنع عدمه ، وإن لم يكن كذلك فالمقتضى له – سواء سمى موجباً أو مختاراً – إما أن يتوقف اقتضاؤه له على شرط محدث أو لا ، والثانى ممتنع ، فإن القديم لا يتوقف على شرط محدث ؛ إذ لو توقف عليه لكان القديم مع المحدث أو بعده ، وإذا لم يتوقف على شرط محدث لزم أن يكون قد وجد المقتضى التام المستلزم له فى الأزل ، وحينئذ فيجب دوامه بدوام المقتضى التام ، ثم كون القديم لا يكون مقتضيه له اختيار : فيه كلام ونزاع ليس هذا موضعه ، والمقصود هنا : أن منازعه نازعه فى كون السكون وجوديا [٢].

وقد احتج عليه الرازى بأن [٣] « تبدّل حركة الجسم الواحد بالسكون وبالعكس ، يقتضى كون أحدهما وجوديا ، لأن رفع العدم ثبوت ، فيكون الآخر وجوديا ، لأن الحركة [٤] هى : الحصول فى حَيِّزٍ مسبوقا بالحصول فى الآخر [٥] ، والسكون هو : الحصول فى حَيِّزٍ مسبوقا بالحصول فيه ، فاختلافهما إنما هو بالمسبوقية بالغير ، وإنها وَصْفٌ عَرَضى لا يمنع اتحاد الماهية ، فيلزم [٦] كونهما وجوديين » .

---

(١) س . هـ : أو بشرط لازمه .

(٢) فى لباب الأربعين بعد العبارات السابقة : «لزم أن لا يكون عدم العالم أزليا فكان وجوده أزليا . فلهذا احتجنا إلى إثبات كون السكون وجوديا . وقالت الفلاسفة هو عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركاً » .

(٣) لباب : قلنا إن

(٤) لباب : إذ الحركة .

(٥) لباب : فى آخر .

(٦) لباب . هـ : فلزم .

**قال الأرموى** [١] : « ولقائل أن يقول : الحركة والسكون متقابلان [٢] تقابل الضدين ، أو تقابل العدم [٣] والملكة . والبديهة حاكمة باختلاف الضدين فى تمام الماهية ، وكذا [٤] العدم والملكة ، وأيضا المسبوقية [٥] وصف عرضى لما به الأشتراك ، والوصف العرضى لما به الاشتراك يكون [٦] ذاتياً للماهية المركبة منهما » .

**قلت** : مضمون ذلك أن الرازى احتج بأن السكون من جنس الحركة ، وإنما يختلفان فى كون أحدهما مسبوقا بالغير ، وهذا اختلاف [٧] فى وصف عرضى لا يمنع التماثل فى الحقيقة ، فمنعه الأرموى بمقدمتين [٨] ، بل أبطل الأولى بأن المتقابلين /تقابل ٢٠٢/٢
الضدين – كالسواد والبياض ، والحلاوة والمرارة ، ونحو ذلك – هما مختلفان فى الحقيقة ، وكذا المتقابلان تقَابُلَ العدم والملكة – كالعمى والبصر ، والحياة والموت ، والعلم والجهل ، ونحو ذلك – والحركة مع السكون : إما من هذا ، وإما من هذا ، فكيف تجعل حقيقة أحدهما مماثلة لحقيقة الآخر ، وأنهما لا يختلفان إلا بوصف عرضى ؟

---

(١) بعد ما سبق مباشرة . ظ ٨ .

(٢) لباب : يتقابلان .

(٣) لباب : أو العدم .

(٤) لباب : وكذلك .

(٥) لباب : المسبوقية بالغير .

(٦) الاشتراك يكون : كذا فى (س) ، (هـ) . وفى « لباب » ص ٩ . وفى سائر النسخ : الاشتراك لا يكون .

(٧) م ، ق : الاختلاف .

(٨) س ، ص ، ط ، ر ، هـ : الأرموى المقدمتين .

وإيضاح هذا : أن الحركة ليست من جنس الحصول المشترك بينها وبين السكون ، فإن كون الشئ فى هذا الحيز وفى هذا [١] الحيز معقول ، مع قطع النظر عن كونه متحركا ، فإنه إذا قُدِّر أنه سكن فى الحيز الثانى كان هذا الحصول من جنس ذلك الحصول ، وأما نفس حركته : فأمر زائد على مطلق الحصول المشترك ، ومنع الثانية ، وجعل سَنَدَ منعه : أن قول القائل : « المسبوقية وصف عرضى » إن عَنى أنها ليست ذاتية : فلا دليل على ذلك ، وإن عنى أنها عرضية لما اشتركا فيه : فالعرض لما به الاشتراك قد يكون ذاتياً للحقيقة المركبة من المشترك والمميز ، كالناطقية فإنها تعرض للحيوانية ليست ذاتية لها ، ثم إنها ذاتية للإنسانية المركبة من الحيوانية والناطقية .

والرازى قد يمكنه أن يجيب عن هذا بأن كون هذا مسبوقا بهذا إنما هو أمر إضافى ، أى هو متأخر عنه ، ومثل هذا لا يكون من الصفات الذاتية ، كالحركتين المتماثلتين الثانية مع الأولى ، فإنهما إذا كانتا متماثلتين لم يجز أن يجعل كون إحداهما مسبوقة بالغير دون الأخرى من الصفات الذاتية المفرقة بينهما .

ولقائل أن يقول : الحجة [٢] والاعتراض مبنى على أن الصفات اللازمة للحقيقة تنقسم إلى ذاتى وعرضى ، كما يقوله من يقوله من أهل المنطق ، فإن تقسيم [٣] الصفات اللازمة للحقيقة إلى ماهو ذاتى داخل فى الحقيقة ، وما هو عرضى خارج عنها : قول لا يقوم عليه دليل ، بل

(١) س : وهذا.
(٢) الحجة : ساقطة من (س).
(٣) س : المنطق وتقسيم.

الدليل يقوم على نقيضه ، ولهذا لما لم يكن فى نفس الأمر بينهما فرق لم يحدد المفرِّقون [١] بينهما حداً يفصل بينهما ، بل [٢] ما ذكروه من الضوابط /منتقض [٣] ، كما هو مبسوط فى موضعه ، وإذا كانت ٢٠٣/٢ الصفتان متلازمتين فى الوجود والعدم والثبوت والانتفاء ، لا توجد هذه إلا مع هذه ، وإذا انتفت هذه انتفت هذه : كان التفريق بجعل إحداهما مقومة والأخرى عرضية تحكما .

ثم إذا قيل : الذات هى المركبة من الصفات الذاتية ، والصفات الذاتية مالا تتصور الذات إلا بها ، لم تعرف الذات إلا بالصفات الذاتية ، ولا الصفات الذاتية إلا بالذات .

وأيضاً ، فإن هذا مبنى على أن وجود الشئ فى الخارج زائد على حقيقته [٤] الموجودة فى الخارج ، وهو أيضاً قول باطل ضعيف .

وأيضاً ، فالذات الموجودة فى الخارج القائمة بنفسها كهذا الإنسان : إن قيل : « إنه مركب من عرضين » لزم كون الجوهر مركباً من عرضين ، وأن يكونا سابقين له ، وهذا ممتنع فى البديهة ، وإن قيل : « إنه مركب من جوهرين كل منهما يُحْمل عليه ، كما يقال : هو حيوان ناطق » لزم أن يكون فيه جوهران ، أحدهما : حيوان ، والآخر : ناطق ، وهذا مكابرة للحس والعقل ، إذ هو حيوان واحد موصوف بأنه ناطق .

---

(١) ق ، ر ، ص : لم يجز والمفرقون . وكتب محقق نسخة (ق) فى تعليقه : قوله : لم يجز الخ كذا بأصلين بأيدينا وحرره أهـ مصححه . وفى (س) . (ط) : لم يحرر المفرقون . والمثبت عن (م) .

(٢) بل : كذا فى (س) . وفى سائر النسخ : بمثل .

(٣) م (فقط) : من الضوابط فهو منتقض .

(٤) س : زائد فيه على عين حقيقته .

وإذا كان كذلك فكون[١] الحصول الذى هو مسبوق بحصول آخر إذا كان ذلك لازما له كان من الصفات اللازمة ، وإذا افترق الشيئان فى الصفات اللازمة لم يجب أن تكون حقيقة أحدهما مثل حقيقة الآخر. فإن المتماثلين هما المشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع ، فإذا وجب لأحدهما مالا يجب للآخر لم يكن مثله.

وللأرموى أن يقول : قد تبين بطلان المقدمتين ، سواء كان بطريقة المنطقيين ، أو بطريقة سائر أهل النظر الذين أنكروا على المنطقيين ما ذكروه ، كما أنكر سائر طوائف أهل النظر من المسلمين وغيرهم عليهم كثيراً مما ذكروه فى الحدود وغيرها ، كما هو معروف فى كتب أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية والكرامية وطوائف الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية ، وليس المقصود هنا بسط ما يتعلق بهذا.

٢/٢٠٤ / قال الرازى[٢] : «وإنما قلنا السكون لا يمتنع زواله ، لأن[٣] الخصم يسلم جواز حركة كل جسم[٤] ، ولأن المتحيز[٥] يجوز خروجه من[٦] حيزه ، لأنه إن كان بسيطا كانت طبائع جوانبه متساوية ؛ [٧]فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر[٧] ، وإن كان مركباً كان هذا لازما لبسائطه ، وخروجه

(١) م (فقط) : فيكون.

(٢) لباب الأربعين ص٩. بعد الكلام السابق بعدة سطور. وانظر الأربعين. ص١٧.

(٣) لباب : زواله لوجهين : أ : لأن.

(٤) لباب : لأن الخصم يقول بأن الأجسام الفلكية واجبة الحركة. والعنصرية جائزة الحركة والأجسام عنده منحصرة فيهما.

(٥) لباب : ب : أن كل متحيز.

(٦) لباب : عن.

(٧-٧) : بدلا من هذا العبارات ذكر الارموى فى «لباب» : والمتساويان يصح على كل منهما ما يصح على الآخر. فيصح على ما على اليمين أن يحاذى ما حاذاه اليسار وبالعكس.

عن حيزة هو الحركة*).

ولقائل أن يقول : هذا يقتضى إمكان كون نوع الجسم يقبل الحركة ، فإذا قدر أن السكون وجودى وله موجب مستلزم له ، كان امتناع الحركة لمعنى آخر يختص به الجسم المعين لم يوجد لغيره من الأجسام ، فلا يلزم إذا قُدِّر أنه موجود أزلى أنه يمكن زواله ، بل هذا جمع بين المتناقضين ، فما قُدر موجوداً أزلياً لا يمكن زواله بحال ، ولا يمكن أن يجمع بين تقديرين متناقضين ، وقبول كل جسم للحركة[1] لا يحتاج إلى هذا . فإذا قيل : «إن السكون عدم الحركة» أمكن مع كون السكون أزلياً من إثبات الحركة مالا يمكن مع تقدير كونه وجوديا ، وذلك أنه حينئذ لا تتوقف الحركة إلا على وجود مقتضيها وانتفاء مانعها ، وليس هناك معنى وجودى أزلى يحتاج إلى زواله .

وقد أورد بعضهم على استدلاله على أن السكون أمر وجودى اعتراضاً بالغاً ، فقال : هذا فيه نظر من جهة أن مقدمة الدليل مناقضة للمطلوب ؛ لأن المطلوب كونهما وجوديين[2] . ومقدمة الدليل أن أحدهما وجودى ، ولا يمكن تقريره[3] إلا بما سبق ، وهو يقتضى أن يكون أحدهما عدميا ؛ فادّعاء كونهما وجوديين بعد ذلك مناقض له .

(*-*) : ما بين النجمتين فى «لباب» : وإن كان مركبا عاد الكلام فى كل واحد من بسائطه وإذا جاز خروجه عن حيزه وعند خروجه عن حيزه يزول السكون .

(١) للحركة : كذا فى (س) ، (هـ) . وفى سائر النسخ : الحركة .

(٢) س ، هـ : وجودين .

(٣) س : تقديره .

**قلت** : وهذا[(١)] كلام جيد ، فإن الأمرين اللذين تَبَدَّل أحدهما بالآخر وَرَفَعه : إن لزم أن يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا لزم أن تكون الحركة والسكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا ، وهو نقيض المطلوب ، وإن جاز أن يكونا جميعاً وجوديين أو عدميين بطل الدليل — وهو قوله : لأن تبدّل أحدهما بالآخر يقتضى أن يكون أحدهما وجوديا ؛
٢/٢٠٥ لأن المرفوع إن كان وجوديا وإلا فالرافع وجودى ، / لأن رفع العدم ثبوت — فإنه على هذا التقدير يمكن رفع العدم بالعدم ، والوجود بالوجود .

وإن قيل : بل يجب أن يكونا وجوديين ، أو يكون أحدهما وجوديا[(٢)] ، ولا يجوز أن يكونا عدميين ؛ لأن العدم لا يرتفع بالعدم كما يرتفع الوجود بالوجود والعدم بالوجود ، أو بالعكس .

قيل : بل العدمان قد يتضادان كما قد يتلازمان ، فكما أن عدم الشرط مستلزم لعدم المشروط ، فعدمُ الأمورِ الواجبِ واحدٌ منها ينافى عدمها كلها ، فإذا كان الجنس لا يوجد إلا بوجود نوع له فصل امتنع مع وجود الجنس عدم جميع الأنواع والفصول ، فكان عدم بعضها ينافى عدمها كلها . وهذا كما يقال فى التقسيم ، وهو الشرطى المنفصل : قد يكون مانعاً من الجمع والخلوّ ، كقول القائل : العدد إما شفع وإما وتر ، وقد يكون مانعاً من الجمع فقط ، كقول القائل : الجسم إما أسود وإما أبيض ، وقد يكون مانعا من الخلو فقط ، فما كان مانعاً من الخلو فقط ،

(١) م : هذا .

(٢) س ، ر ، ط ، ص ، هـ : بل يجب أن يكونا أو أحدهما وجوديا ؛ ق : بل يجب أن أو يكونا أحدهما وجوديا .

أو من الجمع : امتنع اجتماعُ العدمين فيه ، فكما أن الشفعية تنافى الوترية فى العدد فعدمُ الشفعية ينافى عدم الوترية ، لا ثبوتها ، فلا يحصل العدمان معًا ، بل إذا ثبت أحد العدمين لم يثبت العدم الآخر ، فيكون العدم رافعاً للعدم.

وأيضا فمطلوب المستدل : أن تكون الحركة والسكون وجوديين ، فإذا قال «تبدل الحركة بالسكون يقتضى كون أحدهما وجوديا ؛ لأن رفع العدم ثبوت» كان إثبات كونهما وجوديين موقوفا على تقدير كون أحدهما عدميا ؛ لأنه قال «لأن رفع العدم ثبوت» فإن لم يكن أحدهما عدميا لم يصح هذا ، وإذا كان المرفوع عدميا امتنع أن يكونا وجوديين ، والمطلوب كونهما وجوديين ، فصار المطلوب مناقضا لمقدمة الدليل ، كما ذكره المعترض.

لكنه قال : فالأولى أن يقال فى تقريره : إن الحركة وجودية إجماعا ، ولأنه مُبْصَر ، فوجب أن يكون السكون أيضا وجوديا بالتقرير[1] الذى سبق.

٢٠٦/٢ / ثم ذكر اعتراض الأرموى فقال : وأورد بينهما إما تقابل التضاد أو العدم والملكة ، والبديهة حاكمة باختلاف ماهية المتضادين والمتقابلين.

قال : وأُجيب بأن التضاد بين الشيئين إذا كان عارضا لهما[2] كما بين الأسود والأبيض لم يلزم ذلك ، وما نحن فيه كذلك ، فإن التَّضاد عارض لهما بسبب المسبوقية بالغير ، وهى عدمية ، فلم يجز أن تكون

(١) س : بالتقدير.

(٢) س . ص . ط . ر . هـ : لعارض لهما.

جزءاً[(١)] ، ولأنه ليس جعل السكون عبارة عن عدم الحركة أولى من العكس ، فإما أن يكونا عدميين وهو باطل وفاقا ، وفتعين أن يكونا وجوديين .

ولقائل أن يقول : التضاد بين الحركة والسكون من جنس التضاد بين الحياة والموت ، والعلم والجهل ، والقدرة والعجز ، والسواد والبياض ، والعمى والبصر ، والحلاوة والحموضة ، ونحو ذلك من الصفات الثبوتية ، أو التي بعضُها ثبوتي وبعضها عدمي ، ليس هو من جنس تضاد القائمين بأنفسها ، كالأسود والأبيض ، فإن التضاد إنما يكون في المتَعَقِبَيْن اللذين يعتقبان على محل واحد ، كما قال متكلمة أهل الإثبات : الضدان كل معنيين يستحيل اجتماعهما في محل واحد لذاتيهما[(٢)] من جهة واحدة ، فما لم يكن المعنَيَانِ قائمين بمحل واحد فلا تضاد ، والحركة والسكون يعتقبان على المحل الواحد إما تعاقُب اللونين والطعمين وإما تعاقب العلم والبصر والسمع وعدم ذلك ، فكيف يكون أحدها مثل الآخر لا يفارقه إلا بصفة عرضية؟

وفي الجملة : فالحركة والسكون هما إن كانا وجوديين فهما عَرَضان ، وإن كان أحدهما وجوديا فأحدهما عرض والآخر عدم العرض ، وعلى التقديرين : فليسا قائمين بأنفسها ، فلا يجوز تشبيههما بالأجسام ، كالأسود والأبيض ، والطويل والقصير ، والعالم والجاهل ، بل يجب تشبيههما بالأعراض وعدم الأعراض كالسواد والبياض والعلم وعدم العلم ونحو ذلك .

---

(١) س : فلم يجز أن يكون جزاء .

(٢) لذاتيهما : كذا في (س) ، (هـ) . وفي سائر النسخ : لذاتهما .

فقول الأرموى : «إن الحركة والسكون متقابلان تقابل الضدين . أو تقابل / العدم والملكة . وعلى التقديرين : يجب اختلاف ماهيتهما لا ٢٠٧/٢
تماثلهما» كلامٌ صحيح . وقولُ المعارض له : «إن الاختلاف إذا كان لعارض كما بين الأسود والأبيض : لم يجب اختلاف الماهيتين . فإن ماهية الأسود من جنس ماهية الأبيض : كلامٌ باطل ؛ لأن الأسود والأبيض من باب الأجسام القائمة بأنفسها . لا من باب الصفات والأعراض .

وأيضا ؛ فالأسود والأبيض لا يتقابلان تقابل الضدين . ولا تقابل العدم والملكة فليسا من هذا الباب . اللهم إلا إذا أراد مريد بذلك : أن الحيز الذى فيه الأسود لا يكون فيه الأبيض . وحينئذ فيكون تضاد الأبيض والأسود كتضاد الأسودين والأبيضين .

وأيضا ؛ فيقال : اختلاف الأسود والأبيض يُراد به[(1)] اختلاف عينهما ، مع قطع النظر عن السواد والبياض ، أو بشرط السواد والبياض ، فإن أريد الأول فلا اختلاف بين ذاتيهما مع قطع النظر عن اللونين ، فإن الجسم الذى هو الأسود قد يكون نفس الجسم الذى هو الأبيض وإن أريد[(2)] بالاختلاف اختلافهما بشرط اللون المختلف ، فحينئذ يكون اختلافهما كاختلاف السواد والبياض . فإن الشىء المشروط بالسواد مخالف للشىء المشروط بالبياض . ولا يجوز[(3)] أن يقال : إن الذاتين متماثلتان[(4)] إلا مع التجريد

(1) والأبيض يراد به : كذا فى (س) . (هـ) . وفى سائر النسخ : والأبيض إنه أراد به .
(2) وإن أريد : كذا فى (س) . (هـ) . وفى سائر النسخ : فإن أريد .
(3) س : فلا يجوز .
(4) س . ق . ص . ط : إن الذاتين متماثلتين . وسقطت كلمة متماثلتين فى (ر) . والمثبت من (م) . (هـ) .

عن الاختلاف، وإلا فإذا أَخَذْت الذاتين مشروطتين بالاختلاف لم يكونا متماثلتين التماثل الذى لا يشترط فيه الاختلاف، كيف والتماثلان يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر؟ والشئ فى حال سواده لا يجوز أن يكون أبيض، وهو فى حال بياضه لا يكون أسود؟ فلا يكون الأسود حال كونه مشروطا بالسواد يجوز عليه ما يجوز على الأبيض حال كونه مشروطاً بالبياض.

وقول القائل: «إن الاختلاف بين الحركة والسكون عارض بسبب المسبوقية بالغير» ليس بمسلم له، فإنه يعقل التضاد بينهما مع عدم خطور[1] المسبوقية بالبال، كما يعقل التضاد بين العلم والجهل، والقدرة والعجز، والسواد والبياض.

٢٠٨/٢ / وقول القائل: «ليس جعل السكون عبارة عن عدم الحركة بأولى من العكس» دعوى مجردة، فلا نسلم انتفاء هذه الأولوية، بل هذه الدعوى بمنزلة قول القائل: ليس جعل العمى عدم البصر بأولى من العكس، وليس جعل الصمم عدم السمع بأولى من العكس، وليس جعل الجهل البسيط عدم العلم بأولى من العكس، وليس جعل أحد المتقابلين عدما والآخر وجوداً بأولى من العكس.

ومعلوم أن كل هذه دعاوى مجردة بل باطلة، فإنا نعلم بالحس أن الحركة أمر وجودى، كما نعلم أن الحياة والعلم والقدرة[2] والسمع والبصر أمر وجودى، وأما كون ما يقابل ذلك هو ضد ما ينافيها[3] أو

(١) م (فقط): حضور.

(٢) س: والقدرة والعلم.

(٣) س. هـ: هو ضد اينافيها. ويبدو أن العبارة محرفة.

عدمها عن محلها فهذا فيه نظر ، ولهذا تنازع العقلاء فى هذا دون الأول ، وكثير من النزاع فى ذلك يكون لفظياً ، فإنه قد يكون عدم الشئ مستلزما لأمر وجودى ، مثل الحياة مثلا ، فإن عدم حياة البدن مثلا مستلزم لأعراض وجودية .

والناس تنازعوا فى الموت : هل هو عدمى أو وجودى ؟ ومن قال : « إنه وجودى » احتج بقوله تعالى : ﴿ خَلَقَ المَوْتَ وَالْحَيَاةَ ﴾ [ سورة الملك : ٢ ] فأخبر أنه خلق الموت كما خلق الحياة ، ومنازعه يقول : العدم الطارئ يخلق كما يخلق الوجود ، أو يقول : الموت المخلوق هو الأمور الوجودية اللازمة لعدم الحياة ، وحينئذ فالنزاع لفظى .

وكذلك تنازعوا فى الظلمة : هل هى وجودية أو عدمية ؟ وهى عدم النور عمّا من شأنه قبوله ، ومن قال : « إنها وجودية » يحتج بقوله تعالى ﴿ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ﴾ [ سورة الأنعام : ١ ] والآخر يقول : كل ما يتجدد ويحدث من الأمور الوجودية والعدمية ، فالله سبحانه جاعله ، أو يقول : عدم النور مستلزم لأمور وجودية ، هى الظلمة المجعولة ، وكون السكون وجوديا أبعد من كون الموت والظلمة ونحو ذلك وجوديا ، والسكون قد يراد به قوة فى الجسم تمنع حركته ، كالطبيعة [1] التى فى الحجر التى توجب استقراره فى الأرض ، وهذا أمر وجودى ، لكن من قال « إن السكون عدمى » لم يجعل تلك الطبيعة هى السكون ، بل قد [2] يسمون ذلك اعتماداً ، ويفرِّقون بين السكون والاعتماد ، لكن قد

(١) ق ، ر ، ط ، ص : كالطبيعية .

(٢) س : لكن قد .

٢٠٩/٢ يُقال له : فالجسم إذا كان / ساكناً ، فإما أن يكون السكون وجوديا أو مستلزما لأمر وجودى ، وحينئذ فالمقتضى لذلك الأمر الوجودى : إما موجب بنفسه ، ويساق الدليل إلى آخره ، لكن من قال : « إن الجسم الأول كان ساكناً فى الأزل ثم تحرك » يقول فى هذا ما يقوله القائلون بحدوث الأجسام ، فإنهم إذا قالوا : « حدثت هى وحركتها [1] من غير سبب يقتضى حدوثها » قال لهم هذا المنازع : بل كان ما قدّر [ قديما ] [2] من الأجسام ساكناً ، ثم حدثت حركته من غير سبب يقتضى تحركها . وهذا يقوله من يقول : إن الأول جسم ، وإنه يتجدد له الفعل بعد أن لم يكن [ له ] [3] فاعلا ، ويقول : الكلام فى حدوث الفعل القائم به كالكلام فى حدوث المفعول المنفصل عنه .

وذلك أن أهل الكلام والنظر من أهل القبلة وغيرهم تنازعوا فى ثبوت جسم قديم :

فطائفة قالت [4] بامتناع جسم قديم ، وحدوث كل جسم ، وتنازعوا فى المحدِث للجسم : هل أحدث بعد أن لم يكن محدِثا بدون سبب حادث أصلا ، أم لابد من سبب حادث ؟ وهل تقوم به [5] أمور حادثة كإرادة حادثة ، وتصور حادث ، بل وفعل حادث ؟ على قولين لهم .

---

(١) س : وحركاتها .
(٢) قديما : زيادة فى (س) .
(٣) له : زيادة فى (س) ، (هـ) .
(٤) س : قالوا .
(٥) تقوم به : كذا فى (س) وفى سائر النسخ : يقوم .

وطائفة قالت بثبوت جسم قديم ، ثم هؤلاء منهم من قال : لم يزل فاعلا متحركا ، ومنهم من قال : بل تجدد له الفعل والحركة ؛ فإذا احتج الأولون على هؤلاء بأن الجسم لو كان أزلياً لم يخل من الحركة والسكون ، والحركة لا تكون أزلية ، لامتناع دوام الحوادث وتسلسلها ، والسكون لا يكون أزلياً لأنه وجودى ، فلو كان أزلياً لامتنع زواله ؛ لأن الوجودى الأزلى يمتنع زواله ؛ لأن المقتضى له إما موجب بنفسه أو لازم للموجب بنفسه ، ثم نقول [1] : والسكون يجوز زواله فلا يكون أزليا .

أجابوهم عن جواز دوام الحوادث بأجوبتهم المعروفة كما تقدم التنبيه على ذلك ، وأجابوهم عن السكون الأزلى بأن قالوا : ما ذكرتموه يناقض ما ذكرتموه / فى حدوث الأجسام . وذلك أنكم إذا قلتم بحدوثها ٢١٠/٢
فلا يخلو : إما أن تقولوا بجواز تسلسل الحوادث ، وإما أن لا تقولوا بجواز ذلك [2] .

فإن قلتم بجواز تسلسل الحوادث وأن الأجسام حدثت بشرط حوادث متعاقبة ، كما قال ذلك مَنْ قاله مِنْ القائلين بحدوث الأجسام ، كالأرموى والأبهرى وغيرهما . قالوا لهم : فإذا جوَّزتم تسلسل الحوادث بطل دليلكم على امتناع التسلسل فى الآثار ، وأمكن حينئذ أن يكون الجسم القديم لم يزل متحركا ؛ فبطل دليلكم على حدوث الجسم .

وإن قلتم لا يجوز تسلسل الحوادث والآثار [3] ، وقلتم بحدوث

---

(١) س : ثم يقول .
(٢) ر : وإما أن لا تقولوا ذلك
(٣) م ، ق : الحوادث فى الآثار

الأجسام من غير سبب حادث – لزم أن لا يكون حدوث الحادثات متوقفا على سبب حادث ، بل كان الفاعل المختار يُحْدِث ما يحدث من غير سبب حادث أصلا ، كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة ومَنْ وافقهم .

وحينئذ فيقول لهم منازعوهم من الهشامية والكرّامية وغيرهم : فيجوز حينئذ أن يكون الجسم القديم الأزلى تحرك بعد أن كان ساكنا من غير سبب أوجب ذلك ، بل بمحض المشيئة والقدرة ؛ لأن القادر المختار يمكنه ترجيح أحد طرفى الممكن بلا مرجح :يرجح[1] السكون تارة والحركة أخرى .

فإن قالوا هم[2] : نحن نقول : « يفعل بعد أن لم يكن فاعلا ، فإذا قلتم السكون أمر وجودى جعلتموه فاعلا فى الأزل لأمر وجودى ، والفعل فى الأزل محال » .

قالوا لهم : نحن ليس لنا غرض فى أن نجعل السكون أمراً وجوديا ، ولا أن نجعله فاعلا فى الأزل لأمر وجودى ، بل اتفقنا نحن وأنتم على أنه يفعل ما لم يكن فاعلا له من غير سبب حادث ، لكن نزاعنا فى الفعل : هل يقوم به ؟ وفى الفاعل : هل هو جسم ؟ فإذا طالبتمونا[3] بسبب فعله للحركة بعد السكون ، قلنا لكم : هذا بمنزلة فعله لكل محدَث بعد أن لم يكن فاعلا ، والفرق إنما يعود إلى محل الفعل لا إلى سببه

(١) س ، هـ : فرجح
(٢) س ، هـ : فإن قالوا لهم
(٣) ر : فإذا طالبتموها

ومقتضيه . وتلك مسألة أخرى قد تُكلِّم عليها فى غير هذا الموضع ، وإلا فمن جهة المطالبة بسبب الفعل الحادث لا فرق بيننا وبينكم ، بل قولنا أقرب /إلى المعقول من قولكم ، فإن أحداثَ الأمور المنفصلة بدون ٢١١/٢
حدوث فعل يقوم بالفاعل أمر غير معقول ، بخلاف العكس .

فإذا قالوا لهم : السكون أمر وجودى ، فإذا كان أزليا كان له موجب قديم ، فيمتنع زواله .

قالوا لهم : حدوث ما يحدث إما أن يقف على سبب حادث ، وإما أن لا يقف ، [1]فإن وقف على أمر حادث بطل قولكم [2] بحدوث الأجسام ، وإن لم يقف فقد يقال : فرق بين حدوث حادث يزيل أمراً وجوديا وحدوث حادث يزيل أمرا عدميا[1] . فإن لم يقف بطل قولكم بحدوث الأجسام ، وإن وقف فلا فرق بين حدوث حادث يزيل أمرا وجوديا ، أو حدوث [3] حادث لا يزيل أمرا وجوديا . وذلك أنه إن جُوِّز على الفاعل أن يُحدث ما يحدث من غير تجدد أمر فقد تغير الأمر الذى لم يزل بلا سبب اقتضى التغير إلا محض مشيئة الفاعل وقدرته ، وحينئذ فيجوز أن يتغير السكون الذى لم يزل بدون سبب يقتضى التغير إلا محض مشيئة الفاعل وقدرته . وإذا كان الفاعل القادر المختار قادر على أن يحدث ما يحدث ويجعل المعدوم موجودا بدون سبب حادث أصلا لأنه يمكنه ترجيح أحد طرفى الممكن[4] بلا مرجح ، كان قادرا على أن يجعل

(١ - ١) : ساقط من (س) فقط

(٢) ط . ر . ص : قولهم

(٣) م . ق : وحدوث

(٤) أحد طرفى الممكن : كذا فى جميع النسخ . وكتب محققا نسخة (م) فى التعليق : « فى الأصل الخطى : ترجيح أحد مقدوريه وهما فى المعنى سواء » .

الساكن متحركا بدون سبب حادث أصلا ، لأنه يمكنه ترجيح أحد طرفى الممكن بلا إحداث الأجسام التى تكون ساكنة ومتحركة أعظم من إحداث نفس حركاتها ، فإذا أمكنه إحداثها بدون سبب حادث فإحداث حركاتها أمكن وأمكن .

ويُقال لهم : لو خَلَق البارى تعالى جسما ساكنا ثم أراد تحريكه بدون سبب حادث : أكان ذلك ممكنا أو ممتنعا ؟

فإن قلتم : « يمتنع ذلك » بطل مذهبكم ودليلكم . وإن قلتم :
٢/٢١٢ « يمكن ذلك » . / قيل لكم : فالقول فى زوال ذلك السكون كالقول فى زوال غيره . فإنه يقال : السكون أمر وجودى ، وذلك السكون الوجودى لا بد له من سبب . وحينئذ فتجئ مسألة زوال الضد : هل هو بإحداث ضدٍ آخر ، أو بإحداث عدمه ، أو بخلق فناء ، أو نفس الأعراض لا تبقى ؟ فيقال فى هذا ما يقال فى ذلك[1] .

ومن قال : « السكون الوجودى لا يبقى زمانين بل ينقضى شيئاً فشيئاً » . قيل له : فكذلك إذا قدّر السكون قديما فإنه لا يبقى زمانين ، بل يحدث شيئا فشيئا ، وحينئذ فكل جزء من أجزاء السكون ليس هو قديما بنفسه ، كما قلتم فى كل جزء من أجزاء الحركة : ليس هو قديما بنفسه .

فإذا كان القائلون بأن السكون أمر وجودى يقولون : إنه يتجدد شيئا فشيئاً كما يقولون مثل ذلك فى الحركة .

(١) م ، ق ، ر ، ص : فى ذاك

قيل لهم : فيكون دليلكم على امتناع كون الازلى ساكنا من جنس دليلكم على امتناع كونه متحركا ، وهو تناهى الحوادث ، وقد تقدم الكلام فيه .

فإذاقالوا : « السكون أمر وجودى فإذا كان قديما امتنع زواله ؛ لأن ما وجب قدمه امتنع عدمه ، لأن القديم إما أن يكون واجبا بنفسه أو من لوازم الواجب بنفسه » .

قيل لهم : هذا مثل أن يُقال : عدم الفعل هو تركه ، وترك[1] الفعل أمر وجودى ، فإذا كان قديما امتنع عدمه ؛ لأن ما وجب قدمه امتنع عدمه .

فإذا قالوا : « عدم الفعل ليس هو تركا وجوديا » أمكن أن يقال : عدمُ الحركة ليس هو سكونا وجوديا .

وقد ضعَّف الآمدى وغيره هذه الحجة : حجة الحركة والسكون[2] ، وهى فاسدة على أصول من يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين من هذه الجهة ، وهى فى الأصل من حجج المعتزلة الذين يقولون بجواز بقاء الأعراض ، لكن من ينازعهم من الهشامية والكرامية وغيرهم : ممن
٢١٣/٢ يقول بإثبات جسم قديم ، وأنه قام به من / الفعل ما لم يكن قائما — سواء سَمَّوا ذلك حركة ، كما يقربعضهم بذلك ، أو لم يسموه حركة كما يمتنع بعضهم من ذلك — فإن المقصود المعانى العقلية لا الإطلاقات اللفظية .

(١) ط . ر : أو ترك

(٢) انظر كتاب « غاية المرام فى علم الكلام » للآمدى . ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ( وانظر تعليق المحقق ) تحقيق الأستاذ ( الدكتور ) حسن محمود عبد اللطيف . القاهرة . ١٣٩١/١٩٧١

فإذا قال من قال من معتزلة البصرة : «إن إفناء[1] الأجسام بإحداث فناء لا فى محل ، كما أن إحداثها بحدوث إرادة لا فى محل» والتزموا حدوث عرض لا محل له ، وحدوث الحوادث بلا سبب حادث ، وأن من الحوادث ما يحدث بدون إرادة ، وقالوا : لا يزول الضد إلا بحدوث ضده[2].

قال لهم هؤلاء : فكذلك إذا قدّرنا جسما قديما تحرك بعد أن كان ساكنا ، كان زوالُ ذلك السكون بحدوث ضده من الحركة وحدوث ذلك بما[3] به يحدث المنفصل ، ومن قال : «العرض يعدم بإحداث إعدام» كما هو أحد القولين لمتكلمة أهل الإثبات من الأشعرية والكرّامية وغيرهم ، قالوا : ذلك السكون يعدم بإحداث إعدام . والقول فى سبب حدوث الإعدام كالقول فى حدوث سبب الإحداث .

وإن قالوا : «إن السكون ينقضى شيئاً فشيئاً كما تنقضى الحركة شيئاً فشيئاً» كما قالوا مثل ذلك فى سائر الأعراض – كما هو أحد قولى أهل الإثبات من الأشعرية وغيرهم – قالوا لهم : فالسكون إذن كالحركة ، فكما أن الحركة متعاقبة الأجزاء فكذلك السكون .

ولا ريب أن هذه الأمور تلزم المستدلين بدليل الحركة والسكون لزوما لا مَحِيدَ عنه ، وإنما التبس مثلُ هذا لأن الواحد من هؤلاء يبنى على المقدمة الصحيحة فى موضع ، ويلتزم ما يناقضها فى موضع آخر ، فيظهر

---

(١) م . ق : فناء

(٢) س . ص . ط . ر : إلا بحدوث ضدٍ

(٣) بما : كذا فى (س) . (هـ) . وفى سائر النسخ : عما .

من تناقض أقوالهم ما يبين فسادها ، لكن قد يكون ما أثبتوه فى أحد الموضعين صحيحاً متفقا عليه ، فلا ينازعهم الناس فيه ولا فى مقدماته ، وقد تكون المقدمات فيها ضعف ، لكن لكون[1] النتيجة صحيحة يتساهل[2] الناس فى تسليم مقدماتها . وإنما يقع تحرير المقدمات والنزاع فيها إذا كانت النتيجة مَوْرِدَ نزاع .

٢١٤/٢ والمسلمون / متفقون على أن الله سبحانه وتعالى وصفاته اللازمة لذاته لا يجوز عليها العدم ، وقد اشتهر فى اصطلاح المتكلمين تسميته بالقديم ، بل [ غالب ][3] المعتزلة ومَنْ سلك سبيلهم غالبُ ما يسمونه بالقديم ، وإن كان من المعتزلة وغيرهم من لا يسميه بالقديم ، وإن سماه بالأزلى ، وأكثرهم يجعلون القدم أخص وصفه ، كما أن الفلاسفة المتأخرين الإلـٰهيين غالبُ ما يسمونه به « واجب الوجود » والمتقدمون منهم غالبُ ما يسمونه به « العلة الأولى » و« المبدأ الأول » .

فإذا قرر المقرر أن ما وجب قدمه امتنع عدمه كان من المعلوم أن الرب القديم الواجب الوجود يمتنع عدمه تعالى ، وليس عند المسلمين قديم قائم بنفسه غيره ، حتى يقال : إنه يمتنع عدمه ، والمتفلسفة القائلون بقدم الأفلاك يقولون : إنه يمتنع عدمها ، فهذه المقدمة وإن كانت صحيحة فى نفسها فلا يصلح أن يستدل بها من قال بما يناقضها أو بما يستلزم ما يناقضها ، فإن نفس ما يستدل به عليها إذا ناقض قوله أمكن

---

(١) م ( فقط ) : لكن تكون

(٢) س ، ص ، ط ، ر ، هـ : فيتساهل

(٣) غالب : زيادة فى ( س )

معارِضُه أن يبطل حجته بالاعتراض المركب ، لا سيما إذا اقتضى فساد قوله على التقديرين .

فمن كان من أصل قوله إن الفاعل المختار له أن يرجح أحد المقدورين على الآخر بلا مرجح أصلا ، بمجرد كونه قادراً ، أو بمجرد إرادته القديمة ، وقُدّر مع ذلك جسم قديم قادر مختار يقبل الحركة والسكون ، كان تحركه بعد سكونه الدائم بمنزلة تحريكه لغيره ، فإن أمكن تحريكه لغيره بمجرد كونه قادراً أو بمجرد إرادته أمكن ذلك فى هذا الموضع ، ولا يمتنع[1] من ذلك إلا أن يقوم دليل على أن الجسم يمتنع قدمه ، أو أن القديم يمتنع كونه يتحرك ، لكن هؤلاء إذا لم يثبتوا حدوث الجسم أو امتناع تحرك القديم إلا بهذا الدليل لم يمكنهم أن يجعلوا من مقدمات الدليل حدوث الجسم أو امتناع حركة القديم ، بل إذا كان حدوث الجسم أو امتناع حركة القديم موقوفا على هذا الدليل كانوا قد صادروا على المطلوب ، وجعلوا المطلوب حجة فى إثبات نفسه ، لكن غيروا
٢/٢١٥ العبارات ، وداروا الدورات ، وهم / من موضعهم لم يتغيروا . فلهذا كان مَنْ وافقهم وفهم كلامهم حائراً لم يفده علما ، ومن لم يفهمه ووافقهم كان جاهلا مقلداً لأقوام جهال ضُلاّل يُظْهِرون أنهم من أعلم الناس بأصول الدين والكلام والعقليات .

ثم إن الرازى ذكر[2] من جهة المنازعين[3] بأن هذه الوجوه الستة فى امتناع كون الجسم أزليا متحركا – التى تقدمت ، وتقدم اعتراض

(١) ولا يمتنع : كذا فى (س) . وفى سائر النسخ : ولا يمنع
(٢) انظر الأربعين . ص ٢١ – ٢٢
(٣) م . ق : المتنازعين

الأرموى عليها – معارضة : « بأن [١] امتناع الحركة فى الأزل إن كان لذاتها وجب أن لا توجد [٢] أصلا ، وإن كان لغيرها فذلك المانع إن كان واجباً لذاته فكذلك ، وإن كان واجباً لغيره عاد الكلام فيه وتسلسل ، أو ينتهى [٣] إلى واجب الوجود لذاته ، ولزم امتناع زوال المانع .

فإن قلت : المانع هو مسمَّى الأزل ؛ لأنه ينافى المسبوقية بالغير التى تقتضيها الحركة ، وإنه زائل فيما لا يزال :

قلت : الترديد المذكور عائد فى مسمى الأزل أنه [٤] : هل هو واجب لذاته أو لغيره ؟ » .

وأجاب الرازى عن هذه المعارضة فقال [٥] : « قوله : صحة الحركة أزلية . قلنا : إنه لا يلزم [٦] من أزلية الصحة صحة الأزلية » . [ **قلت** : ] [٧] ولقائل أن يقول : ما تَعْنِى بقولك : صحة الحركة أزلية ، أتعنى به : أنه يصح وجود الحركة فى الأزل ؟ أم تعنى به أنه فى الأزل يصح الحكم عليها بالصحة [ فيما لا يزال ] [٨] ؟ أما الأول :

(١) ذكر الأرموى فى « لباب » ص ١٠ : ثم الأدلة الدالة على بطلان القسم الأول معارضة بأن . .

(٢) لباب : أن لا يوجد

(٣) س . ط : أو انتهى

(٤) م ( فقط ) : إلى أنه

(٥) لباب . ص ١١

(٦) لباب : سبق إنه لا يلزم

(٧) قلت : زيادة فى ( س )

(٨) فيما لا يزال : زيادة فى ( س )

فهو تسليم للمطلوب ، وأما الثانى : فهو حكم علمى لا كلام فيه ، كالأحكام العقلية الذهنية فينا ، فإنه يصح فى الأزل الحكم بالامتناع على الممتنعات كما يصح الحكم بالجواز على الجائزات ، ثم يقال : الحركة فى الأزل إما ممتنعة الإمكان [١] العام الذى يدخل فيه الواجب وإما ممكنة [٢] ، فإن كانت ممتنعة فهو باطل كما تقدم ، وإن كانت ممكنة كان الدليل على امتناعها باطلا ، فبطلت الوجوه الدالة على امتناع الحركة فى الأزل .

ولم يرض أبو الحسن الآمدى هذا الجواب الذى ذكره الرازى ، بل ذكر جوابا آخر ، فقال : « وجوابه أن يُقال : لا يلزم من امتناع الوجود
٢/٢١٦ الأزلى على / الحركة لذاتها امتناعُ الوجود الذى ليس بأزلى ، فإذًا ماهو الممتنع غير زائل ، وهو [٣] الوجود الأزلى ، وما هو الجائز لم يكن ممتنعا » .

[ قلت ] [٤] : ولقائل أن يقول : هذا يستلزم انقلاب الشئ من الامتناع الذاتى إلى الإمكان الذاتى [ من غير تجدد سبب يوجب هذا الانقلاب ] [٥] بما لا ينضبط لا فى الوجود ولا فى العقل ، فإن الإمكان الذاتى ثابت بالضرورة والاتفاق ، وما من وقت يُقدَّر فيه الإمكان إلا والإمكان ثابت قبله ، لا إلى غاية ، فليس للإمكان ابتداء محدود .

يبين ذلك : أنه قد يقال : صحة الحركة أو إمكان الحركة أو جواز

(١) س : إما ممكنة الإمكان

(٢) س : وإما ممتنعة

(٣) س : بما هو

(٤) قلت : زيادة فى ( س )

(٥) ما بين المعقوفتين زيادة فى ( س )

الحركة ، [ وصحة الفعل أو جواز الفعل أو إمكان الفعل ] [١] إما أن يكون له ابتداء وإما أن لا يكون ؛ فإن لم يكن له ابتداء لزم أنها لم تزل جائزة ممكنة ، فلا تكون ممتنعة ؛ فتكون جائزة فى الأزل . وإن كان لجوازها ابتداء فمعلوم أنه ما من وقت يُقَدره الذهن إلا والجواز ثابت قبله ؛ فكل ما يقدّر فيه [٢] الجواز فالجواز ثابت قبله لا إلى غاية ؛ فعلم أنه ليس للجواز بداية ، فيكون جواز ثبوت الحركات دائما لا ابتداء له . ويلزم من ثبوت الجواز عدم الامتناع .

وإذا قال القائل : إن مسمى الحركة ممتنع فى الأزل ، قيل : معنى هذا الكلام أن مسمى الحركة يمتنع أن يكون قبله حركة أخرى لا إلى أول ، وزوال الأزل ليس موقوفا على تجدد أمر من الأمور ، فإن المتجدد هو من الحوادث ، فتكون الحركة ممتنعة ، ثم صارت ممكنة من غير تجدد أمر من الأمور .

فإن قيل : المتجدد هو عدم الأزل أو انقضاء الأزل أو نحو ذلك .

قيل : عدم الأزل ليس شيئاً كان موجودا فعدم ولا معدوما فوجد ؛ إذ معنى الأزل فى الماضى كمعنى الأبد فى المستقبل ، فما ليس بأزلى فهو متجدد حادث ، فإذا قيل « يشترط فى جواز المتجدد الحادث تجدد المتجدد الحادث » كان المعنى أنه يشترط فى إمكان الشئ ثبوته ، ومن المعلوم أن ثبوته كاف فى إمكانه .

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة فى ( س )

(٢) فيه : كذا فى ( س ) . ( هـ ) . وفى سائر النسخ : منه

يوضح هذا : أن القائل إذا قال : كل ما يسمى متجددا حادثا [(١)]
إما أن يكون ممكنا فى الأزل وإما أن لا يكون ، فإن كان ممكنا بطل
٢١٧/٢ القول بامتناعه فى الأزل ، /وإن كان ممتنعا ثم صار ممكنا لزم انقلابُ
الشئ من كونه ممكنا إلى كونه ممتنعا من غير تجدد شئ أصلا ، وإذا كان
القول بحدوث الحوادث بلا سبب ممتنعا لاستلزامه ترجيح أحد طرفى
الممكن بلا مرجح ؛ فالقول بتجدد الإمكان والجواز أو حدوث الإمكان
والجواز بلا سبب حادث أولى بالامتناع ، إذ كانت الحقيقة المحكوم عليها
بالجواز والامتناع هى هى بالنسبة إلى كل ما يقدّر فى كل وقت وقت ،
وإذا كانت نسبة الحقيقة إلى كل ما يقدر من الأوقات كنسبتها إلى الوقت
الآخر امتنع اختصاص أحد الوقتين بجواز [(٢)] الحقيقة فيه [(٣)] دون
الوقت الآخر ، وإذا امتنع الاختصاص إلا بمخصص ، ولا مخصص ،
لزم : إما الامتناع فى جميع الأوقات ، وهو باطل [(٤)] بالحس والإجماع ،
فلزم الإمكان والجواز فى جميع الأوقات وهو المطلوب .

وعلى هذا التقدير : فيمكن أن ينظّم ما ذكروه [(٥)] من المعارضة
بعبارة لا يرد عليها ما ذكر [(٦)] بأن يقال : إن قيل إن الحركة لم تزل ممكنة

---

(١) عبارة «كل ما يسمى متجددا حادثا» عليها شطب فى نسخة (س) وأشير إلى الهامش حيث كتبت كلمة لم تظهر فى المصورة

(٢) بجواز : كذا فى (س) . (هـ) وفى سائر النسخ : لجواز

(٣) س . ط . ر . هـ : فيها

(٤) م (فقط) : . . جميع الأوقات [ وإما الترجيح بلا مرجح ] وهو باطل . وذكر المحققان أن مابين المعقوفتين : زيادة يقتضيها السياق .

(٥) س . هـ : ما ذكره

(٦) س . هـ : ما ذكره

ثبت المطلوب ، وإن قيل إنها كانت ممتنعة ثم صارت ممكنة فالامتناع إما لذاتها وإما لموجب واجب بذاته[1] ، وعلى التقديرين فيلزم دوام الامتناع ، وإن كان لا لذاتها[2] ولا لموجب بذاته فلابد أن يكون الامتناع لأمر واجب بغيره ، وحينئذ فالكلام فى ذلك المانع كالكلام فى غيره ، ويلزم التسلسل ، ثم يقال : تسلسل الموانع إن كان ممكنا ثبت جواز التسلسل ، وأمكن القول بتسلسل الحوادث ، وإن كان تسلسل الموانع ممتنعا بطل كونُ الامتناع متسلسلا ، وقد بطل كونه واجبا بنفسه أو بغيره ؛ فلا يكون الامتناع ثابتا فى الأزل ؛ فيثبت نقيضه ، وهو الإمكان .

وإيضاح ذلك بعبارة أخرى أن يُقال : مسمَّى الحركة إما أن يكون ممتنعا فى الأزل ، وإما أن لا يكون ؛ فإن لم يكن ممتنعا فى الأزل ثبت إمكانه ، فيكون مسمَّى الحركة ممكنا فى الأزل ، وإن كان ممتنعا فى الأزل فامتناعُه إما لنفسه ، وإما /لموجب واجب بنفسه ، أو لازم ٢١٨/٢
للواجب ، وحينئذ فلا يزول الامتناع ، وإن كان لمعنًى متسلسل لزم جوازُ التسلسل ، وهو يستلزم بطلان الأصل الذى بُنِى عليه امتناع تسلسل الحوادث .

وسر هذا الدليل : أن الأزل ليس هو شيئاً معيناً محدوداً ، ولكن ما من وقت يقدر إلا وقبله شئ آخر ، وهلمّ جرّا . وهذا هو التسلسل ، فيلزم من تحقق[3] الأزل التسلسل .

(١) س : وإما لموجب بذاته

(٢) ط . ر . هـ . وإن كان لذاتها

(٣) م . ق . ط . هـ : لمن يحقق . ص : من يحقق . والعبارة ساقطة فى (ر)

لكن قد يقال : تسلسل العَدَميات ليس كتسلسل الوجوديات ، بل تسلسل العدميات ممكن ، بخلاف تسلسل الوجوديات ، ويكون حدوث الحوادث موقوفا على تسلسل العدميات ، فيقال : إن لم يكن تسلسل العدميات أمراً محققاً فلا حقيقة له ، فيكون إمكان حدوث الحوادث موقوفا على مالا حقيقة له . وهذا باطل ، وإن كان تسلسلها أمراً محققاً فقد ثبت أن تسلسل الأمور المحققة جائز ، وأنه أزلى ، مع أن كل واحد من تلك التسلسلات (١) ليس بأزلى ، وهذا ينقض ما ذكروه فى امتناع تسلسل الحوادث ؛ فهم بين أمرين : إما أن يقولوا بالترجيح بلا مرجح ، وإما أن يقولوا بجواز التسلسل ، وهذا بعينه هو الذى يلزمهم فى قولهم : إنه لابد للحوادث من ابتداء ، فكما أنهم فى هذا يلزمهم إما الترجيح بلا مرجح وإما التسلسل ، فكذلك فى قولهم « إنه لابد لإمكانها من ابتداء » يلزمهم إما هذا وإما هذا ، والقول بالترجيح بلا مرجح تام ممتنع ، وهم متفقون (٢) على أن الترجيح بلا فاعل مرجح ممتنع ، لكن لا يشترطون تمام ما به يكون مرجحا ، بل يقولون : يحصل الترجيح (٣) التام من غير حصول الرجحان ، [ ويحصل الرجحان ] (٤) بدون المرجح التام ، بناء على أن القادر يرجح أحد مقدوريه بلا مرجح ، [ إذ أن الإرادة القديمة ترجح أحد المثلين بلا مرجح ] (٥) والقول بجواز التسلسل

(١) ر : المتسلسلات ؛ م . ط : المسلسلات

(٢) س : وهم يوافقون

(٣) م . ق . ص . ط . ر : المرجح

(٤) ويحصل الرجحان : زيادة فى ( س )

(٥) ما بين المعقوفتين كلام غير واضح فى هامش ( س ) وكذا استظهرته . وهو ساقط من سائر النسخ . ومكان هذا الكلام فى نسخ ( ر ) . ( ط ) . ( ص ) يوجد بياض وكتب فى هامش ( ط ) . ( ر ) : انقطع . وفى ( ص ) : بياض الأصل

يبطل القول بامتناع التسلسل ، فثبت بطلان قولهم على التقديرين [1] .

(١) فى نسخة ( س ) بعد كلمة التقديرين عبارة « والله أعلم » وفى نسخة ( ط ) كتب فى الهامش ما يلى : « بلغ مقابلة على أصله المنقول منه بعون الله تعالى والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم وفى هامش نسخة ( ص ) كتب ما يلى : « بلغ مقابلة على الأصل بحسب الطاقة والحمد لله وحده »

وفى أسفل الصفحات فى ( ط ) ، ( ر ) ، ( ص ) كتب ما يلى : « نجز الجزء الأول بعون الله « زادت نسخة ( ص ) : والحمد الله » يتلوه فى الجزء الثانى : قال الرازى : البرهان الثانى : كل جسم متناه » .

وفى نسخة ( ر ) كتب بعد ذلك مايلى : « فرغت منه ٢٢ من شهر جمادى الأولى ١٣٣ ( ورجحت فى المقدمة . جـ ١ ص ٤٥ أن يكون ١٠٣٣ ) والحمد لله رب العالمين . وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وسلم تسليما كثيرا دائما آمين »

وفى نسخة ( ص ) كتب فى أسفل الصفحة ما يلى : « فرغ منه ناقله ثالث عشر شهر ذى القعدة الحرام ١٣٠٥ والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على إمام المتقين محمد وآله وصحبه أجمعين . اللهم آمين »

# فهرس موضوعات الجزء الثانى من كتاب
# درء تعارض العقل والنقل

صفحة

صفحة

تم الجزء الثانى من كتاب « درء تعارض العقل والنقل » لابن تيمية بحمد الله ويتبعه إن شاء الله الجزء الثالث وأوله :

قال الرازى : البرهان الثانى كل جسم متناهى القدر ...الخ

رقم الإيداع ٩٥٢٥ / ١٩٩٠ م
I.S.B.N :977 - 256 - 013 - 5

**هجر**
**للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان**

المكتب : ٤ ش ترعة الزمر - المهندسين - جيزة
☎ ٣٤٥٢٥٧٩ - فاكس ٣٤٥١٧٥٦
المطبعة : ٢ ، ٦ ش عبد الفتاح الطويل
أرض اللواء - ☎ ٣٤٥٢٩٦٣
ص . ب ٦٣ إمبابة

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



# درء تعارض العقل والنقل

لابن تيمية
أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

تحقيق
الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجزء الثالث

١٤١١هـ - ١٩٩١م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

٣/ ٢(*) البرهان الثانى للرازى على حدوث العالم والأجسام.

/قال[١] الرازى[٢] : « البرهان الثانى[٣] : كل جسم متناهى القدر ، وكل متناهى القدر محدث » . وقرر الثانية بأن « متناهى القدر[٤] يجوز كونه[٥] أزيد وأنقص فاختصاصه به[٦] دونهما لمرجح مختار ، وإلا فقد ترجَّح الممكن لا عن المرجِّح[٧] . وفعل المختار محدث[٨] » .

معارضة الأرموى له.

قال الأرموى[٩] : « ولقائل أن يمنع لزوم الترجيح لا لمرجح[١٠] » .

تعليق ابن تيمية.

قلت[١١] : مضمونه أنه يقول : لا نسلم أنه إذا لم يكن المرجح للقدر مختاراً لزم الترجيح بلا مرجح ، بل قد يكون أمراً مستلزما للقدر ؛

---

(*) الرقم الكبير ٣ يشير إلى الجزء الثالث من طبعة بولاق (ق) والرقم الصغير يشير إلى صفحات ذلك الجزء .

(١) على هامش : مختصر درء تعارض العقل والنقل للهكارى = هـ ، أمام هذا الموضع مايلى : « ومن هنا بخط مغربى صحيح ، وبخط آخر هو أكثره يشابه خط الشيخ شمس الدين بن قيم الجوزية والغالب على الظن أنه خطه ، وثمَّ وريقات وتخريجات على الهوامش كثيرة بخط الشيخ تقى الدين بن تيمية بنفسه رضى الله عنه » .

(٢) نقل ابن تيمية كلام الرازى من كتاب « لباب الأربعين فى أصول الدين » لأبى الثناء الأرموى كما بينت فى الجزء الثانى . والكلام التالى فى لباب الأربعين ، ظ ١١ ( نسخة رقم ٢٠١ توحيد مصورة بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية ) .

(٣) الثانى : ساقطة من ( س ) .

(٤) عبارة لباب الأربعين ( ص ١٢ ) : « وأما الثانى فلأن كل متناهى القدر . . . الخ .

(٥) لباب الأربعين : يجوز عقلا كونه .

(٦) لباب الأربعين : واختصاصه به .

(٧) لباب الأربعين : لا لمرجح .

(٨) عبارة « وفعل المختار محدث » : ليست فى « لباب الأربعين » .

(٩) كلام الأرموى التالى ساقط من نسخة « لباب الأربعين » إذ أنه يقول بعد عبارة . . « الممكن لا لمرجح » . . البرهان الثالث . . الخ .

(١٠) س : المرجح ، وهو تحريف .

(١١) هـ : قال ابن تيمية قلت . وهذا هو المعتاد فى نسخة (هـ) كما بينت من قبل .

فإن المرجح أعم من أن[1] يكون مختارا أو غير مختار. فإذا قَدَّر المرجح أمرا مستلزما لذلك القدر إما أمر قائم به أو أمر منفصل عنه حصل المرجح للقدر. وسيأتى إن شاء الله تعالى تمام الكلام على هذا إذا ذكرنا اعتراضات الآمدى على هذا.

البرهان الثالث للرازى.

[ **قال الرازى** ] [2] : « البرهان الثالث : لوكان الجسم أزليا لكان فى الأزل مختصا بحيز معين ؛ لأن كل موجود مشار إليه حسًّا بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك ، والأزلى يمتنع زواله لما تقدم ، فامتنعت الحركة عليه ، وقد ثبت جوازها ».

معارضة الأرموى له.

**قال الأرموى** [3] : « ولقائل أن يقول : معنى الأزلى الدائم لا إلى أول ، فيكون معنى قولنا : لو كان الجسم أزليا لكان فى الأزل مختصاً
٣/٣ بحيِّز معين ، أنه لوكان الجسم / دائماً لا إلى أول لكان حصوله فى حيز واحد معين دائما ، وهو معنى السكون. وهذا ممنوع ، بل دائما يكون حصوله فى موضع معين إما عينا وإما على البدل [4] : أى يكون فى كل وقت فى حيز معين غير الذى كان حاصلا فيه قبله ». انتهى [5].

تعليق ابن تيمية.

**قلت** : مضمون هذا الاعتراض : أن المشار إليه بأنه هنا أو هناك لا يستلزم حيزا معينا يمتنع انتقاله عنه. غاية مايقال : إنه لابد له من حيز ، أما كونه واحداً بعينه فى جميع الأوقات فلا. وإذا استلزم نوع الحيز لا عينه أمكن كونه تارة فى هذا وتارة فى هذا.

(١) أن : ساقطة من (س).

(٢) قال الرازى : زيادة فى (هـ). والكلام التالى فى لباب الأربعين ص ١٢.

(٣) بعد ملخص كلام الرازى السابق مباشرة ، ص ١٢.

(٤) لباب الأربعين : أو على البدل.

(٥) انتهى : كذا فى (م) ، (ق) وفى (س) رمز بحرف (هـ).

يوضح هذا : أن هذا الحكم لازم للجسم ، سواء قدر أزليا أو محدثا ؛ فإن الجسم المحدث لابد له من حيز أيضا ، مع إمكان انتقاله عنه .

**فإن قال** : لابد للجسم من حيز معين يكون فيه ؛ إذ المطلق لا وجود له فى الخارج . فإذا كان أزليا امتنع زواله ، بخلاف المحدث .

**قيل** : ليس الحيز أمراً وجوديا ، بل هو تقدير المكان . ولو قدر أنه وجودى فكونه فيه نسبة وإضافة ليس أمراً وجودياً أزليا (١) .

**وأيضا فيقال** : مضمون هذا الكلام : لو كان أزليا للزم أن يكون ساكنا لايتحرك عن حيزه ؛ لأن الموجود الأزلى لايزول .

**فيقال** : إن لم يكن السكون وجوديا بطل الدليل . وإن كان وجوديا فأنت لم تقم دليلا على إمكان زوال السكون الوجودى / الأزلى . وإنما ٤/٣
أقمت الحجة على أن جنس الجسم يقبل الحركة . ومعلوم أنه إذا كان كل جسم يقبل الحركة وغيرها من الصفات كالطعم واللون والقدرة والعلم وغير ذلك ، ثم قدر أن فى هذه الصفات الوجودية ماهو أزلى قديم لوجوب قِدَمِ مايوجبه لم يلزم إمكان زوال هذه الصفة التى وجب قدم مايوجبها . فإن ما وجب قدم موجبه وجب قدمه . وامتنع حدوثه (٢) ضرورة .

**فإن قيل** : نحن نشاهد حركة الفلك ؛ فامتنع أن يقال : لم يزل ساكنا .

---

(١) س : ليست أمرا موجودًا أزليا .

(٢) س : وامتنع عدمه .

قيل : أولاً : ليس الكلام فى حدوث الفلك بعينه ، بل فى حدوث كل جسم ، فإذا قدر جسم أزلى ساكن غير الفلك لم يكن فيما ذكره ولا فى حركة الفلك دليل على حدوثه ، لاسيما عند من يقول القديم الأزلى الخالق [ جسم ] (١) لم يزل ساكنا ، كما يقوله كثير من النظار من الهشامية (٢) والكرامية وغيرهم .

وقيل : ثانيا : الفلك – وإن كان متحركا – فحيزه واحد لم يخرج عن ذلك الحيز ، وحركته وضعية ليست حركة مكانية تتضمن نقله من حيز إلى حيز . وحينئذ فقوله « وقد ثبت جواز الحركة » إن أراد به الحركة المكانية كان ممنوعا ، وإن أراد غيرها كالحركة الوضعية لم يلزم من ذلك جواز انتقاله من هذا الحيز إلى غيره .

٣/٥ وقد سبق الآمدى إلى هذا الاعتراض ؛ فإنه قال فى / الاعتراض على المقدمة الأولى : « الأزل ليس هو عبارة عن زمان مخصوص ووقت مقدر حتى يقال بحصول الجسم فى الحيز فيه ، بل الأزل لا معنى له غير كون الشىء لا أول له ، والأزل على هذا يكون صادقا على ذلك الشىء فى كل وقت يفرض كونُ ذلك الشىء فيه . فقول القائل : « الجسم فى الأزل موصوف (٣) بكذا » أى فى حالة كونه متصفاً بالأزلية . وما من وقت يُفرض (٤) ذلك الجسم فيه إلا وهو موصوف بالأزلية . وأى وقت قدر حصول ذلك الجسم فيه وهو فى حيز معين لم

(١) جسم : زيادة فى (س) ، (ق) ، وساقطة من (م) .
(٢) ق ، م : الهاشمية .
(٣) س : موصوفا ، وهو خطأ .
(٤) م : نفرض .

يلزم أن يكون حصوله فى ذلك الحيز المعين أزليا ؛ لأن نسبة حصوله فى ذلك الحيز المعين كنسبة حصوله فى ذلك الوقت المعين . ومالزم من كون الجسم الأزلى لايخلو عن وقت معين أن يكون كونه فى الوقت المعين أزليا [١] ، فكذلك الحصول فى الحيز المعين». قال :«وفيه دقة مع ظهوره» .

**قلت** : ويوضح فساد هذه الحجة أن قوله [٢] : «كل [٣] جسم يجب اختصاصه بحيز معين [٤] ؛ لأن كل موجود مشار إليه حسا بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك» يجاب عنه بأن يقال : أتريد به أنه يجب اختصاصه بحيز معين مطلقا ، أو يجب اختصاصه بحيز معين حين الإشارة إليه ؟ أما الأول فباطل ؛ فليس كل مشار إليه إشارة حسية يجب اختصاصه دائما بحيز معين ؛ فإنه مامن جسم إلا وهو يقبل / الإشارة ٦/٣
الحسية ، مع العلم بأنا نشاهد كثيراً من الأجسام تتحول عن أحيازها وأمكنتها .

**فإن قال** : «بل يجب أن يكون حين الإشارة إليه له حيز معين» فهذا حق ، لكن الإشارة إليه ممكنة فى كل وقت ؛ فالاختصاص بمعين يجب أن يكون فى كل وقت . أما كونه فى كل الأوقات لا يكون إلا فى ذلك المعين لا فى غيره فلا ، والأزلى : هو الذى لم يزل ؛ فليس بعض الأوقات أخص به من بعض حتى يقال : يكون فى ذلك الوقت

---

(١) س ، ق : أزلى ، وهو خطأ .

(٢) وهو الذى سبق وروده ، ص ٤ .

(٣) هـ : وكل .

(٤) فى النص الذى سبق وروده : لو كان الجسم أزليا لكان فى الأزل مختصا بحيز معين .

المعين فى حيز معين ، بل يجوز أن يكون فى وقت فى هذا الحيز وفى وقت آخر فى حيز آخر . وتمام ذلك ماتقدم ذكره من أن الأزل ليس شيئاً معيناً حتى يطلب له حيز معين ، بل هو عبارة عن عدم الأول .

ثم ذكر الرازى البرهان الرابع والخامس . وليسا متعلقين بهذا المكان . ومضمون الرابع [١] : أن «كل ماسوى الواحد ممكن بذاته[٢] ، وكل ممكن بذاته[٢] فهو مفتقر إلى المؤثر . والمؤثر لا يؤثر إلا فى الحادث لا فى الباقى ، سواء كان تأثيره فيه فى حال حدوثه أو حال عدمه ؛ لأن التأثير فى الباقى من باب تحصيل الحاصل » [٣] . البرهان الرابع

---

(١) « فى لباب الأربعين » ، ص ١٢ .

(٢) لباب الأربعين : لذاته

(٣) البرهان الرابع فى نسخة « لباب الأربعين » التى أرجع إليها مختصر ونصه كما يلى : « البرهان الرابع : كل ماسوى الموجود الواحد ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته محدث » . وأما نص البرهان فى كتاب « الأربعين فى أصول الدين للرازى (ص ٣٠) فهو : « البرهان الرابع فى حدوث ماسوى الله تعالى فنقول : كل ماسوى الواجب الموجود الواحد فإنه ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فهو محدث ، فإذاً كل ماسوى الموجود الواحد فإنه محدث » . وبعد مراجعة طويلة تبينت أن باقى كلام ابن تيمية إنما هو تلخيص لبعض كلام الرازى فى « الأربعين » وهو ملخص أيضا بعد ذلك فى « لباب الأربعين » وعلى ذلك فسوف أنقل فيما يلى نص كلام الرازى الذى يظهر أن نسخ كتاب « درء تعارض العقل والنقل » التى بين يدى أسقطت جزءاً من تلخيصه ، ويبدو أن صفحة كاملة قد سقطت من جميع النسخ فى هذا الموضع . أما كلام الرازى ( الأربعين ، ص ٣٠ - ٣١ ) فهو : « . . . فإذا كل ماسوى الموجود الواحد فإنه محدث . بيان المقدمة الأولى ، وهى قولنا : كل ماسوى الموجود الواحد فهو ممكن لذاته ، فنقول : الدليل عليه : أنا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجباً لذاته ، فلا بد وأن يكونا متشاركين فى الوجوب الذاتى ، ولابد وأن يكونا غير متشاركين فى التعين ، ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز ، فإذاً يكون كل واحد منهما مركباً من الوجوب الذاتى الذى حصلت به المشاركة ، ومن التعين الذى به حصلت المباينة ، لكن كل مركب فإنه مفتقر فى ماهيته وفى تحققه إلى كل واحد من مفرديه ، وكل واحد من مفرديه مغاير له ، لأن الكل مغاير لكل واحد من أجزائه ، فإذاً كل مركب فإنه مفتقر فى تحققه إلى غيره ، فهو ممكن لذاته ، فإذاً كل مركب فهو ممكن لذاته ، فإذاً لو فرضنا موجودين واجبى الوجود لكان كل واحد منهما ممكناً لذاته ، والثانى محال ، فإذاً فرض موجودين واجبى الوجود يجب أن يكون محالاً ، فثبت أن كل ماسوى الموجود الواحد يجب أن يكون ممكناً لذاته .

=

«والمقدمة الأولى من هذه الحجة مبنية على توحيد الفلاسفة ، وهو نفى التركيب ، وأن كل مركب فهو مفتقر إلى أجزائه ، وأجزاؤه غيره ، وهو فى غاية الضعف ، كما بسط فى غير موضع .

والثانية مبنية على أن علة / الافتقار [هى[1] الحدوث لا الإمكان» . ٣/٧

تعليق ابن تيمية . *قلت[2] : إنه إن أريد بذلك الحدوث مثلا دليل على أن المحدَث يحتاج إلى محدِث ، أو أن الحدوث شرط فى افتقار المفعول إلى الفاعل ،

---

= وأما المقدمة الثانية ، وهى أن كل ما كان ممكناً لذاته فإنه يجب أن يكون محدثا . والبرهان على صحته : أن كل ما كان ممكناً لذاته فإنه مفتقر فى رجحان وجوده على عدمه إلى المؤثر ، وكل ما كان مفتقراً فى وجوده إلى المؤثر فإنه يجب أن يكون محدثا .

بيان المقدمة الأولى أن : الممكن ما تكون ماهيته قابلة للعدم والوجود على البدل ، وما كان كذلك امتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر إلا لمؤثر منفصل .

بيان المقدمة الثانية أن نقول : الافتقار إلى المؤثر إما أن يحصل حال الوجود أو حال العدم ، فإن حصل حال الوجود فإما أن يحصل حال البقاء أو حال الحدوث ، لا جائز أن يحصل حال البقاء ، وإلا لزم أن يكون الشيء حال بقائه مفتقراً إلى موجد يوجده وإلى مكون يكونه وذلك محال ، لأن إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال فى بداهة العقول ، فلم يبق إلا أن يكون افتقار الأثر إلى المؤثر إما حاصلا حال الحدوث أو حال العدم ، وعلى التقديرين فإنه يلزم أن يكون كل مفتقر فى وجوده إلى المؤثر فإنه يكون محدثا ، فثبت أن كل ماسوى الواحد ممكن لذاته ، وثبت أن كل ماكان ممكنا لذاته فهو مفتقر فى وجوده إلى المؤثر ، وثبت أن كل ما كان مفتقراً فى وجوده إلى المؤثر فهو محدث ، فإذاً يلزم من هذا البرهان أن كل ماسوى الواحد لابد وأن يكون محدثاً . وهذا البرهان يفيد حدوث الأجسام والأعراض والعقول والنفوس والهيولى ، ويفيد أن واجب الوجود واحد وهو الله جل جلاله . وبالجملة فهو برهان عظيم وافٍ بإثبات أكثر المباحث الشريفة » .

(١) هنا يبدأ الكلام الساقط من (م) ، (ق) ويوجد فى (س) ، (هـ) ولكن توجد فى نسخة (هـ) ص ٢١٥ زيادات على ماهو موجود فى نسخة (س) وقد أثبت هذه الزيادات ، وأشرت إليها بنجوم فى أولها وآخرها .

(* - *) الكلام بين النجمتين (ص٩- ص ١١ ) ساقط من جميع النسخ ، وهو فى (هـ) فقط .

(٢) فى (هـ) : قال ابن تيمية . وكذا أثبتها لأن المكارى يكتب عبارة « قال ابن تيمية » فى مقابل كلمة « قلت » .

فهذا صحيح . وإن أريد بذلك أن الحدوث هو الذى جعل المحدَث مفتقرا إلى الفاعل فهذا باطل . وكذلك الإمكان إذا أريد به أنه دليل على الافتقار إلى المؤثر ، أو أنه شرط فى الافتقار إلى المؤثر فهذا صحيح . وإن أريد به أنه جعل نفس الممكن مفتقرا فهذا باطل . وعلى هذا فلا منافاة بين أن يكون كل من الإمكان والحدوث دليلا على الافتقار إلى المؤثر ، وشرطا فى الافتقار إلى المؤثر .

وإنما النزاع فى مسألتين : أحدهما ، أن الواجب بغيره هل يصح كونه مفعولا لمن يقول : الفلك قديم معلول ممكن ، فهذا مما ينكره جماهير العقلاء ، ويقولون : لايمكن مقارنته لفاعله أزلا وأبدا ، ويقولون : الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لايكون إلا معدوما تارة وموجودا أخرى ، فنفس المخلوقات مفتقرة إلى الخالق بذاتها ، واحتياجها إلى المؤثر أمر ذاتى ، لايحتاج إلى علة ، فليس كل حكم ثبت للذوات يحتاج إلى علة ، إذ ذلك يفضى إلى تسلسل العلل ، وهو باطل باتفاق العلماء ، بل من الأحكام ماهو لازم للذوات لايمكن أن يكون مفارقا للذوات ولايفتقر إلى علة ، وكون كل ماسوى الله فقيرا إليه محتاجا إليه دائما هو من هذا الباب . فالفقر والاحتياج أمر لازم ذاتى لكل ماسوى الله ، كما أن الغنى والصمدية أمر لازم لذات الله .

وهنا ينشأ النزاع فى المسألة الثانية ، وهو أن المحدَث المخلوق هل افتقاره إلى الخالق المحدِث وقت الإحداث فقط ، أو هو دائما مفتقر إليه ؟ على قولين للنظار .

وكثير من أهل الكلام المتلقّى عن جهم وأبى الهذيل يقولون : إنه

لا يُفتقَر إليه إلا فى حال الإحداث ، لا فى حال البقاء ، وهذا فى مقابلة قول الفلاسفة الدهريه القائلين بأن افتقار الممكن إلى الواجب لايستلزم حدوثه ، بل افتقاره إليه فى حال بقائه أزلا وأبدا ، وكلا القولين باطل*).

وهو فى أكثر كتبه ينصر خلاف ذلك ، ولكن نحن نقرر أن كل ماسوى الواجب فهو محدث ، وأن التأثير لا يكون إلا فى حادث ، وأن الحدوث والإمكان متلازمان ، وهو قول جمهور العقلاء (١ من أهل الملل والفلاسفة ١) ، وإنما أثبت ممكنا ليس بحادث طائفة من متأخرى الفلاسفة كابن سينا (*والرازى فلزمهم إشكالات لا محيص عنها – مع أنهم فى كتبهم المنطقية يوافقون أرسطو وسلفهم – وهو أن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لايكون إلا حادثا . وقد أنكر ابن رشد قولهم بأن الشيء الممكن الذى يقبل الوجود والعدم يكون قديما أزليا ، وقال : « لم يقل بهذا أحد من الفلاسفة قبل ابن سينا » .

**قلت**[٢] : وابن سينا ذكر فى « الشفاء » فى مواضع أن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لايكون إلا حادثا *) ، فتناقص فى ذلك تناقضا مبسوطا فى غير هذا الموضع[٣] .

---

* هنا ينتهى الكلام الموجود فى نسخة (هـ) فقط .

(١–١) : زيادة فى (س) .

(*–*) : مابين النجمتين زيادة فى (هـ) .

(٢) فى الأصل فى (هـ) : قال ابن تيمية قلت ، كما بينت من قبل .

(٣) عبارة ( فى ذلك تناقضا مبسوطا فى غير هذا الموضع ) موجودة فى (س) ومكانها فى (هـ) قوله : ( وقد تناقضوا فى ذلك ) .

وقد أورد هو على هذه الحجة معارضة مركبة ، تستلزم فساد إحدى المقدمتين ، وهى المعارضة بكونه تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة ، فإن علمه إن كان واجبا لذاته وذاته واجبة أيضا فقد وجد واجبان ، وبطلت المقدمة الأولى ، وإن كان ممكنا كان واجباً بغيره لوجوب ذاته ، ولزم كون الأثر والمؤثر[١] دائمين وبطلت المقدمة الثانية ، ولم يجب عن هذه المعارضة ، بل قال[٢] : « وأما الجواب عن كونه عالما بالعلم قادرا بالقدرة فصعب » .

وقد اعترض الأرموى على ما ذكره فى المقدمتين ، أما الأولى فإن الرازى قال[٣] : « لو وجد[٤] واجبان وجوبا ذاتيا لتشاركا فى الوجوب الذاتى وتباينا بالتعيين ، فيلزم[٥] تركبهما مما به المشاركة والمباينة ، وكل مركب مفتقر إلى غيره لافتقاره إلى جزئه[٦] ، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته » .

قال الأرموى[٧] : « ولقائل أن يقول : قد يكون الوجوب والتعيين وصفين عرضيين للماهية البسيطة »

(١) هـ : المؤثر والأثر .
(٢) النص التالى لا يوجد فى « لباب الأربعين » ولا فى « الأربعين » ولعل هذه المعارضة فى كتاب آخر من كتب الرازى .
(٣) بعد الكلام عن البرهان الرابع مباشرة فى : لباب الأربعين ص ١٢ ، وسبق أن أوردته فى تعليق على الصفحات السابقة .
(٤) لباب الأربعين : أما الأول فلأنه لو وجد .
(٥) هـ : فلزم .
(٦) لباب الأربعين : إلى جزؤه .
(٧) بعد الكلام السابق مباشرة فى : لباب الأربعين ، ظ ١٢ .

**قلت**[١] : تقدم الكلام على هذا فى التركيب ، وذكر ما استدلوا به على امتناع كونه عرضيا ، فإن الوصف العرضى يحتاج إلى سبب منفصل عن الذات ، فيكون وجوب الواجب مفتقراً إلى شىء غير الواجب ، وأيضا فيكون[٢] وجوب الواجب وصفا عرضيا . وهو[٣] ظاهر الفساد ، وأيضا التفريق فى الصفات اللازمة للحقيقة بين الذاتى والعرضى تحكم محض .

ولكن لقائل أن يقول : قول القائل : تشاركا فى الوجوب الذاتى ، أتعنى به تشاركهما فى مطلق الوجوب ، أو أن أحدهما شارك الآخر فى الوجوب الذى يخصه ؟

فإن أراد الأول ، قيل له : وكذلك قد اشتركا فى مطلق التعين ، فإن هذا واجب ، وهذا واجب ، وهذا معين وهذا معين ، والمعينات مشتركة فى مسمى التعين[٤] ، كما أن الواجبات مشتركة فى مسمى الوجوب[٥ ، والموجودات مشتركة فى مسمى ٥] الوجود ، والماهيات مشتركة فى مسمى الماهية ، والحقائق مشتركة فى مسمى الحقيقة ، وكذلك سائر الأسماء العامة المطلقة الكلية . وحينئذ فلم يتباينا فى مطلق التعيين ، كما لم يتباينا فى مطلق الوجوب .

**وإن قال** : اشتركا فى عين الوجوب .

---

(١) هـ : قال ابن تيمية قلت .

(٢) هـ : فكون .

(٣) وهو : ساقطة من (هـ) .

(٤) هـ : التعيين .

(٥ - ٥) : ساقط من (هـ)

**قيل** : هذا ممتنع ، كما أن اشتراكهما فى عين التعين[١] ممتنع .

وإن جاز لقائل أن يقول : هذا شارك هذا فى نفس وجوبه الذى يخصه ، لجاز[٢] لآخر أن يقول : إن هذا شارك هذا فى نفس تعينه الذى يخصه ، وإنما المستدل أخذ الوجوب مطلقاً ، وأخذ التعين مقيدا ، وكان الواجب أن يسوى بينهما فى الإطلاق والتعيين ، إذهما متلازمان ، فإن وجوب هذا ملازم لعينه ووجوب هذا ملازم لعينه ، فيمتنع[٣] انفكاك أحدهما عن الآخر .

ولو عكس عاكس قوله[٤] لكان قوله مثل قوله ، بأن يقول : اشتركا فى التعين الذاتى ، فإن لكل منهما تعينا ذاتيا وتباينا فى الوجوب[٥] فإن لكل منهما وجوبا يخصه . ومعلوم أن هذا فاسد ، فكذلك نظيره .

وفى الجملة فالصفات المتلازمة لايكون بعضها أخص من بعض ، فإذا قدر إنسانان فكل منهما له إنسانية تخصه،وحيوانية تخصه ، وناطقية تخصه ، وهى متلازمة ، لاتوجد إنسانيته دون ناطقيته ، ولا ناطقيته دون إنسانيته ، ولاتوجد واحدة[٦] منهما دون عينه المعينة ، وإن وجد

(١) هـ : التعيين .
(٢) هـ : جاز .
(٣) هـ : يمتنع .
(٤) قوله : ساقطة من (هـ) .
(٥) هـ : بالوجوب .
(٦) هـ : ولا يوجد واحد واحدة .

إنسانية[١] ] أخرى[٢] وناطقية أخرى ؛ فتلك نظير إنسانيته وناطقيته ليست هى [ هى ][٣] بعينها ، كما أن هذا الإنسان نظير هذا الإنسان ليس هو إياه بعينه ، إلا أن يُراد بلفظ العين النوع ، كما يقال لمن عمل مثل مايعمل غيره : هذا عمل فلان بعينه ، فالمقصود أنه ذلك النوع بعينه ، ليس المقصود أنه ذلك العمل المشخّص الذى قام بذات ذلك الفاعل فإنه مخالف للحس ؛ فقد تبين أن الموجودين والواجبين ونحو ذلك لم يتركب أحدهما من مشارك ومميِّز ، بل ليس فيه إلا وصف مختص [ به ][٤] يتميز به عن غيره ، وإن كانت صفاته بعضها يشابه فيها غيره وبعضها يخالف فيها غيره .

فإذا قيل : لو قدّر واجبان أو موجودان أو إنسانان لكان أحدهما يشابه الآخر فى الوجوب أو الوجود أو الإنسانية لكان صحيحا ، ولكان يمكن مع ذلك أنه يشابهه فى الحقيقة كما يمكن أن يخالفه .

ثم هب أن كلا منهما فيه ما يشارك به غيره وما يتميز به عنه ، فقوله : « إنه مركب مما به الاشتراك والامتياز » إن عنى بذلك أنه موصوف بالأمرين فصحيح ، وإن عنى أن هناك أجزاء تركبت ذاته منها فهذا باطل ، كقول من يقول : إن الإنسان مركّب من الحيوانية
٨/٣ والناطقية ؛ فإنه لا ريب أنه / موصوف بهما . وأما كون الإنسان المعين له أجزاء تركَّب منها فهذا باطل كما تقدم .

(١) هنا ينتهى السقط فى نسختى (م) ، (ق) وما بين المعقوفتين فى (س) ، (هـ) .

(٢) بعد كلمة أخرى يوجد سقط طويل فى نسخة (س) ينتهى عند ص ٦٥/٣ (ق) وسنشير إلى نهايته بإذن الله .

(٣) هى : ساقطة من (م) .

(٤) به : ساقطة من (م) وهى فى (ق) ، (هـ) .

ولو سُلِّم أن مثل هذا يسمى تركيبا فقوله : « كل مركب مفتقر إلى غيره » يدخل فيه ماركبه المركب كالأجسام المركبة من مفرداتها من الأغذية والأدوية والأشربة ونحو ذلك ، ويدخل فيه مايقبل تفريق أجزائه كالإنسان والحيوان والنبات،ويدخل فيه مايتميز بعض جوانبه عن بعض ، ويدخل فيه الموصوف بصفات لازمة له ، وهذا هو الذى أراده هنا .

فيقال له : حينئذ يكون المراد أن كل ما كان له صفة لازمة له فلابد فى ثبوته من الصفة اللازمة له ، وهذا حق . وهب أنك سميت هذا تركيبا فليس ذلك ممتنعا فى واجب الوجود ، بل هو الحق الذى لايمكن نقيضه .

قولك : « المركب مفتقر إلى غيره » معناه أن الموصوف بصفة لازمة له لا يكون موجودا بدون صفته اللازمة له(١) ، لكن سميته مركبا ،

(١) فى نسخة (هـ) = مختصر المكارى إشارة بعد عبارة « اللازمة له » إلى الهامش حيث كتب : « قال ابن تيمية فى المجلد الثالث من هذا التصنيف : ولفظ « الجزء » عند هؤلاء يراد به الصفة ، ويراد به مايتميز فى العلم وإن لم يمكن مفارقته لغيره . ولفظ « الجزء » لايراد به غالبا إلا بعض الشىء الذى يمكن فصله عن غيره . ولفظ « الغير » فى اصطلاح المتفلسفة والمعتزلة والكرامية ما أمكن العلم به بدون العلم بالغير الآخر . وفى اصطلاح الأشعرية « الغير » ماجاز مفارقة أحدهما الآخر بزمن أو مكان أو وجود . وأصل النزاع أن القرآن وسائر الصفات : هل يقال إنها غير له ، فكانت الجهمية يقولون لأهل السنة : القرآن هو الله أو غيره ؟ فإذا قيل : غيره قالوا : ما كان غيره فهو مخلوق ، وإن قال : هو الله ، لاهى هو ، ولاهى غيره . وهذا جواب كثير من أتباع الأشعرى . الثانى : يقال لهم : الصفة غير الموصوف ، فكلامه كان غيره ، ولا نسلم أن ما كان غيرًا له يكون مخلوقا على الإطلاق ، بل بينه وبين الغير المباين والغير الداخل ، وهذا جواب الكرامية وغيرهم . والثالث : جواب الأئمة كالإمام أحمد وحذّاق الكلابية : لانطلق القول بأنه غيره ولا بأنه ليس بغيره وإن لفظ « الغير » مجمل ، يراد بالغيرين ماجاز العلم بأحدهما دون الآخر ، فيكون على هذا العلم غير القدرة ، والذات غير الصفات فلا تمتنع » .

وسميت صفته اللازمة له جزءًا وغيرًا ، وسميت استلزامه إياها افتقاراً ، فقولك بعد هذا «كل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته» معناه : أن كل مستلزم لصفة لازمة له لا يكون موجودا بنفسه ، بل بشيء مباين له ، ومعلوم أن هذا باطل . وذلك لأن المعلوم أن ما كانت ذاته تقبل الوجود والعدم فلا يكون موجوداً بنفسه ، بل لابد له من واجب بنفسه / ٩/٣
يُبْدِعه ، وهذا حق ، فهو مفتقر إلى شيء مباين له يبدعه ، وهذا هو الغير الذى يفتقر إليه الممكن ، وكل ما افتقر إلى شيء مباين له لم يكن موجوداً بنفسه قطعا . أما إذا أريد بالغير الصفة اللازمة ، وأريد بالافتقار التلازم[1] ، فمن أين يُقال : إن كل ما استلزم صفة لازمة له لايكون موجوداً بنفسه ، بل يفتقر إلى مبدعٍ مباين له ؟

وقد ذكرنا مثل هذا فى غير موضع ، وبينا أن لفظ « الجزء » و « الغير » و « الافتقار » و « التركيب » ألفاظ مجملة موَّهوا بها على الناس ؛ فإذا فُسِّر مرادهم بها ظهر فساده ، وليس هذا المقام مقام بسط هذا .

ونحن هذا البرهان عندنا صحيح وهو أن كل ماسوى الله ممكن ، وكل ممكن فهو مفتقر إلى المؤثر ؛ لأن المؤثر لا يؤثر إلا فى حال حدوثه ، لكن يقرر ذلك بمقدمات لم يذكرها الرازى هنا ، كما بُسط فى موضع آخر .

وأما الجواب عن المعارضة بكون الربِّ عالماً قادراً ، فجوابه : أن

(١) م : اللازم .

الواجب بذاته يُراد به الذات الواجبة بنفسها ، المبدعة لكل ماسواها ، وهذا واحد . ويُراد به : الموجود بنفسه الذى لايقبل العدم .

وعلى هذا : فالذات واجبة ، والصفات واجبة ، ولا محذور فى تعدد الواجب بهذا التفسير ، كما لا محذور فى تعدد القديم إذا أُريد به ما
١٠/٣ لا أول لوجوده . وسواء كان ذاتا أو صفة لذات القديم ، بخلاف / ما إذا[1] أُريد بالقديم الذات القديمة الخالقة لكل شىء ؛ فهذا واحد لا إله إلا هو ، وقد يُراد بالواجب الموجود بنفسه القائم بنفسه ؛ وعلى هذا : فالذات واجبة دون الصفات .

وعلى هذا : فإذا قال القائل : الذات مؤثرة فى الصفات ، والمؤثر والأثر ذاتان . قيل له : لفظ التأثير مجمل ، أتعنى بالتأثير هنا : كونه أبدع الصفات وفَعَلَهَا ، أم تعنى به كون ذاته مستلزما لها ؟ فالأول ممنوع فى الصفات ، والثانى مسلَّم . والتأثير فى المبدَعَات هو بالمعنى الأول ، لا بالمعنى الثانى . بل قد بيَّنا فى غير هذا الموضع : أنه يُمنع أن يكون مع الله شىء من المبدَعَات قديم بقدمه .

البرهان الخامس **قال الرازى** فى البرهان الخامس[2] : « لو كان[3] الجسم قديما لكان قدمه : إما أن يكون عين كونه جسما ، وإما مغايراً لكونه جسما ، والقسمان باطلان ؛ فبطل القول بكون الجسم قديما .

---

(١) م : بخلاف ماذا .

(٢) الكلام على البرهان الخامس فى « لباب الأربعين » ظ ١٥ ومابعدها ، على أن ابن تيمية رجع فى الكلام عليه إلى النقل من كتاب « الأربعين » مباشرة ، ولذلك فسوف تكون المقابلة عليه ، والنص فيه يبدأ فى ص ٤١ .

(٣) الأربعين : البرهان الخامس فى حدوث الأجسام : لو كان . .

إنما قلنا : إنه لايجوز أن يكون قدم الجسم عين كونه جسما ، لأنه لو كان كذلك لكان العلم بكونه جسما علما بكونه قديما ، فكما أن العلم بكونه جسما ضرورى ، لزم أن يكون العلم بكونه قديما ضروريا ، ولما بطل ذلك فسد[١] هذا القسم .

وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون قدم الجسم زائداً على كونه جسما ، لأن ذلك الزائد : إن كان قديما لزم أن يكون قدمه زائداً عليه ، ولزم التسلسل . وإن كان حادثا فكل حادث فله أول ، وكل قديم / فلا أول ١١/٣
له ؛ فلو كان قدم القديم عبارة عن ذلك الحادث للزم[٢] أن يكون ذلك الشىء له أول ، وأن لا يكون له أول ، وهو محال » .

**ثم قال**[٣] : « فإن عارضوا بكونه حادثا ، قلنا : الحادث[٤] عبارة عن مجموع الوجود الحاصل فى[٥] الحال[٦] والعدم السابق . ولا يبعد حصول العلم بالوجود الحاصل مع الجهل بالعدم السابق ، بخلاف القديم ؛ فإنه لا معنى له إلا نفس وجوده ؛ فظهر الفرق » .

**ثم قال**[٧] : وهذا وجه جَدَلى[٨] فيه مباحثات[٩] دقيقة » .

---

(١) الأربعين : ولما بطل هذا فسد .
(٢) الأربعين : لزم .
(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٤١ .
(٤) الحادث : كذا فى (هـ) وفى « الأربعين . وفى (م) ، (ق) : الحدوث .
(٥) هـ : من .
(٦) الحال : كذا فى (هـ) وفى « الأربعين » وفى (م) ، (ق) : الحادث .
(٧) بعد الكلام السابق مباشرة فى : الأربعين ، ص ٤١ .
(٨) الأربعين : جليل ( وفى نسخة منه : جدلى ) . وفى لباب الأربعين (ص ١٦) : جدلى .
(٩) الأربعين : مباحث .

قال[١] : « وليكن هذا آخر كلامنا فى شرح دلائل حدوث الأجسام » .

معارضة الأرموى. **قلت : قال الأرموى**[٢] : « لقائل[٣] أن يقول : ضعف الأصل والجواب لا يخفى »اهـ .

تعليق ابن تيمية. **قلت** : قد بيّن فى غير هذا الموضع فساد مثل هذه الحجة من وجوه ، وهى مبنية على أن القديم : هل هو قديم بقدم ، أم لا ؟ فمذهب ابن كُلاَّب والأشعرى – فى أحد قوليه – وطائفة من الصفاتية : أنه قديم بقدم ، ومذهب الأشعرى – فى القول الآخر – والقاضى أبى بكر والقاضى أبى يعلى وأبى على بن أبى موسى وأبى المعالى الجوينى وغيرهم : ليس كذلك ، وهم متنازعون فى البقاء ؛ فقول الأشعرى وطائفة معة : أنه باق ببقاء ، وهو قول الشريف وأبى على بن أبى موسى وطائفة ، وقول القاضى أبى بكر وطائفة كالقاضى أبى يعلى ونحوه نَفْى ذلك .

وحقيقة الأمر : أن النزاع فى هذه المسألة اعتبارى لفظى ، كما قد
١٢/٣ بُسط فى غير هذا الموضع / وهو متعلق بمسائل الصفات : هل هى زائدة على الذات ، أم لا ؟ وحقيقة الأمر : أن الذات إن أريد بها الذات الموجودة فى الخارج فتلك مستلزمة لصفاتها ، يمتنع وجودها بدون تلك الصفات ، وإذا قُدِّرَ عدم اللازم لزم عدم الملزوم ، فلا يمكن فرض

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٤١ .

(٢) فى لباب الأربعين ، ص ١٦ .

(٣) لباب الأربعين : ولقائل .

الذات الموجودة فى الخارج منفكة عن لوازمها ، حتى يُقال : هى زائدة أو ليست زائدة ، لكن يقدر ذلك تقديراً فى الذهن ، وهو القسم الثانى ؛ فإذا أُريد بالذات مايقدر فى النفس مجرداً عن الصفات ، فلا ريب أن الصفات زائدة على هذه الذات المقدَّرة فى النفس ، ومن قال من متكلمة أهل السنة : « إن الصفات زائدة على الذات » فتحقيق قوله أنها زائدة على ما أثبته المنازعون من الذات ، فإنهم أثبتوا ذاتاً مجردة عن الصفات ، ونحن نثبت صفاتها زائدة على ما أثبتوه هم ، لا أنَّا نجعل فى الخارج ذاتاً قائمة بنفسها ونجعل الصفات زائدة عليها ، فإن الحى الذى يمتنع أن لايكون إلا حيا ، كيف تكون له ذات مجردة عن الحياة ؟ وكذلك مالا يكون إلا عليما قديرا ، كيف تكون ذاته مجردة عن العلم والقدرة ؟

والذين فرقوا بين الصفات النفسية والمعنوية قالوا : القيام بالنفس
١٣/٣ والقدم – ونحو ذلك من الصفات النفسية – بخلاف العلم / والقدرة ؛ فإنهم نظروا إلى ما لا يمكن تقدير الذات فى الذهن بدون تقديره ؛ فجعلوه من النفسية ، وما يمكن تقديرها بدونه ؛ فجعلوه معنويا ، ولا ريب أنه لا يُعقل موجود قائم بنفسه ليس قائما بنفسه ، بخلاف مايُقدر أنه عالم ؛ فإنه يمكن تقدير ذاته بدون العلم .

وهذا التقدير[1] عاد إلى ماقدروه فى أنفسهم ، وإلا ففى نفس الأمر جميعُ صفات الرب اللازمة له هى صفات نفسية ذاتية ، فهو عالم بنفسه وذاته ، وهو عالم بالعلم ، وهو قادر بنفسه وذاته ، وهو قادر بالقدرة ،

(١) هـ : وهذا التفريق .

فله علم لازم لنفسه ، وقدرة لازمة لنفسه ، وليس ذلك خارجا عن مسمَّى اسم نفسه .

وعلى كل تقدير فالاستدلالُ على حدوث الأجسام بهذه الحجة فى غاية الضعف ، كما اعترفوا هم به ؛ فإن ماذكروه يُوجب أن لا يكون فى الوجود شىء قديم ، سواء قُدر أنه جسم أو غير جسم ، فإنه يُقال : لو كان الرب - رب العالمين - قديما لكان قدمه إما أن يكون عين كونه رَبًّا ، وإما زائدا على ذلك ، والأمران باطلان ؛ فبطل كونه قديما .

أما الأول : فلأنه لو كان كذلك لكان العلم بكونه ربا أو واجب الوجود أو نحو ذلك علما بكونه قديما ، وهذا باطل .

وأما الثانى : فلأن ذلك الزائد إن كان قديما يلزم أن يكون قدمه زائدا عليه ، ولزم التسلسل ، وإن كان حادثا كان للقديم أول ، فما كان
١٤/٣ جوابا عن مواضع الإجماع كان جوابا فى موارد النزاع ، وإن كان / العلم بكونه ربَّ العالمين يستلزم العلم بقدمه ، لكن ليس العلم بنفس الربوبية هو العلم بنفس القدم ، بل قد يقوم العلم الأول بالنفس مع ذهولها عن الثانى ، وقد يشك الشاك فى قدمه ، مع العلم بأنه ربه ، ويخطر له أن للرب ربا حتى يتبين له فساد ذلك . وقد[1] ذكر النبى صلى الله عليه وسلم ذلك فى الحديث الصحيح فى قوله : « إن الشيطان يأتى أحدكم ، فيقول : من خلق كذا ؟ فيقول : الله ، فيقول : فمن خلق الله ؟ فإذا وجد ذلك أحدُكم فليستعذ بالله ولْيَنْتَهِ »[2] وقد بسطت هذا فى موضع آخر كما سيأتى إن شاء الله .

(١) وقد : ساقطة من (م) .

(٢) سبق ورود هذا الحديث من قبل ، حـ ١ ، ص٣٦٣ وتكلمت عليه هناك .

والمقصود هنا : أن هذه البراهين الخمسة التى احتج بها على[١] حدوث الأجسام قد بين أصحابه المعظِّمون له ضعفَهَا ، بل هو نفسه أيضا بيّن ضعفها فى كتب أخرى ، مثل « المطالب العالية » وهى آخر ماصنّفه[٢] وجمع فيها غاية علومه ، و « المباحث المشرقية » وجعل منتهى نظره وبحثه تضعيفها .

وقد بُسط الكلام على هذا فى مواضع ، وبُيّن كلام السلف والأئمة فى هذا الموضع ، كالإمام أحمد وغيره ، وكلام النظّار الصفاتية كأبى محمد بن كُلاَّب وغيره ، وأن القائل إذا قال : عبدت الله ، ودعوت الله ، وقال : الله خالق كل شىء ، ونحو ذلك ؛ فاسمُهُ تعالى يتناول الذات والصفات ، ليست الصفات خارجة عن مسمى اسمه ، ولا زائدة على ذلك ، بل هى داخلة فى مسمى اسمه ؛ ولهذا قال / ١٥/٣
أحمد فيما صنَّفه فى الرد على الجهمية نفاة الصفات : « قالوا : إذا قلتم : الله وعلمه ، والله وقدرته ، والله ونوره ، قلتم بقول النصارى . فقال : لا نقول : الله وعلمه ، والله وقدرته ، والله ونوره ، ولكن الله بعلمه وقدرته ونوره هو إلٰه واحد »[٣] ؛ فبيَّن أحمد أنا لا نعطف صفاته على مسمى اسمه العَطْفَ المشعِرَ بالمغايرة ، بل ننطق بما يبين أن صفاته داخلة فى مسمى اسمه .

(١) هـ : التى احتج بها الرازى على . . .

(٢) هـ : وهى من آخر ماصنفه .

(٣) فى كتاب « الرد على الجهمية والزنادقة » ، ص ٩١ ( ضمن مجموعة عقائد السلف ) = ص ٣٢ ( ضمن مجموعة شذرات البلاتين ، نشرها الشيخ محمد حامد الفقى ، القاهرة ١٣٧٥/١٩٥٦ ) : « فقالت الجهمية لما وصفنا الله بهذه الصفات : إن زعمتم أن الله ونوره ، والله وقدرته ، والله وعظمته ، فقد قلتم بقول النصارى حين زعموا أن الله لم يزل ونوره ولم يزل وقدرته . قلنا : لانقول : إن الله لم يزل وقدرته ولم يزل ونوره ، ولكن نقول : لم يزل بقدرته ونوره ، لامتى قدر ولا كيف قدر » .

ولما ناظره الجهمية فى محنته المشهورة ، فقال له عبد الرحمن بن إسحاق القاضى : ماتقول فى القرآن : أهو الله ، أم غير الله ؟ يعنى إن قلت « هو الله » فهذا باطل ، وإن قلت : « غير الله » فما كان غير الله فهو مخلوق .

فأجابه أحمد بالمعارضة بالعلم ، فقال : ماتقول فى علم الله : أهو الله ، أم غير الله ؟ فقال : أقول فى كلامه ما أقوله فى علمه وسائر صفاته[(١)] ، وبيَّن ذلك فى رده على الجهمية : بأنا لا نطلق لفظ الغير نفيا ولا إثباتا ؛ إذ كان لفظا مجملا ، يراد بغير الشيء ما باينه ، وصارت مفارقته له ، ويراد بغيره : ما أمكن تصوره بدون تصوره ، ويراد به غير ذلك .

وعلمُ الله وكلامُهُ ليس غير الذات بالمعنى الأول ، وهو غيرها بالمعنى
الثانى ، ولكن [كونه ][(٢)] ليس غير الله بالمعنى الأول [ فعلى
إطلاقه ][(٣)] وأما كونه غير الله بالمعنى الثانى ففيه / تفصيل[(٤)] ، فإن ١٦/٣
أريد بتصوره معرفته المعرفَةَ الواجبة الممكنة فى حق العبد فلا يعرفه هذه

(١) فى كتاب « ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل جمع أبى عبد الله حنبل بن اسحاق بن حنبل ، تحقيق الدكتور محمد نغش ، القاهرة ١٩٧٧/١٣٩٧ ) ص ٤٨ - ٤٩ : « فسألنى عبد الرحمن فقال لى : ماتقول فى القرآن ؟ فقال لى أبو اسحاق : أجبه . فقلت له : ماتقول فى العلم ؟ فسكت . فقلت لعبد الرحمن القزاز : القرآن من علم الله ، ومن زعم أن علم الله مخلوق فقد كفر بالله . . فقال لى عبد الرحمن : كان الله ولا قرآن . قلت له : فكان الله ولا علم ؟ فأمسك ، ولو زعم أن الله كان ولا علم لكفر بالله . ثم قال أبو عبد الله : لم يزل الله عالما متكلما ، نعبد الله لصفاته غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف به نفسه ، ونرد القرآن إلى عالمه تبارك وتعالى ، إلى الله فهو أعلم به منه بدأ وإليه يعود » وانظر ص ٦٠ - ٦١ .

(٢) كونه : ساقطة من (ق) وزادها محقق نسخة (ق) ليتم المعنى ، ووافقه محققا نسخة (م) .

(٣) عبارة « فعلى إطلاقه » زادها محقق نسخة (ق) لأن السياق يقتضيها ، ونقلها عنه محققا نسخة (م) .

(٤) فى (هـ) : ليس غير الذات بالمعنى الأول وهو غير الذات بالمعنى الثانى على تفصيل .

المعرفة من لم يعرف أنه حى عليم قادر متكلم ، فلا يمكن تصوره ومعرفته بدون صفاته ، فلا تكون مغايرةً لمسمًّى اسمه ، وإن أريد أصل التصور ، وهو الشعور به من بعض الوجوه ، فقد يشعر به من لا يخطر له حينئذ أنه حى ولا عليم ولا متكلم ، فتكون صفاته مغايرة له بالاعتبار الثانى .

وأجاب أحمد أيضا بأن الله لم يُسَمِّ كلامه غيرا ، ولا قال : إنه ليس بغير[1] ، يعنى والقائل إذا قال : ما كان غير الله أو سوى الله فهو مخلوق ، فإن احتج على ذلك بالسمع فلابد أن يكون مندرجا هذا اللفظ [2] فى كلام الشارع ، وليس كذلك ، وإن احتج بالعقل فالعقل إنما يدل على خلق الأمور المباينة له ، وأما صفاته القائمة بذاته فليست مخلوقة . والذين يجعلون كلامه مخلوقا يقولون : هو بائن عنه ، والعقل يعلم أن كلام المتكلم ليس ببائن عنه .

وبهذا التفصيل يظهر أيضا الخلل فيما ذكروه من الفرق بين الصفات الذاتية والمعنوية ، بأن الذاتية لا يمكن تقدير الذات فى الذهن بدون تقديرها ، بخلاف المعنوية ، فإنه يقال لهم : ماتعنون بتقدير الذات فى الذهن ، أو تصور الذات ، أو نحو ذلك من الألفاظ ؟ أتعنون به أصل
الشعور والتصور والمعرفة ولو من بعض الوجوه ، أم تريدون به التصور / ١٧/٣
والمعرفة والشعور الواجب أو الممكن أو التام[3] ؟ فإن عنيتم الأول فما من

(١) قال الإمام أحمد فى كتابه « الرد على الجهمية والزنادقة » ص ٧٣ ( ضمن مجموعة عقائد السلف » = ص ١٩ ( مجموعة شذرات البلاتين ) : « فالجواب للجهمى إذا سأل فقال : أخبرونا عن القرآن ، هو الله أو غير الله ؟ قيل له : وإن الله جل ثناؤه لم يقل فى القرآن : إن القرآن أنا ، ولم يقل : غيرى . وقال : هو كلامى ، فسميناه باسم سماه الله به ، فقلنا : كلام الله » .

(٢) هـ : مندرجا فى هذا اللفظ . . ، ولعله تحريف .

(٣) م ، ق : التامة ، والتصويب من (هـ) .

صفة تذكر إلا ويمكن أن يشعر الإنسان بالذات مع عدم شعوره بها . وقد يذكر العبد ربه ولا يخطر له حينئذ كونه قديما أزليا ، ولا باقياً أبديا ، ولا واجب الوجود بنفسه ، ولا قائما بنفسه ، ولا غير ذلك . وكذلك قد يخطر له مايشاهده من الأجسام ولا يخطر له كونه متحيزاً أو غير متحيز .

وإن عنيتم الثانى فمعلوم أن الإنسان لا يكون عارفا بالله المعرفة الواجبة فى الشرع ، ولا المعرفة التى تُمَكِّن بنى آدم ، ولا المعرفة التامة ، حتى يعلم أنه حى عليم قدير ، وممتنعٌ لمن يكون عارفا بأن الله متصف بذلك إذا خطر بباله ذاته وهذه الصفات : أن يمكن تقدير ذاته موجودة فى الخارج بدون هذه الصفات ، كما يمتنع أن يقدر ذاته موجودة فى الخارج بدون أن تكون قديمة واجبة الوجود قائمة بنفسها ؛ فجميع صفاته تعالى اللازمة لذاته يمتنع مع تصور الصفة والموصوف والمعرفة بلزوم الصفة للموصوف ، يمتنع[١] أن يقدر إمكان وجود الذات بدون الصفات اللازمة لها مع العلم باللزوم ، وإن قدر عدم العلم باللزوم ، أو عدم خطور الصفات اللازمة بالبال ، فيمكن خطورُ الذات بالبال بدون شيء من هذه الصفات / وإذا عُلم لزوم بعض الصفات ١٨/٣
دون بعض ، فما علم لزومه لا يمكن تقدير وجود الذات دونه ، ومالم يعلم لزومه أمكن الذهن أن يقدِّر وجوده دون وجود تلك الصفة التى لم يعلم لزومها ، لكن هذا الإمكان معناه عدم العلم بالامتناع ، لا العلم بالإمكان فى الخارج ؛ إذ كل مالم يعلم الإنسان عدمه فهو ممكن عنده

(١) ذكر محقق نسخة (ق) انه يرجح أن كلمة « يمتنع » الثانية زائدة ( ووافقه محققا نسخة (م) ) ، ولكن النسخ الثلاث متطابقة فى هذا الموضع .

إمكاناً ذهنياً ، بمعنى عدم علمه بامتناعه ، لا إمكانا خارجيا ، بمعنى أنه يعلم إمكانه فى الخارج .

وفرق بين العلم بالإمكان ، وعدم العلم بالامتناع ، وكثير من الناس يشتبه عليه هذا بهذا ؛ فإذا تصور مالا يعلم امتناعه ، أو سُئل عنه ، قال : هذا ممكن ، وهذا غير ممتنع ، وهذا لو فرض وجوده لم يكن من فرضه محال .

وإذا قيل له : قولك « إنه لو فرض وجوده لم يلزم منه محال » قضية كلية وسلب عام ، فمن أين علمت أنه لايلزم من فرض وجوده محال ، والنافى عليه الدليل ، كما أن المثبت عليه الدليل ؟ وهل علمت ذلك بالضرورة المشتركة بين العقلاء ، أم بنظر مشترك ، أم بضرورة اختصصت بها ، أم بنظر اختصصت به ؟ فإن كان بالضرورة المشتركة وجب أن يشركك نظراؤك من العقلاء فى ذلك ، وليس الأمر كذلك عندهم . وإن كان بنظر مشترك ، فأين الدليل الذى تشترك فيه أنت وهم ؟ وإن كان بضرورة مختصة أو نظر مختص ، فهذا أيضا باطل ، لوجهين ، أحدهما : أنك تدعى أن هذا مما يشترك فيه العقلاء ، / ١٩/٣
ويلزمهم موافقتك فيه ، وتدَّعى أنهم إذا ناظروك كانوا منقطعين معك بهذه الحجة ، وذلك يمنع دعواك الاختصاصَ بعلم ذلك ، والثانى : أن اختصاصك بعلم ذلك ضرورة أو نظراً إنما يكون لاختصاصك بما يوجب تخصيصك بذلك ، كمن خُصَّ بنبوة أو تجربة أو نحو ذلك مما ينفرد به ، وأنت لست كذلك فيما تدعى إمكانه . ولاتدعى اختصاصك بالعلم بإمكانه ، وإن ادعيت ذلك لم يلزم غيرك موافقتك فى ذلك ، إن لم تقم

عليه دليلا يوجب موافقتك ، سواء كان سمعيا أو عقليا ، وأنت تدَّعى أن هذا من العلوم المشتركة العقلية ، وهذه الأمور لبسطها موضع آخر .

والمقصود هنا التنبيه على هذا الأصل الذى نشأ منه التنازع أو الاشتباه فى مسائل الصفات من هذا الوجه . وتفريق هؤلاء المتكلمين فى الصفات اللازمة للموصوف بين ماسمَّوْها نفسية وذاتية ، وماسموها معنوية ، يشبه تفريق المنطقيين فى الصفات اللازمة بين ماسموه ذاتيا مقوّما داخلا فى الحقيقة ، وماسموه عرضيا خارجا عن الذات ، مع كونه لازما لها . وتفريقهم فى ذلك بين لازم الماهية ولازم وجود الماهية ، كما قد بُسط الكلام على ذلك فى غير هذا الموضع .

وبيِّن أن هذه الفروق إنما تعود عند الحقيقة إلى الفرق بين مايتصوّر فى الأذهان ، وهو الذى قد يسمى ماهية ، وبين مايوجد فى
٣/٢٠ الأعيان ، وهو الذى قد يسمى وجودها ، وأن مايتصور / فى النفس من المعانى ويعبر عنه بالألفاظ : له لفظ دل عليه بالمطابقة هو الدال على تلك الماهية ، وله جزء من المعنى هو جزء تلك الماهية ، واللفظ المذكور دال عليه بالتضمن ، وله معنى يلزمه خارج عنه[1] ؛ فهو اللازم لتلك الماهية الخارج عنها ، واللفظ يدل عليه بالالتزام ، وتلك الماهية التى فى الذهن ، هى بحسب مايتصوره الذهن من صفات الموصوف ، تكثر تارة وتقلّ تارة ، وتكون تارة مجملة وتارة مفصلة . وأما الصفات اللازمة للموصوف فى الخارج فكلها لازمة له ، لا تقوم ذاته مع عدم شىء منها ، وليس منها شىء يسبق الموصوف فى الوجود العينى ، كما قد

(١) م : يلزمه الخارج عنه . والمثبت عن (ق) ، (هـ) .

يزعمونه من أن الذاتى يسبق الموصوف فى الذهن والخارج ، وتلك الصفات هى أجزاء الماهية المتصورة فى الذهن ، كما أن لفظ كل صفة جزء من تلك الألفاظ ، إذا قلت : جسم حساس نامٍ مغتذ متحرك بالإرادة ناطق . وأما الموصوف الموجود فى الخارج كالإنسان ، فصفاته قائمة به حالَّة فيه ، ليست أجزاء الحقيقة الموجودة فى الخارج سابقة عليها سبق الجزء على الكل ، كما يتوهمه من يتوهمه من هؤلاء الغالطين كما قد بسط فى موضعه .

وقول هؤلاء المتكلمين فى الصفات اللازمة « إنها زائدة على حقيقة الموصوف » يشبه قول أولئك « إن الصفات اللازمة العرضية خارجة عن حقيقة / الموصوف » وكلا الأمرين منه تلبيس واشتباه ، حاد[١] بسببه ٢١/٣
كثير من النظار الأذكياء[٢] ، وكثر بينهم النزاع والجدال ، والقيل والقال ، وبَسْط هذا له موضع آخر .

وإنما المقصود هنا التنبيه على ذلك والله أعلم وأحكم[٣] ، وإن كان

---

(١) هـ : فيه تلبيس واشتباه حار . . .

(٢) فى نسخة (هـ) حدث خطأ فى ترتيب الصفحات ويبدو أن المكارى أخطأ فاختصر الصفحات الأولى من هذا القسم حتى ١٣/٣ ( بترتيب نسخة ق ) ثم بعد أن اختصر نصف الصفحة انتقل فجأة إلى السطور الأخيرة من ١٤/٣ أى ترك أكثر من صفحة كاملة ، واستمر بعد ذلك من ١٤/٣ إلى ٢١/٣ حتى السطر الثالث منها ثم عاد مرة أخرى إلى ١٤/٣ عند عبارة « والمقصود هنا أن هذه البراهين الخمسة . . . » ولكنه لم يلخص أكثر من أربعة سطور ثم عاد إلى ٢١/٣ بعد أن ترك سطرين واستمر بعد ذلك مسافة سطرين ثم عاد مرة أخرى فانتقل إلى ص ١٣/٣ وبدأ من عبارة « كما اعترفوا هم به فإن ماذكروه ( فى وسط ١٣/٣ ) واستمر إلى منتصف ١٤/٣ ثم عاد مرة أخرى : إلى ٢١/٣ إلى نهايتها .

(٣) ذكر محقق نسخة (ق) عند هذا الموضع : « وقع هنا بياض بالأصل فليرجع إلى الأصول السليمة ، فإن العبارة التى هنا غير مستقيمة » .

قد بسط الكلام على ضعفها فى غير هذا الموضع ، مع أن هذا الذى ذكره مستوعب لما ذكره غيره من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية والكرَّامية ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم[١] فى ذلك .

طريقة الآمدى فى الاستدلال على حدوث العالم .

وكان المقصود ماذكروه فى تناهى الحوادث ، ولهذا لم يعتمد الآمدى فى مسألة حدوث العالم على شىء من هذه الطرق ، بل بيَّن ضعفها ، واحتج بما هو مثلها أو دونها فى الضعف ، وهو أن الأجسام لاتنفك عن الأعراض ، والأعراض لاتبقى زمانين ، فتكون حادثة ، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، وهذا الدليل مبنى على مقدمتين : على أن كل عرض [ فى ][٢] زمان ، فهو لايبقى زمانين ، وجمهور العقلاء يقولون : إن هذا مخالف للحس والضرورة ، وعلى امتناع[٣] حوادث لا أول لها ، وقد عرف الكلام فى ذلك ، والوجوه التى ضَعَّفَ
٢٢/٣ بها / الآمدىُّ ما احتج به مَنْ قبله على حدوث الأجسام يوافق كثير منها ماذكره الأرموى ، وهو متقدم على الأرموى .

فإما أن يكون الأرموى رأى كلامه وأنه صحيح فوافقه ، وإما أن يكون وافق الخاطرُ الخاطرَ ، كما يوافق الحافر الحافر ، أو أن يكون الأرموى والآمدى[٤] أخذا ذلك أو بعضه من كلام الرازى أو غيره . وهذا الاحتمال أرجح ؛ فإن هذين وأمثالها وقفوا على كتبه التى فيها هذه

(١) م : وغيرهما .
(٢) فى : ساقطة من (ق) .
(٣) هـ : والثانية امتناع .
(٤) ق : بل والآمدى .

الحجج ، مع أن تضعيفها مما سبق هؤلاء إليه كثير من النظار . ومن تكلم من النظار ينظر ماتكلم به مَنْ قبله ؛ فإما أن يكون أخذه عنه ، أو تشابهت قلوبهم .

وبكل حال فهما – مع الرازى ونحوه – من أفضل بنى جنسهم من المتأخرين ، فاتفاقهما دليل على قوة هذه المعارضات ، لاسيما إذا كان الناظر فيها ممن له بصيرة من نفسه يعرف بها الحق من الباطل فى ذلك ، بل يكون تعظيمه لهذه البراهين لأن كثيراً من المتكلمين من هؤلاء وغيرهم اعتمد عليها فى حدوث الأجسام ؛ فإذا رأى هؤلاء وغيرَهم من النظار قدح فيها وبيَّن فسادها علم أن نفس النظار مختلفون فى هذه المسالك ، وأن هؤلاء الذين يحتجون بها هم بعينهم يقدحون فيها ، وعلى القدح فيها استقر أمرهم . وكذلك غيرهم قدح فيها ، كأبى حامد الغزالى وغيره .

٢٣/٣ وليس هذا / موضع استقصاء ذكر مَنْ قدح فى ذلك . وإنما المقصود القدح فى هذه المسالك التى يسمونها براهين عقلية ، ويعارضون بها نصوص الكتاب والسنة وإجماع السلف . ثم إن نفس حذاقهم قدحوا فيها .

اعتراض الآمدى على الرازى .

فأما المسلك الأول الذى ذكره الرازى فقال الآمدى[1] : « المسلك السادس لبعض المتأخرين من أصحابنا فى الدلالة على إثبات حدوث الأجسام ، وهو أنه لوكانت الأجسام أزلية ، لكانت فى الأزل : إما أن

(١) فى كتابه « أبكار الأفكار » جـ ٢ ، ص ٣٣٨ ( نسخة خطية بدار الكتب ، علم الكلام ١٩٥٤ ) ، ظ ١٩٤ ( نسخة خطية بدار الكتب ، علم الكلام ١٦٠٣ ) .

تكون متحركة أو ساكنة » وساق المسلك إلى آخره[١] . ثم قال[٢] : « وفيه وفى تقريره نظر ؛ وذلك أن القائل يقول[٣] : إما أن تكون الحركة عبارة عن الحصول فى الحيِّز بعد الحصول فى حيز آخر ، والسكون عبارة عن الحصول فى الحيز بعد أن كان فى ذلك الحيز ، أو لاتكون[٤] كذلك . فإن كان الأول فقد بطل الحصر بالجسم[٥] فى أول زمان حدوثه فإنه ليس متحركا لعدم حصوله فى الحيز بعد أن كان [ فى حيز آخر وليس ساكناً لعدم حصوله فى الحيز بعد أن كان ][٦] فيه ، وإن كان الثانى فقد بطل ماذكره[٧] فى تقرير كون السكون أمراً وجودياً ، ولا محيص[٨] عنه .

**فإن قيل** : الكلام إنما هو فى الجسم فى الزمن الثانى ، والجسم فى الزمن الثانى ليس[٩] يخلو عن الحركة والسكون[١٠] بالتفسير المذكور ،
٢٤/٣ فهو ظاهر الإحالة ، فإنه إذا / كان الكلام فى الجسم إنما هو فى الزمن

---

(١) انظر أبكار الأفكار ، ٢/٣٣٨ - ٣٤٨ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) ، ظ ١٩٤ - ص ١٩٦ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .
(٢) ابكار الأفكار ٢/٣٤١ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) ، ص ١٩٥ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .
(٣) ابكار ( فى النسختين ) : وذلك لأن لقائل أن يقول .
(٤) ابكار الأفكار ( فى النسختين ) : لا يكون .
(٥) ابكار الأفكار ( فى النسختين ) : فى الجسم .
(٦) مابين المعقوفتين ساقط من جميع النسخ وزدته من أبكار الأفكار ( من النسختين ) .
(٧) أبكار الأفكار ( فى النسختين ) : ماذكروه .
(٨) (هـ) ، أبكار الأفكار ( فى النسختين ) : ولا مخلص .
(٩) أبكار الأفكار ( فى النسختين ) : لايخلو .
(١٠)(هـ) ، أبكار الأفكار ( فى النسختين ) : أو السكون .

الثانى من وجود الجسم ، فالزمن الثانى ليس هو حالة الأزلية[١] ، وعند ذلك لايلزم[٢] أن يكون الجسم أزلا لايخلو عن الحركة والسكون[٣] ».

**قال**[٤] : « وإن سلمنا الحصر فلم قلتم بامتناع كون الحركة أزلية ؟ وما ذكروه من الوجه الأول فى الدلالة[٥] فإنما يلزم أن لو قيل بأن الحركة الواحدة بالشخص أزلية ، وليس كذلك ، بل المعنى بكون[٦] الحركة أزلية أن أعداد أشخاصها المتعاقبة لا أول لها[٧] ، وعند ذلك فلا منافاة بين كون كل واحدة من آحاد الحركات المشخصة حادثة ومسبوقة[٨] بالغير ، وبين كون جملة آحادها أزلية[٩] بمعنى أنها متعاقبة إلى غير النهاية » .

**قال**[١٠] : « وماذكروه فى الوجه الثانى باطل أيضاً ، فإن كل واحدة من الحركات الدورية وإن كانت مسبوقة بعدم لا بداية له ؛ فمعنى اجتماع الأعدام السابقة على كل واحدة من الحركات فى الأزل : أنه لا أول لتلك الأعدام ولا بداية ، ومع ذلك فالعدم السابق على كل

(١) فى (م) ، (ق) ليس هو الإحالة الأولية ، والتصويب من (هـ) ، ومن نسختى الأبكار .

(٢) أبكار الأفكار ( فى النسختين ) : فلا يلزم .

(٣) أبكار ( فى النسختين ) : أو السكون .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة جـ ٢ ص ٣٤٢ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) ، ص ١٩٥ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٥) أبكار الأفكار : ( فى النسختين ) : من الدلالة .

(٦) أبكار الأفكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : تكون .

(٧) أبكار الأفكار ( فى النسختين ) : لا واحد لها .

(٨) أبكار الأفكار ( فى النسختين ) : حادثة مسبوقة .

(٩) أزلية : ساقطة من نسختى الأبكار .

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة ٢/٣٤٢ – ٣٤٣ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) ، ص ١٩٥ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

حركة وإن كان لا بداية له ، فيقارنه وجود حركات قبل الحركة المفروضة لانهاية لها على جهة التعاقب » (١ أى : يعاقبه وجود حركات لانهاية لها قبل الحركة المفروضة ١) « وليس فيه مقارنة السابق للمسبوق . وعلى هذا فيكون (٢) الكلام فى العدم السابق على حركة حركة (٣) ،
٢٥/٣ وعلى هذا / فحصول شىء من الموجودات الأزلية مع هذه الأعدام أزلا على هذا النوع (٤) لا يكون ممتنعا ؛ إذ ليس فيه مقارنة السابق للمسبوق على ماعرف (٥) » .

**قال** (٦) : « وفيه دقة فليتأمل » .

تعليق ابن تيمية **قلت** (٧) : هذا هو الاعتراض الذى ذكره الأرموى ، وقد ذكره غيرهما ، والظاهر أن الأرموى تلقى هذا عن الآمدى . وهم يقولون : اجتماع الأعدام لامعنى له سوى أنها مشتركة فى عدم البداية والأولية ؛ وحينئذ فعدم كل حركة يمكن أن يقارنه وجود أخرى ، وليس فيه مقارنة السابق للمسبوق . وهذا الذى قالوه صحيح . لكن قد يقال : هذا الاعتراض إنما يصح لو كان احتج بأن فى ذلك مقارنة السابق للمسبوق فقط ، وهو لم يحتج إلا بأن العدمات تجتمع فى الأزل ، وليس معها

---

(١ - ١) هذا الكلام توضيح من ابن تيمية زيادة على ما فى أبكار الأفكار .
(٢) أبكار الأفكار ( فى النسختين ) : يكون .
(٣) أبكار الأفكار ( فى النسختين ) : على كل حركة حركة .
(٤) أبكار الأفكار ( فى النسختين ) : على هذا النحو .
(٥) أبكار الأفكار ( فى النسختين ) : على ماعرفت .
(٦) بعد الكلام السابق مباشرة .
(٧) هـ : قال ابن تيمية قلت .

شيء من الموجودات ؛ إذ لو كان معها موجود لكان هذا الموجود مقارناً لتلك العدمات المجتمعة ، ومنها عدمه ، فاقترن السابق والمسبوق ، فعمدته اجتماعها فى الأزل .

وقد قالوا له : إن عنيت باجتماعها تحققها بأسرها معا حينا ، فهو ممنوع ، لأنه ما من حين يفرض إلا وينتهى واحد منها . وهو يقول : أنا لم أعن باجتماعها فى حين حادثٍ ، ليلزمنى انتهاء واحد منها ، وإنما قلت : هى مجتمعة فى الأزل .

وفصل الخطاب أن يقال : العدم ليس بشيء ، وليس لعدم هذه الحركة حقيقة ثابتة مغايرة لعدم الأخرى ، حتى يقال : إن أعدامها اجتمعت / فى الأزل ، أو لم تجتمع ، بل معنى حدوث كل منها أنها ٢٦/٣
كانت بعد أن لم تكن ، وكون الحوادث كلها مشتركة فى أنها لم تكن لايوجب أن يكون عدم كونها حقائق متغايرة ثابتة فى الأزل .

يوضح ذلك أن يقال : أتعنى بكونها مسبوقة بالعدم أن جنسها مسبوق بالعدم ، أو كل واحد منها مسبوق بالعدم ؟ أما الأول فهو محل النزاع ، وأما الثانى فإذا قدر أن كل واحد كان بعد أن لم يكن — والجنس لم يزل كائنا — لم يجز أن يقال : الجنس كائن بعد أن لم يكن ، ولايلزم من كون كل من أفراده مسبوقاً بعدم أن يكون الجنس مسبوقا بالعدم ، إلا إذا ثبت حدوث الجنس ، وهو محل النزاع . وعدم الحوادث هو نوع واحد ينقضى بحسب الحدوث ، فكلما حدث حادث انقضى من ذلك العدم عدم ذلك الحادث ، ولم ينقض عدم غيره ، فالأزلى حينئذ عدم أعيان الحوادث ، كما أن الأزلى عند من يقول بأنه لا

أول لها هو جنس الحوادث ، فجنس وجودها أزلى ، وعدم كل من أعيانها أزلى ، ولا منافاة بين هذا وهذا إلا أن يثبت وجوب البداية ، وهو محل النزاع .

إيراد أحد المتكلمين الدليل على وجه آخر

وبهذا يظهر الجواب عمّا ذكره بعضهم فى تقرير هذا الوجه ، فإن
٢٧/٣ بعضهم لمّا رأى ما أوردوه على ماذكره / الرازى حرّر الدليل(١) على وجه آخر فقال : القول بكون كلٍّ من الحركات الجزئية مسبوقاً بأخرى لا إلى أول يستلزم المحال فيكون محالا .

بيان الأول : أن كل واحدٍ منها من حيث إنه حادث يقتضى أن يكون مسبوقاً بعدم أزلى ، لأن كل حادث مسبوق بعدم أزلى ، فهذا يقتضى أن تكون تلك العدمات مجتمعة فى الأزل ، ومن حيث إنه ما من جنس يُفرض إلا ويجب أن يكون فرد منها موجوداً يقتضى ألا تكون تلك العدمات مجتمعة فى الأزل ، وإلا لزم أن يكون السابق مقارناً للمسبوق ، ولاشك أن اجتماعها فى الأزل وعدم اجتماعها فيه متناقضان ، فالمستلزم له محال .

فيقال لمن احتج بهذا الوجه : العدم الأزلى السابق على كل من الحوادث إن جعلته شيئاً ثابتا فى الأزل متميزا عن عدم الحادث الآخر فهذا ممنوع ، فإن العدم الأزلى لا امتياز فيه أصلا ولايُعقل حتى يُقال : إن هناك أعداما ، ولكن إذا حدث حادث عُلم أنه انقضى عدمه الداخل فى ذلك النوع الشامل لها ، وليس شمول جنس الموجودات لها

(١) م ، ق : لما رأى ما أورده على ما ذكره الرازى قرر الدليل ، والتصويب من (هـ) .

كشمول جنس العدم للمعدومات ، فإن[١] الموجودات لها امتياز فى الخارج ، فشخص هذا الموجود متميز فى الخارج عن شخص الآخر ، وأما العدم فليس بشىء أصلاً فى الخارج ، ولا امتياز فيه بوجه من الوجوه .

ولكن هذا الدليل قد بُنى على قول من يقول : المعدوم شىء ، / ٢٨/٣
ولايبعد أن يكون الرازى أخذ هذا الوجه من المعتزلة القائلين بهذا ، فإنهم يثبتون المعدوم شيئاً ، فيكون هذا الحادث فى حال عدمه شيئا ، وهذا الحادث فى حال عدمه شيئا ، وحينئذٍ فللحوادث أعدام متميزة ثابتة فى الأزل .

وهؤلاء القائلون بهذا يقولون ذلك فى كل معدوم ممكن ، سواء حدث أو لم يحدث ؛ فإذا قال القائل « للحوادث أعدام أزلية ثابتة فى الأزل متميزة » لم يتوجه إلا على قول هؤلاء ، وهذا القول قد عرف فساده . وبتقدير تسليمه فيجاب عنه بما ذكره هؤلاء ، وهو أن اجتماعه فى الأزل بمعنى غير انتفاء البداية ممتنع ، وعدم البداية ليس أمراً موجودا حتى يعقل فيه اجتماع .

وعلى هذا فيقال : لا نسلم أن الأزل شىء مستقر أو شىء موجود ، وليس للأزل[٢] حد محدود حتى يعقل فيه اجتماع ، بل الأزل عبارة عن عدم الابتداء ، ومالا ابتداء له فهو أزلى ، ومالا انتهاء له فهو أبدى ،

---

(١) هـ : لأن .

(٢) فى (م) ، (ق) : شىء موجود حتى وليس للأزل . . ، ولاحظ محققا النسختين أن « حتى » زائدة ، وهى ليست فى (هـ) ، فلعل إثباتها كان خطأً من النساخ .

وما من حين يقدر موجوداً إلا وليس هو الأزل ؛ ففى كل حين بعضها موجود وبعضها معدوم ؛ فوجود البعض مقارن لعدم البعض دائما ، وحينئذ فاجتماعها فى الأزل معناه اشتراكها فى أن كل واحد ليس له أوّل ، وعدم اجتماعها فيه معناه أنه لم يزل فى كل حين واحد منها
٢٩/٣ موجودا ، وعدمه / زائلا ، ولا تناقض بين اشتراكها فى عدم الابتداء ، ووجود أشخاصها دائما ، إلا إذا قيل : يمتنع جنس الحوادث الدائمة .

وقد اعترض المستدل بهذا على ما ذكره الآمدى والأرموى فى الوجه الأول .

**قال** : فإن قلت : الأزلى الحركة الكلية ، بمعنى أن كل فرد منها مسبوق بالآخر ، لا إلى أول ، لا أفرادها الموجودة التى تقتضى المسبوقية بالغير .

ثم **قال** : **قلت** : فحينئذ ماهو المحكوم عليه بالأزلى غير موجود فى الخارج ؛ لامتناع وجود الحركة الكلية فى الخارج ، وما هو موجود منها فى الخارج فهو ليس بأزلى .

ولقائل أن يقول : هذا غلط نشأ من الإجمال الذى فى لفظ الكلى . وذلك أنه إنما يمتنع وجود الكلى فى الخارج مطلقا ، إذا كان مجرداً عن أفراده ، كوجود إنسان مطلق ، وحيوان مطلق ، وحركة مطلقة ، لا تختص بمتحرك . ولا بجهة ولون مطلق ، لايكون أبيض ولا أسود ، ولا غير ذلك من الألوان المعينة . فإذا قدر حركة مطلقة لاتختص بمتحرك معين كان وجودها فى الخارج ممتنعا . وأما الحركات المتعاقبة ، فوجود الكلى فيها هو وجود تلك الأفراد ، كما إذا وجد عدة أناسيّ فوجود

الإنسان الكلى هو وجود أشخاصه ، ولا يحتاج أن يثبت للكلى فى الخارج وجوداً غير وجود أشخاصه ، بل نفس وجود أشخاصه / هو ٣٠/٣ وجوده .

ومعلوم أنه إذا أريد بوجود الكلى فى الخارج وجودُ أشخاصه لا ينازع فيه أحد من العقلاء ، وإن كانوا قد يتنازعون فى أن الكلى المطلق لا بشرط ، وهو الطبيعى : هل هو موجود فى الخارج ، أم لا ؟ وحينئذ فمرادهم بوجود الحركة الكلية فى الخارج هو وجود أفرادها المتعاقبة شيئاً بعد شيء ؛ فكل فرد مسبوق بالغير ، وليس هذا الجنس المتعاقب الذى يوجد بعضه شيئا فشيئا بمسبوق بالغير .

وإن شئت قلت : لا نسلم أن الكلى لا يوجد فى الخارج ، ولكن نسلم أنه لا يوجد فى الخارج كليا ، وهذا هو الكلى الطبيعى ، وهو المطلق لا بشرط ، كمسمى الإنسان لا بشرط ، فإنه يوجد فى الخارج ، لكن معينا مشخصا ، وتوجد أفراده إما مجتمعة وإما متعاقبة ، كتعاقب الحوادث المستقبلة ، فوجود الحركات المعينة كوجود سائر الأشياء المعينة ، ووجود مسمى الحركة كوجود سائر المسميات الكلية ، والمحكوم عليه بالأزلية هو النوع الذى لايوجد إلا شيئا فشيئا ، لايوجد مجتمعا .

فإن قال القائل « مسمى الحركة ليس بموجود فى الخارج على وجه الاجتماع ، كما يوجد من أفراد الإنسان » فقد صدق ، وإن قال « إنه لا يوجد شيئا فشيئا » فهذا ممنوع . ومن قال ذلك لزمه أن لا يوجد فى الخارج حركة أصلا ، لا متناهية ولا غير متناهية ، وهذا مخالف للحس والعقل . وقد / تفطن ابن سينا لهذا الموضع ، وتكلم فى وجود الحركة ٣١/٣

بكلام له ، وقد نقله عنه الرازى وغيره ، وقد تكلمنا عليه وبيّنا فساده فيما سيأتى إن شاء الله .

**قال الآمدى**[(١)] : « وباقى الوجوه فى الدلالة ماذكرناه[(٢)] فى امتناع حوادث غير متناهية فى إثبات واجب الوجود ، وقد ذكرت[(٣)] فلا حاجة إلى إعادتها » .

وهو قد ذكر قبل ذلك فى امتناع مالا يتناهى أربعة طرق ، فزيّفها واختار طريقا خامسا ، الأول[(٤)] : التطبيق ، وهو أن يقدر جملة « فلو كان ماقبلها[(٥)] لا نهاية له ، فلو فرضنا زيادة متناهية على الجملة المفروضة ، ولتكن الزيادة عشرة مثلا ، فالجملة الأولى : إما أن تكون مساوية لنفسها مع فرض الزيادة عليها[(٦)] ، أو أزيد ، أو أنقص . والقول المساواة والزيادة محال ؛ فإن الشىء[(٧)] لا يكون مع غيره كهو لا مع غيره ، ولا أزيد . وإن كانت الجملة الأولى ناقصة بالنظر إلى الجملة الثانية ، فمن المعلوم أن التفاوت بينهما إنما هو بأمر مُتَناهٍ ، وعند ذلك

---

(١) فى كتابه « أبكار الأفكار » ٢/٣٣٩ ( نسخة دار الكتب ، علم الكلام رقم ١٩٥٤ ) = ظ ١٩٤ ( نسخة دار الكتب ، علم الكلام ، رقم ١٦٠٣ ) .

(٢) أبكار الأفكار : ماذكرناها .

(٣) أبكار الأفكار : وقد عرفت .

(٤) الكلام التالى لخص فيه ابن تيمية ماجاء فى أبكار الأفكار جـ١ ، ص ١٤٤–١٤٥ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ٢٢ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) حيث قال الآمدى : « أما على رأى الفلسفى فلأنهم قالوا : لو فرضنا عللا ومعلولات لا نهاية لها فلنا ( فى نسخة رقم ١٩٥٤ : قلنا ، وهو تحريف ) أن نفرض الوقوف على الواحد منها ) . . .

(٥) أبكار : ماقبله .

(٦) أبكار : مع فرض الزيادة المتناهية عليها .

(٧) أبكار : القول بالمساوات والزيادة محال ( فى نسخة رقم ١٦٠٣ : محح ( وهو اختصار ) إذ الشىء .

فالزيادة لابد أن يكون لها نسبة[١] إلى الباقى بجهة من جهات النسب على نحو زيادة المتناهى على المتناهى .

ومحال أن يحصل بين ماليسا[٢] بمتناهيين النسبة الواقعة بين المتناهيين .

وأيضاً فإنه إذا كانت [٣] إحدى الجملتين أزيد من الأخرى بأمر مُتناهٍ ، فليطبق بين الطرفين الآخرين ، بأن تأخذ من الطرف الأخير من إحدى [٤] الجملتين / عدداً مفروضا ، ومن الأخرى [٥] مثله ، وهلمَّ جرًّا ، فإما أن[٦] يتسلسل الأمر إلى غير النهاية ، فيلزم منه مساواة الأنقص للأزيد فى كلا[٧] طرفيه : وهو محال . وإن قصرت [٨] الجملة الناقصة فى الطرف الذى لا نهاية له فقد تناهت ، والزائدة [٩] إنما زادت على الناقصة بأمر مُتناهٍ ، وكل مازاد على المتناهى بأمر متناه فهو متناه » . ٣٢/٣

**قال**[١٠] : « وهذا لا يستقيم لا على قواعد الفلاسفة ، ولا على قواعد المتكلمين .

(١) أبكار : لابد وأن يكون له نسبة .

(٢) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : ما ليس .

(٣)، أبكار : المتناهيين فإذا كانت .

(٤) أبكار : فلنطبق بين الطرفين الأخيرين بأن نأخذ من الطرف من إحدى .

(٥) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : ومن الآخر .

(٦) أن : ساقطة من أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) .

(٧) ق : فى كل ، وهو خطأ .

(٨) ق ، م : وإن فرضت ، والمثبت عن (هـ) ، أبكار .

(٩) ق ، م : والزيادة .

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة فى أبكار الأفكار ، ص ١٤٥-١٤٦ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ، ص ٢٢-ظ٢٢ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

أما الفلاسفة فإنهم قضوا بأن كل ماله ترتيب وضعى [(١)] كالأبعاد والامتدادات ، أو الترتيب الطبيعى [(٢)] وآحاده موجودة معا كالعلل والمعلولات ، فالقول بعدم النهاية فيه مستحيل ، وما سوى ذلك فالقول بعدم النهاية فيه غير مستحيل ، وسواء كانت آحاده موجودة معا كالنفوس بعد مفارقة الأبدان أو [ هى ] على التعاقب [(٣)] والتجدد كالأزمنة والحركات الدورية ، فإن ماذكروه - وإن استمر لهم فيما قضوا فيه [(٤)] بالنهاية - فهو لازم لهم فيما قضوا فيه [(٤)] بعدم النهاية ، وعند ذلك فلابد من بطلان أحد الأمرين : إما الدليل إن كان اعتقادهم [(٥)] عدم النهاية حقا ، وإما اعتقاد عدم النهاية [(٦)] إن كان الدليل حقا ؛ لاستحالة الجمع » .

٣/٣٣ **قال** [(٧)] : « وليس لما يذكره الفيلسوف من جهة الفرق / بين العلل والمعلومات والأزمنة والحركات قدح فى الجمع ، وهو قوله : إن مالا ترتيب له وضعا [(٨)] ، ولا آحاده موجودة معا - وإن كان ترتيبه [(٩)]

---

(١) أبكار : إلا أن هذا مما لايستقيم على موجب عقايدهم وتحقيق قواعدهم حيث أنهم قضوا بأن كل ماله الترغب الوضعى ( فى نسخة رقم ١٩٥٤ : الوصفى ) .

(٢) ق ، م : أو ترتيب طبيعى ؛ أبكار : أو الترتب الطبيعى .

(٣) أو هى على التعاقب : كذا فى (هـ) وفى ( أبكار ) وفى (ق) : وهى على التعاقب ، وفى (م) : أو على التعاقب .

(٤) أبكار : فيما قضوا عليه .

(٥) أبكار : إن كان اعتقاد .

(٦) أبكار : وإما عدم النهاية .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة حـ ١ ص ١٤٦ - ١٤٧ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) ، ظ٢٢ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٨) أبكار : إن مالا ترتب له وصفاً .

(٩) أبكار : ترتبه .

طبيعيا – فلا يمكن فرض جواز قبوله الانطباق ، وفرض الزيادة والنقصان فيه ، بخلاف مقابله ؛ لأن المحصل يعلم أن الاعتماد على هذا الخيال فى تناهى ذوات الأضلاع ، وفيما له الترتيب الطبيعى وآحاده موجودة معا ، ليس[(١)] إلا من جهة إفضائه إلى وقوع الزيادة والنقصان بين ماليسا بمتناهيين[(٢)] ، وذلك إنما يمكن بفرض زيادة على مافرض الوقوف عنده من نقطةٍ ما من[(٣)] البعد المفروض أو وحدةٍ ما من العدد المفروض ، وعند ذلك فلا يخفى إمكان فرض الوقوف على جملة[(٤)] من أعداد الحركات والنفوس الإنسانية المفارقة لأبدانها ، وجواز فرض الزيادة عليها بالتوهم مما هو من نوعها ، وإذ ذاك فالحدود[(٥)] المستعملة فى القياس المذكور فى محل الاستدلال بعينها مستعملة فى صورة الإلزام ، مع اتحاد الصورة القياسية من غير فرق .

وأيضاً ، فليس[(٦)] كل جملتين تفاوتتا بأمر متناه تكونان متناهيتين[(٧)] ، فإن عقود الحساب مثلا لا نهاية لأعدادها ، وإن كانت الأوائل أكثر من الثوانى بأمر متناهٍ ، وهذه الأمور – وإن كانت تقديرية ذهنية – فلا خفاء أن وضع القياس المذكور فيها على نحو وضعه فى

---

(١) ليس : ساقطة من نسخة الأبكار ( رقم ١٩٥٤ ) .

(٢) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : بين ليسا متساويين ؛ أبكار ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) : بين ليسا بمتناهيين .

(٣) من : ساقطة من « أبكار » .

(٤) أبكار : على جملته .

(٥) أبكار : والحدود .

(٦) أبكار : فإنه ليس .

(٧) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : يكون متناهيين ، أبكار ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) : يكونان متناهيين .

٣٤/٣ الأمور الموجودة بالفعل ، فلا تتوهمن [١] الفرق واقعا / من مجرد هذا الاختلاف .

والقول بأن مازادت به إحدى الجملتين [ على الأخرى ] [٢] لابد وأن تكون [٣] له نسبة إلى الثانى غير مسلم ، ولا يلزم من قبول المتناهى لنسبة المتناهى إليه قبولُ غير المتناهى لنسبة المتناهى إليه » .

طرق المتكلمين فى إبطال القول بعدم النهاية : الأول .

**قال** [٤] : « وأما المتكلم فله فى إبطال القول بعدم النهاية طرق ، الأول [٥] : ما أسلفناه من الطريقة المذكورة ، ويلزم عليه ماذكرناه ، ماعدا التناقض اللازم للفيلسوف من [٦] ضرورة اعتقاد عدم النهاية ، [٧] فيما ذكرناه من الصور ، وعدم اعتقاد المتكلم لذلك ، غير أن المناقضة لازمة للمتكلم من جهة اعتقاده عدم النهاية [٧] فى معلومات الله تعالى ومقدوراته ، مع وجود ماذكرناه من الدليل الدال على وجوب [٨] النهاية فيها » .

**قال** [٩] : « وما يقال : من أن المعنىَّ بكون [١٠] المعلومات

(١) أبكار : فلا يتوهمن .
(٢) على الأخرى : ساقطة من (ق) ، (م) ، وأثبتها عن (هـ) ، أبكار .
(٣) أبكار : وأن يكون .
(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، فى : أبكار الأفكار ، جـ١ ، ص١٤٧ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ظ ٢٢ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .
(٥) أبكار : الأولى .
(٦) من : ساقطة من « أبكار » .
(٧ - ٧) : ساقط من الأبكار ( من النسختين ) .
(٨) أبكار : وجود .
(٩) بعد الكلام السابق مباشرة فى : أبكار الأفكار ، حـ١ ، ص١٤٧ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ظ٢٢ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .
(١٠) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : تكون ؛ أبكار ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) : يكون .

والمقدورات غير متناهية صلاحيةُ العلمِ لتعلقه[١] بما يصح[٢] أن يُعلم، وصلاحية القدرة لتعلقها بكل مايصح أن يُوجد، وما يصح أن يُعلم ويُوجد غير متناه[٣]، لكنه من قبيل التقديرات الوهمية، والتجويزات الإمكانية، وذلك مما لا يمتنع[٤] كونه غير متناه، بخلاف الأمور الوجودية، والحقائق العينية. فلا[٥] أثر له فى القدح أيضا، فإن هذه الأمور – وإن لم تكن[٦] [من][٧] موجودات الأعيان، [غير] أنها متحققة[٨] فى الأذهان، ولا يخفى أن نسبة مافرض استعماله فيما / له ٣٥/٣
وجود ذهنى على نحو استعماله فيما له[٩] وجود عينى[١٠]».

تعليق ابن تيمية
[**قلت**[١١]: التفريق[١٢] بين الشيئين يحتاج إلى ثبوت الوصف الفارق وثبوت تأثيره، والآمدى سلَّم لهم[١٣] الوصف ونازعهم فى كونه مؤثرا.

---

(١) هـ: للتعلق.
(٢) أبكار: بكل مايصح.
(٣) أبكار: غير نهاية.
(٤) ق، م: مما لايمنع.
(٥) ق، م: ولا.
(٦) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) وإن تكن، أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣): وإن يكن.
(٧) من: ساقطة من (ق)، (م).
(٨) ق، م: لكنها متحققة.
(٩) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤): فيماثله، أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣): فيماتله.
(١٠) بعد كلمة عينى يوجد كلام سقط كله من نسخة (م) وورد فى هامش نسخة (ق) غير مرتب (هامش ٣٥/٣، هامش ٣٧/٣) وأثبته عن (ق) مع مقابلته على (هـ) وقد استفدت منها ترتيب الكلام وتصويب بعض عباراته.
(١١) هـ: قال ابن تيمية: قلت.
(١٢) هـ: والتفريق.
(١٣) لهم: ساقطة من (هـ).

والتحقيق أن ماذكروه من الوصف متوجه فى القدرة ، فإن تعلقها بالمعدوم من باب التجويز ، (١) بخلاف العلم فإن فساد تعلقه بالمعدوم (٢) ليس من باب التجويز (١) ، فإن المعدوم (٣) هنا معلوم للعالم ، ليس المراد بذلك أن ثمَّ صفة تصلح أن يُعلم بها المعدوم (٤) إذا وُجِد ، بل هو معلوم قبل وجوده ، بخلاف القدرة فإن تعلقها بالمعدوم معناه أنها صفة صالحة لتعلق المعدوم إذا وُجد (٥) .

**قلت** : وأيضا (٦) فإن قول القائل : المعنىّ بكون (٧) المعلومات والمقدورات غير متناهية هو صلاحية العلم والقدرة للتعلق ، وهو وإن سُلِّم فى القدرة ، فلا يُسلَّم فى العلم ، فإن الكلام ليس هو فى إمكان العلم بها،بل فى العلم الذى يُقال إنه علم موجود أزلى متعلق بما لا نهاية له ، وهذا أمر موجود .

وعن هذه الشبهة صار طائفة من النظّار إلى استرسال العلم على آحاد نوع العَرَض ، كما قاله أبو المعالى ، وحُكِيَ ذلك عن أبي الحسين البصرى وداود الجواربى (٨) .

---

(١-١) : ساقط من (هـ) .

(٢) ق : بالمعلوم ، والكلمة ليست فى (هـ) ، ولعل ما أثبته هو الصواب .

(٣) ق : المعلوم ، والتصويب من (هـ) .

(٤) ق : المعلوم ، وفى (هـ) كتبت الكلمة « المعدوم » ثم بدت كأنها صوبت إلى « المعلوم » ، وأرجو أن يكون ما أثبته هو الصواب .

(٥) ق : تتعلق بالمقدور إذا وجد .

(٦) ق : قلت أيضا ؛ هـ : وأيضا .

(٧) عبارة « المعنى بكون » ليست فى (هـ) .

(٨) ق : وداود الخوارزمى . وقال ابن حجر عن داود الجواربى فى لسان الميزان (٤٢٧/٢) : « رأس فى الرافضة والتجسيم من مرامى جهنم . قال أبو بكر بن أبى عوف : سمعت يزيد بن هارون يقول : الجواربى =

قال أبو المعالى : « الأجسام جنس واحد ، والأعراض أجناسها محصورة ، وأفراد الجنس غير محصورة » قال : « فلا يجوز وجود أجناس لا تتناهى ، لأنه يجب حينئذ [1] وجود مالا يتناهى فى العلم ، والدليل دال على نفى النهاية فى هذا وهذا » [2] . قال : « وأما آحاد الأعراض فإن العلم يسترسل عليها استرسالا ، وأما الجواب بصلاحية التعلق فهو جواب الشهرستانى ونحوه » .

قال [3] : « الطريق الثانى – يعنى فى بيان امتناع مالا نهاية له [4] – قوله : لو وجد [5] أعداد لا نهاية لها لم تخل [6] : إما أن تكون شفعا أو وترا ، أو شفعا ووترا معا ، أو لا شفعا ولا وترا [7] ، فإن كانت شفعا فهى تصير وترا بزيادة واحد ، وإن كانت [8] وترا فهى تصير شفعاً بزيادة واحد ، وإعواز [9] الواحد لما لا يتناهى محال ، وإن الثانى

= والمريسى كافران » وذكر ابن حجر أن داود لاتعلم له رواية للحديث . وذكر ابن الأثير فى « اللباب فى تهذيب الأنساب » ٢٩١/٢ ماقال السمعانى عن داود وهو : « وعنه ( أى عن هشام بن سالم الجواليقى ) أخذ داود الجواربى قوله إن معبوده له جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية » وانظر عن داود الجواربى ومذهبه فى التجسيم : الملل والنحل ١٦٧/١ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٤٠ ؛ التبصير فى الدين ، ص ٧١ ؛ الانتصار للخياط ، ص ٥٤ ؛ تلبيس لابن الجوزى ، ص ٨٧ ؛ أصول الدين لابن طاهر ، ص ٧٤ .

(١) هـ : لأنه حينئذ يجب .

(٢) هـ : والدليل الدال على نفى النهاية ينفى النهاية فى هذا .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة فى : أبكار الأفكار جـ ١ ، ص١٤٧–١٤٨ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ظ٢٢ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٤) الجملة المعترضة زيادة من ابن تيمية ليست فى « أبكار » .

(٥) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : لو وجدت .

(٦) أبكار : لم يخل .

(٧) أبكار : أو لاشفع ولاوتر .

(٨) أبكار : فإن كانت .

(٩) أبكار : وإعزال .

كانت شفعا ووترا فهو محال [١] ؛ لأن الشفع ما يقبل الانقسام بمتساويين ، والوتر غير قابل لذلك ، والعدد الواحد لا يكون قابلا لذلك وغير قابل له معا [٢] ، وإن لم يكن شفعا ولا وترا ، فيلزم منه وجود واسطة بين النفي والإثبات ، وهو محال ، وهذه المحالات إنما لزمت من القول بعدد لانهاية له ، فالقول به محال » .

**قال** [٣] : « وهو من النمط الأول في الفساد [٤] ، لوجهين :

٣٦/٣ الأول : قد لا نسلم استحالة الشفعية أو / الوترية [٥] فيما لا نهاية له ؛ والقول بأن مالا يتناهى لا يعوزه الواحد الذي به يصير شفعا [٦] إن كان وترا أو وترا إن كان شفعا ، فدعوى مجردة ، ومحض استبعاد لا دليل عليه .

الوجه الثاني : أنه يلزم عليه عقود الحساب ، ومعلومات الله [ تعالى ] [٧] ومقدوراته ، فإنها غير متناهية إمكانا ، مع إمكان إجراء [٨] الدليل المذكور فيها » .

تعليق ابن تيمية **قلت** : ولقائل أن يقول : أما الوجه الأول فضعيف ؛ فإن كون مالا

---

(١) أبكار : وهو محال .

(٢) معا : ساقطة من أبكار .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة في : أبكار الأبكار ، جـ ١ ، ص ١٤٨ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) ، ظ ٢٢ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٤) أبكار : في الفساد الأول .

(٥) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : الأول أنه قد لايتم استحالة الشافعية والوترية ، أبكار ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) : الأول أنه قد لاتم استحالة الشفعية والوترية .

(٦) أبكار : والقول بأن ما لانهاية له لايعوزه الواحد الذي يصير به شفعا .

(٧) تعالى : ساقطة من (ق) ، (م) .

(٨) أبكار : أجزاء ؛ هـ : الكلمة غير منقوطة .

يتناهى مُعْوزًا للواحد كالمعلوم فساده بالضرورة ، بل يمكن أن يقال : مالا يتناهى لا يمكن أن يكون لاشفعا ولا وترا ؛ لأن الشفع والوتر نوعا جنس العدد المحصور الذى له طرفان : مبدأ ، ومنتهى . فأما إذا قدر مالا مبدأ له ولا منتهى له فليس عددا محصورا ؛ فلا يكون شفعا ولا وترا ، كما يقوله المسلمون وغيرهم من أهل الملل فيما يحدثه الله تعالى فى المستقبل من نعيم الجنة : إنه لا شفع ولا وتر.

وهذا أيضا قول الفلاسفة الطبيعية والإلٰهية : إن مالا نهاية له لا يكون شفعا ولا وترا ؛ وذلك أن مالا نهاية له ليس له طرفان . والشفع : مايقبل الانقسام بقسمين متساويين ، وهذا إنما يعقل فيما له طرفان منتهيان ، وإذا لم يمكن أن يكون شفعا لم يمكن أن يكون وترا .

وأما عقود الحساب فالمقدر منها فى الذهن محصور متناهٍ ، وما لا يتناهى لاتقدره الأذهان ؛ بل كل مايضعفه الذهن من عقود الحساب
فهو متناهٍ ، والمراتب فى / نفسها متناهية ، ولكن إحدى[1] المرتبتين لو ٣٧/٣
وجدت أفرادها فى / الخارج لكانت أكثر من الأولى ، وليس ذلك ٣٨/٣
تفاوتا فى أمور موجودة ، لا فى الأذهان ولا فى الأعيان .

**قال أبو الحسن الآمدى**[2] : « الطريق الثالث : أنه لو وجد أعداد لا نهاية لها ، فكل واحد منها محصور بالوجود ، فالجملة محصورة بالوجود ، ومالا يتناهى لا ينحصر بحاصر » . الثالث

(١) هـ : أحد .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، حـ١ ، ص١٤٨ (نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ظ ٢٢ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

**قال**[١] : « وهو أيضاً فاسد لثلاثة أوجه :

**الأول** : لانسلم[٢] أن الوجود زائد على الموجود[٣] ، حتى يقال : يكون الوجود حاصرًا له ، بل الوجود هو ذات الموجود وعينه على مايأتى .

**الثاني** : وإن كان زائداً[٤] على كل واحد[٥] من آحاد الجملة ، فلا نسلم[٦] كونه حاصراً ، بل عارض مقارن لكل واحد[٧] من الآحاد ، والمعارض المقارن للشيء لا يكون حاصراً له .

**الثالث** : سلمنا أن الوجود حاصر لكل واحد من آحاد الجملة ، ولكن[٨] لانسلم أن الحكم على الآحاد يكون حكما على الجملة ، ولهذا يصدق أن يُقال لكل واحد من آحاد الجملة : إنه جزء الجملة ، ولا يصدق على الجملة أنها جزء الجملة » .

تعليق ابن تيمية

ولقائل أن يقول : فى إفساد هذا الوجه أيضا : قول القائل « إنه محصور فى الوجود » أيريد به أن هناك سوراً موجودًا حَصَرَ مايتناهى أو مالا يتناهى[٩] بين طرفيه ، أم يريد به أنه موصوف بكونه موجوداً ؟ فإن

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، حـ١ ، ص١٤٨-١٤٩ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ظ٢٢- ص٢٣ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٢) أبكار : أنا لا نسلم .

(٣) أبكار : على الماهية .

(٤) أبكار : وإن كان الموجود زائدًا .

(٥) أبكار : على كل واحد واحد .

(٦) أبكار : ولانسلم .

(٧) أبكار : لكل واحد واحد .

(٨) أبكار : لكن .

(٩) هـ : ومالا يتناهى .

أراد الأول فهو باطل ؛ فإنه ليس للموجودات شيء خارج عن الموجودات يحصرها . سواء قيل : إنها متناهية أو غير متناهية ، وإن قيل : إن كل واحد مما لايتناهى من الموجودات هو / موجود ؛ فهذا حق . ٣٩/٣

فإذا سمى المسمى هذا حصراً كان هذا إطلاقا لفظيا ، وكان قوله حينئذ « مالا يتناهى لايكون محصورا » بمنزلة قوله « لايكون موجودا » وهذا محل النزاع ، فقد غير العبارة ، وصادر على المطلوب . ثم مالا يتناهى فى المستقبل موجود باتفاق أهل الملل وعامة الفلاسفة ، ولم ينازع فى ذلك إلا من شذ كالجهم وأبى الهذيل ونحوهما ممن هو مسبوق بإجماع المسلمين ، محجوج بالكتاب والسنة ، مخصوم بالأدلة العقلية ، مع مخالفة جماهير العقلاء من الأولين والآخرين ، وهو مع هذا محصور بالوجود ، كما أن مالا يتناهى فى الماضى محصور بالوجود ، لكنهم يفرقون بأن الماضى دخل فى الوجود ، بخلاف المستقبل ، ومنازعوهم يقولون : الماضى دخل ، ثم خرج ، فصارا جميعا معدومين ، والمستقبل لم يدخل فى الوجود ، وهو تفريق صورى ، حقيقته أن الماضى كان وحَصَلَ ، والمستقبل لم يحصل بعد .

فيقال لهم : ولم قلتم : إن كل ما حصل وكان يمتنع أن يكون دائما لم يزل ؟ وهو وإن كان متناهيا من الجانب الذى يلينا فالمستقبل أيضاً مُتناهٍ فى هذا الجانب ، وإنما الكلام فى / الطرفين الآخرين . ٤٠/٣

وأيضاً فالحوادث الماضية عُدِمت بعد وجودها ، فهى الآن معدومة ، كما أن الحوادث المستقبلة الآن معدومة ، فلا هذا موجود ،

ولا هذا موجود الآن ، وكلاهما له وجود فى غير هذا الوقت ، ذاك فى الماضى ، وهذا فى المستقبل ، وكونُ الشىء ماضيا ومستقبلا أمر إضافى بالنسبة إلى مايقدر متأخراً عن الماضى ومتقدما على المستقبل ، وإلا فكل ماض قد كان مستقبلا ، وكل مستقبل سيكون ماضيا ، كما أن كل حاضر قد كان مستقبلا ، وسيصير ماضيا .

الرابع . **قال الآمدى**[١] : « الطريق الرابع : أنه لو وجد مالا يتناهى[٢] ، فما من وقت يقدر إلا وهو مُتناهٍ فى ذلك الوقت ، وانتهاء مالا يتناهى محال »[٣] .

**قال**[٤] : « وهو أيضا غير سديد ؛ فإن الانتهاء من أحد الطرفين – وهو الأخير – وإن سلّمه[٥] الخصم ، فلا يوجب النهاية فى الطرف الآخر . ثم يلزم عليه عقود الحساب ، ونعيمُ أهلِ الجنة ، وعذاب أهل النار ، فإنه وإن كان متناهيا من طرف الابتداء فغير مُتناه إمكانا فى طرف الاستقبال » .

تعليق ابن تيمية **قلت** : هذا الوجه من جنس الوجه السادس الذى ذكره الرازى[٦] ، وهو أنه : « لو كانت الحوادث الماضية غيرَ متناهية كان

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة حـ١ ، ص١٤٩ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص٢٣ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٢) أبكار : أنه لو وجد ( فى نسخة رقم ١٩٥٤ : لو وجدت ) علل ومعلولات لانهاية لها .

(٣) أبكار : فما من وقت يقدر إلا والعلل والمعلولات منتهية إليها وانتهاء مالا نهاية لها محال .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة فى نفس الموضعين .

(٥) أبكار : ولو سلمه .

(٦) فى « الأربعين فى أصول الدين » عند الكلام على المسألة الرابعة « فى أن الله تعالى قديم أزلى باقٍ سرمدى » ولعل الصواب القول : من جنس الوجه الثانى الذى ذكره الرازى ، وانظر الأربعين ، ص٩٣ .

وجود اليوم موقوفا على انقضاء مالا نهاية له ، وانقضاء مالا نهاية له محال ، والموقوف على المحال محال[١] » .

وقد اعترض عليه الأرموى[٢] بما اعترض به هو وغيره ، بأن انقضاء مالا نهاية له محال .

وأما / انقضاء مالا بداية له ففيه النزاع ، وهو من جنس جواب ٤١/٣
الآمدى ؛ فإن الانتهاء الذى يسلمه الخصم هو من أحد الطرفين دون الآخر ، والآخر هو الابتداء . وقد تقدم ذلك .

كلام آخر للآمدى

**ثم قال الآمدى**[٣] : « والأقرب فى ذلك أن يقال : لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية ، وكل[٤] واحد منها ممكنا على ماوقع به الفرض ، فهى : إما متعاقبة ، وإما مَعاً[٥] ، فإن كانت متعاقبة فقد قيل : إن ذلك محال ، لوجوه ثلاثة[٦] .

**الأول** : أن[٧] كل واحد منها يكون مسبوقا بالعدم ، والجملة مجموع الآحاد ، فالجملة مسبوقة[٨] بالعدم ، وكل جملة مسبوقة

---

(١) عبارة الرازى فى الأربعين ، ص٩٣ : « إنه إن كان يتوقف حصول اليوم على أن ينقضى قبله مالا نهاية له ، وانقضاء غير المتناهى محال ، والموقوف على المحال محال » .

(٢) فى لباب الأربعين ، ظ٣٠ .

(٣) بعد كلامه السابق مباشرة ، حـ١ ، ص١٤٩–١٥٠ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) ، ص٢٣ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٤) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : لكل ، وهو خطأ .

(٥) أبكار : فهى إما متعاقبة أولا .

(٦) أبكار : لثلاثة أوجه .

(٧) أبكار : هو أن .

(٨) أبكار : فالجملة تكون مسبوقة .

بالعدم ، فلوجودها أول تنتهى إليه [١] ، وكل مالوجوده أول ينتهى إليه فالقول بكونه غير مُتناهٍ محال .

**الثانى** : أن [٢] كل واحد منها يكون مشروطا فى وجوده بوجود علته قبله ، ولا يوجد حتى توجد علته ، وكذلك [٣] الكلام فى علته بالنسبة إلى علتها ، وهلمَّ جرًّا .

فإذا قيل بعدم النهاية فقد تعذر الوقوف على شرط الوجود ، فلا وجود لواحد منها . وهذا كما إذا [٤] قيل : لا أعطيك درهما إلا وقبله درهم ، فإنه لَمَّا كان إعطاء الدرهم مشروطا بإعطاء درهم قبله ، وكذلك فى إعطاء كل درهم يفرض إلى غير النهاية ؛ كان الإعطاء محالا .

**الثالث** : هو أن القول بتعاقب العلل والمعلولات يجر إلى [٥] تأثير العلة بعد عدمها فى معلولها [٦] ، وتأثير المعدوم فى الموجود محال » .

**قال** [٧] : « وهذه الحجج مما لا مثبت لها [٨] .

٣/٤٢ **أما الأولى** فلأنه لا يلزم من سبق / العدم على كل واحد من الآحاد

(١) أبكار : ينتهى إليه .
(٢) أبكار : هو أن .
(٣) أبكار : فلا يوجد حتى توجد علته وكذا .
(٤) إذا : ساقطة من « أبكار » .
(٥) أبكار : بجرا إلى .
(٦) أبكار : تأثير العلة فى معلولها بعد عدمها .
(٧) بعد كلامه السابق مباشرة فى : أبكار الأفكار ، جـ١ ، ص١٥٠ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) ، ص ٢٣ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .
(٨) أبكار : وهذه الحجة مما لا يثبت لها ، وهو تحريف . وفى (هـ) : وهذه الحجج مما لاثبت لها .

سَبْقُه على الجملة [ فإن الحكم على الآحاد لايلزم أن يكون حكما على الجملة ] [(١)] كما سبق تحقيقه [(٢)] .

**وأما الثانى** [(٣)] فإنما يلزم أن لو كان ماتوقف عليه الموجود [(٤)] وهو شرط فى الوجود غيرَ موجودٍ [(٥)] ، كما فى المثال المذكور . وأما إن كان موجودا فلا يلزم امتناع وجود المشروط . والقول بأن الشرط غير موجود محل النزاع ، فلا تقبل الدعوى به من غير دليل .

**وأما الثالثة** فإنما تلزم أيضا أن [(٦)] لو كان معنى التعاقب وجود المعلول بعد عدم علته ، وليس كذلك ، بل معناه : وجودُ المعلولِ متراخيا [(٧)] عن وجود علته مع بقاء علته موجودة إلى حال وجوده ، وبقاؤه[(٨)] موجودا [(٩)] بعد عدم علته ، وكذلك فى كل علة مع معلولها ، وذلك لا يلزم منه تأثير المعدوم فى الموجود ، ولا أن تكون العلل والمعلولات موجودة معا ، وذلك متصور فى العلل الفاعلة بالاختيار » .

**قال** [(١٠)] : « والأقرب فى ذلك أن يُقال : لو كانت العلل والمعلولات

(١) مابين المعقوفتين ساقط من (م) ، وهو فى (ق) وفى « أبكار » .
(٢) تحقيقه : ساقطة من « أبكار » .
(٣) أبكار : وأما الثانية .
(٤) هـ ، أبكار : الوجود .
(٥) أبكار : وغير موجود .
(٦) أبكار : فإنما يلزم أن لو (وكلمة يلزم غير منقوطة فى هـ) .
(٧) أبكار : بل معناه وجوده المعلول مراخيا .
(٨) وبقاؤه : كذا فى (هـ) وفى « أبكار » . وفى (ق) ، (م) : وبقائه .
(٩) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : موجود ، وهو خطأ .
(١٠) بعد كلامه السابق مباشرة فى أبكار الأفكار ، حـ١ ص١٥٠–١٥١ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) ، ص٢٣ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

متعاقبة ، فكل واحد منها حادث لا محالة . وعند ذلك فلا يخلو [١] : إما أن يقال بوجود شيء منها فى الأزل ، أو لا وجود لشيء منها فى الأزل ؛ فإن كان الأول فهو ممتنع ؛ لأن الأزلى لا يكون مسبوقا بالعدم . والحادث مسبوق بالعدم ، فلو كان شيء منها فى الأزل لكان مسبوقا [٢] بالعدم ضرورة كونه حادثا ، وغير حادث ضرورة كونه أزليا [٣] ، وإن
٤٣/٣ كان الثانى فجملة العلل / والمعلولات مسبوقة بالعدم ضرورة أن [٤] لاشيء منها فى الأزل ، ويلزم من ذلك أن يكون لها ابتداء ونهاية غير متوقف على سبق غيره عليه ، وهو المطلوب » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : هذا الوجه هو الوجه الثالث الذى ذكره الرازى ، حيث قال [٥] : « إما أن يقال : حصل فى الأزل شيء من هذه الحركات ، أو لم يحصل ، فإن لم يحصل فى الأزل شيء من هذه الحركات [٦] وجب أن يكون [٧] لمجموع هذه الحركات والحوادث بداية وأول ، وهو المطلوب . وإن حصل فى الأزل شيء من هذه الحركات ، فتلك الحركة الحاصلة فى الأزل إن لم تكن مسبوقة بغيرها كانت تلك الحركة أولَ الحركات ، وهو المطلوب ، وإن كانت مسبوقة بغيرها لزم أن يكون الأول [٨] مسبوقا بغيره ، وهو محال » .

(١) ق ، م : لايخلو .
(٢) ق ، م : فلو كان شيء منها فى الأزل مسبوقا لكان مسبوقا . والمثبت عن (هـ) و « أبكار » .
(٣) أبكار : وغير مسبوق بالعدم ضرورة كونه أزلياً .
(٤) أبكار : أنه .
(٥) فى : الأربعين فى أصول الدين ص١٤ عند كلامه على البرهان الثالث فى إثبات حدوث الأجسام .
(٦) الأربعين : من هذه الحركات والحوادث .
(٧) الأربعين : أن تكون .
(٨) الأربعين : الأزل .

اعتراض الأرموى

وقد اعترض أبو الثناء الأرموى على هذا [(١)] بأنه « ليس شىء من [(٢)] الحركات الجزئية أزليًّا ، بل كل واحدة منها حادثة ، وإنما القديم الحركة الكلية بتعاقب [(٣)] الأفراد الجزئية ، وهى ليست مسبوقة بغيرها ، فلا يلزم [(٤)] أن يكون لكل الحركات الجزئية أول » .

وبيان هذا الاعتراض – فيما ذكره الآمدى – أن يُقال : قوله « إما أن يقال بوجود شىء منها فى الأزل ، أو لا وجود لشىء منها فى الأزل » جوابُهُ : أنه ليس شىء بعينه موجودًا فى الأزل ، ولكن الجنس لم يزل متعاقبا ، وحينئذ يندفع ماذكره على التقديرين : أما الأول فإنه قال : لو كان شىء منها موجودا فى الأزل لكان مسبوقا / بالعدم غير مسبوق ٣/٤٤ بالعدم ، وهذا إنما يلزم إذا قيل فى واحد من الحوادث المتعاقبة : إنه قديم أزلى ، وهذا لا يقوله عاقل .

وأما التقدير الثانى ، فقوله : « وإن كان الثانى ، فقول القائل : العلل والمعلومات المتعاقبة أو غيرها من الحوادث المتعاقبة تكون مسبوقة بالعدم » [(٥)] إنما يلزم إذا قيل : إن جنسها ليس بقديم ولا أزلى ، وهذا محل النزاع .

وحقيقة الأمر أن قول القائل : « إما أن يقال بوجود شىء منها فى

(١) فى لباب الأربعين ، ص٨ .

(٢) لباب الأربعين : ولقائل أن يقول ليس شىء من .

(٣) لباب الأربعين : يتعاقب ، وهو تحريف .

(٤) لباب الأربعين : ولم يلزم .

(٥) عبارة الآمدى التى سبقت قبل قليل هى : « وإن كان الثانى فجملة العلل والمعلولات مسبوقة بالعدم ضرورة » .

الأزل ، أو لا وجود لشيء منها في الأزل » معناه : إما أن شيئا منها قديم أزلى ، أو ليس شيء منها قديما أزليا . وهذا اللفظ محتمل ، فإن أراد به أن واحداً من الحوادث المتعاقبة يكون قديما أزليا ، فهذا لا يقولونه ، وإن أراد أن جنسها لم يزل يحدث شيئا بعد شيء ، وأنه لا أول للجنس ، بل الجنس قديم أزلى ، فهذا هو الذى يقولونه . وحينئذ فلا يلزم من نفى الأزلية عن واحد نفيهَا عن الجنس .

وذلك أن معنى الأزل ليس هو شيئا له ابتداء محدود حتى يُقال : هل حصل شيء منها فى ذلك المبدأ المحدود ؟ بل معنى الأزل هو معنى القدم ، ومعناه : مالا ابتداء لوجوده ، ولايُقدِّر الذهن غايةً إلا كان قبل تلك الغاية ، فإذا قال القائل : « هل وجد شيء من هذه الحوادث فى الأزل » كان معناه : هل منها قديم لا أول لوجوده لم يزل موجودا ؟

والمثبت لذلك إنما يقول : لم يزل الجنس موجودا شيئا بعد شيء ،
٤٥/٣ كما يقوله المسلمون / وجمهور الناس غيرهم فى الأبد ، فيقولون : إنه لا يزال جنس الحوادث يحدث شيئا بعد شيء ، فلو قال القائل : « الحوادث المنقضية لاتكون أبدية ولا تكون فيما لا يزال ؛ لأنه إما أن يوجد شيء منها فى الأبد ، أو لا وجود لشيء منها فى الأبد ؛ فإن كان الأول فهو ممتنع ؛ لأن الأبدى لا يكون منقضيا ، بل لايزال موجودا ، وإن كان الثانى فجملة المنقضيات ملحوقة بالعدم ، وما كان ملحوقا بالعدم لم يكن أبديا ؛ لأن الأبدى هو مالا يلحقه العدم ، كما أن الأزلى مالا يسبقه العدم » كان الجواب عن قول هذا القائل بأن يُقال : الأبدى

هو جنس الحوادث المنقضية ، لا واحد واحد منها . والجنس لا يلحقه العدم وإن لحق آحاده ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِن نَّفَادٍ ﴾ [ سورة ص : ٥٤ ] وقال تعالى : ﴿ أُكُلُهَا دَائِمٌ ﴾ [ سورة الرعد : ٣٥ ] فالدائم : هو الجنس ، وكذلك الذى لا نفاد له هو الجنس ، لا كل واحد من أعيان الرزق والمأكولات .

نقول أخرى عن الآمدى .

وقد أورد الآمدى على نفسه سؤالا وأجاب عنه ، **فقال**[١] : « قولكم : إن لم يوجد شيء منها فى الأزل فلها أول وبداية ؛ فنقول : لا يلزم من كون كل واحدٍ من العلل والمعلولات غير موجود[٢] فى الأزل أن تكون الجملة غير أزلية ؛ فإنه لا يلزم من الحكم على الآحاد أن يكون حكما على الجملة ، بل جاز أن يكون كل واحدٍ من آحاد الجملة غير أزلى ، والجملة أزلية ، بمعنى تعاقب آحادها[٣] إلى غير النهاية » .

**وقال** فى الجواب عن هذا[٤] : « قلنا : إذا كان كل واحد من / الآحاد لا وجود له فى الأزل ، وهو بعض الجملة ؛ فليس بعض من ٤٦/٣
أبعاض الجملة يكون موجوداً فى الأزل ، وإذا[٥] لم يكن شيء من الأبعاض موجوداً فى الأزل ، [ فالجملة غير موجودة فى الأزل ][٦] فإنه لا وجود للجملة دون وجود أبعاضها » .

(١) بعد كلامه السابق بصفحات قليلة فى : أبكار الأفكار ، حـ١ ، ص١٥٧ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص٢٤ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٢) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : غير موجودة .

(٣) أبكار : بمعنى تعلقت آحادها . .

(٤) بعد كلامه السابق بصفحات فى : أبكار الأفكار ، حـ١ ، ص١٦٧-١٦٨ = ص٢٦ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٥) أبكار : فإذا .

(٦) مابين المعقوفتين ساقط من (ق) ، (م) ، (هـ) ، وزدته من نسختى « أبكار » ليتضح المعنى .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : ولقائل أن يقول : قوله : « لا وجود للجملة دون وجود أبعاضها » أيعنى به وجود أبعاضها معها ؟ أو وجود أبعاضها ولو كانت متعاقبة ؟

أما الأول فلا يصح ، لأن مافرض متعاقباً لا يمكن أن تكون أبعاضه موجودة معه ، وليس له وجود مجتمع فى زمن واحد ، حتى يمكن اجتماع أبعاضه معه ، بل وجود أبعاضه – وهو متعاقب مع جملته – جمع بين النقيضين .

وإن عنى به وجودَ أبعاضها كيفما كان ، فيقال له : هذا صحيح ، والمنتفى إنما هو وجود شيء من أبعاضها فى الأزل ، ولا يلزم من انتفاء كون الواحد من أبعاضها قديما أزلياً[1] أن لا يكون موجوداً ، فإذا كان وجود الجملة موقوفاً على وجود أبعاضها فوجود أبعاض المتعاقب ممكن ، وإن قال[2] : « إن وجود الجنس المتعاقب الذى هو قديم أزلى أبدى موقوفٌ على كون الواحد من آحاده[3] قديماً أزليا أو أبديا » فهذا محل النزاع .

فتبين أن الجواب فيه مغلطة ، وحقيقة الجواب أنه يجب الحكم على الجملة بما يحكم به على أفرادها[4] ، وقد بين[5] هو وغيره فساد هذا

---

(١) عند كلمة « أزليا » تبدأ المقابلة مع نسختى (ص) ، (ط) كما بينت فى مقدمة الكتاب ، كما تبدأ المقابلة مع نسخة (ض) ، كما بينت فى مقدمة هذا الجزء (الثالث) .

(٢) ص : فوجود أبعاضها المتعاقب وإن قال .

(٣) ص : من آحادها .

(٤) م : على أفراده ، وهو خطأ .

(٥) فى (ص) : يجب الحكم على الجملة بالجملة على . . وبعدها بياض ثم كتب : وقد بين .

الجواب ، فإنه إذا لم يكن بعض الجملة[١] أزليا كان ذلك سلباً [٢]للأزلية عن أفراد الجنس / ، ونفى الأزلية هو[٣] لحدوث ؛ فيصير ٤٧/٣ معنى الكلام : إذا كان كل واحد من الأفراد أو الأبعاض المتعاقبة حادثاً وجب أن يكون الجنس المتعاقب حادثاً ، وقد عرف فساد هذا الكلام[٢].

وأبو الحسن الآمدى وغيره أدخلوا هذه المقدمة – أعنى منع العلل المتعاقبة – فى إثبات واجب الوجود ، ولا حاجة بهم إليها ، وهى مبنية على مقدمتين ، إحداهما : أن العلة قد تتقدم المعلول ، وقد ذكر هو فى كتابه المسمى بـ « دقائق الحقائق » نقيضَ ماذكره هنا فى كتابه المسمى « أبكار الأفكار » وذكر فى إثبات واجب الوجود هذه الطريقة التى تقدمت حكايتها عنه ، وقال فيها[٤] : إن كانت العلل والمعلولات غير متناهية ، فإما أن تكون متعاقبة[٥] أو مَعاً ، لا جائز أن يقال بالأول ؛ إذ قد بينا امتناع الافتراق بين العلة والمعلول فيما تقدم » .

والذى قاله فيما تقدم هو أن العلة أو الفاعل لا يفتقر فى كونه علة لمعلوله ، ولا كون المعلول معلولا ، إلى سبق العدم ، فإن ما كان[٦] من

(١) عبارة « بعض الجملة » ساقطة من (ض) .

(٢ – ٢) ساقط من (ض) .

(٣) بعد عبارة : « ونفى الأزلية هو » يوجد نقص واضطراب فى نسخة (ص) مع وجود بياض أحيانا . أما فى نسخة (ط) فيوجد بياض فى وسط هذه العبارات أحيانا ، وتوجد كلمات كتبت بخط آخر غير خط الناسخ الأصلى ، وفي الهامش أمام هذه العبارات كتب بخط الناسخ الأصلى : « آخر ماوجد » .

(٤) الكلام التالى هو تلخيص لما ورد من قبل فى ص ٥٣ ٥٥

(٥) ط : فإما متعاقبة .

(٦) ق ، م : فأما ما كان .

المعلولات الوجودية مسبوقا بالعدم : إما أن يكون وجوده بإيجاد العلة له فى حال وجوده ، أو فى حال عدمه ، لا جائز أن يكون ذلك له فى
٤٨/٣ حال عدمه ؛ لامتناع اجتماع الوجود والعدم ، فلم يبق إلا / أن يكون موجِدا له فى حال وجوده ، لا بمعنى أنه أوجده بعد وجوده ، بل بمعنى أن ماقدر له من الوجود غير مستغن عن العلة ، بل يستند إليها ، ولولاها لما كان ، وإذ ذاك فلا فرق بين أن يكون المعلول وجوده مسبوقا بالعدم ، أو غير مسبوق بالعدم(١) .

تعليق ابن تيمية.

**قلت** : هذه الحجة هى حجة ابن سينا وأمثاله ، على أن المعلول يكون مع العلة فى الزمان ، وهى حجة فاسدة ، وبتقدير صحتها لاتنفع الآمدى فى هذا المقام ؛ فإن الناس لهم فى مقارنة المعلول لعلته التامة والمفعول لفاعله(٢) ثلاثة أقوال :

أقوال الناس فى مقارنة المعلول لعلته التامة.

**قيل** : يجب أن يقارن الأثر للمؤثر ولتأثيره ، بحيث لايتأخر الأثر(٣) عن التأثير فى الزمان ، فلا يتعقبه ولا يتراخى عنه ، وهذا قول هؤلاء الدهرية ، القائلين بأن(٤) العالم قديم عن موجب قديم ، وقولهم أفسد الأقوال الثلاثة ، وأعظمها تناقضا ، فإنه إذا كان الأثر(٥) كذلك لزم أن لا يحدث فى العالم شىء ؛ فإن العلة التامة إذا كانت تستلزم مقارنَةَ معلولها لها فى الزمان ، وكان الرب علة تامة فى الأزل — لزم أن يقارنه

---

(١) كلمة « بالعدم » زيادة فى (م) ، (ق) .
(٢) ص ، ض ، ط ، هـ : والمفعول لفاعليته .
(٣) ص ، ط : ولتأثيره يجب أن لا يتأثر الأثر ، وهو تحريف .
(٤) م : إن .
(٥) م : الأمر.

كل معلول ، وكل ماسواه معلول له : إما بواسطة ، وإما بغير واسطة ، فيلزم أن لا يحدث فى العالم شىء .

وأيضا ، فما يحدث من الحوادث بعد ذلك يفتقر إلى علة تامة مقارنة له ؛ فيلزم تسلسل علل ، أو تمام علل ومعلولات فى آن واحد . وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء . وإن قدر أن الرب لم يكن علة تامة فى / الأزل بطل قولهم . ٤٩/٣

**وقيل** : بل يجب تراخى الأثر عن المؤثر التام ، كما يقوله أكثر أهل الكلام ، ويلزم من ذلك أن يصير المؤثر مؤثراً تاما ، بعد أن لم يكن مؤثراً تاما ، بدون سبب حادث ، أو أن الحوادث تحدث بدون مؤثر تام ، وأن الممكن يرجح وجوده على عدمه بدون المرجح التام .

وهذا قول كثير من أهل الكلام ، منهم من يقول : القادر يرجح أحد المقدورين بلا مرجح .

ومنهم من يقول : بل يرجح بالإرادة القديمة الأزلية .

ومن هؤلاء وهؤلاء من يقول : بل يرجح مع كون الرجحان أَوْلى لامع وجوبه ، وهو قول محمود الخوارزمى من الأولين ، وهو قول محمد بن الهيصم[1] الكرامى وغيره من الآخرين ؛ فإن الكرامية مع الأشعرية والكُلاَّبية يقولون : المرجح هو الإرادة القديمة الأزلية ، ويقولون : إن الإرادة لا توجب المراد . لكن منهم[2] من يقول : من شأن الإرادة أن ترجح بلا مزية للترجيح ، بل مع تساوى الأمرين ، كما

(١) ص ، ط : محمد بن الهيضم .

(٢) ص ، ض ، ط ، هـ : لكنهم منهم ، وهو تحريف .

تقوله الأشعرية ، ومنهم من يقول : ترجح أولوية الترجيح ، وهذا قول الكرامية [١] .

**والقول الثالث** : أن المؤثر التام يستلزم وجود أثره عقبه ، لامعه فى الزمان ، ولامتراخيا عنه [٢] ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [ سورة النحل : ٤٠ ] وعلى هذا فيلزم حدوث كل ماسوى الرب ؛ لأنه مسبوق بوجود التأثير ، ليس زمنه زمن
٣/٥٠ التأثير ، والقادر المريد يستلزم / مع وجود القدرة والإرادة وجود المقدور المراد ، والقدرة والإرادة حاصلان قبل المقدور المراد ، ومع وجود المقدور المراد هما مستلزمان له ، وهذا قول أكثر أهل الإثبات .

وعلى هذا فيجب الفرق بين وجود العلة والفاعل والمؤثر عند وجود الأثر فى الزمان ، فإن هذا لابد منه ، وبين وجود العلة التى هى الفعل والتأثير فى الزمان ، فإن هذا هو الذى يتعقبه المفعول المعلول ، الذى هو الأثر .

ومن الناس من فرق بين تأثير القادر المختار ، وتأثير العلة الموجبة ، فزعم أن الأول لايكون إلا مع تراخى الأثر ، والثانى لا يكون إلا مع مقارنة الأثر للمؤثر .

---

(١) فى (ص) ، (ط) اختلاف كما يلى : « بلا مزية للترجيح ، ومنهم من يقول : ترجح مع تساوى الأمرين ، كما تقوله الأشعرية ، أو كونه الراجح ، وهذا قول الكرامية » .

(٢) فى هامش (هـ) أمام هذا الموضع كتب مايلى :

« وهذا هو الصواب ، ولهذا يُقال : طلّقتُ المرأة فطلقت وعتقتُ العبد فعُتق . فالعتق والطلاق عند وقت التطليق والاعتاق لا يقترن به ولا يتراخى عنه » . ووجدت أن هذه العبارات وردت فى الأصل بعد هذا الموضع .

وهذا أيضاً غلط ، فإن الأدلة الدالة[١] توجب التسوية لو قُدر أنه يمكن أن يكون المؤثر غير قادر مختار ، فكيف إذا كان ذلك ممتنعا ؟

وكون المعلول والمفعول لايكون مفعولا معلولا إلا بعد عدمه هو من القضايا الضرورية التى اتفق عليها عامة العقلاء من الأولين والآخرين ، وكل هؤلاء يقولون : ما كان معلولا يمكن وجوده و يمكن عدمه لايكون إلا حادثاً مسبوقا بالعدم .

وممن قال ذلك أرسطو وأتباعه ، حتى ابن سينا وأمثاله صرحوا بذلك . لكن ابن سينا تناقض مع ذلك ، فزعم أن الفلك هو قديم أزلى ، مع كونه ممكنا يقبل الوجود والعدم . وهذا مخالف لما صرح به هو[٢] ، وصرح به أئمته وسائر العقلاء ، وهو مما أنكره عليه ابن رشد الحفيد ، وبيَّن أن هذا مخالف / لما صرح به أرسطو وسائر الفلاسفة[٣] ، ٥١/٣
وأن هذا لم يقله أحد قبله .

وأرسطو لم يكن يقسم الوجود إلى واجب وممكن ، ولا يقول : إن الأول موجب بذاته للعالم ، بل هذا قول ابن سينا وأمثاله ، وهو – وإن كان أقرب إلى الحق مع فساده وتناقضه – فليس هو قول سلفه ، بل قول أرسطو وأتباعه : إن الأول إنما افتقر إليه الفلك لكونه يتحرك للتشبه به ، لا لكون الأول علة فاعلة له .

وحقيقة قول أرسطو وأتباعه : أن ما كان واجب الوجود فإنه[٤]

---

(١) الدالة : ساقطة من (ض) .

(٢) ص ، ط : لما صرح هو به .

(٣) فى هامش (هـ) كتب أمام هذا الموضع مايلى : « حتى الفارابى أيضا وغيره فلم يتناقضوا كابن سينا » .

(٤) ص ، ض ، ط : إنه .

يكون مفتقرا إلى غيره ، فيكون[١] جسما مركبا حاملا للأعراض ، فإن الفلك عندهم واجب بذاته ، وهو كذلك ، كما قد بُسط كلامهم والرد عليهم فى غير هذا الموضع ، وبُيّن ماوقع من الغلط فى نقل مذاهبهم ، وأن أتباعهم صاروا يحسّنون[٢] مذاهبهم ، فمنهم من يجعل الأول محدِثا للحركة بالأمر ، وليس هذا قولهم ، فإن الأول عندهم لاشعور له بحركة ولا إرادة[٣] ، وإنما الفلك يتحرك عندهم[٤] للتشبه به ؛ فهو يحركه كتحريك الإمام للمؤتم به[٥] ، أو المعشوق لعاشقه ، لا تحريك الآمر لمأموره ، كما يزعمه ابن رشد وغيره .

ومنهم من يقول : بل هو علة مبدعة فاعلة للأفلاك ، كما يقوله ابن سينا وأتباعه ، وليس هذا أيضا قولهم .

ولكن كثير[٦] من هؤلاء المتأخرين لايعرفون من مذاهب الفلاسفة إلا ماذكره ابن سينا ، كأبى حامد الغزالى[٧] والرازى والآمدى
٥٢/٣ وغيرهم ، ويذكرون / ماذكره ابن سينا من حججه ، كما ذكره الآمدى فى هذا الموضع ، حيث قال : « إن العلة أو الفاعل لايفتقر فى كونه علة إلى سبق العدم ؛ لأن تأثير العلة فى المعلول إنما هو فى حال وجود المعلول » .

(١) ض : ويكون .
(٢) ص ، ط : لايحسنون .
(٣) ص ، ض ، ط : بالحركة والإرادة .
(٤) عندهم : ساقطة من (ص) ، (ض) ، (ط) .
(٥) به : ساقطة من (ص) ، (ض) ، (ط) .
(٦) ص : كثيرا .
(٧) الغزالى : زيادة فى (م) ، (ق) .

**فيقال لهم** : ليس فى هذا مايدل على أن المعلول يجوز أن يكون قديما أزليا غير مسبوق بالعدم ، بل قولكم : « وإذ ذاك فلا فرق بين أن يكون المعلول وجوده مسبوقا بالعدم ، أو غير مسبوق » دعوى مجردة .

فتبين أن ماذكره الآمدى وغيره[١] من امتناع الافتراق بين العلة والمعلول فى الزمن ، ووجوب مقارنتهما فى الزمن ، من أضعف الحجج ، بل ماذكره لايدل على جواز الاقتران ، فضلا عن أن يدل على وجوب الاقتران[٢] ، بل غاية ماذكره أن سبق العدم ليس بشرط فى إيجاد[٣] العلة ، ولا يلزم من كونه ليس بشرط وجوبُ الاقتران ، بل قد يقال بجواز الاقتران ، وجواز التأخير .

وحينئذ فلقائل أن يقول : هذا الذى ذكرته ، وإن[٤] كان باطلا[٥] ، كما قد بُسط فى غير هذا الموضع ، وبُيِّن فيه أن للناس فى هذا المقام ثلاثة أقوال :

**قيل** : يجوز أن يقارن المعلول العلة فى الزمان ، (* فيقترن الأثر

---

(١) وغيره : ساقطة من (ص) ، (ض) ، (ط) .

(٢) ص : الافتراق .

(٣) ص ، ض : اتحاد . وفى (ط) كتبت فى الأصل : « اتحاد » ثم صوبت فى الهامش وكتب فوقها حرف (ظ) .

(٤) ض : الذى ذكرته غايته وإن . .

(٥) فى هامش (ق) كتب المحقق : « قوله : هذا الذى ذكرته . . الخ هكذا فى الأصل ، وفى العبارة نقص ، فانظر أين الخبر ، وحرر المقام من أصل آخر سليم ، فإن الأصل الذى بيدنا محرف سقيم ، كتبه مصححه . وجميع النسخ متطابقة فى هذا الموضع ، وهذا الكلام غير موجود فى (هـ) .

(*-*) : مابين النجمتين ساقط من (ض) ومكانه بياض بمقدار ستة سطور .

بالمؤثر[(١)] فى الزمان ، كما يقوله ابن سينا[(٢)] [(٣)] ومتابعوه .

٥٣/٣ /وقيل : بل[٣)] يجب تراخى الأثر عن المؤثر وتأثيره[(٤)] ، كما يقوله أكثر المتكلمين .

[(٥)] وقيل : بل الأثر يتعقب التأثير ، ولا يكون معه فى الزمان[٥)] ، ولايكون متراخيا عنه ، وهذا هو الصواب ، كما قال تعالى ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [ سورة النحل : ٤٠ ] ولهذا يقال : طلقتُ المرأة فطلقت ، وأعتقتُ العبد فعتق ، فالعتق والطلاق عقب التطليق والإعتاق ، لا يقترن به[(٦)] ولا يتأخر عنه .

وبُيِّن أن من قال باقتران الأثر بالمؤثر كما يقوله هؤلاء المتفلسفة ، فإن ذلك يستلزم أن لايكون لشيء من الحوادث فاعل ، ويستلزم أن لا يحدث شيء فى العالم ، ومن قال بالتراخى فقوله يستلزم أن المؤثر التام لا يستلزم الأثر ، بل يحدث الحادث بلا سبب حادث ، وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن هذا الجواب الذى ذكره هو مأخوذ من كلام ابن سينا ، وهو مع فساده غايتُه أن المعلول يجوز أن يقارن وجودُه وجودَ

---

(١) ط : كثبوت الأثر بالمؤثر ، ص : لثبوت الأثر بالمؤثر .

(٢) بعد كلمة ابن سينا بياض بمقدار كلمتين فى (ص) ، (ط) وكتب أمام هذا الموضع فى هامش (ط) مايلى :

« هذا البياض منقول من خط شيخ الإسلام المصنف رحمه الله على هامش الأصل ، وقد ذهب بعض الخط فتركته بياضا ، والله المسئول أن ييسر إتمامه بفضله ومنه » .

(٣ - ٣) : سقط من (ص) ، (ط) ومكانه بياض فيهما .

(٤) م : وتأثره .

(٥ - ٥) سقط من (ص) ، (ط) ومكانه بياض لا توجد فيه إلا عبارة : لايكون .

(٦) عبارة : « لايقترن به و » : ساقطة من (ص) ، (ط) ومكانها بياض .

العلة ، لا يجب أن يكون مسبوقا بالعدم مع وجود العلة ، وليس فى هذا بيان أنه يمتنع تأخر وجوده عن وجود العلة .

والأقسام الممكنة ثلاثة : إما أن يقال بوجوب المقارنة ، أو بوجوب التأخر ، أو بجواز الأمرين ؛ وماذكرته لايدل / على شيء من ذلك ، ٣/٥٤
ولو دلَّ فإنما يدل على جواز الاقتران ، لا على وجوبه ، وأنت فيما ذكرته هناك جوّزت تأخر[1] المعلول ، فلا منافاة بين الأمرين .

وذلك أن غاية *ماذكرته أن المؤثر – أى[2] : المعلول الذى هو المصنوع المفعول – إما أن تكون[3] تأثيراته قديمة كواجب الوجود ، وذلك لاينفى أن يكون التأثير به هو الإحداث ؛ فإن فاعل هذه الحادثات[4] تأثيره فيها فى حال الوجود مع كونها محدثة ، فليس كون التأثير فيها فى حال وجودها مما ينفى أنه لابد[5] أن تكون محدثة .

**وقولك**[6] : « إذا كان التأثير فيها فى حال وجودها فلا فرق بين أن يكون وجودها مسبوقا بالعدم ، أو غير مسبوق » دعوى مجردة ؛ لاستواء الحالين . والعقلاء يعلمون – بضرورة عقلهم – أن المبدع الفاعل لا يعقل أن يبدع القديم الأزلى الذى لم يزل موجودا ؛ وإنما يعقل إبداع ما لم

---

(١) ص ، ض ، ط : تأخير.

(*–*) : مابين النجمتين ساقط من (ض) ومكانه بياض بمقدار ستة سطور .

(٢) ط : فى .

(٣) ص ، ط : يكون .

(٤) ق : فإن فاعل هذه المحدثات ؛ ص ، ط : فإن فاعل المحدثات .

(٥) عبارة « مما ينفى أنه لابد » ساقطة من (ص) ، (ط) ومكانها بياض .

(٦) ص ، ط : وكذلك ، وهو تحريف .

يكن ثم كان ، بل العقلاء متفقون على أن الممكن[(١)] الذى يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلا حادثاً[(٢)] بعد عدمه ، ولا يكون قديما أزليا[(٣)] .

وهذا مما اتفق عليه الفلاسفة مع سائر العقلاء ، وقد صرّح به أرسطو وجميع أتباعه ، حتى ابن سينا وأتباعه ، ولكن ابن سينا وأتباعه تناقضوا ؛ فادعوا فى موضع آخر أن الممكن الذى يمكن وجوده وعدمه قد يكون قديما أزليا ، ومَنْ قبله من الفلاسفة – حتى الفارابى – لم يدعوا
٣/٥٥ ذلك ؛ ولا تناقضوا . وقد حكينا / أقوالهم فى غير هذا الموضع .

وأما المقدمة الثانية التى بَنَوْا عليها امتناع العلل المتعاقبة ، فهى مبنية على امتناع حوادث لا أول لها ، والمتفلسف لا يقول بذلك ، فلم يمكنهم أن يجعلوها مقدمة فى إثبات واجب الوجود .

والتحقيق أنه لايحتاج إليها ، بل ولا يحتاج فى إثبات واجب الوجود إلى هذه الطريقة ، كما قد بيّنا الكلام على ذلك فى غير هذا الموضع .

وهؤلاء تجدهم – مع كثرة كلامهم فى النظريات والعقليات ، وتعظيمهم للعلم الإلـهى الذى هو سيد العلوم وأعلاها ، وأشرفها وأسناها – لا يحققون ماهو المقصود منه ، بل لايحققون ماهو المعلوم لجماهير الخلائق ، وإن أثبتوه طوّلوا فيه الطريق مع إمكان تقصيرها ، بل قد[(٤)] يورثون الناس شكا فيما هو معلوم لهم بالفطرة الضرورية .

(١) ص ، ط : بل العقلاء يعلمون أن الممكن .

(٢) عبارة « إلا حادثا » ساقطة من (ص) ، (ط) .

(٣) بعد كلمة « أزليا » توجد إشارة إلى هامش (ط) حيث كتب : « لعله : موجودا إلا بعد عدمه » : والظاهر أن الناسخ أخطأ فى مكان الإشارة .

(٤) قد : ساقطة من (ص) ، (ض) ، (ط) .

والرسل صلوات الله عليهم وسلامه بعِثوا بتكميل الفطرة وتقريرها ، لا بإفسادها وتغييرها . قال تعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ * مُنِيبِينَ إِلَيْهِ واتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَلاَ تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [ سورة الروم : ٣٠ – ٣٢ ] .

وفى الصحيحين عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يُهوِّدانه ويُنصِّرَانه / ويُمجِّسانه ، كما تُنْتَجُ البهيمةُ بهيمةً جَمْعَاء ، هل تُحِسُّون ٥٦/٣
فيها من جدعاء ؟ » ثم قال أبو هريرة : اقرأوا إن شئتم ﴿ فطرة الله التى فطر الناس عليها ﴾ . قالوا : يارسول الله ، أرأيت من يموت من أطفال المشركين وهو صغير؟ فقال : « الله أعلم بما كانوا عاملين »[1] .

---

(١) جاء هذا الحديث من رواية أبى هريرة رضى الله عنه من وجوه عدة وبألفاظ متقاربة بعضها مطول وبعضها الآخر مختصر ، فى : البخارى ٩٤/٢ – ٩٥ (كتاب الجنائز ، باب إذا أسلم الصبى ) ، ١٠٠/٢ (كتاب الجنائز ، باب ماقيل فى أولاد المشركين ) ، ١١٤/٦ (كتاب التفسير ، سورة الروم ) ، ١٢٣/٨ (كتاب القدر ، باب الله أعلم بما كانوا عاملين ) ؛ مسلم ٥٢/٨–٥٤ (كتاب القدر ، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة ) ؛ سنن أبى داود ٣١٦/٤–٣١٨ (كتاب السنة ، باب فى ذرارى المشركين ) ؛ الترمذى (بشرح ابن العربى ) ٣٠٣/٨–٣٠٥ (كتاب القدر ، باب كل مولود . . الخ ) وانظر شرح ابن العربى ٣٠٣/٨–٣٠٦ ؛ المسند (ط. المعارف) ١٦٩/١٢–١٧٠ ( رقم ٧١٨١ ) ، ١٨١/١٣–١٨٢ ( الأرقام ٧٤٣٦–٧٤٣٨) ، ١٢٩/١٤–١٣٠ (رقم ٧٦٩٨) ، ٢٠٧ ( رقم ٧٧٨٢ ) ؛ الموطأ (ط. فؤاد عبد الباقى ) ٢٤١/١ ؛ صحيح ابن حبان ٢٩٢/١–٢٩٦ ( الأرقام ١٢٨–١٣٠) ، ٣٠٠/١ ( رقم ١٣٣ ) – وانظر تعليقات المحقق ؛ ترتيب مسند الطيالسى ٢٣٥/٢ ( وهو فى مسند الطيالسى رقم ٢٣٥٩ ، ٢٤٣٣ ) . وروى أحمد الحديث عن جابر بن عبد الله فى المسند (ط. الحلبى ) ٣٥٣/٣ . وانظر أيضا ماذكرته عن هذا الحديث وعن ألفاظه فى تعليق على منهاج السنة ٢٣٥/٢ .

وفى صحيح مسلم عن عياض بن حمار [١] رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « يقول الله تعالى : إنى خلقت عبادى حنفاء ، فاجتالتهم الشياطين ، وحرّمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتْهُمْ أن يشركوا بى مالم أنزل به سلطانا » [٢] .

فالإقرار بالخالق سبحانه وتعالى ، والاعتراف بوجود موجود واجب الوجود قديم أزلى ، كما أنه مركوز فى الفطرة مستقر فى القلوب ، فبَراهينُه وأدلته متعددة جدا ، ليس هذا موضعها ، وهؤلاء عامةُ ما يذكرونه [٣] من الطرق : إما أن يكون فيه خلل ، وإما أن يكون طويلا كثير التعب ، والغالب عليهم الأول .

إثبات الرازى للصانع بخمسة مسالك

فالرازى أثبت الصانع بخمسة مسالك [٤] ، وهى كلها مبنية على مقدمة واحدة .

الأول

**الأول** [٥] : الاستدلال بحدوث الذوات [كالاستدلال بحدوث الأجسام المبنى على حدوث الأعراض كالحركة والسكون ، وامتناع مالا

(١) م ، ق ، ض : عياض بن حماد ؛ ط : عياض بن جمّار .

(٢) الحديث عن عياض بن حمار المجاشعى رضى الله عنه فى : مسلم ٤/٢١٩٧-٢١٩٨ (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب الصفات التى يعرف بها فى الدنيا أهل الجنة وأهل النار ) وأوله : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذات يوم فى خطبته : ألا إن ربى أمرنى أن أعلمكم ماجهلتم ..وإنى خلقت عبادى حنفاء كلهم ، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم ، وحرّمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بى ما لم أنزل به سلطانا . والحديث مع اختلاف فى اللفظ فى المسند (ط . الحلبى) ٤/١٦٢ .

(٣) ق ، م : مايذكرون .

(٤) وهذا فى كتابه « نهاية العقول فى دراية الأصول » ومنه نسختان خطيتان فى دار الكتب الأولى رقم ٧٤٨ والثانية طلعت علم الكلام رقم ٥٦٥ .

(٥) انظر المسلك الأول فى : نهاية العقول حـ ١ ، ظ٨٥-ظ٩٣ ( نسخة دار الكتب رقم ٧٤٨ ) = ص ٨٦-ص٩٤ ( نسخة طلعت رقم ٥٦٥ ) .

نهاية له – وهذا طريق المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية كأبى المعالى – ][1] ، بناء على أن أجسام العالم محدثة ، وكل محدَث فله محدِث .

تعليق ابن تيمية. أما المقدمة **الأولى** فقد تبين كلامهم فيها ، ومناقضة بعضهم بعضا ، وأنهم التزموا لأجلها : إما جَحْدَ صفات الله وأفعاله القائمة به ، وإما جحد بعض ذلك ، وأنهم اشترطوا فى خلق الله تعالى للعالم ماينافى[2] خلق العالم ، فسلطوا عليهم أهل الملل والفلاسفة جميعا .

٥٧/٣ /**وأما الثانية** فهى أظهر وأعرف وأبْدَه فى العقول من أن تحتاج إلى بيان ، فبنوها على أن كل محدث فهو ممكن الوجود ، وأن الممكن يحتاج فى وجوده إلى مؤثر موجود ، وكل من هاتين المقدمتين صحيحة فى نفسها ، مع أن القول بافتقار المحدَثِ إلى المحدِثِ أَبْيَن وأظهر فى العقـل من القول بافتقار الممكن إلى المؤثر الموجود ؛ فبتقدير بيانهم للمقدمتَيْن يكونون قد طولوا وداروا بالعقول دورة تُبْعِد على العقول معرفة الله تعالى والإقرار بثبوته ، وقد يحصل لها فى تلك الدورة من الآفات مايقطعها عن المقصود ؛ فكانوا كما قيل لبعض الناس : أين أذنك ؟ فرفع يده وأدارها على رأسه ، ومدها وتمطَّى ، وقال : هذه أذنى ، وكان يمكنه أن يشير إليها بالطريق المستقيم القريب ، ويقول : هذه أذنى . وهو كما قيل :

أقام يُعمل أياماً رويته وشبَّه الماء بعد الجهد بالماء

(١) مابين المعقوفتين ساقط من جميع النسخ ، وأثبته عن (هـ) .

(٢) ص ، ط : مانافى .

وهو نظير مايذكر عن يعقوب بن إسحاق الكندى فيما حكاه عنه السيرافى من قوله[١] : هذا من باب فقد عدم الوجود ، وفقد عدم الوجود هو الوجود[٢] ، فكيف وقد ذكروا[٣] فى افتقار الممكن إلى الواجب بنفسه مع ظهوره وبيانه ، كما قد بيناه فى غير هذا الموضع : ماهو نقيض[٤] المقصود : من التعليم ، والبيان ، وتحرير الأدلة

٥٨/٣ والبراهين . وقد تكلمنا على تقرير مايتعلق بهذا المقام فى غير / هذا الموضع .

الثانى . **قال الرازى**[٥] : « المسلك **الثانى** : الاستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع سبحانه وتعالى[٦] ، وهو[٧] عمدة الفلاسفة . قالوا : الأجسام ممكنة ، وكل ممكن فلابد له من مؤثر . أما بيان كونها ممكنة ، فبالطريق المذكورة[٨] فى مسألة الحدوث[٩] ، وأما بيان أن الممكن[١٠] لابد له من مؤثر فبالطريق المذكورة هنا[١١] » .

تعليق ابن تيمية . **قلت** : وهذه الطريقة هى طريقة ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة .

---

(١) ص ، ض ، ط : وكما حكاه السيرافى عن يعقوب بن إسحاق الكندى أنه قال .
(٢) اشترك الكندى فى مناظرة السيرافى . انظر صون المنطق للسيوطى ١/ ٢٤٤
(٣) ض : وقد ذكر .
(٤) ص ، ط : بعض .
(٥) فى كتابه « نهاية العقول » حـ ١ ، ظ ٩٣ ( نسخة رقم ٧٤٨ ) = ص ٩٤ ( نسخة طلعت رقم ٥٦٥ ) .
(٦) سبحانه وتعالى : ليست فى « نهاية العقول » . وفى ص ، ض ، ط ، هـ : سبحانه .
(٧) ق ، م ، ص ، ط ، هـ : وهى .
(٨) نهاية العقول ( نسخة طلعت رقم ٥٦٥ ) : المذكور .
(٩) نهاية العقول : المذكورة ( المذكور ) فى المسلك الثانى من مسألة الحدوث .
(١٠) نهاية العقول : وأما بيان كونها أن الممكن .
(١١) نهاية العقول : فبالطريق المذكور فى الطريقة الأولى من هذه المسألة

وليست طريقة أرسطو والقدماء من الفلاسفة . وابن سينا كان يعجب بهذه الطريقة ويقول : إنه أثبت واجب الوجود من نفس الوجود [١] من غير احتياج إلى الاستدلال بالحركة ، كما فعل أسلافه الفلاسفة . ولا ريب أن طريقته تثبت وجودا واجبا ، لكن لم تثبت [٢] أنه مغاير للأفلاك إلا ببيان إمكان الأجسام ، كما ذكره الرازى عنهم . وإمكان الأجسام هو مبنى على توحيدهم المبنى على نفى صفات الله تعالى ، كما تقدم التنبيه عليه . وهو من أفسد الكلام ، كما قد بين ذلك فى غير موضع .

ومن طريقهم دخل القائلون بوحدة الوجود وغيرهم من أهل الإلحاد القائلين بالحلول والاتحاد ، كصاحب « الفصوص » وأمثاله الذين حقيقة قولهم : تعطيل الصانع بالكلية ، والقول بقول الدهرية الطبيعية دون الإلهية .

**قال** [٣] : « المسلك **الثالث** : الاستدلال بإمكان الصفات على / الثالث
وجود الصانع ، سواء كانت الأجسام واجبة وقديمة ، أو ممكنة ٥٩/٣
وحادثة [٤] » .

**قال** [٥] : « وتقريره أن يقال [٦] : اختصاص كل جسم بما له من

---

(١) ص ، ط : الموجود .

(٢) ق ، م : لكن لاتثبت .

(٣) بعد كلامه السابق مباشرة فى : نهاية العقول ، حـ١ ، ظ٩٣-ص٩٤ ( نسخة رقم ٧٤٨ ) = ص٩٤-ظ٩٤ ( نسخة طلعت رقم ٥٦٥ ) .

(٤) نهاية العقول : سواء كانت الأجسام واجبة أو ممكنة قديمة أو حادثة ، هـ : سواء أكانت الأجسام واجبة قديمة أم ممكنة وحادثة .

(٥) بعد كلامه السابق مباشرة ، حـ١ ، ص٩٤ = ص٩٤-ظ٩٤ ( نسخة طلعت ) .

(٦) نهاية العقول : أن نقول .

الصفات : إما أن يكون لجسميته ، أو لما يكون حالاً فى الجسمية ، أو لما يكون محلا لها[١] ، أو لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها . وهذا القسم الأخير : إما أن يكون جسما أو جسمانيا[٢] ، أولا جسما ولا جسمانيا . وتبطل كل هذه الأقسام سوى القسم الأخير بما مر تقريره فى إثبات المسلك الأول فى مسألة حدوث العالم[٣] » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : وهذا هو القول بتماثل الأجسام وأن تخصيص بعضها بالصفات دون بعض يفتقر إلى مخصص ، والقول بتماثل الأجسام فى غاية الفساد ، والرازى نفسه قد بيَّن بطلان ذلك فى غير موضع . وهذا الذى[٤] أحال عليه ليس فيه إلا أن الجسم لا يكون اختصاصه بالحيِّز واجباً ، بل جائزا . وبتقدير ثبوت هذا فى التحيز لا يلزم مثله فى سائر الصفات .

وما ذكره من الدليل لا يصح ؛ وذلك أنه قال[٥] : « اختصاصه بذلك إن كان واجبا[٦] : فإما أن يكون الوجوب[٧] لنفس

(١) نهاية العقول : لها .

(٢) كتب فى هامش (ط) مايلى : الجسم هو المركب ، والجسمانى هو الداخل فى الجسم » .

(٣) نهاية العقول : الأخير وتمام تقريره فى أثناء ( نسخة طلعت : فى إثبات ) المسلك الأول فى مسألة الحدوث ، والله أعلم .

(٤) ص ، ط : وهذا هو الذى ؛ ض : وهو الذى .

(٥) فى : نهاية العقول ، حـ١ ، ظ٣٣–ص٣٤ ( نسخة رقم ٧٤٨ ) = ظ٣٣–ص٣٤ ( نسخة طلعت رقم ٥٦٥ ) ووجد سقط فى هذا النص وكتب الكلام الساقط فى غير موضعه ، وقد أشارت النسخة الأولى إلى ذلك .

(٦) كلام الرازى السابق يوضح مايلى ولذلك سأنقل نص كلامه حتى هذا الموضع : « بيان أن الأكوان حادثة أن كل كون يصح عليه العدم أن كل متحيز اختص بحيز ، فإما أن يكون اختصاصه بذلك الحيز واجباً أو جائزاً ، فإن كان واجبا . . . »

(٧) نهاية العقول : ذلك الوجوب .

الجسمية ، أو لأمر عرض (١) للجسمية ، أو لأمر الجسمية عرضت له (٢) ، أو لأمر غير عارض لها ، ولا معروض لها (٣) . والأول يوجب اشتراك الأجسام فى تلك الصفة (٤) ، وإن كان لعارض : فإما أن يكون ممتنع الزوال ، وهو اللازم ، أو ممكن الزوال ، وهو العارض ، فإن العرضى فى اصطلاحهم أعم من العارض (٥) / ؛ فإن كان ممتنع ٣/٦٠
الزوال : فإن كان الامتناع لنفس الجسمية عاد الإشكال الأول (٦) ، وإن كان لغيرها أفضى إلى التسلسل (٧) ، وإن كان لمعروض الجسمية لم يصح (٨) ؛ لأن المعقول من الجسمية الذهاب (٩) فى الجهات ، فلو كان فى محل لكان ذلك المحل يجب أن يكون ذاهبا فى الجهات (١٠) ، فيكون محل الجسمية جسما (١١) ، لأنه إن لم يكن ذاهبا فى الجهات لم

٨٥

(١) نهاية العقول : عارض .

(٢) نهاية العقول : أو لأمر الجسمية عارضة له ؛ ق . م : أو لأمر عرضت له الجسمية .

(٣) نهاية العقول : غير عارض للجسمية ولا الجسمية عارضة له .

(٤) نهاية العقول : فإن كان لنفس الجسمية وجب اشتراك الأجسام كلها فى وجوب الحصول فى ذلك الحيز لاشتراكها بأسرها فى الجسمية ولوجوب اشتراك المتماثلات فى جميع اللوازم .

(٥) نهاية العقول : وإن كان لأمر عارض للجسمية فذلك العارض إما أن يكون ممتنع الزوال أو ممكن الزوال .

(٦) نهاية العقول : فإن كان ممتنع الزوال فإما أن يكون ذلك الامتناع لنفس الجسمية فيعود اللازم المذكور .

(٧) نهاية العقول : أو لغيرها فيكون الكلام فيه كالكلام فى الأول فيفضى إما إلى التسلسل أو إلى المحال المذكور ، وإن كان ممكن الزوال فهو المقصود .

(٨) نهاية العقول : وإن كان لمعروض الجسمية – وهو القسم الثالث المذكور فى هذه الدلالة – فنقول : ذلك محال .

(٩) نهاية العقول : الامتداد .

(١٠) نهاية العقول : فلو كان ذلك حالا فى محل ، لكان ذلك المحل إما أن يكون له ذهاب فى الجهات أو لا يكون .

(١١) نهاية العقول : فإن كان الأول كان محل الجسمية جسما .

يكن له اختصاص بالحيز ، فلا يعقل حصول الجسم المختص بالحيز فى محل غير مختص بالحيز ، وإذا كان محله ذاهبا فى الجهات كان جسما ، وحينئذ فالقول فى اختصاصه بذلك الحال فيه كالقول فى الحيز لا يجوز أن يكون للجسمية أو لوازمها ، بل لأمر[1] عارض ممكن الزوال ؛ فيكون ذلك الحيز ممكن الزوال ، وهو المقصود »[2] .

**قلت** : ولقائل أن يقول : هذا الدليل مبنى على تماثل[3] الأجسام ، وأكثر العقلاء على خلافه ، وقد قرر الرازى فى موضع آخر أنها مختلفة لا متماثلة . وهو مبنى أيضا على الكلام فى الصورة والمادة ، ونحو ذلك مما ليس هذا موضع بسط الكلام فيه ، لكن يبين فساده ببيان موضع المنع فى مقدماته .

**قوله** : « إن كان الامتناع لغير الجسمية أفضى إلى التسلسل » ممنوع ؛ فإن الأجسام إذا كانت مشتركة فى مسمَّى الجسمية ، وقد اختص بعضها عن بعض بصفات أخرى ، لم يجب فى ذلك التسلسل ، كما فى
٦١/٣ سائر الأمور التى تشترك / فى شيء وتفترق فى شيء ، فالمقادير والحيوانات إذا اشتركت فى مسمى القدر والحيوانية ، واختص بعضها عن بعض بشيء آخر لازم له ؛ لم يلزم التسلسل ، سواء قيل بتماثل الأجسام أو اختلافها ، فإنه إن قيل باختلافها كانت ذات كل واحد موصوفة بصفات لازمة لها لاتوجد فى الآخر ، كسائر الحقائق المختلفة ، وإن قيل بتماثلها كتماثل أفراد النوع ، فالموجب لوجود كل فرد من تلك

(١) ط : بل الأمر ، وهو تحريف .

(٢) العبارات الأخيرة مختلفة عما فى نهاية العقول وإن اتفقت فى المعنى تقريبا .

(٣) ط : على تمام ، وهو تحريف .

الأفراد هو الموجب لصفاته اللازمة له ، لا تفتقر [١] صفاته اللازمة له إلى موجب غير الموجب لذاته ، وقد بُسط هذا فى غير هذا الموضع ، وبُيِّن فيه فساد مايقوله المنطقيون : من أن اختلاف أفراد النوع إنما هو بسبب المادة القابلة ، ونحو ذلك ؛ فإنهم بنوه على أن للحقيقة الموجودة فى الخارج سبباً [٢] غير سبب وجودها ، وهذا غلط لا يستريب فيه مَنْ فهمه ، مع أنه لاحاجة بنا هنا إلى هذا ، بل نقول : مجرد اشتراك الاثنين فى كون كل منهما جسما أو متحيزا أو موصوفا أو مقدرا أو غير ذلك ، لا يمنع اختصاص أحدهما بصفات لازمة له ، وليس إذا احتاج اختصاصه بالحيِّز إلى سبب غير الجسمية المشتركة يلزم أن يكون ذلك المخصص له مخصص آخر ، بل المشاهد خلاف ذلك ؛ فإن اختصاص الأجسام المشهودة بأحيازها ليس للجسمية المشتركة ، بل لأمر يخصها ، هو من لوازمها ، بمعنى أن المقتضى لذاتها هو المقتضى / لذلك اللازم . ٦٢/٣

وأيضا ، **فقوله** : « إن كان الامتناع لمعروض الجسمية فهو محال » ممنوع .

**وقوله** : « لأن المعقول من الجسمية الامتدادُ فى الجهات فمحله لابد أن يكون له ذهاب فى الجهات » .

**يُقال له** : محل الامتداد فى الجهات هو الممتد فى الجهات ، كما أن محل التحيز هو المتحيز [٣] ، ومحل الطول والعرض والعمق هو الطويل

---

(١) ص ، ط : لايفتقر .

(٢) ط : على أن الحقيقة الموجودة فى الخارج سبب .

(٣) ص ، ض ، ط : محل المتحيز هو المتحيز ، وهو تحريف .

العريض العميق ، ومحل المقدار هو المقدر ، وكذلك محل الحياة والعلم والقدرة هو الحى العليم القدير ، وكذلك محل السواد والبياض هو الأسود والأبيض . وهذا فى كل مايوصف بصفة ؛ فمحل الصفة هو الموصوف ، وهكذا جميع مسميات المصادر وغيرها من الأعراض محلها الأعيان القائمة بنفسها ؛ فإذا كانت الجسمية هى الامتداد فى الجهات التى هى الطول والعرض والعمق مثلا ، كان محلها هو الشىء الممتد فى الجهات الذى هو الطويل العريض [ العميق ][١] وحينئذ فمحلها له اختصاص[٢] بالحيز ، ويكون ذلك المعروض للجسمية الذى هو محل لها الممتد فى الجهات هو المقتضى لاختصاصه بما اختص به من الصفات اللازمة ، وهو مستلزم لذلك ، كما هو مستلزم للامتداد فى الجهات ؛ فجنس الجسم[٣] مستلزم لجنسِ الامتداد ، وجنسِ الأعراض والصفات ؛ فالجسم المعين[٤] هو مستلزم للامتداد المعين فى الجهات
٦٣/٣ المعينة ، ومستلزم للصفات المعينة التى يقال : إنها / لازمة له ، حتى إنه متى قدر عدم تلك اللوازم فقد تبطل حقيقته ؛ فالموجب لها هو الموجب لحقيقته ، وهذا مطّرد فى كل مايُقدَّر من الموصوفات المستلزمة لصفاتها ، كالحيوانية والناطقية للإنسان ، وكذلك الاغتذاء والنمو للحيوان والنبات مثلا ، فإن كون النبات نامياً متغذيا[٥] هو صفة لازمة له ، لا لعموم كونه جسما ، ولا لسبب غير حقيقته التى يختص بها ، بل حقيقته مستلزمة

(١) العميق ، زيادة فى (م) فقط .
(٢) ص ، ط : فحلها الاختصاص .
(٣) ص ، ط : فحيز الجسم ؛ هـ : فجنس الجنس .
(٤) هـ : فالجنس المعين .
(٥) ص ، ض ، ط ، هـ : مغتذيا .

لنموه واغتذائه ، وهذه الصفات أقرب إلى أن تكون داخلة فى حقيقته من كونه ممتدا فى الجهات ، وإن كان ذلك أيضا لازما له ؛ فإنا نعلم أن النار والثلج والتراب والخبز والإنسان والشمس والفلك وغير ذلك كلها مشتركة فى أنها متحيزة ممتدة فى الجهات ، كما أنها مشتركة فى أنها موصوفة بصفات قائمة بها ، وفى أنها حاملة لتلك الصفات ، ومابه افترقت وامتاز بعضها عن بعض أعظم ممافيه اشتركت ، فالصفاتُ الفارقة بينها الموجبة لاختلافها ومباينةِ[1] بعضها لبعض أعظمُ مما يوجب تشابهها ومناسبة[2] بعضها لبعض ؛ فمن يقول بتماثل الجواهر والأجسام يقول : إن الحقيقة هى ما اشتركت فيه من التحيزية والمقدارية وتوابعها ،[3] وسائر الصفات عارضة لها ، تفتقر إلى سبب غير الذات .

ومن يقول باختلافها يقول : بل المقدارية للجسم والتحيزية للمتحيز ، كالموصوفية / للموصوف ، واللونية للملون ، والعرضية ٣/٦٤ للعرض ، والقيام بالنفس للقائمات بأنفسها ، ونحو ذلك ، ومعلوم أن الموجودَيْن إذا اشتركا فى أن هذا قائم بنفسه[4] وهذا قائم بنفسه[4] : لم يكن أحدهما مِثْلاً للآخر ، وإذا اشتركا فى أن هذا لون وهذا لون ، وهذا طعم وهذا طعم ، وهذا عرض وهذا عرض : لم يكن أحدهما مثلا للآخر ، وإذا اشتركا فى أن هذا موصوف وهذا موصوف : لم يكن أحدهما مثلا للآخر ، وإذا اشتركا فى أن لهذا مقداراً ولهذا مقداراً ،

(١) هـ : وتباينها .

(٢) هـ : وتناسبها .

(٣) عند كلمة : « وتوابعها » تبدأ القطعة الأولى من مخطوطة دمشق = ش . وسأقابل الكلام التالى عليها بإذن الله .

(٤ - ٤) : ساقط من (ش) .

ولهذا حيزاً ومكاناً ولهذا حيزاً ومكانا : كان أولى أن لا يوجب هذا تماثلها ؛ لأن الصفة[1] للموصوف أدخل فى حقيقته من القدر للمقدر ، والمكان للمتمكن ، والحيز للمتحيز ، فإذا كان اشتراكها فيما هو أدخل فى الحقيقة لا يوجب التماثل ، فاشتراكها فيما هو دونه فى ذلك أولى بعدم التماثل . والكلام على هذه الأمور مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا : التنبيه على مجامع ما أثبتوا به الصانع .

الرابع **قال الرازى**[2] : « المسلك **الرابع** : الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع تعالى ، مثل صيرورة[3] النطفة المتشابهة الأجزاء إنساناً ، فإذا كانت تلك التركيبات أعراضاً حادثة ، والعبد غير قادر عليها ، فلابد من فاعل آخر . ثم من ادّعى العلم بأن حاجة المحدَث[4] إلى الفاعل ضرورى ادعى الضرورة هنا ، ومن استدل على
ذلك بالإمكان / أو بالقياس على حدوث الذوات ، فكذلك يقول ٣/٦٥
أيضا فى حدوث الصفات[5] » .

**قال**[6] : « والفرق بين الاستدلال بإمكان الصفات ، وبين

(١) ض ، هـ : وأن الصفة ؛ ش : فإن الصفة .

(٢) فى : نهاية العقول ، حـ١ ، ص٩٤ ( نسخة رقم ٧٤٨ )= ظ٩٤ ( نسخة طلعت رقم ٥٦٥ ) .

(٣) نهاية العقول : على وجود الصانع ، ولنفرض الكلام فى أعراض لايقدر عليها البشر مثل صيرورة .

(٤) نهاية العقول : ثم إن من ادعى أن العلم بحاجة المحدث .

(٥) نهاية العقول : الضرورة هاهنا ، ومن بنى ذلك إما على الإمكان أو على القياس فى حدوث الذوات فكذلك يفعل أيضا فى حدوث الصفات ؛ ش : فكذلك أيضا يقول فى حدوث الصفات .

(٦) بعد كلامه السابق مباشرة .

الاستدلال بحدوثها أن الأول[١] يقتضي أن لايكون الفاعل جسما ، والثاني لايقتضي ذلك » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : هذه الطريقة جزء من الطريقة المذكورة[٢] فى القرآن ، وهى التى جاءت بها الرسل ، وكان عليها سلف الأمة وأئمتها وجماهير العقلاء من الآدميين ، فإن الله سبحانه يذكر فى آياته مايحدثه فى العالم من السحاب والمطر والنبات والحيوان ، وغير ذلك من الحوادث ، ويذكر فى آياته خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل[٣] والنهار ، ونحو ذلك ، لكن القائلون بإثبات الجوهر الفرد من المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم يسمُّون هذا استدلالاً بحدوث الصفات ، بناءً على أن هذه الحوادث المشهود حدوثها لم تُحدث ذواتها ، بل الجواهر والأجسام التى كانت موجودة قبل ذلك لم تزل من حين حدوثها [ بتقدير حدوثها ][٤] ، ولا تزال موجودة[٥] ، وإنما تغيرت صفاتها [ بتقدير حدوثها ][٦] كما تتغير صفاتُ الجسم إذا تحرك بعد[٧] السكون ، وكما تتغير ألوانه ، وكما تتغير أشكاله . وهذا مما ينكره عليهم جماهير العقلاء من المسلمين وغيرهم .

---

(١) عند هذا الموضع ينتهى السقط الطويل فى نسخة (س) وقد سبق أن أشرنا إلى بدايته .
(٢) س : هذه الطريقة هى الطريقة المذكورة ؛ ش : هذه الطريقة المذكورة . . .
(٣) س : والأرض ، والليل .
(٤) بتقدير حدوثها : زيادة فى (ص) ،(ض) ، (ط) ، (هـ) ، (ش) .
(٥) عبارة « ولاتزال موجودة » : ساقطة من (ض) .
(٦) عبارة « بتقدير حدوثها » : زيادة من (س) فقط .
(٧) م ، ق : إذا تحرك قبل السكون .

وحقيقه قول هؤلاء [١] الجهمية والمعتزلة ومَنْ وافقهم من الأشعرية وغيرهم : أن الرب لم يزل معطلا لا يفعل شيئا ، ولا يتكلم بمشيئته
٦٦/٣ وقدرته / ثم إنه أبدع جواهر من غير فعل يقوم به ، وبعد ذلك مابقى يخلق شيئا ، بل إنما تحدث صفات تقوم بها ، ويدعون أن هذا قول أهل الملل : الأنبياء وأتباعهم ، وبينهم وبين الفلاسفة فى [ مثل ][٢] هذا نزاع أخطأ فيه كل من الفريقين ؛ فإن الفلاسفة يقولون بإثبات المادة والصورة ، ويجعلون المادة والصورة جوهرين ، وهؤلاء يقولون : ليست الصورة إلا عرضاً قائماً بجسم .

**والتحقيق** : أن المادة والصورة لفظ يقع على معان . كالمادة والصورة الصناعية والطبيعية[٣] ، والكلية ، والأولية .

**فالأول** : مثل الفضة إذا جعلت درهما وخاتما وسبيكة ، والخشب إذا جعل كرسيا ، واللَّبِن والحجر إذا جعل بيتا ، والغزل إذا نُسج ثوبا ، ونحو ذلك . فلا ريب أن المادة هنا التى يسمونها الهيولى[٤] : هى أجسام قائمةٌ بنفسها ، وأن الصورة أعراض قائمة بها ، فتحوّل الفضة من صورة إلى صورة هو تحولها من شكل إلى شكل ، مع أن حقيقتها لم تتغير أصلا .

وبهذا يظهر لك خطأ قول القائل : إن من أثبت افتقار المحدَث إلى الفاعل بالقياس على حدوث الذوات قال هنا كذلك ، وهذه الطريقة

---

(١) هؤلاء : ساقطة من (س) .
(٢) مثل : ساقطة من (م) ، (ق) .
(٣) س ، ص ، ض ، ط ، هـ ، ش :والطباعية .
(٤) كتب فى هامش (ط) أمام هذا الموضع : « معنى الهيولى » .

طريقة أبى على وأبى هاشم[١] ومن وافقهما .

**فيُقال** : هؤلاء إنما قاسوا على افتقار الكتابة إلى كاتب ، والبناء إلى بانٍ ، ونحو ذلك . ومعلوم أن البنَّاء والكاتب لم يبدع جسما ، وإنما أحدث فى الأجسام تأليفاً خاصاً ، / وهو عرض من الأعراض . فكيف ٦٧/٣
يجعل مثل هذا محدثا للذوات ، ويجعل الذى خلق الإنسان من نطفة ، والشجرةَ من نواةٍ ، إنما أحدث الصفات ؟ [٢]لكن المعتزلة لا يقولون : إن الجسم يحدث جسما ، وإنما يحدث عرضا[٢] .

**والثانى** : من معانى المادة والصورة : هى الطبيعية ، وهى صورة الحيوانات[٣] والنباتات والمعادن ونحو ذلك ؛ فهذه إن أريد بالصورة فيها نفس الشكل الذى لها فهو عرض قائم بجسم ، وليس هذا مراد الفلاسفة.وإن أريد بالصورة نفس هذا الجسم المتصور ، فلا ريب أنه جوهر محسوس قائم بنفسه .

ومن قال : « إن هذا عرض قائم بجوهر » من أهل الكلام فقد غلط ، وحينئذ فيقول المتفلسف : إن هذه الصورة قائمة[٤] بالمادة والهيولى ، إن أراد[٥] بذلك ما خُلق منه الإنسان كالمنى – وهو لم يرد ذلك – فلا ريب أن ذاك[٦] جسم آخر فسد واستحال ، وليس هو الآن

(١) وهما أبو على الجبائى وأبو هاشم الجبائى .

(٢–٢) : ساقط من (ش) .

(٣) س : الحيوان .

(٤) م ، ق : القائمة .

(٥) س : إن أريد .

(٦) س : ذلك .

موجودا . بل ذاك صورة ، وهذا صورة ، والله تعالى خلق إحداهما من الأخرى [١] ، وإن أراد أن هنا جوهرا قائما بنفسه غير هذا الجسم المشهود الذى هو صورة ، وأن هذا الجسم المشهود – الذى هو صورة – قائم بذلك الجوهر العقلى ، فهذا من خيالاتهم الفاسدة .

ومن هنا تعرف [٢] قولهم فى الهيولى الكلية ، حيث ادّعوا أن بين أجسام العالم جوهرا قائما بنفسه ، تشترك فيه الأجسام . ومَنْ تصور
٣/٦٨ الأمور وعرف مايقول / علم أنه ليس بين هذا الجسم المعين وهذا الجسم المعين قدر مشترك موجود فى الخارج أصلا ، بل كل منهما متميز عن الآخر بنفسه المتناولة لذاته وصفاته ، ولكن يشتركان فى المقدارية وغيرها ، من الأحكام اللازمة للأجسام ، وعلم أن [٣] اتصال الجسم بعد انفصاله هو [٤] نوع من التفرق ، والتفرق والاجتماع هما من الأعراض التى يوصف بها الجسم ، فالاتصال والانفصال [٥] عرضان ، والقابل لهما نفس الجسم الذى يكون متصلا تارة ، ومنفصلا أخرى ، كما يكون مجتمعا تارة ومفترقا أخرى ، ومتحركا تارة وساكنا أخرى . وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

الخامس. **قال الرازى** [٦] : « والطريقة الخامسة [٧] – وهى عند التحقيق

(١) إحداهما من الأخرى : كذا فى (س) ، (ش) . وفى سائر النسخ : أحدهما من الآخر .
(٢) س : يعرف .
(٣) س ، ش : للأجسام وأن .
(٤) هو : ساقطة من (س) ، (ض) .
(٥) س : فالانفصال والاتصال .
(٦) فى نهاية العقول ، حـ١ ، ص٩٤ (نسخة ٧٤٨) = ظ٩٤ (نسخة طلعت رقم ٥٦٥) .
(٧) نهاية العقول : وهاهنا طريقة خامسة .

عائدة إلى الطرق الأربع[١] – وهى الاستدلال بما فى العالم من الإحكام والإتقان على علم الفاعل ، والذى يدل على علم الفاعل هو[٢] بالدلالة على[٣] ذاته أولى » .

تعليق ابن تيمية

**قلت**[٤] : والمقصود هنا التنبيه على[٥] أن ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم هو الحق الموافق لصريح المعقول ، وأن مابيّنه من الآيات والدلائل والبراهين العقلية فى إثبات الصانع سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله هو فوق نهاية العقول ، وأن خيار ماعند حذّاق الأولين والآخرين من الفلاسفة والمتكلمين هو بعض مافيه ، لكنهم يلبسون الحق بالباطل ، فلا يأتون به على وجهه ، كما أن طريقة الاستدلال بحدوث المحدثات
على / إثبات الصانع الخالق[٦] هى طريقة فطرية ضرورية ، وهى خيار ٦٩/٣
ماعندهم ، بل ليس عندهم طريقة صحيحة غيرها ، لكنهم أدخلوا فيها من الاختلال والفساد[٧] مايعرفه أهل التحقيق والانتقاد ، الذين آتاهم الله الهدى والسداد . وقد بُسط الكلام على هذه المطالب فى غير هذا الموضع .

(١) نهاية العقول : الأربعة .
(٢) نهاية العقول : فهو .
(٣) على : ساقطة من نسخة رقم ٧٤٨ .
(٤) قلت : ساقطة من (س) .
(٥) عبارة « التنبيه على » : ساقطة من (س) .
(٦) الخالق : ساقطة من (س) ، (هـ) ، (ش) .
(٧) فى (هـ) : لكنها دخلها منهم خلل وفساد . وبعد هذه العبارة توجد إشارة إلى الهامش حيث كتبت العبارات التالية . « وطريقة الاستدلال مما نشاهد حدوثه جاء بها القرآن واتفق عليها السلف واتفقوا أن هذه الطريق تفضى إلى العلم بإثبات الصانع ولا تقتضى كون الفاعل ليس بجسم وكذلك طريقة العلم لاتقتضى ذلك بخلاف الطرق الثلاثة المتقدمة » .

## ( فصل )[١]

وأما ماتكلموا به فى وجود واجب الوجود وتحيرهم فيه : هل وجوده حقيقته ؟ أو زائد على حقيقته ؟ وفى صفاته وأفعاله ؟ فهذا بحر واسع قد بسطناه فى غير هذا الموضع .

وقد اعترف الرازى بحيرته فى مسائل الذات والصفات والأفعال ، وهو تارة يقول بقول هؤلاء وتارة يقول بقول هؤلاء . والآمدى متوقف فى مسائل الوجود والذات ونحو ذلك ، مع أنه لم يذكر دليلا على إثبات واجب الوجود ألبتة . فإنه ظن أن الطرق المذكورة ترجع إلى الاستدلال بالإمكان على المرجح الموجب،فلم يسلك فى إثبات واجب الوجود إلا هذه الطريقة التى هى طريقة ابن سينا ، لكن ابن سينا وأتباعه قرروها أحسن من تقرير الآمدى . فإن أولئك أثبتوا واجب الوجود بالبرهان العقلى الذى لا ريب فيه،لكن احتجوا على مغايرته للموجودات المحسوسة بطريقتهم المبنية على نفى الصفات وهى باطلة . وأما الآمدى فلم يقرر إثبات واجب / الوجود بحال،بل قال فى كتاب « أبكار الأفكار » فى ٧٠/٣

كلام الآمدى فى « الأبكار » فى إثبات واجب الوجود .

أعظم مسائل الكتاب وهى مسألة إثبات واجب الوجود[٢] : « مذهب أهل[٣] الحق من المتشرعين وطوائف الإلٰهيين[٤] القول بوجوب

---

(١) مكتوب فى هامش ( س ) أمام هذا الموضع : « الخامس عشر من القطعة الأولى » وكلمة ( فصل ) ساقطة من ( ش )

(٢) أبكار الأفكار ، حـ ١ ، ص ١٤٣ – ١٤٤ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ٢٢ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٣) أهل : ساقطة من « أبكار » .

(٤) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : عليهن ، وهو تحريف .

وجود[١] موجود وجوده لذاته لا لغيره[٢] ، وكل ما سواه فمتوقف فى وجوده[٣] عليه ، خلافا لطائفة شاذة من الباطنية . ومنشأ الاحتجاج على ذلك ما نشاهده من الموجودات العينية ، ونتحققه[٤] من الأمور الحسية ، فإنه إما[٥] أن يكون واجباً لذاته ، أو لا يكون واجبا لذاته ، فإن كان الأول فهو المطلوب ، وإن كان الثانى فكل موجود لا يكون واجبًا لذاته فهو ممكن لذاته ، لأنه لو كان ممتنعاً لذاته لما كان موجوداً ، وإذا كان ممكنًا فالوجود والعدم عليه جائزان ، وعند ذلك فإما أن يكون فى وجوده مفتقراً إلى مرجح أو غير مفتقر إليه ، فإن لم يكن مفتقراً إلى المرجح فقد ترجح أحد الجائزين من غير مرجح ، وهو ممتنع . وإن افتقر إلى المرجح فذلك المرجح إما واجب لذاته أو لغيره ، فإن[٦] كان الأول فهو المطلوب ، وإن كان الثانى فذلك الغير إما أن يكون معلولاً لمعلوله أو لغيره ، فإن كان الأول فيلزم أن يكون كل واحد منهما[٧] مقوِّمًا للآخر ، ويلزم من ذلك أن يكون كل واحد منهما مقومًا لمقوم نفسه ، فيكون كل واحد منهما مقوماً لنفسه ، لأن مقوِّم المقوّم مقوم ، وذلك
٧١/٣ يوجب جعل كل واحد من الممكنين متقوما بنفسه / والمقوم بنفسه لا يكون ممكناً ، وهو خلاف الفرض . ولأن التقويـم إضافة بين المقوِّم

(١) وجود : ساقطة من ( س ) .
(٢) أبكار : لا بغيره .
(٣) أبكار ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) : وجود .
(٤) أبكار : وبتحققه .
(٥) أبكار ، ش : الحسية فإما .
(٦) أبكار : وإن .
(٧) أبكار : كل منهما .

والمقوم ، فيستدعى[(١)] المغايرة بينهما ، ولا مغايرة بين الشىء ونفسه ، وإن كان الثانى : وهو أن يكون ذلك الغير معلولا للغير ، فالكلام فى ذلك الغير كالكلام فى الأول ، وعند ذلك فإما أن يقف الأمر على موجود هو مبدأ الموجودات غير مفتقر فى وجوده إلى غيره ، أو يتسلسل الأمر إلى غير النهاية[(٢)] ، فإن كان الأول فهو المطلوب ، وإن كان الثانى فهو ممتنع » .

ثم ذكر الأدلة المتقدمة على إبطال التسلسل وبين فسادها كلها[(٣)] كما تقدم حكاية قوله ، واختار الحجة المذكورة عنه التى حكيناها ، فقال[(٤)] : « وإن كانت العلل والمعلولات المفروضة موجودة معا ، فلا يخفى أن النظر إلى الجملة غير النظر إلى كل واحد واحد من آحادها ، [(٥)]فإن حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحدٍ من الآحاد[(٥)] ، وعند ذلك فالجملة موجودة ، وهى إما أن تكون[(٦)] واجبة لذاتها[(٧)] أو ممكنة ، لا جائز أن تكون[(٨)] واجبة ، وإلا لما كانت آحادها ممكنة ، وقد قيل : إنها ممكنة

(١) أبكار : فتستدعى .
(٢) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : أو تسلم إلى غير النهاية ، أبكار ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) أو تسلسل ( والكلمة مختصرة ) إلى غير النهاية .
(٣) انظر : أبكار الأفكار ، جـ ١ ، ص ١٤٤ – ١٥١ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ٢٢ – ٢٣ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .
(٤) أبكار الأفكار ، جـ ١ ، ص ١٥١ – ١٥٢ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ٢٣ ( نسخة رقم ١٦٠٣ )
(٥ – ٥) ما بين النجمتين ساقط من ( ش ) .
(٦) أبكار ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) : يكون .
(٧) أبكار : لذواتها .
(٨) أبكار ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) : يكون .

كما سبق ، وإن[١] كانت واجبة فهو[٢] مع الاستحالة عين المطلوب ، وإن كانت ممكنة فلابد لها من مرجح ، والمرجح إما أن يكون داخلا فيها أو خارجا عنها ، لاجائز أن يُقال بالأول ، فإن المرجح للجملة مرجح لآحادها ، ويلزم أن يكون مرجحا[٣] لنفسه ضرورة كونه من الآحاد[٤] ، ويخرج بذلك عن أن يكون ممكنًا ، وهو خلاف / الفرض ، وأن يكون مرجحاً لعلته لكونه[٥] من الآحاد ، ٧٢/٣
وفيه جعل العلة معلولاً والمعلول علة ، وهو دَوْر ممتنع . وإن كان المرجح خارجًا عنها فهو إما ممكن أو واجب ، فإن كان ممكنا فهو من الجملة ، وهو خلاف الفرض ، فلم يبق إلا أن يكون واجبا لذاته ، وهو المطلوب » .

**قلت** : فهذه الطريقة التى ذكرها لم يذكر غيرها فى إثبات الصانع . ثم أورد على نفسه أسئلة[٦] كثيرة ، منها[٧] **قول المعترض**[٨] : « لا نسلم وجود ما يسمى جملة فى غير المتناهى ليصح ما ذكرتموه ، ولا يلزم من صحة ذلك فى المتناهي ، مع إشعاره بالحصر ، صحته فى غير المتناهى ، سلمنا أن مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهى وأنه ممكن ،

(١) ابكار . ثم وإن .
(٢) س ، ش : فهى .
(٣) أبكار : مرجح .
(٤) فى هامش ( ط ) أمام هذا الموضع مايلى : « بلغ مقابلة بأصل صحح قراءته على المصنف ، الحمد لله .
(٥) أبكار : لكونها .
(٦) س ، ش : أسولة .
(٧) ق : منهيا ، وهو خطأ مطبعى .
(٨) أبكار الأفكار ، جـ١ ، ص١٥٧ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ٢٤ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

ولكن لا نسلم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية ، .وعند ذلك فلا يلزم أن يكون معللا بغير علة الآحاد . سلمنا أنه زائد على الآحاد ، ولكن ما المانع أن يكون مترجحا بآحاده الداخلة فيه ، لا بمعنى أنه مترجح بواحد منها ليلزم ما ذكرتموه ، بل طريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه ترجح كل واحد من آحاده بالآخر إلى غير النهاية ، وعلى هذا فلا يلزم افتقاره إلى مرجح خارج عن الجملة ، ولا أن يكون المرجح للجملة مرجحا لنفسه ولا لعلته » .

**ثم قال في الجواب**[١] : « قولهم:لا نسلم أن مفهوم الجملة زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية . قلنا : إن أردتم أن مفهوم الجملة هو
٧٣/٣ نفس المفهوم من كل واحد من الآحاد فهو ظاهر الإحالة./ وإن أردتم به الهيئة الاجتماعية من آحاد الأعداد ، فلا خفاء بكونه[٢] زائداً على كل واحد من الآحاد[٣] ، وهو المطلوب . قولهم : ما المانع من[٤] أن تكون[٥] الجملة مترجحة بآحادها الداخلة فيها كما قرروه[٦] ؟ قلنا : إما[٧] أن يُقال : تترجح[٨] الجملة بمجموع[٩] الآحاد الداخلة فيها ،

---

(١) أبكار الأفكار ، جـ ١ ، ص ١٦٨ - ١٦٩ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ٢٦ ( نسخة رقم ١٦٠٣ )
(٢) أبكار : لكونه .
(٣) أبكار : من الأعداد .
(٤) من : ليست في « أبكار » .
(٥) أبكار ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) : يكون .
(٦) أبكار ، ش : قرره .
(٧) إما : ساقطة من « أبكار » ، ش : إن أما أن .
(٨) أبكار : يترجح .
(٩) أبكار : مجموع .

أو بواحد منها ، (١ فإن كان بواحد منها ١) ، فالمحال الذى ألزمناه حاصل ، وإن كان بمجموع الآحاد فهو نفس الجملة المفروضة ، وفيه ترجح (٢) الشيء بنفسه وهو محال » .

تعليق ابن تيمية

فهذا ما ذكره فى كتابه المشهور المعروف « بأبكار الأفكار » المصنف فى الكلام ، وليس فى هذا تعرّض لإبطال علل ومعلولات ممكنة مجتمعة لا نهاية لها ، ولكن فيه إثبات واجب الوجود خارجا عنها ، وقد ذهب طائفة من أهل الكلام كأصحاب معمر إلى إثبات معان لا نهاية لها مجتمعة ، وهى الخلق ، وهى شرط فى الحدوث .

ثم إنه فى كتابه(٣) المسمى « بدقائق الحقائق » فى الفلسفة ذكر هذه الحجة وزاد فيها إبطال إثبات علل ومعلولات لا نهاية لها،ولكنه اعترض عليها باعتراض وذكر أنه لا جواب [ له ] عنه(٤)، فبقيت حجته على إثبات واجب الوجود موقوفة على هذا الجواب .

فقال بعد أن ذكر ما ذكره هنا :« الجملة إما أن تكون باعتبار ذاتها واجبة ، أو ممكنة ، لا جائز أن تكون واجبة ، وإلا لما كانت آحادها ممكنة ، وما يتوهمه بعض الناس من قوله إنه إذا كانت الآحاد ممكنة ومعناه افتقار كل واحد إلى / علته وكانت الجملة هى مجموع الآحاد ، فلا ٣/٧٤
مانع من إطلاق (٥) [ الوجوب وعدم ] (٦) الإمكان عليها ، بمعنى أنها غير

(١ - ١) ساقط من الأبكار .

(٢) ق : ترجيح

(٣) س ، ش : ذكر فى كتابه .

(٤) ق : لا جواب عنه .

(٥) س ، ش ، ض : من عدم اطلاق .

(٦) ما بين المعقوفتين هو تصحيح أثبته من كلام الآمدى الذى سيورده ابن تيمية مرة أخرى فى ص ١٧٣ .

مفتقرة إلى أمر خارج عن ذاتها وإن كانت أبعاضها[١] مما[٢] يفتقر بعضها إلى بعض فتوهم ساقط ، فإنه إذا قيل إن الجملة غير ممكنة فقد بينا فى المنطقيات أن كل ما ليس بممكن بالمعنى الخاص ، فإما واجب لذاته وإما ممتنع ، لا جائز أن يقال بالامتناع ، وإلا لما كانت موجودة ، بقى أن تكون واجبة بذاتها ، وإذا كانت الجملة هى مجموع آحادها وكل واحد من الآحاد ممكن ، فالجملة أيضاً ممكنة بذاتها ، والواجب باعتبار ذاته يستحيل أن يكون ممكنا باعتبار ذاته ، وإن كانت ممكنة فلابد لها من مرجح لضرورة كونها موجودة ، والمرجح فإما أن يكون ممكنا أو واجبا لا جائز أن يكون ممكنا إذ هو من الجملة ، ثم يلزم أن يكون مرجحا لنفسه لكونه مرجحا للجملة ، والمرجح للجملة مرجح لآحادها وهو من آحادها ، وذلك محال ، ثم يلزم أن يكون علة علته[٣] وهو دور ممتنع ، وإن كان واجبا لذاته غير مفتقر إلى علة فى وجوده ، فإما أن يكون علة للجملة أو لبعضها ، فإن كان علة للجملة لزم أن يكون علة لكل واحد من آحادها ، إذ الجملة هى مجموع الآحاد ، وهو محال من جهة إفضائه إلى كون كل واحد من آحاد الجملة المفروضة معللا بعلتين وهى العلة الواجبة الوجود ، وما قيل إنه علة له من آحاد الجملة ، وإن
٣/٧٥ كان / علة لبعض منها لا يكون معلولا لغيره فهو خلاف الفرض .

وهذه المحالات إنما لزمت من القول بعدم النهاية فهو محال ، كيف وكل علل ومعلولات قيل باستنادها إلى علة لا علة لها ، فالقول

(١) س : وإن كان أبعاضها ، ش : وإن أبعاضها .

(٢) س : ما .

(٣) ق : علته علته.وما أثبتناه من (س ، ش ، هـ) .

بكونها[١] غير متناهية أعدادها محال ، وجمع بين متناقضين ، وهو القول بأن[٢] مامن علة إلا ولها علة ، والقول بانتهاء العلل والمعلولات إلى علة [لا علة][٣] لها .

فإذا قد اتضح بما مهدنا امتناع كون العلل والمعلولات غير متناهية وأن القول بأن لانهاية لها محال » .

**ثم قال** : « ولقائل أن يقول : إثبات الجملة لما [لا] يتناهى[٤] ، وإن كان غير مسلم لكن ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ، ويكون ترجحها بترجح آحادها ، وترجح آحادها كل واحد بالآخر إلى غير النهاية على ما قيل » .

**قال** : « وهذا إشكال مشكل ، وربما يكون عند غيرى حله » .

**قلت**[٥] : فهذا استدلاله على واجب الوجود لم يذكر فى كتبه غيره ، وأما حدوث العالم فأبطل طرق الناس ، وبناه على أن الجسم لا يخلو من الأعراض الحادثة ، إذ العرض لا يبقى زمانين ، واستدل على امتناع حوادث لا أول لها[٦] بعد أن أبطل وجوه غيره بالوجه الذى تقدم ، وتقدم ما فيه من الضعف الذى بينه الأرموى وغيره ، ثم إذا ثبت حدوث العالم فإنه لم يستدل بالحدوث على المحدث إلا بطريقة الذين

---

(١) س : بأنها .

(٢) ق : بأنه .

(٣) لا علة : ساقطة من (ق) .

(٤) ق : لما يتناهى .

(٥) هـ : قال ابن تيمية قلت .

(٦) مكتوب فى هامش (ط) أمام هذا الموضع : «كلام الآمدى فى إبطال حوادث لا أول لها» .

بنوا ذلك على الإمكان ، وهو أن ذلك يتضمن التخصيص المفتقر إلى
٧٦/٣ مخصص ، لأنه / ترجيح لأحد طرفي الممكن ، فهو لا يستدل بالحدوث على المحدث ، إلا بناء على أن ذلك ممكن يفتقر إلى واجب ، ولا يجعل الممكن دالا على الواجب ، إلا بناء على نفي التسلسل ، والتسلسل قد أورد عليه السؤال الذي قال إنه لا جواب له عنه .

وكل هذه المقدمات التي ذكرها لا يفتقر إثبات الصانع إليها ، وبتقدير افتقاره إليها فإبطال التسلسل ممكن ، فتتم تلك المقدمات ، وذلك أن إثبات الصانع لا يفتقر إلى حدوث الأجسام كما تقدم ، بل نفس ما يشهد حدوثه من الحوادث يغني عن ذلك ، والعلم بأن الحادث يفتقر إلى المحدث هو من أبين العلوم الضرورية ، وهو أبين من افتقار الممكن إلى المرجح ، فلا يحتاج أن يقرر ذلك بأن الحدوث ممكن ، أو أنه كان يمكن حدوثه على غير ذلك الوجه ، فتخصيصه بوجه دون وجه ممكن جائز الطرفين ، فيحتاج إلى مرجح مخصص بأحدهما .

وهذه الطريقة يسلكها من يسلكها من متأخري أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية ومن وافقهم على ذلك من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم .

وقد نبهنا على أنها وإن كانت صحيحة فإنها تطويل بلا فائدة [ فيه ][1] ، واستدلال على الأظهر بالأخفى ، وعلى الأقوى

(١) فيه : زيادة من ( س )

بالأضعف ، كما لا يحدّ الشيء بما هو[1] أخفى منه ، وإن كان الحد مطابقا للمحدود مطردا منعكسا يحصل به التمييز ، مع أن الحد / والاستدلال ٣/٧٧ بالأخفى قد يكون فيه منفعة من وجوه أخرى ، مثل من حصلت له شبهة أو معاندة فى الأمر الجلى فيبين له بغيره ، لكون ذلك[2] أظهر عنده فإن الظهور والخفاء أمر نسبى إضافى ، مثل من يكون من شأنه الاستخفاف[3] بالأمور الواضحة البينة ، فإذا كان الكلام طويلا مستغلقا هابه وعظمه ، كما يوجد فى جنس[4] هؤلاء[إلى غير ذلك من الفوائد][5]، لكن ليس هذا مما يتوقف العلم والبيان عليه مطلقا ، وهذا هو المقصود هنا[6] وهؤلاء[7] كثيرا ما يغلطون ، فيظنون أن المطلوب لا يمكن معرفته إلا بما ذكروه من الحد والدليل ، وبسبب هذا الغلط يضل من يضل ، حتى يتوهم أن ذلك الطريق المعين إذا بطل انسد باب المعرفة .

ولهذا لما بنى الآمدى وغيره على هذه الطريقة التى تعود إلى طريقة الإمكان ، وبنوا طريقة الإمكان على نفى التسلسل ، حصل ما حصل ، فكان مثل هؤلاء مثل من عمد إلى أمراء المسلمين وجندهم الشجعان الذين يدفعون العدو ويقاتلونهم ، فقطعهم ومنعهم الرزق الذى به

---

(١) هو : ساقطة من ( س ) ، ( ش ) .

(٢) ش ، هـ : ذاك .

(٣) ش : استخفافه .

(٤) بعد عبارة « جنس هؤلاء » زيادة فى ( هـ ) مايلى : « ومن يقصد مخاطبتهم بمثل هذه العبارات يقول إنما أعرضنا عنه بما هو خير منه »

(٥) ما بين المعقوفتين زيادة من ( س ) .

(٦) ق : منها .

(٧) هـ : وهم .

يـجاهدون ، وتركوا واحدا ، ظنا أنه يكفى فى قتال العدو وهو أضعف الجماعة وأعجزهم ، ثم أنهم مع هذا قطعوا رزقه الذى به يستعين فلم يبق بإزاء العدو أحد .

ومثل نهر كبير كدجلة والفرات كان عليه عدة جسور يعبر الناس
٧٨/٣ عليها ، ومنها ماهو قوى مكين فى مكان قريب،/ فعمد المتولى إلى تلك الجسور فقطعها كلها ولم يترك إلا واحد طويلا بعيدا ضعيفا ، ثم إنه خرقه فى أثنائه حتى انقطع الطريق ، ولم يبق لأحد طريق إلى العبور ، وهو مع هذا يستعمل الناس فى الآلات التى يصنع بها الجسور ، ويشعر الناس أنه لا يمكن أحدا أن يعبر إلا بما يصنعه[١] .

أو مثل رجل كان لمدينته أسوار متداخلة سور خلف سور ، كل سور منها[٢] يحفظ المدينة ، فعمد المتولى فهدم تلك الأسوار كلها وترك سورا هو أضعفها وأطولها وأصعبها حفظا ، ثم إنه مع ذلك خرق منه ناحية يدخل منها العدو ، فلم يبق للمدينة سور يحفظها .

فيقال إن إثبات الصانع ممكن بطرق كثيرة ، منها الاستدلال بالحدوث على المحدث ، وهذا يكفى فيه حدوث الإنسان نفسه أو حدوث مايشاهد من المحدثات[٣] كالنبات والحيوان وغير ذلك ، ثم إنه يعلم بالضرورة أن المحدث لابد له من محدث[٤] ، وإذا قدر أنه أثبت الصانع بحدوث

(١) س : أصنعه .

(٢) س ، ش ، ض : وكل منها .

(٣) ق : الحيوانات .

(٤) فى نسخة ( هـ ) ص ٢٥٤ زيادة بعد عبارة « يعلم بالضرورة أن المحدث لابد له من محدث » وهى : « فطبيعة الحدوث تقتضى الافتقار إلى فاعل فلابد لكل مايقدر محدثا من فاعل يمتنع أن يكون فاعل كل المحدثات محدثا ، فوجب أن يكون قديما » .

العالم لزم أن المحدث لابد له من محدث ، ثم إذا قدر أنه استدل بطريقة الإمكان إما ابتداء وإما مع طريقة الحدوث،فالعلم بأن الممكن يفتقر إلى الواجب علم ضرورى لا يفتقر إلى نفى التسلسل .

إبطال التسلسل من وجوه .

وأيضا[(١)] فإبطال التسلسل له طرق كثيرة ، وذلك أنه يمكن أن يقال فيه[(٢)] وجوه[(٣)] :

الوجه الأول .

**أحدها** : أن الموجودات بأسرها إما أن تكون واجبة الوجود ، أو ممكنة الوجود ، أو ممتنعة / الوجود ، والأقسام الثلاثة باطلة ، فلزم أن يكون بعضها واجبا ، وبعضها ممكنا . ٧٩/٣

**أما الثالث**[(٤)] فهو باطل لأن[(٥)] ماوجد لا يكون ممتنع الوجود .

**والثانى** : باطل أيضاً لأن ممكن الوجود هو الذى يمكن وجوده وعدمه ، وماكان كذلك لم يوجد إلا بغيره . فلوكان مجموع الموجودات ممكنة ، لافتقرت الموجودات كلها إلى غيرها ، وماليس بموجود فهو معدوم ، والمعدوم لا يفعل الموجود بالضرورة[(٦)] .

**والأول** باطل أيضاً لأنا[(٧)] نشاهد فيها مايحدث بعد أن لم يكن، كالحيوان والنبات والمعدن والسحاب والأمطار .

---

(١) مكتوب فى هامش ( ط ) : « تأمل هذه الطرق فى إبطال التسلسل » وباقى السطر ساقط من ( ش ) .

(٢) فيه : ساقطة من ( س ) ، ( ش )

(٣) هـ : وجوه كثيرة ، والعبارة إلى كلمة ( الثالث ) ساقطة من ( ش ) .

(٤) وفى نسخة ( هـ ) روعى الترتيب وذكر الأول والثانى قبل الثالث .

(٥) ش ، ص ، ض ، ط ، ق : فإن .

(٦) هـ : وهو ضرورى .

(٧) ص ، ض ، ط ، ق : فإنا .

والحادث عدم مرة ووجد أخرى ، فلا يكون ممتنعا لأن الممتنع لا يوجد، ولا واجبا بنفسه لأن الواجب بنفسه لا يعدم ، فثبت أنه ممكن ، وثبت أن فى الموجودات ماهو ممكن بنفسه وأنه ليس كلها ممكنا ، فثبت أن فيها موجودا ليس بممكن ، والموجود الذى ليس بممكن هو الواجب بنفسه ، فإن الموجود إما أن يكون وجوده بنفسه وهو الواجب أو بغيره وهو الممكن ، ولا يجوز أن يكون فيهما ممتنع لأن الممتنع هو الذى لا يجوز أن يوجد ، فيمتنع أن يكون فى الوجود ممتنع .

فتبين أن فى الموجودات واجبا وممكنا ، وليس فيها ممتنع . وإن شئت قلت : إما أن يقبل من جهة نفسه العدم وهو الممكن ، أولا يقبل العدم وهو الواجب بنفسه ، وإن شئت قلت إما أن يفتقر إلى غيره وهو الممكن
٨٠/٣ أو / لا يفتقر وهو الواجب .

وإذا كانت الموجودات إما واجبة وإما ممكنة ، وليس كلها ممكنا ولا كلها واجبا ، تعين أن فيها واجبا وفيها ممكنا .

الوجه الثانى . **الوجه الثانى** : أن يقال كل ممكن بنفسه[١] لا يوجد إلا بموجب يجب به وجوده ، لأنه إذا لم يحصل مابه يجب وجوده كان وجوده ممكنا قابلا للوجود والعدم ، فلا يوجد . ومابه يجب وجوده لا يكون ممكنا ، لأن الممكن لا يجب به شيء لافتقاره إلى غيره ، فالمفتقر إلى الممكن مفتقر إليه وإلى مابه وجب الممكن ، وإذا كان الممكن وحده لا يجب به شيء ، علم افتقار الممكن إلى واجب بنفسه .

---

(١) ش ، ص ، ض ، ط ، ق : نفسه .

**الوجه الثالث** : أن يقال : طبيعة الإمكان سواء فرضت الممكنات متناهية أو غير متناهية لا توجب الوجود بنفسها ، فإن ماكان كذلك لم يكن ممكنا ، فلابد للممكن من حيث هو ممكن من موجود ليس بممكن ، والمراد بالممكن فى هذه المواضع الممكن الإمكان الخاص ، وهو الذى يقبل الوجود والعدم فيكون الواجب والممتنع قسيميه،فأما إذا[١] أريد به الممكن الإمكان العام ، وهو قسيـم الممتنع ، فكل موجود فهو ممكن بالإمكان العام . الوجه الثالث .

ثم الموجود إما موجود بنفسه وإما بغيره ، وليس كل موجود وجد بنفسه ، لأن منها المحدثات التى يعلم بضرورة العقل أن وجودها ليس بأنفسها .

فثبت أن من الموجودات ماهو موجود بنفسه ، وماهو موجود بغيره .

٨١/٣

/**الوجه الرابع** : أن يقال:الموجودات ليست كلها موجودة بغيرها،لأن الغير إن كان معدوما امتنع أن يكون الموجود موجوداً بما ليس بموجود.وإن كان الغير موجودا كان الموجود خارجا عن جملة الموجودات . الوجه الرابع .

وإذا لم تكن الموجودات كلها موجودة بغيرها : فإما أن تكون كلها أو كل[٢] منها موجودا بنفسه ؛ وإما أن لا يكون ، والأول ممتنع ، لأن المحدثات التى يشهد حدوثها يعلم بالضرورة أنها ليست موجودة بنفسها . وإذا لم تكن كلها موجودة بغيرها ولا كلها موجودة بنفسها،تعين أن منها[٣]

(١) ق : قسيميه فإذا .

(٢) س : وكل .

(٣) ش : فيها .

ماهو موجود بنفسه ومنها ماهو موجود بغيره ، وهذا لك أن تعتبره فى كل فرد فرد من الموجودات ، وفى المجموع فتقول : يمتنع فى كل فرد من الموجودات أن يكون موجودا بغير موجود ، لأنه إذا كان كل واحد من الموجودات موجودا بغير موجود ، لزم أن يكون كل من الموجودات موجودا بمعدوم ، وهذا ممتنع ، وإذا امتنع فإما أن يكون كل موجود موجودا بنفسه ، وإما أن يكون موجودا بوجود[١] غيره ، وإما أن يكون منها ماهو موجود بنفسه ، ومنها ماهو موجود بوجود[٢] غيره .

والأول ممتنع لوجود الحوادث التى لاتوجد بأنفسها .

والثانى ممتنع لأن كل واحد واحد[٣] من الموجودات إذا كان موجودا بوجود[٤] غيره،والغير من الموجودات التى لا توجد إلا بموجود[٥] غيرها
٨٢/٣ لم يكن فيها إلا / ماهو مفتقر محتاج إلى الغير ، وماكان بنفسه[٦] مفتقرا محتاجا إلى الغير ولم يوجد إلا بوجود ذلك الغير ، وماكان فى نفسه لا يوجد إلا بغيره،فأولى أن لا يكون بنفسه مبدعا لغيره ، فيلزم أن لا يكون فى الموجودات ماهو موجود بنفسه ، ولا ماهو فاعل لغيره ، فيلزم حينئذ أن لا يوجد شىء من الموجودات ؛ لأن الموجود إما موجود بنفسه ، وإما بوجود[٧] غيره ، وهذا إنما لزم لما قدر أن كل موجود موجود بغيره .

---

(١) ش : بموجود .

(٢) س : بموجود ؛ ش : ماهو بموجود غيره .

(٣) واحد : ساقطة من ( ش ) .

(٤) ش : بموجود .

(٥) ص : بموجد .

(٦) ش ، ص ، ض ، ط ، ق : نفسه .

(٧) ش ، ص ، ق ، ط : بموجود .

فتعين[١] أن من الموجودات ماهو موجود بنفسه وهو المطلوب .

وأما إذا اعتبرت ذلك فى المجموع ، فمجموع الموجود لا يكون واجبا بنفسه ، لأن من أجزائه ماهو ممكن محدث كائن بعد أن لم يكن ، والمجموع يتوقف[٢] عليه ، والمتوقف على الممكن لايكون واجباً بنفسه ، ولا يكون المجموع مفتقراً إلى غيره المباين له ، فإن ذلك لايكون إلا معدوماً ، والموجود لا يكون مفتقرا إلى فاعل معدوم ليس بموجود فضلا عن مجموع الموجود[٣] . فتعين أن يكون المجموع مفتقرا إلى ما هو داخل فى المجموع ، وذلك البعض لا يكون إلا واجبا بنفسه ، إذ لو لم يكن واجبا بنفسه لكان ممكنا مفتقرا إلى غيره ، فيكون مجموع كل واحد من الموجودات مفتقرا إلى غيره ، وذلك الغير ممكن بنفسه ، وهو جزء من المجموع الممكن المفتقر إلى غيره ، و يمتنع أن يكون مجموع الممكنات ليس مفتقرا / إلى[٤] ماهو بعض الممكنات ، فإن مجموعها أعظم من بعضها ، ٨٣/٣
وذلك البعض يشرك المجموع فى الفقر والاحتياج إلى الغير ، ففيه ما فيها من الاحتياج والفقر إلى الغير ، مع أن المجموع أعظم منه ، فإذا كانت الأجزاء كلها فقيرة محتاجة ، والمجموع محتاجاً فقيرا[٥]، امتنع أن يكون شيء من الأجزاء بالمجموع وحده ، فضلا عن أن يكون بجزء آخر ، فضلا عن أن يكون المجموع الذى كل أجزائه فقراء بواحد من تلك

(١) ش : فتبين .
(٢) ش : متوقف .
(٣) ش : الوجود .
(٤) ش : إلا إلى .
(٥) ش : فقد .

الأجزاء الفقراء . وهذا كلّه بيِّن ضرورى لا يستريب فيه من تصوره ويمكن[١] تصوير هذه المواد على وجوه أخرى .

## ( فصل )

وكذلك يمكن تصوير[٢] هذه الأدلة فى مادة الحدوث بأن يُقال : الموجودات إما أن تكون كلها حادثة ، وهو ممتنع ، لأن الحوادث لابد لها من فاعل ، وذلك معلوم بالضرورة ، ومحدِث الموجودات كلها لا يكون معدوماً ، [٣] وذلك أيضاً معلوم بالضرورة ، وماخرج عن الموجودات لا يكون إلا معدوما ، [٣] فلو كانت الموجودات كلها محدثة للزم : إما حدوثها بلا محدث ، وإما حدوثها بمحدِث معدوم.وكلاهما معلوم الفساد بالضرورة ، فثبت أنه لابد فى الوجود[٤] من موجود قديم ، وليس كل موجود قديمًا بالضرورة الحسيَّة ، فثبت أن الموجودات تنقسم إلى قديم ومحدَث .

وهاتان المقدمتان : وهو أن كل حادث فلابد له من محدِث ، وأن
٨٤/٣ المحدِث[٥] / للموجود لا يكون إلا موجودًا ، مع أنهما معلومتان بالضرورة ، فإن كثيرًا[٦] من أهل الكلام أخذوا يقررون ذلك بأدلة نظرية ، ويحتجون على ذلك بأدلة ، وهى وإن كانت صحيحة ، لكن

(١) ق ، س ، ر : ولكن .
(٢) ش : ويمكن تصوير .
(٣ - ٣) : ساقط من ( ش ) .
(٤) س : الموجود .
(٥) ش : والمحدث .
(٦) ش : كان كثيرا .

النتيجة أبْيَن عند العقل من المقدمات ، فيصير كمن يحدّ الأجلى بالأخفى ، وهذا وإن كان قد يذمه كثير[١] من الناس مطلقا ، فقد يُنتفع به فى مواضع ، مثل عناد المناظِر ومنازعته فى المقدمة الجلية ، دون ما [ هو ][٢] أخفى منها ، ومثل حصول العلم بذلك[٣] من الطرق الدقيقة الخفية[٤] الطويلة ، لمن يرى أن حصول العلم له بمثل هذه الطرق أعظم عنده وأحب إليه ، وأنه إذا خوطب بالأدلة الواضحة المعروفة للعامة ، لم تكن مزية على العامة ، ولمن يقصد بمخاطبته[٥] بمثل ذلك ، أن مثل هذه الطرق معروف معلوم عندنا ، لم ندعه عجزًا وجهلا ، وإنما أعرضنا عنه استغناء عنه بما هو خير منه ، واشتغالاً بما هو أنفع من تطويل لا يُحتاج إليه ، إلى أمثال ذلك من المقاصد .

فأما كون الحادث[٦] لابد له من محدث ، فهى ضرورية عند جماهير العلماء ، وكثير من متكلمة المعتزلة ومن اتبعهم جعلوه نظريا ، كما سيأتى ذكره بعد هذا .

وأما كون المعدوم لا يكون فاعلا للموجودات فهو أظهر من ذلك ، ولذلك[٧] اعترف بكونه ضروريا من استدل على أن المحدث لابد له من / محدث موجود ، والممكن لابد له من مؤثر موجود ، كالرازى ٨٥/٣ وغيره .

(١) ش : وإن كان يذمه كثيرا ، وهو تحريف .
(٢) هو : ساقطة من ( ق ) .
(٣) ش : ومثل حصول العلم للعلم بذلك .
(٤) ش : الحمىه ( غير منقوطة ) .
(٥) س : المخاطبة .
(٦) س ، ش : المحدث .
(٧) س ، ش : وكذلك .

كلام الرازى فى إثبات وجود الله .

**قال الرازى**[(١)] « أما[(٢)] كون المؤثر موجودًا[(٣)] فإنه[(٤)] لا فرق بين نفى المؤثر وبين مؤثر منفى[(٥)] والحكم[(٦)] بالاكتفاء بالمؤثر المنفىّ حكم بعدم الاحتياج إلى المؤثر » .

**قال**[(٧)] : « والعلم بذلك ضرورى ، ولا يتصور فى هذا[(٨)] المقام الاستدلال[(٩)] بالكلام المشهور[(١٠)] من أن المعدوم[(١١)] لا تميز فيه[(١٢)] فلا يمكن استناد الأثر إليه ، لأنه يتوجه عليه شكوك معروفة[(١٣)] » .

**قال** :[(١٤)] « والجواب عنها وإن كان ممكنا ، إلا أن العلم بفساد استناد الأثر الموجود إلى المؤثر المعدوم أظهر كثيرًا من العلم بذلك ، والدليل[(١٥)]

---

(١) فى كتابه « نهاية العقول » جـ١ ، ص ٨٦ ( نسخة رقم ٧٤٨ ) = جـ ١ ، ص ٨٦–ظ ٨٦ ( نسخة طلعت رقم ٥٦٥ ) .

(٢) أما : ساقطة من ( س ) . وفى « نهاية العقول » : وأما .

(٣) نهاية العقول : وأما أن ذلك المؤثر يجب أن يكون موجوداً .

(٤) نهاية العقول : فلأنه .

(٥) نهاية العقول ( نسخة رقم ٧٤٨ ) : بين مؤثر منفى وبين المؤثر ، نسخة رقم ٥٦٥ : بين مؤثر منفى وبين نفى المؤثر .

(٦) نهاية العقول : فالحكم .

(٧) بعد كلامه السابق بصفحات ، جـ ١ ، ص ٩٣ ( نسخة رقم ٧٤٨ ) = ظ ٩٣ ( نسخة طلعت ) .

(٨) نهاية العقول : ولا نتصدى فى هذا .

(٩) نهاية العقول : للاستدلال .

(١٠) نهاية العقول ( نسخة طلعت ) : المشهود .

(١١) س : بأن العدم .

(١٢) نهاية العقول ( نسخة رقم ٧٤٨ ) : لا يتميز فيه .

(١٣) نهاية العقول : الشكوك المذكورة .

(١٤) بعد الكلام السابق مباشرة .

(١٥) نهاية العقول : من العلم بذلك الدليل .

والأجوبة عن الأسولة التى تورد عليه[١] ، وإيضاح الواضح لا يزيده[٢] إلا خفاء » .

**قال** :[٣] « وقول القائل : هب[٤] أن المؤثر ليس بمعدوم ، فلم يجب أن يكون موجوداً ؟ قلنا : لا واسطة[٥] بين الوجود والعدم . وقول القائل :[٦] الماهية[٧] تقتضى[٨] الإمكان لا بشرط[٩] الوجود ولا العدم[١٠] فهو متوسط بين[١١] الوجود والعدم . قلنا : نحن لا ندعى أن كل حقيقة فهى إما الوجود وإما العدم ، حتى يلزم من كون الماهية مغايرة لهما فساد ذلك الحصر . . . بل ندعى[١٢] أن العقل يحكم على كل حقيقة من الحقائق التى لا نهاية لها أنها لا تخلو عن وَصْفَى الوجود والعدم ، وإذا كان كذلك فكون[١٣] الماهية مغايرة[١٤] للوجود والعدم لا يقدح فى قولنا : إنه لا واسطة بين الوجود والعدم » .

(١) نهاية العقول : يورد عليها .

(٢) نهاية العقول ( نسخة رقم ٧٤٨ ) : فإيضاح لا يزيده .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٤) نهاية العقول : قوله هب .

(٥) نهاية العقول : قلنا لأنه لا واسطة .

(٦) نهاية العقول : والعدم قوله .

(٧) ق ، ض ، ط : إن الماهية .

(٨) نهاية العقول ( نسخة طلعت ) : يقتضى .

(٩) ق : لا شرط .

(١٠) نهاية العقول : لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم .

(١١) نهاية العقول : فهى متوسطة .

(١٢) بعد كلمة « الحصر » توجد عبارات فى « نهاية العقول » . هى : وكيف نقول ذلك مع أنا نعلم بالضرورة أن المفهوم من حقيقة السواد وحقيقة البياض وحقيقة الحركة وحقيقة الثلاث ( فى نسخة طلعت : المثلث ) مغايرة للوجود والعدم ، بل ندعى . . .

(١٣) س : فكل : وهو تحريف ؛ وفى نسخة رقم ٧٤٨ من نهاية العقول : وكون .

(١٤) س : مغاير .

٨٦/٣ /**قلت** : هذا السؤال والجواب عنه لا يحتاج إليه مع علمنا الضرورى بأن المؤثر فى الموجود[١] لا يكون إلا موجودا ، وهذا قد سبقه إليه غير واحد من النظار ، كأبى المعالى الجوينى فإنه **قال فى الإرشاد** : «فإن قال قائل: قد دللتم فيما قدمتم على العلم بالصانع ، فبم تنكرون على من يقدر الصانع عدما[٢] ؟ قلنا : العدم عندنا نفى محض ، وليس المعدوم على صفة من صفات الإثبات[٣] ، ولا فرق بين نفى الصانع ، وبين تقدير الصانع منفيا من كل وجه ، بل نفى الصانع وإن كان باطلا بالدليل القاطع فالقول به غير متناقض فى نفسه ، والمصير إلى إثبات صانع منفى متناقض ، وإنما يلزم القول بالصانع المعدوم المعتزلة ، حيث أثبتوا للمعدوم صفات الإثبات ، وقضوا بأن المعدوم على خصائص الأجناس » .

تعليق ابن تيمية .

كلام الجوينى فى الإرشاد .

**قال** : « والوجه أن لا نعد الوجود من الصفات ، فإن الوجود نفس الذات ، وليس بمثابة التحيز للجوهر ، فإن التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر ، ووجود الجوهر عندنا نفسه من غير تقدير مزيد » .

**قال** : والأئمة يتوسعون فى عد الوجود من الصفات ، والعلم به علم بالذات[٤] » .

قال الكيا الهراسى الطبرى : « إذا قلنا البارى موجود ، فوجوده ذاته[٥] ، هذا بالاتفاق من أصحابنا القائلين بالأحوال ، والنافين[٦]
٨٧/٣ لها إلا على رأى / المعتزلة الذين قالوا : المعدوم شىء » .

(١) ش : الوجود .
(٢) س : معدوماً .
(٣) مكتوب فى هامش ( ط ) أمام هذا الموضع : حيث قالوا بإثبات الذوات فى العدم .
(٤) ط : وقال .
(٥) مكتوب فى هامش ( ط ) أمام هذا الموضع : القول بأن وجوده تعالى ذاته .
(٦) س : والتأثير .

كلام أبى القاسم الأنصارى .

**وقال أبو القاسم الأنصارى** شارح الإرشاد والقاضى[١] أبو بكر : « وإن أثبت الأحوال فلم يجعل الوجود حالا فإن العلم به علم بالذات ، وعند أبى هاشم ومتبعيه الوجود من الأحوال ، وهو من أثر كون الفاعل قادرا». قال :«وما قاله إمام الحرمين : من أن الأئمة يتوسعون فى عد الوجود من الصفات ، فإنما قالوا ذلك لما بيناه من أن صفة النفس عندهم تفيد ما تفيده النفس ، فلا[٢] فرق بين وجود الجوهر وتحيزه . وهكذا قال الكيا : الوجود بمنزلة التحيز للجوهر ، فإن التحيز للجوهر نفس الجوهر ، خالف أبا المعالى » .

**قال** : « ومن الدليل على وجود الصانع أنه موصوف بالصفات القائمة به كالحياة والقدرة والعلم ونحوها ، وهذه الصفات مشروطة بوجود محلها ، وقد يكون الشيء موجودا ، ولا يكون مختصا بهذه الصفات ، ويستحيل الاختصاص بهذه الصفات من غير تحقق وجود » .

**قال** : « ومما[٣] يحقق ما قلناه قيام الدليل القاطع على أنه فاعل ، ومن شرط الفاعل أن يكون موجودا » .

تعليق ابن تيمية .

**قلت** :[٤] هذا الثانى هو ما ذكره أبو المعالى ، فإن إثبات الصانع إثبات لوجوده ، وإلا فصانع منتف كنفى الصانع ، وأما الأول فهو وإن كان صحيحاً لكن النتيجة أبين من المقدمات . فإن العلم بأن الصانع لا يكون إلا موجودا أبين من العلم بثبوت صفاته ، وبأن الموصوف لا يكون إلا

(١) والقاضى : كذا فى ( س ) وأما بقية النسخ بدون الواو .
(٢) ش : ولا .
(٣) مكتوب فى هامش ( ط ) أمام هذا الموضع : بلغ مقابلة . وكلمة ( مما ) ساقطة من ( ش ) .
(٤) هـ : قال ابن تيمية قلت .

٣/٨٨ موجودا / ولهذا أقر بوجوده طوائف أنكروا قيام الصفات به ، وإذا قرروا[١] قيام الصفات به فكون الفاعل لا يكون إلا موجودًا أبين من كون ما تقوم به الصفة لا يكون إلا موجودًا ، وكلاهما معلوم بالضرورة ، لكن[٢] الفاعل الذى يبدع غيره أحق بالوجود ، وكما أن الوجود[٣] من محل الصفة فإن محل الصفة قد يكون جمادا ، وقد يكون حيوانا ، وقد يكون قادرًا ، وقد يكون عاجزا ، والصفة أيضاً قد تقوم بها الصفة عند كثير من الناس ، بشرط قيامها جميعا بمحل آخر . فالصفة وإن كانت مفتقرة إلى محل وجودى ، فهو من باب الافتقار إلى المحل القابل . وأما المفعول المفتقر إلى الفاعل فهو من باب الافتقار إلى الفاعل .

ومعلوم أن الحاجة إلى الفاعل فيما له فاعل أقوى من الحاجة إلى القابل فيما له قابل . وأيضاً فإن القابل شرط فى المقبول لا يجب تقدمه عليه ، بل يجوز اقترانهما ، بخلاف الفاعل ، فإنه لا يجوز أن يقارن المفعول ، بل لابد من تقدمه عليه . ولهذا اتفق العقلاء على أنه لا يجوز أن يكون كل من الشيئين فاعلا للآخر ، لا بمعنى كونه علة فاعلة ولا بغير ذلك من المعانى ، وأما كون كل من الشيئين شرطاً للآخر فإنه يجوز ، وهذا هو الدور المعىّ ،[٤] وذاك هو الدور القبلى ،[٥] وقد بسط هذا فى غير هذا

(١) س ، ش : قرر .

(٢) س : ولكن .

(٣) ش ، ص ، ض ، ط ، ق : وكمال الوجود ، وفى ( هـ ) : وبكمال الوجود .

(٤) فى نسخة ( هـ ) ص ٢٥٨ زيادة بعد عبارة « الدور المعى وهى : « كالأمور المتضايفة مثل الأبوة والبنوة وكالمعلولين لعلة واحدة وسائر الأمور المتلازمة التى لا يوجد الواحد منها إلا مع الآخر كصفات الخالق المتلازمة وكصفاته مع ذاته وكسائر الشروط وكغير ذلك مما هو من باب الشرط والمشروط » .

(٥) فى نسخة ( هـ ) بعد عبارة « وذاك هو الدور القبلى » توجد زيادة وهى : « الذى يمتنع كما إذا لم يوجد هذا إلا بعد ذاك ولا يوجد ذاك إلا بعد هذا فيكون كل من هذا وذاك موجودا قبل أن يكون موجودا فيلزم اجتماع الوجود والعدم غير مرة وذلك ممتنع » .

الموضع ، وبين ما دخل على الفلاسفة من الغلط فى مسائل الصفات من
٨٩/٣ هذا / الوجه ، حيث لم يميزوا بين الشرط والعلة الفاعلة[(١)] بل قد يـجعلون ذلك كله علة ، إذ العلة عندهم يدخل فيها الفاعل والغاية ، وهما العلتان المفصلتان[(٢)] اللتان بهما يكون وجود المعلول والقابل ، الذى قد يسمى مادة وهيولى مع الصورة، وهما[(٣)] علتا حقيقة الشىء فى نفسه ، سواء قيل إن حقيقته غير العين[(٤)] الموجودة[(٥)] فى الخارج كما يدعون ذلك ، أو قيل هى هى ، كما هو المعروف عن متكلمى أهل السنة .

والمقصود هنا أن الدليل لما دل على أنه لابد من موجود واجب بنفسه ، أى لا يكون له فاعل يوجده :لا علة فاعلة ، ولا ما يسمى فاعلا غير ذلك ، صاروا يطلقون عليه الواجب بنفسه ، ثم أخذوا ما يحتمله هذا اللفظ من المعانى ، فأرادوا إثباتها كلها ، فصاروا ينفون الصفات وينفون أن يكون له حقيقة موصوفة بالوجود ، لئلا تكون الذات متعلقة بصفة ، فلا تكون واجبة بنفسها . ومعلوم أن كون الذات مستلزمة لصفة كمال[(٦)] يمتنع

---

(١) فى نسخة ( هـ ) ص ٢٥٨ بالهامش أمام عبارة « الشرط والعلة الفاعلة » توجد زيادة وهى : « أصل من موضع آخر من التصنيف ومن هذا الباب أن يكون هذا فاعلا لهذا أو علة فاعلة أو علة غائية ونحو ذلك لأن الفاعل والعلة ونحو ذلك يمتنع أن يكون فاعلا لنفسه فكيف يكون فاعلا لفاعل نفسه.وكذلك العلة الفاعلة لا تكون علة فاعلة لنفسها فكيف لعلة نفسها ، وكذلك العلة الغائية التى يوجدها الفاعل هى مفعولة للفاعل ومعلولة فى وجودها له لا لنفسها.فإذا لم تكن معلولة لنفسها فكيف تكون معلولة لمعلول نفسها؟فهذا ونحوه من الدور المستلزم تقديم الشىء على نفسه أو على المتقدم على نفسه » .

(٢) ش : المنفصلتان :

(٣) وهما : كذا فى (س) وفى سائر النسخ : هما .

(٤) ش : المعنى .

(٥) س : المعنى الموجود .

(٦) ق : للصفة كما .

تحققها[1] بدونها ، لا يوجب افتقارها إلى فاعل ، أو علة فاعلة، ولكن غاية ما فيه أن تكون الذات[2] مشروطة بالصفة والصفة مشروطة بالذات، وأن تكون الصفة إذا قيل بأنها واجبة لا تقوم إلا بموصوف . فإذا قيل :هذا فيه افتقار الواجب إلى غيره، لم يلزم أن يكون ذلك الغير فاعلا ، ولا علة فاعلة ، بل إذا قدر أنه يطلق عليه غير ، فإنما هو شرط من الشروط ،
٩٠/٣ وكون الذات مشروطة بالصفة / اللازمة لها ، والصفة مشروطة بالذات ، لا يمنع أن يكون الجميع واجبا بنفسه لا يفتقر إلى فاعل ، ولا [ إلى ][3] علة فاعلة ، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع .

والمقصود أنه إذا كان قد علم أن الصفة المشروطة بمحلها ، تقتضى أن يكون محلها موجودا، فالمفعول المفتقر إلى فاعل[ موجب ][4] يقتضى أن يكون فاعله[5] موجودا بطريق الأولى .

وأيضاً فيقال: الحوادث المشهودة لابد لها من محدث ، إذ المحدث من حيث هو محدث ، وكل ما[6] يقدر محدثا ، سواء قدر متناهيا أو غير متناه لا يوجد بنفسه ، بل لابد له من فاعل ليس بمحدث ، والعلم بذلك ضرورى ، إذ طبيعة الحدوث تقتضى الافتقار إلى فاعل ، فلابد لكل ما يقدر محدثا من فاعل ، فيمتنع[7] أن يكون فاعل[ كل ][8] المحدثات محدثا ، فوجب أن يكون قديما .

(١) س : تحققه .
(٢) الذات : ساقطة من ( س ) .
(٣) إلى : ساقطة من ش ، ص ، ض ، ط ، ق .
(٤) موجب : زيادة من ( س ) .
(٥) فاعله : ساقطة من ( ش ) .
(٦) س : من .
(٧) س ، ش : ويمتنع .
(٨) كل : زيادة من ( س ) .

وأيضا فالمحدَث مفتقر إلى محدِث كامل ، مستقل بالفعل ، إذ ماليس مستقلا بالفعل مفتقر إلى غيره ، فلا يكون هو وحده الفاعل ، بل الفاعل هو وذلك الغير فلا يكون وحده فاعلا للمحدَث ، ثم ذلك الغير إن كان محدَثا فلابد له من فاعل أيضاً ، فلابد للمحدَثات من فاعل مستقل بالفعل مستغن عن جميع محدَثاته ، والعقل يعلم [ ضرورة ][1] افتقار المحدَث إلى المحدِث الفاعل ، ويقطع به ويعلمه ضرورة أبلغ من علمه بافتقار الممكن إلى الواجب الموجب له ، فلا يحتاج أن يقال فى ذلك أن المحدث يتخصص
٩١/٣ بزمان دون زمان أو بقدر / دون قدر ولابد للتخصيص من مخصص ، فإن العلم بافتقار المحدَث إلى المحدِث أبين فى العقل وأبده له .

ولهذا قال تعالى ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الخَالِقُونَ ﴾ [ سورة الطور : ٣٥ ]

قال جبير بن مطعم : لما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرؤها : أحسست بفؤادى قد انصدع[2] .

وقال : ﴿ أَفَرَأَيْتُم مَّاتُمْنُونَ ، ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الخَالِقُونَ ﴾ [ سورة الواقعة : ٥٨ . ٥٩ ] إذ كان كل[3] من القسمين : وهو كونهم خلقوا من غير خالق ، وكونهم خلقوا أنفسهم معلوم الانتفاء بالضرورة ، فإن الإنسان يعلم بالضرورة أنه لم يحدث من غير محدِث وأنه لم يحدث نفسه ، فلما كان العلم بأنه لابد له من محدِث ، وأن محدثه ليس هو إياه علماً ضروريا ثبت بالضرورة أن له محدثا خالقا غيره ، وكل مايقدر فيه أنه مخلوق فهو كذلك .

(١) ضرورة : زيادة من ( هـ ) .
(٢) س : اصدع .
(٣) س : إذ كل .

والخلق يتضمن الحدوث والتقدير ، ففيه معنى الإبداع والتقدير ، وإذا علمت أن الممكن لابد له من مرجح يجب به ، وإلا لم يكن موجودا بل يبقى معدوما على أصح القولين ، أو متردداً بين الوجود والعدم على الآخر ، فالمحدَث لابد له من فاعل يستغنى به المفعول فيكون به ، وإلا بقى مفتقرا إلى غيره ، وإذا قدر محدثه أيضا فهو[1] أيضا محدث لم يستغن به ، لأن ذلك المحدث مفتقر إلى غيره ، فالمفتقر إليه مفتقر إلى ذلك الغير ، الذى [ هو ][2] الأول مفتقر إليه بطريق الأَوْلى ، فلا توجد
٩٢/٣ الحوادث إلا بفاعل غنى عن / غيره ، وكل محدث مفتقر إلى غيره فلا توجد الحوادث إلا بفاعل قديم غير محدث ، فهذه طرق متعددة يثبت بها الموجود[3] الواجب بنفسه القديم[4] .

## فصل

[ويمكن[5] تصوير هذه المادة فى الغنى والفقر ، وفى الخلق وعدم الخلق ، والقدرة وعدم القدرة ، والكمال والنقصان ، والحياة والموت ، والعلم والجهل ، وغير ذلك ، بأن يقال : كل موجود فإما أن يكون غنيا بنفسه عما سواه ، وإما أن يكون مفتقرا إلى ما سواه ، والمفتقر إلى ما سواه لا يوجد إلا بغنى عما سواه ، فيلزم وجود الغنى عما سواه على التقديرين ،

(١) فهو : كذا فى (س) . وفى سائر النسخ : هو .

(٢) هو : ساقطة من جميع النسخ عدا (س) .

(٣) الموجود : كذا فى (س) . وفى سائر النسخ : الوجود .

(٤) مكتوب فى هامش ( ط ) أمام هذا الموضع هذه العبارة : « سقط من الأصل ورقة . . . القديم » أما فى نسخة ( ض ) فنجد بياضا بمقدار صفحة كبيرة من المخطوط وهذا السقط مذكور فى نسخة ( س ) وأوله « فصل ويمكن تصوير هذا المادة . . » وهو أيضا موجود فى نسخة ( هـ ) ص ٢٥٩

(٥) من هنا بمقدار ست صفحات حتى عبارة : « أو كل فقير فلابد له » ص ٦ من المرفق سقط من : ش ، ص ، ض ، ط ، ق ، ومثبت من نسخة (س) ، نسخة (هـ) ص ٢٥٩

والحوادث مفتقرة إلى غيرها ، فثبت أن من الموجودات ما هو غنى بنفسه ، ومنها ما هو مفتقر إلى ما سواه ، ومثل أن يقال : كل موجود فإما أن يكون مخلوقا وإما ألا يكون مخلوقا ، والمخلوق لا يكون مخلوقا إلا بخالق ليس بمخلوق .

وقد علم أن الحوادث لا تكون إلا مخلوقة ، فثبت أن فى الموجودات ما هو حادث مخلوق،ومنها ما هو خالق لتلك الحوادث ليس بمخلوق ، وهو المطلوب .

ومثل أن يقال : الموجود إما أن يكون قادرا بنفسه ، وإما ألا يكون قادرا بنفسه ، وما ليس بقادر بنفسه لا يكون قادرا إلا بإقدار القادر بنفسه(١) ، والحوادث المشهودة كانت معدومة ، والمعدوم لا يكون موجودا بنفسه فضلا عن أن يكون قادرا بنفسه ، فثبت أن فى الموجودات ما هو محدث ومنها ما هو موجود قادر بنفسه ، والقادر بنفسه لا يكون إلا قديما أزليا واجبا بنفسه ، فثبت انقسام الموجودات إلى هذا وهذا ، وهو المطلوب .

ومثل أن يقال:الموجود إما أن يكون كاملا ليس فيه نقص يحتاج إلى غيره ، وإما أن يكون ناقصا يحتاج فى كماله إلى غيره ، ومعلوم أن الحوادث المشهودة ليس لها من نفسها وجود ، فضلا عن أن تكون(٢) كاملة بنفسها ، وأنها بعد وجودها مفتقرة إلى من يكمل نقصها ، فثبت أن الموجودات فيها كامل ليس فيه(٣) نقص يحتاج فيه إلى غيره ،وماليس [فيه

(١) فى الأصل : الاباقدار والقادر بنفسه ، ولعل الصواب ما أثبته

(٢) فى الأصل : يكون

(٣) فى الأصل : فيها

نقص ، لا يكون إلا كاملا قديما أزليا واجبا بنفسه ، فثبت انقسام الموجودات إلى هذا وهذا ][1] ، وهو المطلوب .

ومثل أن يقال: الموجود إما عالم بنفسه ، وإما محتاج فى العلم إلى من يعلمه ، وإما أن لا يقبل العلم ، ومعلوم أن الإنسان مفتقر فى حصول علمه إلى من يعلمه ، ليس علمه من لوازم ذاته ، فإنه خرج من بطن أمه لا يعلم شيئا ، [(٢] ثم حدث له العلم بعد ذلك ، فثبت أن فى الموجود ما ليس عالما بنفسه ، بل هو مفتقر فى حصول العلم له إلى من يعلمه ، ومعلوم أن كل ما ليس بعالم بنفسه فلا بد له من عالم يعلمه ، وذاك العالم إن كان عالما بنفسه وإلا افتقر إلى عالم بنفسه ، فلا بد أن ينتهى الأمر إلى عالم بنفسه قطعا للتسلسل الممتنع [٢)] ، فثبت أن فى الوجود ما هو عالم بنفسه ، وما ليس عالما بنفسه ، بل بمن يعلمه ، كما قال : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ ﴾ إلى قوله : ﴿ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ * الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإِنسَانَ مَالَمْ يَعْلَمْ ﴾ [ سورة العلق : ١ – ٥ ] وقال ﴿ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِن عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ ﴾ [ سورة البقرة : ٢٥٥ ] .

وما كان عالما بنفسه فأن يكون موجوداً بنفسه أولى وأحرى ، فإن العلم صفة له ، وإذا كانت تلك الصفة قديمة واجبة لا تفتقر إلى فاعل يفعلها فى العالم بنفسه ، فلا يكون الموصوف بها قديما واجبا بطريق الأولى والأحرى .

---

(١) فى الأصل : وما ليس وهو المطلوب ، وزدت ما بين المعقوفتين من عندى حسب سياق الكلام ، ولعله يفى بالمعنى المقصود

(٢–٢) : هذه العبارات غير موجودة فى ( هـ )

ومثل أن يقال الموجود : إما حى بنفسه ، وإما حى بغيره ، وإما ليس بحى . ومعلوم أن الحى بغيره موجود . فإن الإنسان يكون فى بطن أمه قبل نفخ الروح فيه ليس بحى ، ثم يصير حيا بعد ذلك . فثبت وجود الحى بغيره الذى جعله حيا . وذلك الذى جعله حيا إما أن يكون حيا بنفسه ، وإما بغيره . والحى بغيره يحتاج إلى حى ، فلا بد أن ينتهى الأمر إلى حى بنفسه قطعا للتسلسل الممتنع ، فثبت أن فى الوجود ما هو حى بنفسه ، والحى بنفسه لا يكون إلا واجبا قديما بنفسه ، فإن ذاته إذا كانت مستلزمة لحياته ، بحيث لا تكون حياته حاصلة له من غيره،فأن تكون ذاته واجبة بنفسها ، لا تكون حاصلة بغيرها أولى وأحرى[1] ، فإن الحياة قائمة فى الموصوف الحى بها ، فإذا كانت الحياة قديمة أزلية واجبة بنفسها يمتنع عدمها ، فالحى الموصوف بها أن يكون حيا قديما أزليا واجبا بنفسه أولى وأحرى .

والتسلسل الذى يسمى التسلسل فى العلل والمعلولات ، والمؤثر والأثر ، والفاعل والمفعول ، والخالق والمخلوق هو ممتنع باتفاق العقلاء ، وبصريح المعقول ، بل هو ممتنع فى بديهة العقل بعد التصور،وهو الذى أمر النبى صلى الله عليه وسلم بالاستعاذة منه فى قوله صلى الله عليه وسلم « يأتى الشيطان أحدكم فيقول : من خلق كذا ؟ من خلق كذا ؟ فيقول : الله . فيقول : من خلق الله[2] ؟ فإذا وجد ذلك أحدكم فليستعذ بالله ولينته »[3] فأمره بالاستعاذة منه ليقطع عنه الله الوساوس الفاسدة التى

(١) فى الأصل : والأحرى

(٢) س : يقول الله فيقول من خلق الله ؛ هـ : حتى يقول الله فيقول من خلق له والصواب ما أثبته

(٣) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه ، جـ ١ ، ص ٣٦٣

يلقيها الشيطان بغير اختياره ويؤذيه بها ، حتى قد يتمنى الموت ، أو حتى يختار أن يحترق ولا يجدها.وهي الوسوسة التي سأله عنها الصحابة ، فقالوا:يا رسول الله إن أحدنا ليجد في نفسه ما لأن يحترق حتى يصير حممة أو يخر من السماء إلى الأرض خيراً له من أن يتكلم به ، فقال:ذلك صريح الإيمان ، وفي رواية:ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به . فقال : الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة.وأراد بذلك أن كراهته هذه الوسوسة ونفيها هو محض الإيمان وصريحه ](١)

# فصل

واعلم أن(٢) علم الإنسان بأن(٣) كل محدَث لا بد له من محدِث ، أوكل ممكن لا بد له من واجب ، أوكل فقير فلا بد له من غني،أوكل مخلوق فلا بد له من خالق،أوكل معلوم فلا بد له من يعلم(٤) ،أوكل أثر فلا بد له من مؤثر،ونحو ذلك من القضايا الكلية والاخبار العامة،هو علم كلي بقضية كلية ، وهو حق في نفسه ، لكن علمه بأن هذا المحدث المعين لا بد له من محدث ، وهذا الممكن المعين لا بد له من واجب،هو أيضا معلوم له مع كون القضية معينة مخصوصة جزئية ، وليس علمه بهذه(٥) القضايا المعينة المخصوصة

(١) هنا نهاية السقط في ( ق ) (ش) ، ( ص ) ، ( ض ) ، ( ط ) ، وهو الموجود في ( س ) ، ( هـ ) وبدأ ص ١١٤

(٢) ق ، ص ، ض : بأن .

(٣) س : بكون .

(٤) ق ، ض ، ط : أوكل معلم فلابد له من معلم ؛ ص : أوكل معلم فلابد له من متعلم . ولعل ما أثبته يكون صوابا .

(٥) س : هذه

موقوفا على العلم بتلك القضية العامة الكلية [١] ،بل هذه القضايا المعينة قد تسبق إلى فطرته ، قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلية ، وهذا كعلمه بأن الكتابة لا بد لها من كاتب ، والبناء لا بد له من بان ، فإنه إذا رأى كتابة معينة علم أنه لا بد لها من كاتب ، وإذا رأى بنيانا علم أنه لا بد له من بان ، وإن لم يستشعر فى ذلك [٢] الحال كل كتابة كانت أو تكون ، أو يمكن أن تكون ؛ ولهذا تجد الصبى ونحوه يعلم هذه القضايا المعينة الجزئية ، وإن كان عقله / لا ٩٣/٣ يستحضر القضية الكلية العامة ، وهذا كما أن الإنسان يعلم أن هذا المعين لايكون أسود أبيض ، ولا يكون فى مكانين ، وإن لم يستحضر أن كل سواد وكل بياض فإنهما لا يجتمعان ، وأن كل جسمين فإنهما لا يكونان فى مكان واحد ، وهكذا إذا رأى درهما ونصف درهم ، علم [٣] أن هذا الكل أعظم من هذا الجزء [٤] ، وإن لم يستحضر أن كل كل فإنه يجب أن يكون أعظم من جزئه .

وكذلك إذا قيل:هذا العدد الأول مساو لهذا العدد الثانى،وهذا [ العدد ] [٥] الثانى مساو لهذا [ العدد ] [٥] الثالث ،فإنه يعلم أن الأول مساو لمساوى الثانى وهو مساو للثالث ، وإن لم يستحضر أن كل مساو لمساو فهو مساو .

(١) س ،ش : بتلك القضية الكلية العامة ؛ ق ، ص : بتلك الصفة العامة الكلية ؛ ص : بتلك القضية الكلية

(٢) ق ، ص ، ض ، ط : تلك

(٣) علم : ساقطة من ( س )

(٤) هـ : ويعلم أن هذا الدرهم أعظم من نصف هذا الدرهم المعينين

(٥) العدد : زيادة فى ( س )

وكذلك إذا علم أن الشخص موجود علم أنه ليس بمعدوم ، وإذا علم أنه ليس بمعدوم علم أنه موجود ، ويعلم أنه لا يجتمع وجوده وعدمه بل يتناقضان . وإن لم يستحضر قضية كلية عامة أنه لا يجتمع نفي[١] كل شيء وإثباته ووجوده وعدمه ، وهكذا عامة القضايا الكلية .

فإنه قد يكون علم الإنسان بالحكم في أعيانها المشخصة الجزئية أبده للعقل من الحكم الكلي ، ولا تكون معرفته بحكم المعينات موقوفة[٢] على تلك القضايا الكليات ، ولهذا كان علم الإنسان أنه هو لم يحدث نفسه ، لا يتوقف على علمه بأن كل إنسان لم يحدث نفسه ، ولا على أن كل حادث لم يحدث نفسه ، بل هذه القضايا
٩٤/٣ العامة الكلية صادقة ، وتلك/القضية المعينة صادقة ، والعلم بها فطري ضروري لايحتاج أن يستدل عليه ، وإن كان قد يمكن الاستدلال على بعض المعينات بالقضية الكلية ، ويستفاد العلم بالقضية الكلية بواسطة العلم بالمعينات ، لكن المقصود أن هذا الاستدلال ليس شرطا في العلم ، بل العلم بالمعينات قد يعلم كما تعلم الكليات وأعظم ، بل قد يجزم بالمعينات من لا يجزم بالكليات ، ولهذا لا تجد أحدا يشك في أن هذه الكتابة لا بد لها من كاتب ، وهذا البناء لا بد له من بان ، بل يعلم هذا ضرورة .

وإن كان العلم بأن كل حادث لا بد له من [ محدث ][٣] فاعل

(١) س : نفس ، وهو تحريف
(٢) س ، ش : موقوفا
(٣) محدث : زيادة في (س)

قد اعتقده طوائف من النظار نظريا[١] حتى أقاموا عليه دليلاً:إما بقياس الشمول ، وإما بقياس التمثيل . فالأول قول من يقول:كل محدَث لا بد له من محدِث ، والثانى قول من يقول:هذا محدث ، فيفتقر إلى محدِث ، قياسا على البناء والكتابة .

ثم القائلون بأن كل محدث لا بد له من محدث ، منهم من يثبت هذا بالاستدلال على أن الحادث مختص ، والتخصص[٢] لا بد له من مخصص ، ثم من الناس من يثبت هذا بأن المخصوص ممكن ، والممكن لا بد له من مرجح لوجوده[٣] ، ثم من الناس من يثبت هذا بأن نسبة الممكن إلى الوجود والعدم سواء ، فلا بد[٤] من ترجيح أحد الجانبين .

وكثير من الناس يجعل المقدمة الأولى فى هذه القضايا ضرورية ، بل يجعلها أبين من الثانية ، التى استدل بها/ عليها ، وهذا ٩٥/٣
الاضطراب إنما يقع فى القضايا الكلية العامة .

وأما كون هذا البناء لا بد له من بانٍ ، وهذه الكتابة لا بد لها من كاتب ، وهذا الثوب المخيط لا بد له من خيَّاط ، وهذه الآثار التى فى الأرض من آثار الأقدام لا بد لها من مؤثر ، وهذه الضربة لا بد لها من ضارب ، وهذه الصياغة لا بد لها من صائغ[٥] ، وهذا

(١) س : وفطريا ؛ ش : فطريا .

(٢) ق ، ش ، ص ، ض : والتخصيص

(٣) س : لوجوه ، وهو تحريف

(٤) ص : فلابد له

(٥) س : وهذه الصناعة لابد لها من صانع

الكلام[١] المنظوم المسموع لا بد له من متكلم ، وهذا الضرب والرمى والطعن لابد له من ضارب ورام وطاعن .

فهذه القضايا المعينة الجزئية لا يشك فيها أحد من العقلاء ، ولا يُفتقر[٢] فى العلم بها إلى دليل ، وإن كان ذكر نظائرها حجة لها ، وذكر القضية التى تتناولها[٣] وغيرها حجة ثانية[٤] ، فيُستدل عليها بقياس التمثيل وبقياس الشمول ، لكن هى فى نفسها معلومة للعقلاء بالضرورة ، مع قطع نظرهم عن قضية كلية ، كما يعلم الإنسان أحوال نفسه المعينة ، فإنه يعلم أنه لم يحدث نفسه ، وإن لم يستحضر أن كل حادث لا يحدث بنفسه[٥] .

ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئاً من الحوادث المتجددة ، كالرعد والبرق والزلازل ، ذكروا الله وسبّحوه ، لأنهم يعلمون أن ذلك المتجدد لم يتجدد بنفسه بل له محدث أحدثه ، وإن كانوا يعلمون هذا فى سائر المحدثات ، لكن ما اعتادوا حدوثه صار مألوفا لهم ، بخلاف المتجدد الغريب ، وإلا
٩٦/٣ فعامة ما يذكرون الله/ ويسبّحونه عنده من الغرائب المتجددة قد شهدوا من آيات الله المعتادة ما هو أعظم منه ، ولو لم يكن إلا خلق الإنسان فإنه من أعظم الآيات ، فكل[٦] أحد يعلم أنه هو لم

(١) س ، ط : الكلم
(٢) ق ، ط : تفتقر
(٣) س : يتناولها
(٤) س ، ش : ثابتة
(٥) س : نفسه
(٦) من أول عبارة « فكل أحد . . . » إلى عبارة « فصل إذا تبين ذلك » ساقط من ( ش )

يحدِث نفسه ولا أبواه أحدثاه ولا أحدٌ من البشر أحدثه ، ويعلم أنه لا بد له من محدِث ، فكل أحدٍ يعلم أن له خالقا خلقه ، ويعلم أنه موجود ، حى ، عليم ، قدير ، سميع ، بصير ، ومن جعل غيره حيًّا كان أولى أن يكون حيا ، ومن جعل غيره عليما كان أولى أن يكون عليما ، ومن جعل غيره قادراً كان أولى أن يكون قادراً ، ويعلم أيضا أن فيه من الإحكام مادل على علم الفاعل ، ومن الاختصاص مادل على إرادة الفاعل ، وأن نفس الإحداث لا يكون إلا بقدرة المحدِث،فعلمه بنفسه المعيّنة المشخّصة الجزئية يفيده[1] العلم بهذه المطالب [ الإلٰهية ][2] وغيرها ، كما قال تعالى : ﴿وَفِى أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [ سورة الذاريات : ٢١ ]

## *فصل

إذا تبين ذلك فالآية والعلامة والدلالة على الشىء يجب أن يكون ثبوتها مستلزماً لثبوت المدلول الذى[3] هى آية له وعلامة عليه ، ولا تفتقر فى كونها آية وعلامة ودلالة إلى أن تندرج[4] تحت قضية كلية ، سواء كان المدلول عليه قد عُرفت عينه ، أو لم تعرف عينه ، بل عُرف على وجهٍ مطلق مجمل .

---

(١) يفيده : كذا فى ( ق ) ، وفى سائر النسخ : تفيده إلا فى ( هـ ) فهذا الكلام اختصره الهكارى .

(٢) الإلٰهية : زيادة فى ( س )

( * - * ) : ما بين النجمتين ( كلمة فصل إلى عبارة : علم الإنسان بأنه مصنوع ) ساقط من نسخة ( س )

(٣) الذى : كذا فى ( ق ) ، وفى سائر النسخ : التى

(٤) ض : يندرج

فالأول مثل أن يقال : علامة دار فلان أن على بابها كذا ، أو على
٩٧/٣ عتبها كذا ، أو علامة فلان أنه كذا/وكذا ، فإذا رؤيت تلك العلامة عرف ذلك المعين .

والثانى أن يقال : علامة من يكون[١] أميرا أو قاضيا أن تكون هيئته كذا وكذا ، فإذا رؤيت[٢] تلك الهيئة عُلم أن هناك أميرا أو قاضيا وإن لم تعلم عينه .

وإذا كان كذلك فجميع المخلوقات مستلزمة للخالق سبحانه وتعالى بعينه ، وكلٌ منها يدل بنفسه على أن له محدثا بنفسه ، ولا يحتاج أن يُقرن بذلك أن كل محدَث فله محدِث ، كما قدمناه أن العلم بأفراد هذه القضية لا يجب أن يتوقف[٣] على كلياتها ، بل قد تكون[٤] دلالته على المحدث المعين أظهر وأسبق .

ولهذا كان ما يشهده الناس من الحوادث آيات دالة على الفاعل المحدث بنفسها ، من غير أن يجب أن يقترن بها قضية كلية : أن كل محدث فله محدِث ، وهى أيضا دالة على الخالق سبحانه ، من حيث يُعلم أنه[لا] يحدثها[٥] إلا هو ، فإنه كما يستدل على أن المحدثات لا بد لها من محدِث قادر ، عليم ، مريد ، حكيم ، فالفعل يستلزم[٦] القدرة ، والإحكام

---

(١) ق : من كان

(٢) رؤيت : كذا فى ( هـ ) وفى سائر النسخ : رأى

(٣) يتوقف : كذا فى ( ق ) ، وفى سائر النسخ : تتوقف

(٤) ق : يكون

(٥) ق : أنه يحدثها

(٦) ض : مستلزم

يستلزم(١) العلم ، والتخصيص يستلزم(١) الإرادة ، وحسن العاقبة يستلزم(١) الحكمة .

وكل حادث يدل على ذلك كما يدل عليه الآخر ، وكل حادث كما دل على عين الخالق ، فكذلك الآخر يدل عليه . فلهذا كانت المخلوقات آيات عليه ، وسمّاها الله آيات ، والآيات لا تفتقر فى كونها آيات إلى قياس كلى : لا قياس تمثيلى ، ولا قياس شمولى ، وإن كان القياس شاهداً لها / ومؤيدا ٩٨/٣
لمقتضاها ، لكن علم القلوب بمقتضى الآيات والعلامات لا يجب أن يقف على هذا القياس ، بل يُعلم(٢) موجبها ومقتضاها ، وإن لم يخطر لها أن كل ممكن فإنه لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح ، أو لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح .

ومن هنا يتبين لك أن ما تنازع فيه طائفة من النظّار وهو أن علة الافتقار إلى الصانع ، هل هو الحدوث أو الإمكان ، أو مجموعيهما ، لا يحتاج إليه ، وذلك أن كل مخلوق فنفسه وذاته مفتقره إلى الخالق ، وهذا الافتقار وصف له لازم ، ومعنى هذا أن حقيقته لا تكون موجودة إلا بخالق يخلقه ، فإن شُهدت حقيقته(٣) موجودة فى الخارج عُلم أنه لا بد لها من فاعل ، وإن تُصوِّرت فى العقل عُلم أنها لا توجد فى الخارج إلا بفاعل ، ولو قدر أنها تتصور تصوراً مطلقا عُلم أنها لا توجد إلا بفاعل [ فهى فى نفسها لا توجد إلا بفاعل ](٤) وهذا(٥) يعلم بنفس تصورها وإن لم يشعر القلب

(١) ض : مستلزم

(٢) ق ، ص ، ط : بل تعلم

(٣) ش ، ق : حقيقة

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من ( ق ) ولم يذكره المكارى فى ( هـ )

(٥) هـ : فهذا

بكونها حادثة أو ممكنة ، وإن كان كل من الإمكان والحدوث دليلاً أيضا على هذا الافتقار، لكن الحدوث يستلزم وجودها بعد العدم ، وقد عُلم أنها لا توجد إلا بفاعل ، والإمكان يستلزم أنها لا تكون [١] إلا بموجد ، وذلك يستلزم إذا وجدت أن تكون بموجد ، وهى من حيث هى هى ، وإن لم تدرج تحت وصف كلى [٢] يستلزم [٣] الافتقار إلى الفاعل ، أى لا تكون
٩٩/٣ موجودة إلا بالفاعل ، ولا تدوم وتبقى إلا بالفاعل / المبقى المديم لها ، فهى مفتقرة إليه فى حدوثها وبقائها ، سواء قيل إن بقاءها وصف زائد عليها ، أو لم [٤] يقل .

ولهذا يعلم العقل بالضرورة أن هذا الحادث لا يبقى إلا بسبب يبقيه ، كما يعلم أنه لم يحدث إلا بسبب يحدثه ، ولو بنى الإنسان سقفا ولم يدع شيئا يمسكه ، لقال له الناس : هذا لايدوم ولا يبقى ، وكذلك إذا خاط الثوب بخيوط ضعيفة وخاطه خياطة فاسدة،قالوا له هذا لا يبقى البقاء المطلوب ، فهم يعلمون بفطرتهم افتقار الأمور المفتقرة إلى ما يبقيها ، كما يعلمون افتقارها إلى ما يحدثها وينشئها .

وما يُذكر من الأمثال المضروبة والشواهد المبينة لكون الصنعة تفتقر إلى الصانع فى حدوثها وبقائها ، إنما هو للتنبيه على ما فى الفطرة ، كما يُمثَّل بالسفينة فى الحكاية [٥] المشهورة عن بعض أهل العلم ، أنه قال له طائفة

---

(١) ق : لا توجد
(٢) هـ : تحت وصفى كلى
(٣) ق : تستلزم
(٤) هـ : أم لم
(٥) كتب فى هامش (ط) أمام هذا الموضع : نسبها الرازى فى ... الغيب إلى ...

من الملاحدة : ما الدلالة على وجود الصانع ؟ فقال لهم : دعونى ، فخاطرى مشغول بأمر غريب . قالوا : ما هو ؟ قال : بلغنى أن فى دجلة سفينة عظيمة مملوءة من أصناف الأمتعة العجيبة ،[(1)] وهى ذاهبة وراجعة من غير أحدٍ يحركها ولا يقوم عليها . فقالوا له : أمجنون أنت ؟ قال : وما ذاك ؟ قالوا : أهذا يصدقه عاقل ؟ فقال : فكيف صدقت عقولكم أن هذا العالم بما فيه من الأنواع والأصناف والحوادث العجيبة،[(1)] وهذا الفلك الدوّار السيار يجرى وتحدث هذه الحوادث بغير محدث ، وتتحرك هذه[(2)]
المتحركات بغير/محرّك ؟ فرجعوا على أنفسهم بالملام . وهكذا[(3)] إذا قيل : ٣/١٠٠
فهذه السفينة أثبتت نفسها فى الساحل بغير موثق أوثقها ، ولا رابط ربطها ، كذَّبت العقول بذلك .

فهكذا إذا قيل : إن الحوادث تبقى وتدوم بغير مبق يبقيها ، ولا ممسك يمسكها . ولهذا نبَّه سبحانه على هذا وهذا . فالأول : كثير . وأما الثانى : فى مثل قوله : ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَٰوَاتِ والأَرْضَ أَن تَزُولاَ وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَامِن أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُورًا﴾ [ سورة فاطر : ٤١ ] وقوله:[(4)]﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾[ سورة الروم : ٢٥ ] وقوله: ﴿رَفَعَ السَّمَٰوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ [ سورة الرعد : ٢ ] .

وهذا الإبقاء يكون بالرزق الذى يمد الله به المخلوقات ، كما قال الله

---

(١ – ١) : ما بين النجمتين ساقط من ( ص )

(٢) ق : هذا ، وهو تحريف

(٣) ش ، ق ، ص ، ص ، ط ، ه : وهذا

(٤) وقوله : زيادة فى ( ق )

تعالى : ﴿الَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [ سورة الروم : ٤٠ ] .

وهذا الذى ذكرناه ، من أن نفس الأعيان المحدثة كالإنسان تستلزم وجود الصانع الخالق ، وأن[١] علم الإنسان بأنه مصنوع يستلزم العلم بصانعه بذاته ، من غير احتياج إلى قضية كلية ، تقترن[٢] بهذا ، وهو[٣] معنى ما يذكره كثير من الناس ، مثل قول الشهرستانى[٤] : «أما تعطيل العالم عن الصانع العليم[٥] ، القادر ، الحكيم ، فلست أراها مقالة[٦] ، ولا عرفت عليها[٧] صاحب مقالة ، إلا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية أنهم قالوا : كان العالم فى الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك[٨] على غير استقامة ، /فاصطكت[٩] اتفاقاً ، فحصل العالم[١٠] بشكله الذى تراه عليه . ١٠١/٣

كلام الشهرستانى فى نهاية الإقدام .

(١) هنا انتهى السقط من نسخة (س) وهو الذى بدأ من قوله : « فصل إذا تبين ذلك . . . » ص ١٢٣ .

(٢) س ، ش : تقرن

(٣) س : وهذا ، ش : هو

(٤) كتب فى هامش (ط) أمام هذا الموضع : « قف على كلام الشهرستانى » والكلام التالى ذكره الشهرستانى فى كتابه « نهاية الإقدام فى علم الكلام » ص ١٢٣ - ١٢٤

(٥) نهاية الإقدام : العالم (وفى نسختين : العليم)

(٦) نهاية الإقدام : مقالة لأحد

(٧) نهاية الإقدام : ولا أعرف عليه

(٨) س : يتحرك

(٩) نهاية الإقدام : واصطكت

(١٠) نهاية الإقدام : فحصل عنها العالم

**قال** [١] : « ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع ، بل هو يعترف [٢] بالصانع ، لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت [٣] والاتفاق ، احترازاً عن التعليل ، فما عدّت [٤] هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان ، فإن الفطرة [٥] السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها ، بصانع عليم ، قادر حكيم [٦] ، ﴿أَفِى اللَّهِ شَكٌّ﴾ [سورة إبراهيم : ١٠ ] [٧] ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [ سورة الزخرف : ٨٧ ] [٨] ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ العَزِيزُ العَلِيمُ ﴾ [ سورة الزخرف : ٩ ]وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة فى حال السرّاء ، فلا شك أنهم يلوذون إليها [٩] فى حال الضراء : ﴿ دَعَوُاْ اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾ [ سورة يونس : ٢٢ ] ، ﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِى الْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلاَّ إِيَّاهُ ﴾ [ سورة الإسراء : ٦٧ ] .

**قال** [١٠] : « ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع ، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفى الشرك [١١] : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله

---

(١) بعد ما سبق بسطر واحد

(٢) نهاية الإقدام : معترف

(٣) نهاية الإقدام : البحث ، وهو تحريف

(٤) نهاية الإقدام : عددت ، وفى نسخة : عدت

(٥) نهاية الإقدام : الفطر ، وفى نسخة : الفطرة

(٦) نهاية الإقدام : على صانع حكيم عالم قدير (وفى نسخة : قادر عليم)

(٧) فى نهاية الإقدام : أفى الله شك فاطر السماوات والأرض

(٨) فى نهاية الإقدام : ولئن سألتهم من خلقكم ، وهو تحريف

(٩) نهاية الإقدام : إليه

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٤

(١١) نهاية الإقدام : الشريك ، وفى نسخة : شرك

إلا الله [١] ، فاعلم أنه لا إله إلا الله [٢] ، ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق فى التوحيد ، ﴿ ذَٰلِكُم بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِن يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا ﴾ [ سورة غافر : ١٢ ][٣] ﴿ وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ ﴾ [ سورة الزمر : ٤٥ ] ﴿ وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِى الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا ﴾ [ سورة الإسراء : ٤٦ ] » .

**قال** [٤] : « وقد سلك المتكلمون طريقا [٥] فى إثبات الصانع [٦] ، وهو الاستدلال [٧] بالحوادث على محدث صانع ، وسلك الأوائل طريقاً
١٠٢/٣ آخر/وهو الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجّح لأحد طرفى الإمكان .

**قلت** : وهذا الطريق الثانى لم يسلكه [٨] الأوائل ، وإنما سلكه ابن سينا ومن وافقه ، ولكن الشهرستانى وأمثاله لا يعرفون مذهب أرسطو والأوائل ، إذ كان عمدتهم فيما ينقلونه من الفلسفة على كتب [٩] ابن سينا .

---

(١) الحديث عن جماعة من الصحابة بروايات مختلفة فى : البخارى ١٠/١ (كتاب الإيمان ، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة . . الخ ) ، ١٥/٩ (كتاب استتابة المرتدين والمعاندين ، باب قتل من أبى قبول الفرائض ) ؛ مسلم ٥٢/١ - ٥٣ (كتاب الإيمان باب الأمر بقتال الناس . .الخ ) وقال السيوطى فى الجامع الصغير : « متفق عليه ، رواه الأربعة عن أبى هريرة وهو متواتر » .

(٢) عبارة « فاعلم أنه لا إله إلا اله » فى نسختين من نسخ « نهاية الأقدام » ولكن المحقق لم يثبتها لسقوطها من النسخة التى نشر عنها الكتاب

(٣) نهاية الأقدام . . تؤمنوا - الآية

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٤ - ١٢٥

(٥) نهاية الإقدام : طريقين ( وفى نسخة : طريقا ) .

(٦) نهاية الإقدام : الصانع تعالى

(٧) فى هامش ( ط ) أمام هذا الموضع كتب : « بلغ مقابلة »

(٨) س : لم يسلكها

(٩) ق ، ص ، ط : على مذهب

**قال**[١] : « ويدّعى كل واحد فى[٢] جهة الاستدلال ضرورة وبديهة » .

**قال**[٣]: «وأنا أقول : ما شهد به الحدوث ، أو دلّ عليه الإمكان بعد تقديم المقدمات ، دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياجه[٤] فى ذاته إلى مدبر ، هو منتهى مطلب[٥] الحاجات ، يرغب[٦] إليه ، ولا يرغَب عنه ، [٧]ويُستغنى به ولا يستغنى عنه ، ويتوجه إليه ولا يُعرض عنه[٧] ويفزع[٨] إليه فى الشدائد والمهات ، فإن احتياج نفسه أوضح[٩] من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب ، والحادث الى المحدث .

وعن هذا المعنى[١٠] كانت تعريفات الحق[١١] سبحانه فى التنزيل[١٢] على هذا المنهاج ، ﴿ أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ ﴾ [ سورة النمل : ٦٢ ]﴿قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِن ظُلُمَاتِ الْبَرِّ والبَحْرِ﴾ [ سورة الأنعام : ٦٣ ] ﴿ قُلْ مَن

---

(١) هـ : قال الشهرستانى ، والكلام التالى بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٥ .

(٢) ق : من ، وسقط الحرف من ( س )

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٥

(٤) نهاية الأقدام : من احتياج

(٥) مطلب : ليست فى « نهاية الإقدام » ( وفى نسخة : تطلب ) ، وفى ( هـ ) : طلب

(٦) نهاية الإقدام : فيرغب

(٧-٧) : ساقط من (ش) .

(٨) س : وتفزع

(٩) نهاية الأقدام : أوضح له

(١٠) المعنى : ساقطة من النسخة المنشورة من « نهاية الإقدام » وتوجد فى نسخة أخرى

(١١) تعريفات الحق : كذا فى نسخة من نسخ « نهاية الإقدام » وفى النسخة المنشورة : تعريفاته الخلق

(١٢) نهاية الإقدام : فى هذا التنزيل

يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ والأَرْضِ﴾ [ سورة يونس : ٣١ ] ﴿ أَمَّن يَبْدأُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾[ سورة النمل : ٦٤ ] .

وعن[١] هذا المعنى[٢] ، قال النبى صلى الله عليه وسلم : « خلق الله العباد[٣] على معرفته فاجتالتهم الشياطين عنها[٤] » .

قلت : لفظ الحديث فى الصحيح : يقول الله خلقت عبادى حنفاء
١٠٣/٣ فاجتالتهم الشياطين ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم/أن يشركوا بى مالم أنزل به سلطانا[٥] .

قال[٦] : « فتلك المعرفة هي ضرورة الاحتياج ، وذلك الاجتيال من الشيطان[٧] ، هو تسويله الاستغناء ونفى الحاجة[٨] ، والرسل مبعوثون لتذكير وضع الفطرة ، وتطهيرها[٩] عن تسويلات الشياطين[١٠] ، فإنهم الباقون على أصل الفطرة ، وماكان له عليهم من سلطان[١١] ﴿ فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَىٰ * سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَىٰ ﴾ [ سورة

(١) ق ، ص ، ط : وعلى

(٢) المعنى : ليست فى « نهاية الإقدام »

(٣) نهاية الإقدام : الله تعالى الخلق ( وفى نسخة : العباد )

(٤) نهاية الإقدام : فاجتالهم الشيطان عنها

(٥) سبق ورود هذا الحديث فى هذا الجزء ، ص ٧٢ .
وأمام هذا الموضع فى هامش ( هـ ) كتب مايلى : « انفردبه مسلم عن عياض بن حمار » وفوق هذا الكلام كلمات لم يظهر منها الالفظ « محمد »

(٦) هـ : قال الشهر ستانى : والكلام التالى بعد الكلام السابق مباشرة ص ١٢٥

(٧) نهاية الإقدام : وذلك الأحتيال من الشياطين

(٨) نهاية الإقدام : الاحتياج

(٩) س ، ض : وتطهرها

(١٠) نهاية الإقدام : تسويل الشيطان ( وفى نسخة : تسويلات ، وفى نسخة : الشياطين )

(١١) نهاية الإقدام : من سلطان وقال .

الأعلى : ١٠ ، ١١ ](١) ﴿ فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴾ [ سورة طه : ٤٤ ] .

**قلت** : الذى فى الحديث : إن الشياطين أمرتهم أن يشركوا به ما لم ينزِّل به سلطانا ، وهذا المرض العام فى أكثر بنى آدم ، وهو الشرك ، كما قال تعالى : ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلاَّ وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [ سورة يوسف : ١٠٦ ] وأما التعطيل فهو مرض خاص لا (٢) يكاد يقع إلا عن عناد ، كما وقع لفرعون .

وليس(٣) فى الحديث أن الشياطين سوَّلت لهم الاستغناء عن الصانع ، فإن هذا لا يقع إلا خاصاً لبعض الناس ، أو لكثير منهم فى بعض الأحوال ، وهو جنس السفسطة ، بل هو شر(٤) السفسطة ، والسفسطة لا تكون عامة لعدد كثير دائما،بل تعرض(٥) لبعض الناس ، أو لكثير منهم فى بعض الأشياء .

**قال** (٦) : ومن رحل إلى الله قربت مسافته ، حيث رجع إلى نفسه أدنى رجوع ، فعرف احتياجه إليه فى تكوينه ، وبقائه ، وتقلبه فى أحواله ، وأنحائه ، ثم استبصر من(٧) آيات الآفاق إلى آيات الأنفس ، ثم استشهد به على الملكوت ، /لا بالملكوت عليه ... الخ » . ١٠٤/٣

(١) قبل آية سورة طه فى « نهاية الإقدام » : وقوله
(٢) س ، هـ : ولا
(٣) س : ليس
(٤) شر : ساقطة من ( س )
(٥) س : لا تكون لعدد كثيرين بل نعرض ، وهو تحريف
(٦) بعد كلام الشهرستانى السابق فى نهاية الإقدام ص ١٢٥ - ١٢٦
(٧) ق ، ص ، ض ، ط ، هـ : من

تعليق ابن تيمية .

**قلت** : هو وطائفة معه يظنون أن الضمير فى قوله : ﴿ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [ سورة فصلت : ٥٣ ] عائد إلى الله [ تعالى ][(١)] ويقولون هذه جمعت طريق من استدل بالخلق على الخالق ، ومن استدل بالخالق [(٢)] على المخلوق .

والصواب الذى عليه المفسّرون ، وعليه تدل الآية ، أن الضمير عائد إلى القرآن ، وأن الله يُرى عباده من الآيات الأفقية والنفسية ، ما يبيّن لهم أن القرآن حق ، وذلك يتضمن ثبوت الرسالة ، وأن يسلم ما أخبر به الرسول ، كما قال تعالى : ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُم بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ * سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [ سورة فصلت : ٥٢ ، ٥٣ ][(٢)] .

والمقصود هنا التنبيه على أن حاجة المعيّن إلى العلم[(٣)] لا تتوقف[(٤)] على العلم بحاجة كل من هو مثله ، والاستدلال على ذلك بالقياس الشمولى والتمثيلى .

وأيضا فالحاجة التى يقترن[(٥)] مع العلم بها ذوق الحاجة ، هى أعظم وقعا فى النفس من العلم الذى لا يقترن به ذوق . ولهذا كانت معرفة النفوس بما تحبه وتكرهه ، وينفعها ويضرها ، هو أرسخ فيها من معرفتها بما لا تحتاج إليه ، ولا تكرهه ولا تحبه ، ولهذا كان ما يعُرف من أحوال الرسل مع أممهم

(١) تعالى : زيادة فى ( س ) ، ( هـ )

(٢-٢) : ساقط من ( س ) فقط .

(٣) عبارة « إلى العلم » ساقطة من ( س )

(٤) لا تتوقف : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : لا يتوقف ، وفى ( هـ ) الكلمة غير منقوطة

(٥) ص ، ط : تقترن . وفى ( هـ ) الكلمة غير منقوطة

بالأخبار المتواترة ورؤية / [ الآثار من حسن عاقبة اتّباع الرسل ، وسوء ١٠٥/٣
عاقبة المكذّبين ، أنفع من معرفة صدق الرسول واتباعه ، مما ][1] يفيد العلم فقط ، فإن هذا يفيد العلم مع الترغيب والترهيب ، فيفيد كمال القوتين : العلمية والعملية بنفسه[2] ، بخلاف ما يفيد العلم ، ثم العلم يفيد العمل .

ولهذا كان أكثر الناس على أن الإقرار بالصانع ضروري فطري ، وذلك أن اضطرار النفوس إلى ذلك أعظم من اضطرارها إلى مالا تتعلق[3] به حاجتها .

ألا ترى أن الناس يعرفون من أحوال من تتعلق به منافعهم ومضارهم ، كولاة أمورهم ومماليكهم[4] ، وأصدقائهم وأعدائهم ، ما لا يعلمونه من أحوال من لا يرجونه ولا يخافونه ، ولا شيء أحوج إلى شيء من المخلوق إلى خالقه ، فهم يحتاجون[5] إليه من جهة ربوبيته ، إذ كان هو الذي خلقهم ، وهو الذي يأتيهم بالمنافع ، ويدفع عنهم المضار : ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ﴾ [ سورة النحل : ٥٣ ] .

وكل ما يحصل من أحد فإنما هو بخلقه وتقديره وتسبيبه وتيسيره ، وهذه الحاجة التي تُوجب رجوعهم إليه حال اضطرارهم ، كما يخاطبهم[6] بذلك

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من ( ق ) فقط
(٢) بنفسه : ساقطة من ( س )
(٣) ص ، ض ، ط : إلى ما لا يتعلق
(٤) ق ، ط : ومالكيهم
(٥) س : محتاجون
(٦) ش : يخاطبون

فى كتابه ، وهم محتاجون إليه من جهة ألوهيته ، فإنه لاصلاح لهم إلا بأن يكون هو معبودهم الذى يحبونه ويعظّمونه ، ولا يجعلون له أنداداً يحبونهم كحب الله ، بل يكون ما يحبونه سواه ، كأنبيائه وصالحى عباده ، إنما
١٠٦/٣ يحبونهم لأجله ، كما فى الصحيحين / عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : من كان الله ورسوله أحب اليه مما سواهما ، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله ، ومن كان يكره أن يرجع فى الكفر بعد إذا أنقذه الله منه ، كما يكره أن يلقى فى النار[1] » .

ومعلوم أن السؤال ، والحب ، والذل ، والخوف ، والرجاء ، والتعظيم ، والاعتراف بالحاجة ، والافتقار ، ونحو ذلك ، مشروط بالشعور بالمسئول[2] المحبوب المرجو ، المخوف ، المعبود ، المعظَّم ، الذى تعترف النفوس بالحاجة إليه والافتقار ، الذى تواضع كل شىء لعظمته ، واستسلم كل شىء لقدرته ، وذلَّ كل شىء لعزته .

فإذا كانت هذه الأمور مما تحتاج النفوس إليها ولا بد لها منها[3] ، بل هى ضرورية فيها ، كان شرطها ولازمها ، وهو الاعتراف بالصانع والإقرار به ، أَوْلى أن يكون ضرورياً فى النفوس .

وقول النبى صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح : « كل مولود يولد على الفطرة » ؛ وقوله فيما يروى عن ربه : « خلقت عبادى حنفاء »

(١) الحديث عن أنس رضى الله عنه فى : البخارى ٨/١ (كتاب الإيمان ، باب حلاوة الإيمان) ، ٩/١ (كتاب الإيمان ، باب من كره أن يعود فى الكفر . . الخ) ، ١٤/٨ (كتاب الأدب ، باب الحب فى الله) ٢٠/٩ (كتاب الإكراه، باب من اختار الضرب . . . على الكفر) ؛ مسلم ٦٦/١ (كتاب الإيمان ، باب بيان خصال . . . الخ)

(٢) س ، ش : فالمسئول ، وهو تحريف

(٣) س ، ش : منه

ونحو ذلك ، لا يتضمن مجرد الاقرار بالصانع فقط ، بل إقراراً[١] يتبعه عبودية لله بالحب والتعظيم وإخلاص الدين له ، وهذا هو الحنيفية .

وأصل الإيمان قول القلب وعمله ، أى علمه بالخالق[٢] / وعبوديته ١٠٧/٣ للخالق ، والقلب مفطور على هذا وهذا . وإذا كان بعض الناس قد خرج عن الفطرة بما عرض له من المرض ، إما بجهله ، وإما بظلمه ، فجحد بآيات الله واستيقنتها نفسه ظلماً وعلواً ، لم يمتنع[٣] أن يكون الخلق ولدوا على الفطرة .

وقد ذكرنا فى غير هذا الموضع طائفة من قول من ذكر أن المعرفة ضرورية ، والعلم الذى يقترن به حب المعلوم قد يسمى معرفة ، كما فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فالمعروف[٤] ما تحبه القلوب مع العلم ، والمنكر ما تكرهه وتنفر عنه عند العلم به . فلهذا قد يُسمَّى من كان فيه – مع علمه بالله – حب لله وإنابة اليه عارفاً ، بخلاف العالم الخالى عن حب القلب وتألهه ، فإنهم لا يسمونه عارفا .

ومن المعلوم أن وجود حب[٥] الله وخشيته والرغبة إليه وتألهه فى القلب ، فرع وجود الإقرار به ، وهذا الثانى مستلزم للأول . فإذا كان هذا يكون ضروريا فى القلب ، فوجود الإقرار السابق عليه اللازم له ، أَوْلى ان يكون ضروريا ، فإن ثبوت الملزوم لا يكون إلا مع ثبوت اللازم .

---

(١) إقراراً : كذا فى ( ق ) ، وفى سائر النسخ : إقرار

(٢) س : بالخلق

(٣) س ، ش ، ص ، هـ : لم يمنع

(٤) كلمة « فالمعروف » ساقطة من (س) .

(٥) حب : ساقطة من (س)

وقد يُراد بلفظ المعرفة العلم الذى يكون معلومه معيّناً خاصًّا ، وبالعلم الذى هو قسيم المعرفة ما يكون المعلوم به كليا عاما،[ وقد يراد بلفظ المعرفة ما يكون معلومه الشىء بعينه ][1]، وإن كان لفظ العلم يتناول النوعين فى الأصل[2] ، كما بسط فى موضع آخر ، وسيأتى كلام الناس فى الإقرار
١٠٨/٣ بالصانع ، هل يحصل بالضرورة ، أو بالنظر ، أو يحصل / بهذا وبهذا .

وقد بيَّنا فى غير هذا الموضع الكلام على قولهم : علة الحاجة إلى المؤثر : هل هى الحدوث ، أو الإمكان ، أو مجموعها ؟ وبيّنا أنه إن أريد بذلك أن الحدوث – مثلا – دليل على أن المحدَث يحتاج إلى محدِث ، أو أن الحدوث[3] شرط فى افتقار المفعول إلى فاعل ، فهذا صحيح ، وإن أُريد بذلك أن الحدوث هو الذى جعل المحدث مفتقراً إلى الفاعل فهذا باطل ، وكذلك الإمكان إذا أُريد به أنه دليل على الافتقار إلى المؤثر ، أو[4] أنه شرط فى الافتقار إلى المؤثر فهذا صحيح ، وإن أُريد به[5] أنه جعل نفس الممكن مفتقراً ، فهذا باطل .

وعلى هذا فلا منافاة بين أن يكون كل من الإمكان والحدوث دليلاً على الافتقار إلى المؤثر ، وشرطاً فى الافتقار إلى المؤثر ، وانما النزاع فى مسألتين :

**إحداهما** : أن الواجب بغيره أزلاً وأبداً : هل يصح أن يكون مفعولا

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من جميع النسخ ، وموجود فى ( س ) فقط
(٢) بعد هذا الموضع اختصر المكارى الصفحات التالية حتى آخر ١١١/٣ ( ق ) .
(٣) ص ، ط : الحدث
(٤) س : إذا ، وهو تحريف
(٥) به : ساقطة من ( س )

لغيره ؟ كما يقوله من يقول من المتفلسفة : إن الفلك قديم[١] معلول ممكن لواجب الوجود أزلاً وأبداً ، فهذا هو[٢] القول الذى ينكره جماهير العقلاء من بنى آدم ، ويقولون : إن كون الشيء مفعولا مصنوعاً ، مع كونه مقارنا لفاعله أزلا وأبداً ، [٣] ممتنع . ويقولون أيضا : إن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا موجوداً تارة ومعدوما أخرى ، فأما ما كان دائم الوجود فهذا عند عامة العقلاء ضرورى الوجود ، وليس[٤] من
١٠٩/٣ الممكن الذى يقبل الوجود والعدم . / وهذا مما وافق عليه الفلاسفة قاطبة حتى ابن سينا وأتباعه .

ولكن[٥] ابن سينا تناقض فادعى فى باب إثبات واجب الوجود أن الممكن قد يكون قديما أزليا مع كونه ممكنا ، ووافقه على ذلك طائفة من المتأخرين ، كالرازى وغيره ، ولزمهم على ذلك من الإشكالات ما لم يقدروا على جوابه[٣] ، كما قد بُسط فى موضعه[٦] ، وعلى هذا فالإمكان[٧] والحدوث متلازمان ، فكل ممكن محدث وكل محدث ممكن[٨] .

وأما تقدير ممكن مفعول واجب لغيره[٩] ، مع أنه [ غير ][١٠]

(١) س ، ش : القديم
(٢) هو : ساقطة من ( س )
(٣-٣) : ساقط من (ش) .
(٤) س : ليس ؛ ط : أبين
(٥) س : لكن
(٦) س : قد بسط للكلام عليه فى غير هذا الموضع
(٧) س : الإمكان
(٨) س : فكل محدث ممكن وكل ممكن محدث
(٩) فى جميع النسخ : وأما تقدير ممكن مفعول لواجب غيره ، وهو خطأ وقد نبه عليه محقق ( ق ) – ولعل الصواب ما أثبته
(١٠) غير : ساقطة من ( ق ) ، ( ص ) ، ( ط )

محدث ، فهذا ممتنع عند جماهير العقلاء . وأكثر الفلاسفة من أتباع ارسطو وغيره مع الجمهور ـ يقولون : إن الإمكان لا يُعقل إلا فى المحدثات . وأما الذى ادّعى ثبوت ممكن قديم فهو ابن سينا ، ومن وافقه . ولهذا ورد عليهم فى إثبات هذا الإمكان سؤالات لاجواب لهم عنها[١] .

موافقة الرازى لابن سينا وإنكار ابن رشد على ابن سينا .

والرازى لما كان مثبتا لهذا الإمكان ، موافقة لابن سينا ، كان فى كلامه من الاضطراب[٢] ما هو معروف فى كتبه الكبار والصغار ، مع أن هؤلاء
١١٠/٣ كلهم يثبتون فى كتبهم المنطقية ما يوافقون فيه[٣] سلفهم أرسطو وغيره/ : أن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثاً كائناً بعد أن لم يكن ، وقد ذكر أبو الوليد بن رشد الحفيد[٤] هذا وقال[٥] : « ماذكره ابن سينا ونحوه ، من أن الشيء يكون ممكناً يقبل الوجود والعدم ، مع كونه قديما أزليا ، قول لم يقله أحد من الفلاسفة قبل ابن سينا » .

**قلت** : وابن سينا قد ذكر أيضا فى غير موضع أن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم ، لا يكون إلا حادثا ، مسبوقا بالعدم ، كما قاله سلفه وسائر العقلاء ، وقد ذكرت ألفاظه من كتاب « الشفاء » وغيره فى غير هذا

---

(١) س : من الأسولة فى إثبات هذا الإمكان مالاجواب لهم عنها

(٢) س : الاضطرار

(٣) س : به

(٤) س : وقد ذكر ابن رشد الحفيد . وفى هامش ( ط ) كتب أمام هذا الموضع ما يلى : « قف على أن أبا الوليد بن رشد أنكر على ابن سينا ماذكره فى الممكن » .

(٥) لم أعثر على هذا النص فى كتاب التهافت » ولكنى وجدت نصاً آخر لابن رشد يقول فيه ( التهافت ، ص ١٠٧ (ط . بويج) : « لا أعلم أحداً من الحكماء قال إن النفس حادثة حدوثا حقيقيا ثم قال إنها باقية إلا ما حكاه عن ابن سينا ) ( عبارة « ثم قال إنها باقية » سقطت من طبعة سليمان دنيا )

الموضع ، وهو مما يتبين به اتفاق[(١)] العقلاء على أن كل[(٢)] ممكن يقبل الوجود والعدم فلا يكون إلا حادثا كائناً بعد أن لم يكن ، وهذا مما يبين أن كل ما سوى الواجب بنفسه فهو محدث ، كائن بعد أن لم يكن ، وهذا لا يناقض دوام فاعليته .

والمقصود هنا أن نفس الحدوث والإمكان دليل على الافتقار إلى المؤثر ، وأما كون أحدهما جعل نفس المخلوقات مفتقرة إلى الخالق فهذا خطأ ، بل نفس المخلوقات مفتقرة إلى الخالق بذاتها ، واحتياجها إلى المؤثر أمر ذاتي لها ، لا يحتاج[(٣)] إلى علة ، فإنه ليس كل حكم ثبت للذوات[(٤)] يحتاج إلى علة ، إذ ذلك يفضي إلى تسلسل العلل ، وهو باطل باتفاق العلماء ، بل من الأحكام ما هو لازم للذوات ، لا يمكن أن يكون مفارقا[(٥)] للذوات ، ولا يفتقر إلى علة ، وكون كل ما سوى الله فقيراً إليه
محتاجا إليه / دائما هو من هذا الباب . ١١١/٣

فالفقر والاحتياج أمر لازم ذاتي لكل ما سوى الله ، كما أن الغِنَى والصمدية أمر لازم لذات الله ، فيمتنع أن يكون سبحانه فقيراً ، ويمتنع أن يكون إلا غنيًّا عن كل ما سواه ، ويمتنع فيما سواه أن يكون غنيا عنه[(٦)]

---

(١) ص : وهو ما يبين اتفاق

(٢) س : وهو مما يبين أن كل

(٣) س : لا تحتاج

(٤) ش : للذات

(٥) ص : ولا يمكن أن يكون مقارنا ، ط : لا يمكن أن يكون مقارنا

(٦) عنه : ساقطة من ( ص )

بوجه من الوجوه ، ويجب فى كل ما سواه أن يكون فقيراً محتاجا إليه دائماً فى كل وقت .

وهنا ينشأ[١] النزاع[٢] فى المسألة الثانية ، وهو أن المحدَث المخلوق هل افتقاره إلى الخالق المحدث وقت الإحداث فقط ، أو هو دائما مفتقر[٣] إليه ، على قولين للنظار[٤] . وكثير من أهل الكلام [ المحدث ][٥] المتلق عن جهم وأبى الهذيل ومن اتبعهما[٦] من المعتزلة وغيرهم ، يقولون : إنه لا يُفتقر إليه إلا فى حال الإحداث ، لا فى حال البقاء. وهذا القول فى مقابله[٧] قول الفلاسفة الدهرية ، الذين يقولون : افتقار الممكن إلى الواجب لا يستلزم حدوثه ، بل افتقاره إليه فى حال بقائه دائما أزلا وأبدا .

فهؤلاء زعموا وجود الفعل بلا حدوث شيء، وأولئك زعموا أن المخلوق لا يفتقر إلى الخالق دائماً ، وكلا القولين باطل كما قد بُسط فى موضعه .

والمقصود هنا أن كثيرا مّما يجعلونه مقدمات فى أدله إثبات الصانع ، وإن كان حقاً فإنه لا يحتاج إليه عامة[٨] الفطر السليمة ، وإن كان من عرضت له شبهة قد ينتفع به .

---

(١) س : نشأ

(٢) ق : نزاع

(٣) ش ، ص ، ض : مفتقراً ، وهو خطأ

(٤) س : لنظار

(٥) المحدث : زيادة فى ( س )

(٦) س : ومن أتباعهما

(٧) فى مقابله : كذا فى ( س ) ، وفى سائر النسخ : فى مقابلة

(٨) س : فإنه يحتاج عامة

والكلام على إبطال الدور والتسلسل هو من هذا الباب ، وما سلكوه من الطرق بقطع التسلسل والدور / فهو طريق صحيح[1] أيضا . ١١٢/٣

الـدور نوعـان ، والتسلسل نوعان .

وجماع[2] ذلك أن **الدور نوعان ، والتسلسل نوعان** .

أما الدور : فقد يُراد به أنه لا يُوجد هذا إلا مع هذا ، ولا هذا إلا مع هذا ، ويسمى هذا[3] الدور المعيّ الاقترانى . ويراد به أنه لا يوجد هذا إلا بعد هذا ، ولا هذا إلا بعد هذا ، ونحو ذلك ، وهو الدور البعدى[4]

فالأول ممكن ، كالأمور المتضايفة ، مثل البنوة والأبوة ، وكالمعلولين لعلة واحدة ، وسائر الأمور المتلازمة التى لا يوجد الواحد منها إلا مع الآخر ، كصفات الخالق سبحانه المتلازمة ، وكصفاته مع ذاته ، وكسائر الشروط ، وكغير ذلك مما هو من باب الشرط والمشروط .

وأما الثانى فممتنع ، فإنه إذا كان هذا لا يوجد إلا بعد ذاك[5] ، وذاك لا يوجد إلا بعد هذا ، لزم أن يكون ذاك[6] موجودا قبل هذا[7] ، وهذا قبل ذاك ، فيكون كل من هذا وذاك موجوداً قبل أن يكون موجوداً ، فيلزم

(١) هنا تعود نسخة ( هـ ) بعد الاختصار السابق وتبدأ بقول المكارى : « قال ابن تيمية رحمه الله ما سلكوه – يعنى المتكلمين – من الطرق فى إثبات الصانع بقطع التسلسل والدور هو طريق صحيح » ولكن المكارى اختصر الصفحتين التاليتين فى عبارة قصيرة هى : « ثم أطال فى ذلك وقد تقدم ثم قال : إذا تبين هذا فنقول لو كان جميع الموجودات ممكنا . . . الخ » وهذه العبارة سترد بإذن الله بعد صفحات

(٢) س : واجماع

(٣) هذا : ساقطة من ( ش )

(٤) البعدى : كذا فى ( س ) ، ش ، وفى سائر النسخ : القبلى

(٥) ش : بعد هذا

(٦) ذاك : ساقطة من ( ش )

(٧) س : أن يكون موجدا قبل هذا

اجتماع الوجود والعدم غير مرة ، وذلك[١] كله ممتنع[٢] .

ومن هذا الباب أن يكون هذا فاعلاً لهذا ، أو علة فاعلة ، أو علة غائية ، ونحو ذلك ، لأن الفاعل والعلة ونحو ذلك يمتنع أن يكون فاعلا لنفسه ، فكيف يكون فاعلا لفاعل نفسه ؟ وكذلك العلة الفاعلة لا تكون علة فاعلة لنفسها فكيف لعلة نفسها ؟ وكذلك العلة الغائية التى يوجدها
١١٣/٣ الفاعل[٣] / هى مفعولة للفاعل ومعلولة فى وجودها له لا لنفسها ، فإذا لم تكن معلولة لنفسها فكيف تكون معلولة لمعلول نفسها ؟

فهذا ونحوه من الدور المستلزم[٤] تقدم الشىء على نفسه ، أو على المتقدم على نفسه ، وكونه فاعلا لنفسه المفعولة ، أو لمفعول[٥] مفعول نفسه ، أو علة لنفسه المعلولة ، أو لمعلول معلول نفسه[٦] ، أو معلولا مفعولا لنفسه ، أو لمعلول نفسه ، ومفعول نفسه –كل ذلك ممتنع ظاهر الامتناع ، ولهذا اتفق العقلاء على امتناع ذلك .

وأما[٧] التسلسل فى الآثار والشروط ونحو ذلك ، ففيه قولان معروفان لأصناف الناس ، وأما التسلسل فى الفاعلين والعلل الفاعلة ونحو ذلك ، فهذا ممتنع بلا ريب .

---

(١) س : وذاك
(٢) ش : وذلك ممتنع
(٣) الفاعل : ساقطة من ( ش )
(٤) ق : المتسلسل
(٥) س : أو المفعول
(٦) س : أو معلولا علة لنفسه المعلولة ، أو المعلول معلول نفسه
(٧) ش : فأما

فإذا تبين هذا فنقول : لوكان جميع الموجودات ممكناً مفتقرا إلى فاعل غيره ، فذلك الغير إن كان هو الغير الفاعل له،لزم كون كل منهما فاعلاً للآخر ، وهذا من الدور القبلي الممتنع باتفاق العقلاء ، وإن[١] كان ذلك الغير غيراً آخر،لزم وجود فاعِلِين[٢] ومفعولِين إلى غير غاية[٣] ، وإن[٤] شئت قلت : لزم مؤثرون كل منهم مؤثر فى الآخر[٥] إلى غير غاية[٦] ، [٧]وإن شئت قلت / لزم عللٌ كلٌّ منها معلول للآخر إلى غير غاية[٧]. وكل من ٣/١١٤
هؤلاء ممكن الوجود ، مفتقر[٨] إلى غيره لا يوجد بنفسه .

فهنا سؤالان :

**أحدهما** : قول القائل : لم لا يجوز أن يكون المجموع واجباً بنفسه ، وإن كان كل فرد[٩] من أفراده ممكنا بنفسه ؟ وقد أُجيب عن هذا بأنه يستلزم ثبوت واجب الوجود بنفسه[١٠] مع أنه باطل أيضا ، لأن المجموع هو الأجزاء المجتمعة مع الهيئة الاجتماعية ، وكل من الأجزاء ممكن بنفسه ، والهيئة الاجتماعية عرض من الأعراض [ الذى ][١١] لا يقوم بنفسه ، فهو

(١) ش : وإذا
(٢) س ، ش ، ض : لزم فاعلين
(٣) ش : نهاية
(٤) س : فإن
(٥) س : قلت : كل منهم مؤثراً فى الآخر
(٦) ش : قلت : كل منهم مؤثر فى الآخر إلى غير نهاية
(٧-٧) : ساقط من (ش) .
(٨) س : مفتقرا ، وهو خطأ
(٩) س : وإن كان فرداً
(١٠) بنفسه : ساقطة من (س)
(١١) الذى : ساقطة من (ق)

أيضا ممكن لنفسه[١] بطريق الأَوْلى. فكل من الأجزاء ومن الهيئة الاجتماعية ممكن لنفسه[١] ، فامتنع أن يكون هناك ما يُقدَّر واجبا بنفسه.

وأيضا فإن ما توصف به الأفراد قد يوصف به المجموع ، وقد لا يوصف ، فإن كان اتصاف الأفراد به[٢] لطبيعة مشتركة بينها وبين المجموع ، وجب اتصاف المجموع به ، بخلاف ما إذا حدث للمجموع بالتركيب وصف منتف فى الأفراد[٣].

ومعلوم أن كل واحدٍ واحدٍ إذا لم يكن موجوداً إلا بغيره ، وهو فقير محتاج ، فكثرة المفتقرات المحتاجات واجتماعها لا يوجب استغناءها إلا[٤] أن يكون فى بعضها معاونة للآخر ، كالضعيفين إذا اجتمعا حصل باجتماعهما قوة ، لأن كلا منهما مستغن عن غيره من وجه ، محتاج[٥] إليه من وجه. [٦]وأما إذا قُدّر أن كلا منهما مفتقر إلى غيره من كل وجه[٦]، امتنع[٧] أن
٣/١١٥ يحصل لها[٨] بالاجتماع / قوة أو معونة من أحدهما للآخر ، إذ التقدير أن كل منهما ليس له شيء إلا[٩] من الآخر ، وهذا هو الدور القَبْلى ، دَوْر الفاعلين والعلل الفاعلية والغائية ، فلا يحصل لأحدهما من الآخر شيء ،

---

(١) ق : بنفسه
(٢) س : الاتصاف به الأفراد به ، وهو خطأ
(٣) ق : بالأفراد
(٤) ق ، ص ، ط ، ش : إلى
(٥) ص ، ط ، هـ : يحتاج
(٦ - ٦) ساقط من (س)
(٧) س ، ش : فيمتنع
(٨) لها : ساقطة من (ض) ، (ش)
(٩) إلا : ساقطة من (س) ، (ش)

والتقدير أنه ليس له من نفسه شيء ، فلا يحصل بالاجتماع وجود[١] أصلا .

يبين هذا أن كل جزء فهو مفتقر من كل وجه إلى غيره ، والمجموع أيضا مفتقر من كل وجه إلى الأفراد ، فإنه أى فرد من الأفراد قُدِّر عدمه لزم عدم المجموع ، فليس فى المجموع وجود يعطيه للأفراد ، ولا لشيء من الأفراد وجود يعطيه للمجموع أو لغيره من الأفراد ، وهذا بخلاف ما إذا اجتمعت آحاد العشرة ، فإن كونها عشرة لا يحصل لأفرادها ، كما أن كل فرد ليس وجوده مستفاداً من اجتماع العشرة ، فلما لم يكن كل من الأفراد وجوده من العشرة ولا من غيره من الأفراد ، أمكن وجوده بنفسه ، وأمكن أن يكون شرطا فى وجود الفرد الآخر ، وأن يكون الحكم الحاصل باجتماع العشرة لا يحصل لفرد فرد . فتبين أن مجموع الممكنات لا يكون إلا ممكناً ، وقد بُسط هذا فى غير هذا الموضع .

سؤال للآمدى وأجوبة عنه .

**والسؤال الثانى** : سؤال الآمدى وهو قوله[٢] : « ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ، ويكون ترجحها بترجح آحادها ، وترجح كل واحد بالآخر[٣] إلى غير نهاية » .

---

(١) س ، ش : وجودا ، وهو خطأ

(٢) عبارات الآمدى هنا من كتابه « دقائق الحقائق » كما نص ابن تيمية على ذلك بعد صفحات ( ص ١٧٥ ) على أنه ذكر كلاما قريبا من هذا فى كتابه « أبكار الأفكار » ج ١ ، ص ١٥٧ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) =ص٢٤ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) ونصه « سلمنا أن معنى الجملة حاصل فيما لا يتناهى وأنه ممكن ، ولكن لا نسلم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية ، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون معللا بغير علة الآحاد . سلمنا أنه زائد على الآحاد ، ولكن ما المانع أن يكون مترجحا بآحاده الداخلة فيه ؛ لا بمعنى أنه مترجح بواحد منها ، ليلزم ماذكرتموه ، بل طريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه ترجح كل واحد من آحاده بالآخر إلى غير النهاية »

(٣) س : ويكون ترجحها آحادها وترجح بترجح كل واحد بالآخر ، وهو تحريف

فُيقال عن هذا أجوبة :

الأول . **الأول**[(١)] : أنه إذا كان كل من الجملة ممكنا بنفسه لا يوجد إلا

١١٦/٣ بغيره ، فكل / من الآحاد[(٢)] ، ليس وجوده بنفسه ، والجملة ليس وجودها بنفسها ، فليس هناك شيء وجوده بنفسه ، وكل ما ليس وجوده بنفسه فلا يكون وجوده إلا بغيره . فتعين أن يكون هناك غير ليس هو جملة مجموع الممكنات ، ولا شيئاً من الممكنات ، وما ليس كذلك فهو موجود بنفسه ، وهو الواجب بنفسه ضرورة .

**وأما قوله** : « يكون[(٣)] ترجح كل واحد بالآخر » ، أى يكون كل من الممكنات موجوداً بممكن آخر على سبيل التسلسل .

**فيقال له** : نفس طبيعة الإمكان شاملة لجميع الآحاد ، وهى مشتركة فيها ، فلا يتصور أن يكون شيء من أفراد الممكنات خارجاً عن هذه الطبيعة العامة الشاملة ، ونفس طبيعة الإمكان توجب الافتقار إلى الغير ، فلو قدر وجود ممكنات بدون واجب بنفسه ، للزم استغناء طبيعة الإمكان عن الغير ، فيكون ما هو[(٤)] ممكن مفتقراً[(٥)] إلى غيره ليس ممكنا مفتقرا إلى غيره ، وذلك[(٤)] جمع[(٦)] بين النقيضين .

يبين ذلك أنه مهما قُدِّر من[(٧)] الممكنات التى ليست متناهية ، فإنه

(١) س ، ش : أحدها
(٢) س : من الآخر
(٣) **يكون** : ساقطة من ( س )
(٤ — ٤) ساقط من ( س )
(٥) مفتقراً : كذا فى ( هـ ) ، وفى سائر النسخ : مفتقر
(٦) ش : جميع
(٧) **من** : ساقطة من ( س ) ، ( ش )

ليس واحد منها موجوداً بنفسه ، بل هو مفتقر إلى ما [١] يبدعه ويفعله . فالثانى منها مشارك للأول فى هذه الصفة من كل وجه ، فليس لشىء منها وجود من نفسه ولا للجملة ، فلا يكون هناك موجود أصلا .

بل إذا قال القائل : هذا موجود [٢] بآخر ، والآخر بآخر ، إلى غير نهاية ، أو هذا أبدعه آخر ، والآخر أبدعه آخر ، إلى / غير نهاية ، كان ١١٧/٣ حقيقة الكلام أنه يُقدِّر معدومات لا نهاية لها . فإن قدَّر فاعلا إذا لم يكن موجوداً بنفسه ، لم يكن له من نفسه إلا العدم ، وقد قدَّر فاعله ليس له من نفسه إلا العدم .

فكل من هذه الأمور المتسلسلة ليس لشىء منها من نفسه إلا العدم ، [٣] ولا للمجموع من نفسه إلا العدم [٣] ، وليس هناك إلا الأفراد والمجموع ، وكل [٤] من ذلك ليس منه إلا العدم ، فيكون قد قُدِّر مجموع ليس منه إلا العدم ، وأفراد متسلسلة ليس لشىء منها [٥] إلا العدم . وما كان كذلك امتنع أن يكون منه وجود ، فإن مالا يكون منه إلا العدم ، ولا من مجموعه ، ولا من أفراده ، يمتنع أن يكون منه وجود .

فإذا قدر ممكنات متسلسلة كل منها لا وجود له من نفسه لم يكن هناك إلا العدم ، والوجود موجود محسوس ، فعلم أن فيه ما هو موجود بنفسه ، ليس [٦] وجوده من غيره ، وهو المطلوب

(١) ما : ساقطة من ( س )
(٢) موجود : ساقطة من ( ش )
(٣ - ٣) ساقط من ( ش )
(٤) س ، ش : فكل
(٥) ص ، ض ، ط ، هـ : ليس شئ منها ؛ س ، ش : ليس من شئ منها
(٦) س ، ش : وليس

الثانى **الجواب الثانى** : أن يُقال : الموجود الذى ليس وجوده من نفسه ، يمتنع أن يكون وجود غيره منه ، فإن وجود نفسه بنفسه ، واستغناء نفسه بنفسه ، وقيام نفسه بنفسه ، أَوْلى من وجود غيره بوجوده ، واستغناء غيره به ، وقيام غيره به ، فإذا قُدِّر ممكنات ليس فيها ما وجوده بنفسه ، امتنع أن يكون فيها ما وجود غيره به بطريقه الأَوْلى ، فلا يجوز أن يكون كل ممكن لا يوجد بنفسه ، وهو مع هذا فاعل لغيره إلى غير نهاية .

١١٨/٣ وهذا مما لا يقبل النزاع / بين العقلاء الذين يفهمونه.وسواء [١] قيل : إن المؤثر فى مجموع الممكنات هو قدرة الله تعالى بدون أسباب ، أو قيل : إنها مؤثرة فيها بالأسباب التى خلقها ، أو قيل : إن بعضها مؤثر فى بعض بالإيجاب أو الإبداع [٢] أو التوليد أو الفعل أو غير ذلك مما قيل ، فإن كل من قال قولاً من هذه الأقوال لابد أن يجعل للمؤثر وجوداً من موجود بنفسه ، لا يمكن أحد [٣] أن يقول : كل منها مؤثر ، وليس له من نفسه إلا العدم ، وليس هناك مؤثر له من نفسه وجود ، فإنه يُعلم بصريح العقل أنه إذا قُدِّر أن كل تلك الأمور ليس لشئ منها وجود من نفسه ولا بنفسه ، لم يكن له تأثير من نفسه ولا بنفسه ، فإن ما لا يكون موجودا بنفسه ومن نفسه فأولى [٤] [ به ] [٥] إن لا يكون موثراً فى وجود غيره بنفسه ومن نفسه ، فإذا لم يكن هناك ما هو موجود بنفسه ولا مؤثر بنفسه ، بل كل

---

(١) س ، ش : سواء

(٢) س ، ش : والإبداع .

(٣) فى جميع النسخ : أحدا .

(٤) س : بأولى ، وهو تحريف .

(٥) به : زيادة من ( س ) ، ( ش ) .

منها غير موجود بنفسه ولا مؤثر بنفسه ، كان كل منها معدوماً بنفسه ، معدوم التأثير بنفسه ، فنكون [١] قد قدَّرنا أموراً متسلسلة كل منها لا وجود له بنفسه ، ولا تأثير له بنفسه ، وليس هناك مغاير لها يكون موجوداً مؤثرا فيها ، فليس هناك لا وجود [٢] ولا تأثير قطعا .

وإذا قال القائل : كل من هذه الأمور التى لا توجد بنفسها يبدع الآخر الذى لا يوجد بنفسه ، كان صريح العقل يقول له : فما لا يكون موجوداً بنفسه لا يكون مؤثراً بنفسه ، فكيف تجعله [٣] مؤثرا فى غيره ولا حقيقة له؟

فإن / قال : بل حقيقته توجد بذلك الغير . ١١٩/٣

قيل له : ليس هناك غير يتحقق به ، فإن الغير الذى قدرته هو أيضا لا وجود له ، ولا تأثير أصْلا ، إلا بما تقدره من غير آخر ، ليس له وجود ولا تأثير .

ونكتة هذا الجواب أن تقدير العقل [٤] لما [٥] لا يوجد بنفسه بعد ، ولا يحقق [٦] له وجود بغيره كونه [٧] مؤثرا مبدعاً لغيره من أعظم الأمور بطلانا وفساداً ، فإن ابداعه للغير لا يكون إلا بعد [٨] وجوده ، وهو مع

---

(١) س ، ص ، ط : فيكون .

(٢) س : هناك وجود .

(٣) س : يجعله .

(٤) ق ، ص ، ط : الفعل .

(٥) لما : ساقطة من ( ش ) .

(٦) س : تحقق ؛ ص : محقق . والكلمة غير منقوطة فى ( هـ ) .

(٧) ق : وكونه .

(٨) بعد : ساقطة من ( ش ) .

كونه ممكنا يقبل الوجود والعدم ليس موجود (١) فكل ما قدر إنما (٢) هي معدومات .

يوضح هذا **الجواب الثالث** : (٣) وهو أن نقول (٤) : قول القائل : الممكن الذي لم (٥) يوجد هو معدوم ليس بموجود أصلا ، والمعدوم الذي لم يحصل له مايقتضي وجوده هو باق مستمر علي العدم ، وإذا قال القائل : الممكن لا يترجح أحد طرفيه ( على الآخر ) (٦) إلا بمرجح ، فهذا بين ظاهر في جانب الإثبات ، فإنه لايكون موجودا إلا بمقتضي (٧) لوجوده ، إذا كان ليس له من نفسه وجود .

وأما في النفي فمن الناس من يقول : علة عدمه عدم علة وجوده . ويجعل لعدمه علة كما لوجوده علة ، وهذا قول ابن سينا وأتباعه (٨)

والتحقيق الذي عليه جمهور النظار من المتكلمين والمتفلسفين (٩) .

---

(١) س : وجودا .

(٢) إنما : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٣) ش : الجواب الثاني .

(٤) س ،ض : أن يقول .

(٥) ش : لا

(٦) عبارة « على الآخر » ساقطة من (ق)

(٧) س ، ش : إلا بمقتضي ، وهو خطأ

(٨) تعد عبارة ابن سينا وأتباعه » زيادة في هامش نسخة (هـ) وهي كما يلي : « وهو ابن سينا وأتباعه المأخرين القائلين بأنه لابد لعدمه من علة ، فإن الممكن لا يترجح احد طرفيه علي الآخر إلا بمرجح ، كما ذكر . ولهذا تنازع الناس في الممكن : هل من شرطه أن يكون معدوما ؟ والذي عليه قدماء الفلاسفة كأرسطو وأتباعه ، حتي الفاربي معلمهم الثاني ، وحتي ابن سيناء وافقهم تارة كما تعبر ( كما تعبر ، غير واضحة وكذا قراتها) الفاظه في « الشفاء » وجمهور نظار الملل . فكل هؤلاء علي أن من شرطه العدم . وذهب ابن سينا وأتباعه إلي أن القديم الموجود بغيره يوصف بالإمكان . وأنكره عليه أصحابه الفلاسفة المتبعون لأرسطو معلمهم الأول »

(٩) س ، ض : النظار من المسلمين وغيرهم ، ه : والتحقيق وقول النظار من أهل السنة

(١ وهو الآخر من قولى الرازى ١)، أن عدمه لا يفتقر إلى علة تجعله معدوماً ، فالعدم المحض لا يعلل ولا يعلل به ، إذ العدم المحض المستمر لا يفتقر إلى فاعل ولا علة ، ولكن عدم علته مستلزم (٢) لعدمه ودليل على عدمه ، فإذا أُريد بعله عدمه ما يستلزم عدمه ويدل على عدمه ، فهو صحيح ، ١٢٠/٣
وإن أُريد بعلة عدمه تحقق العدم الذى يفتقر فى تحقق إلى علة موجبة له ، فليس كذلك . فإن العدم المستمر لا يفتقر إلى علة موجبة (٣) .

فقول القائل : الممكن لا يوجد إلا بمرجح ، بمنزلة قوله: لا يوجد بنفسه ، لا يوجد إلا بغيره ، ولا يحتاج أن يقول : ما لا يوجد بنفسه لا يعدم إلا بغيره ، فإن مالا يوجد بنفسه فليس له من نفسه وجود .

وإذا قلت : له من نفسه العدم ، فهذا له معنيان : إن أردت أن حقيقة مستلزمة للعدم لا تقبل (٤) الوجود ، فليس كذلك ، بل هى قابلة للوجود [ والعدم ] (٥) وإن أردت أن حقيقته لا تقتضى الوجود ، بل ليس لها من نفسها غير العدم ، وأن وجودها لا يكون إلا من غيرها لا من نفسها ، فهذا صحيح . فالفرق بين (٦ كونه ليس له من نفسه إلا العدم ، وبين ٦) كون نفسه مستلزمة للعدم ، فرق بيّن،مع أن قولنا : له

---

(١ - ١) : ساقط من (س) ، (هـ)

(٢) مستلزم : كذا فى (ق) . وفى سائر النسخ : مستلزمة

(٣) بعد عبارة « علة موجبة » كتب فى هامش (هـ) أمام هذا الموضع ما يلى : « ولو قدر أن لكل معدوم علة لعدمه للزم تقدير علل لاتتناهى لأن ما يقدر عدمه لا يتناهى »

(٤) س ، ض : لا يقبل

(٥) والعدم : زيادة في (س)

(٦ - ٦) : ساقط من (ش)

من نفسه وليس له من نفسه ، لا نريد به أنه فى الخارج نفس ثابتة ليس لها إلا العدم ، أو هى [١] مستلزمة للعدم ، فإن هذا يتخيله من يقول : المعدوم شىء ثابت فى الخارج ، أو يقول : الماهيات فى الخارج أمور مغايرة للوجود المحقق فى الخارج ، وهذا كله خيال باطل ، كما قد بُسط فى موضعه .

ولكن الماهية والشىء قد يُقَدَّر فى الذهن قبل وجوده فى الخارج ، وبعد ذلك فما فى الإذهان مغاير [٢] لما فى الأعيان .

١٢١/٣ وإذا قلنا : هذا الممكن يقبل الوجود/ والعدم ، أو نفسه أو حقيقته لا تقتضى الوجود ولا تستلزم العدم[٣] ، فنعنى به أن ما تصوره العقل (٥ من هذه الحقائق لا يكون موجودا فى الخارج بنفسه ، وليس له فى الخارج وجود من نفسه ، ولا يجب عدمه فى الخارج ، بل يقبل أن تتحقق حقيقته فى الخارج فيصير موجودا ، ويمكن أن لا تتحقق حقيقته فى الخارج فلا يكون موجودا ، وليس فى الخارج حقيقة ثابتة أو موجودة تقبل الإثبات والنفى ، بل المراد أن ما تصورناه فى الأذهان : هل يتحقق فى الأعيان أولا يتحقق ؟ وما تحقق فى الأعيان هل تحققه بنفسه أو بغيره ؟

فإذا [٤] قدر أن المتصورات فى الأذهان ليس فيها ما يتحقق بنفسه فى الخارج ، فليس فيها ما هو مبدع بنفسه لغيره فى الخارج بطريق الأولى ،

(١) ق : وهى

(٢) س : مغايرا ، وهو خطأ

(٣) س ، ش : أو جنسه لا يقتضى الوجود ولا يستلزم العدم

(٥ - ٥) ما بين النجمتين ساقط من (س) فقط ، من عبارة ( من هذه الحقائق . . . ) حتى عبارة « فلذلك احتيج إلى بسط الكلام فى ذلك » أى من ص ١٥٤ إلى ص ١٥٨ .

(٤) ط : فإذ

وليس فيها إلا ما هو معدوم فى الخارج ، بل ليس فيها إلا ما هو ممتنع فى الخارج ، فإن الممكن إذا قُدِّر عدم موجود بنفسه يبدعه كان ممتنعا لغيره ، فإذا قُدِّر أنه ليس فى الخارج إلا ماليس له وجود بنفسه،لم يكن فى الخارج إلا ما هو ممتنع الوجود ، إما لنفسه وإما لغيره ، ولا يكون عدم شئ من ذلك مفتقراً إلى علة توجب عدمه ، بل هو معدوم بنفسه ، سواء أمكن وجوده أو امتنع ، وحينئذ فلا يكون فى الخارج إلا العدم المستمر .

وإذا قيل ، بعد هذا : هذا الذى لا وجود له من نفسه موجود ، بهذا (١) الذى لا وجود له من نفسه ، وهلمَّ جرا ، كان بمنزلة أن / يُقال : هذا المعدوم موجود بهذا المعدوم (٢) ، (٣ وهلمَّ جرًّا ، بل بمنزلة أن يُقال : هذا الممتنع موجود بهذا الممتنع ٣) ، فيكون هذا تناقضاً حيث جعلت المعدوم موجوداً بمعدوم ، وسَلسلت ذلك فجمعت بين تسلسل المعدومات وبين جعل كل واحد منها هو الذى أوجد المعدوم الآخر (٤) . ١٢٢/٣

**الوجه الرابع** : أن يُقال : الممكن لا يتحقق وجوده بمجرد ممكن آخر ، فإن ذلك الممكن الآخر لا يترجح وجوده على عدمه إلا بغيره ، وإذا كان الممكن الذى قدر أنه الفاعل المؤثر المرجح لم يترجح وجوده على عدمه ، بل يقبل الوجود والعدم ، فالممكن الذى قُدِّر أنه الأثر المفعول المصنوع المرجح أوْلى أن لا يترجح (٥) وجوده على عدمه ، بل هو قابل للوجود (٦) الرابع

(١) ض ، ط ، هـ : فهذا
(٢) ش : الممتنع
(٣ - ٣) ساقط من (ش)
(٤) ط : المعدومات الأخر .
(٥) ض : أن يترجح
(٦) ص : الوجود .

والعدم ، بل الممكن لا يكون موجودا إلا عند ما يجب به وجوده ، فإنه ما دام مترددا بين إمكان الوجود والعدم لا يوجد ، فإذا حصل ما به يجب وجوده وُجد ، وإذا كان كذلك فنفس الممكن لا يجب به ممكن ، بل لا يجب (١) الممكن إلا بواجب ، والواجب إما بنفسه ، وإما بغيره ، والواجب بغيره هو الممكن من نفسه الذى لا يوجد إلا بما يجب وجوده وحينئذ فيمتنع تسلسل الممكنات ، بحيث يكون هذا الممكن هو الذى
١٢٣/٣ وجب به الآخر ، بل إنما / يجب الآخر بما هو واجب ، وما كان ممكناً باقيا على الإمكان لم يكن واجباً : لا بنفسه ولا بغيره ، فإذا قدر تسلسل الممكنات القابلة للوجود والعدم من غير أن يكون فيها موجود بنفسه كانت باقية على طبيعة الإمكان ، ليس فيها واجب ، فلا يكون فيها ما يجب به شئ من الممكنات بطريق الأَوْلى ، فلا يوجد شئ من الممكنات ، وقد وجدت الممكنات ، هذا خُلف . وإنما لزم هذا لمَّا قدَّرنا ممكنات توجد بممكنات ، ليس لها من نفسها وجود من غير أن يكون هناك واجب بنفسه .

واعلم أن الناس قد تنازعوا فى الممكنات : هل يفتقر وجودها إلى ما به يجب وجودها ، بحيث تكون (٢) إما واجبة الوجود معه ، وإما ممتنعة العدم . أو قد يحصل ما تكون (٣) معه بالوجود أولى مع إمكان العدم ، وتكون موجودة(٤) لمرجح الوجود مع إمكان العدم . فالأول قول الجمهور ، والثانى قول من يقول ذلك من المعتزلة ونحوهم .

(١) ض : بل يجب .
(٢) ط ، ص : يكون .
(٣) ص ، ض ، ط : يكون .
(٤) ص ، ط : ويكون موجوده .

وكثير من الناس يتناقض فى هذا الأصل ، فإذا بنينا على القول الصحيح فلا كلام ، وإن أردنا أن نذكر ما يعم القولين قلنا :

**الوجه الخامس** : أن الممكن لا يتحقق وجوده بمجرد ممكن آخر لم يتحقق وجوده ، بل لا يتحقق وجوده إلا بما يحقق وجوده . وحينئذ فإذا قدرنا الجميع ممكنات ليس فيها ما تحقق وجوده ، لم يحصل شرط وجود شئ من الممكنات ، فلا يوجد شئ منها لأن / كل ممكن إذا أخذته مفتقراً ١٢٤/٣
إلى فاعل يوجده ، فهو فى هذه الحال لم يتحقق وجوده بعده [١] ، فإنه ما دام مفتقراً إلى أن يصير موجوداً فليس بموجود ، فإن كونه موجوداً ينافى كونه مفتقراً إلى أن يصير موجودا ، فلا يكون فيها موجود ، فلا يكون فيها ما يحصل به شرط وجود الممكن ، فضلا عن أن يكون فيها ما يكون مبدعاً لممكن ، أو فاعلا له فلا يوجد ممكن ، وقد وجدت الممكنات ، فتسلسل الممكنات بكون كل منها مؤثرا فى الآخر ممتنع ، وهو المطلوب .

واعلم أن تسلسل المؤثرات لمَّا كان ممتنعا ، ظاهر الامتناع فى فطر جميع العقلاء ، لم يكن متقدمو النظَّار يطيلون فى تقريره ، لكن المتأخرون أخذوا يقررونه ، وكان من أسباب ذلك اشتباه التسلسل فى الآثار ، التى هى الأفعال ، بالتسلسل فى المؤثرين الذين هم الفاعلون ، فإن جهم بن صفوان وأبا الهذيل العلاف ومن اتبعهما من أهل الكلام المحدث الذى ذمه السلف والأئمه ، وسلكه من سلكه من المعتزلة والكُلاَّبية والكرَّامية وغيرهم ، اعتقدوا بطلان هذا كله.وعن هذا امتنعوا أن يقولوا : إن الرب لم يزل متكلما إذا شاء ، ثم اختلفوا : هل كلامه مخلوق ، أو حادث النوع ،

(١) فى هامش (ط) كتب ما يلى أمام كلمة «بعده» : «لعله : بعد».

أو قديم العين (١ وهو معنى ، أو قديم العين ١) وهو حروف ، أو حروف
١٢٥/٣ وأصوات مقترن بعضها ببعض أزلاً وأبدا ؟ على الأقوال / المعروفة فى هذا الموضوع .

ثم إن جهما وأبا الهذيل العلاف منعا ذلك فى الماضى والمستقبل ، ثم إن جهما كان أشد تعطيلا ، فقال بفناء الجنة والنار ، وأما أبو الهذيل فقال بفناء حركات (٢) الجنة ، وجعلوا الرب تعالى فيما لا يزال لا يمكن أن يتكلم ولا يفعل (٣) ، كما قالوا : لم يزل وهو لا يمكن أن يتكلم وأن يفعل (٤) ، ثم صار الكلام والفعل ممكنا بغير حدوث شئ يقتضى إمكانه ، وأما أكثر أتباعهما ففرقوا بين الماضى والمستقبل ، كما ذكر فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أنه لما جعل من جعل التسلسل نوعاً واحداً ، كما جعل من جعل الدَّوْر نوعاً واحداً ، حصلت شبهة ، فصار بعض المتأخرين كالآمدى والأبهرى يوردون أسولة على تسلسل المؤثرات ، ويقولون : إنه لا جواب عنها ، فلذلك احتيج إلى بسط الكلام فى ذلك ») (٥) .

## ( فصل )

وما سلكه هؤلاء المتأخرون فى إبطال الدَّوْر والتسلسل فى العلل والمعلولات دون الآثار فهو طريق (٦) صحيح أيضا ، وإن كان منهم من

(١ - ١) : ساقط من (ض) .
(٢) ط : حركة .
(٣) ض : ولا يعقل ، وهو تحريف .
(٤) ض : وأن يعقل ، وهو تحريف .
(٥) هنا ينتهى السقط فى نسخة (س) فقط وهو الذى بدأ فى ص ١٥٤ .
(٦) عبارة « فهو طريق » : ساقطة من (س) .

يُورد على ذلك شكوكاً يعجز بعضهم عن حلها ، كما قد بُسط فى (١ غير هذا الموضع ١) .

لكنه طريق طويل مشق لا حاجة إليه ، ولهذا لم يسلكه أحد من النظّار المتقدمين من أهل الكلام المحدث ، فضلا عن السلف والأئمة فشيوخ المعتزلة ، والأشعرية ، والكرامية ، وغيرهم من أصناف أهل الكلام ، أثبتوا الصانع بطريق / الحدوث والإمكان وما يتعلق بذلك ، من غير ١٢٦/٣ احتياج إلى بناء ذلك على إبطال الدَّوْر والتسلسل ، كما هو الموجود فى كتبهم (٢) ، فلا يوجد بناء (٣) إثبات الصانع على قطع الدَّوْر والتسلسل فى (٤ العلل والمعلولات دون الآثار ٤) فى كلام مثل أبى على الجُبَّائى ، وأبى هاشم ، وعبد الجبار بن أحمد ، وأبى الحسين البصرى ، وغيرهم . ولا فى (٥) كلام مثل أبى الحسن الأشعرى والقاضى أبى بكر ، وأبى بكر بن فورك (٦) ، وأبى إسحق الإسفراييني ، وأبى المعالى الجوينى ، وأمثالهم . ولا فى كلام محمد بن كرّام ومحمد بن الهيصم وأمثالها ، ولا فى كتب من يوافق المتكلمين فى كثير من طرقهم (٧) ، مثل كلام أبى الحسن التميمى ، والقاضى أبى يعلى ، وأبى الوفاء بن عقيل ، وأبى الحسن بن الزاغونى ، وأمثالهم ، وكذلك غير هؤلاء من أصحاب مالك والشافعى وأحمد

(١ - ١) : ساقط من مصورة ( س ) .
(٢) س ، ش : كما هو مذكور فى كتبهم .
(٣) بناء : ساقطة من ( ش ) .
(٤ - ٤) : ساقط من ( س ) ، ( ش ) .
(٥) فى : ساقطة من ( س ) ، ( ض ) .
(٦) ش : الأشعرى والقاضى أبى بكر بن فورك .
(٧) س ، ش : فى كبير من طريقهم .

و[ لا ] فى [١] كلام متكلمى الشيعة [٢] ، كالموسوى [٣] والطوسى [٤] وأمثالهما ، لا [٥] أعلم احداً من متكلمى طوائف المسلمين جعل إثبات الصانع موقوفاً على إبطال الدَّوْر والتسلسل [٦] فى العلل والمعلولات دون الآثار [٦] وإن كان هؤلاء يبطلون [٧] ما يبطلونه من الدَّوْر والتسلسل .

فالمقصود أنهم لم يجعلوا إثبات الصانع متوقفاً عليه ، بل من يذكر منهم إبطال التسلسل يذكره فى مسائل الصفات والأفعال ، فإن هذا فيه
١٢٧/٣ نزاع مشهور / [٨] فيذكرون إبطال التسلسل مطلقا فى العلل والآثار لإبطال حوادث لا أوّل لها بدليل التطبيق ونحوه [٨] ، وأمّا التسلسل فى الفاعلين والعلل الفاعلة ، والعلل الغائية دون الآثار [٩] ، فإنهم مع اتفاقهم على بطلانه لا يحتاجون إليه فى إثبات الصانع . وأما التسلسل فى الآثار والشروط فهذا احتاج إليه من احتاج من نفاة ما يقوم به من المقدورات والمرادات ، كالكُلَّابية ، وأكثر المعتزلة ، والكرَّامية ، ومن وافق هؤلاء .

---

(١) ق : وفى .

(٢) س : ولا من متكلمى الشيعة .

(٣) أبو القاسم على بن الحسين بن موسى بن محمد الموسوى ، ويعرف عند الشيعة بالسيد المرتضى علم الهدى . ذكر الخوانسارى أنه قرأ على الشيخ المفيد ، وقد توفى سنة ٣٤٦ . انظر ترجمته فى : روضات الجنات للخوانسارى ، ص ٣٧٤ - ٣٧٩ ؛ الرجال للنجاشى ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ ؛ لسان الميزان ٢٢٣/٤ - ٢٢٥ ؛ مقدمة أمالى المرتضى ، تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، ١٩٥٤ .

(٤) أبو جعفر محمد بن الحسن بن على الطوسى ، شيخ الإمامية ورئيس الطائفة ، كان تلميذا للشيخ المفيد وتوفى سنة ٤٠٦ ، انظر ترجمته فى : روضات الجنات ، ص ٥٥٣ ، الرجال للنجاشى ، ص ٣١٦ ، تنقيح المقال ١٠٤/٣ - ١٠٥ ؛ لسان الميزان ١٣٥/٥ .

(٥) ش : ولا

(٦ - ٦) : ساقط من ( س ) ، ( ش ) .

(٧) ق ، ط : ينفون . والكلمة ساقطة من ( ص ) .

(٨ - ٨) : ساقط من ( س ) ، ( ش ) .

(٩) عبارة « دون الآثار » ساقطة من ( س ) ، ( ش ) .

ومِن أقدم مَنْ رأيته ذكر نفى التسلسل فى إثبات واجب الوجود فى المؤثرات خاصة دون الآثار (١) ابن سينا (٢) ، وهو بناه على نفى التسلسل فى العلل فقط ، ثم اتّبعه من سلك طريقه (٣) كالسهروردى المقتول وأمثاله ، وكذلك الرازى (٤) [ والآمدى ] (٥) والطوسى (٦) وغيرهم (٧) .

لكن هؤلاء زادوا عليه احتياج الطريقة إلى نفى الدَّوْر أيضا . والدور القبلى مما اتفق العقلاء على نفيه ، ولوضوح انتفائه لم يحتج المتقدمون والجمهور إلى ذكر ذلك ، لأن المستدل بدليل ليس عليه أن يذكر كل ما قد يخطر بقلوب الجهّال من الاحتمالات وينفيه ، فإن هذا لا نهاية له ، وإنما (٨) عليه أن ينفى من الاحتمالات ما ينقدح ، ولاريب أن انقداح الاحتمالات يختلف باختلاف الأحوال .

ولعل هذا هو السبب فى أن (٩) بعض الناس يذكر فى الأدلة من

(١) عبارة « دون الآثار » ساقطة من (س) ، (ش) .

(٢) س ، ش : هو ابن سينا .

(٣) ش ، ق ، ص ، ض ، ط : طريقته .

(٤) س ، ض : والرازى .

(٥) والآمدى : زيادة فى ( س ) ، ( ش ) .

(٦) والطوسى : ليست فى ( س ) ، ( ش ) ولكن توجد إشارة بعد كلمة « والآمدى » إلى الهامش حيث اختفت الكلمة المشار إليها فى مصورة ( س ) . والأرجح أن ابن تيمية يقصد بالطوسى : نصير الدين الطوسى ، وهو أبو جعفر – أو أبو عبد الله – محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسى ويعرف بالمحقق وبالخواجه . ولد بطوس سنة ٥٩٧ وتوفى ببغداد سنة ٦٧٢ . انظر ترجمته فى : روضات الجنات ، ص ٥٧٨ – ٥٨٣ ؛ فوات الوفيات ٢/٣٠٧ – ٣١٢ ؛ شذرات الذهب ٥/٣٣٩ – ٣٤٠ ؛ البداية النهاية ١٣/٢٦٧ – ٢٦٨ ؛ تاريخ ابن الوردى ٢/٢٢٣ ؛ الأعلام للزركلى ٧/٢٥٧ – ٢٥٨ .

(٧) وغيرهم : كذا فى ( س ) ، ( ش ) وفى سائر النسخ : وغيرهما .

(٨) س ، ش : فإنما .

(٩) أن : ساقطة من ( س ) .

١٢٨/٣ الاحتمالات التي ينفيها / مالا يحتاج غيره إلى ذلك ، ولكن هذا لا ضابط له ، كما أن الأسولة والمعارضات الفاسدة التي يمكن(١) أن يوردها بعض الناس على الأدلة لا نهاية لها ، فإن هذا من باب الخواطر الفاسدة ، وهذا لا يحصيه أحد إلا الله تعالى (٢)،[ لكن ] إذا (٣) وقع مثل ذلك لناظر ، أو مناظر ، فإن الله ييسر من الهدى (٤ ما يبين له فساد ذلك ، فإن هدايته لخلقه وإرشاده لهم هو بحسب حاجتهم (٥) إلى ذلك ، وبحسب قبولهم الهدى ٤) وطلبهم له قصدا وعملا .

موقف الرازي من طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود .

ولهذا لما شرح الرازي طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود وقال(٦) إنه لم يذكر فيها إبطال (٧) الدَّوْر ، (٨ وذكر ما ذكره في إبطال الدور ٨) ، ثم قال : « والإنصاف أن الدور معلوم البطلان بالضرورة ، ولعل ابن سينا إنما تركه لذلك » والطريقة التي سلكها ابن سينا في إثبات واجب الوجود ليس هي طريقة أئمة الفلاسفة القدماء، كأرسطو وأمثاله ، وهي عند التحقيق لا تفيد إلا إثبات مجرد وجود واجب (٩) . وأما كونه مغايراً للأفلاك فهو مبني على نفي الصفات ، وهو توحيدهم الفاسد الذي(١٠)

---

(١) س ، ش : تكون ، وهو تحريف .

(٢) س : الله عز وجل .

(٣) لكن إذا : كذا في ( س ) ، ( ش ) ، وفي سائر النسخ : وإذا .

(٤ - ٤) : ساقط من ( ض ) .

(٥) س ، ش ، هـ : حاجاتهم .

(٦) ق : قال .

(٧) إبطال : ساقطة من ( س ) .

(٨ - ٨) : ساقط من ( ط ) .

(٩) ش : مجرد واجب وجود .

(١٠) س ، ش : كما .

قد بينا فساده فى غير هذا الموضع [١] [ ولهذا كان ] [٢] من سلك هذه الطريقة قد يفضى به الأمر إلى إنكار وجود واجب مغاير لوجود الممكنات ، كما يقوله أهل الوحدة القائلون بوحدة الوجود من متأخرى متصوفة هؤلاء
٣/١٢٩ الفلاسفة / كابن عربى وابن سبعين وأمثالهما ، والقول بوحدة الوجود قول حكاه ارسطو وأتباعه [٣] عن طائفة من الفلاسفة وأبطلوه .

والقائلون بوحدة الوجود حقيقة قولهم هو [٤] قول ملاحدة [٥] الدهرية الطبيعية الذين يقولون : ما ثمَّ موجود إلا هذا العالم المشهود ، وهو واجب بنفسه . وهو القول الذى أظهره فرعون ، لكن هؤلاء ينازعون أولئك فى الاسم ، فأولئك يسمون هذا الموجود بأسماء الله ، وهؤلاء لا يسمونه بأسماء الله ، وأولئك يحسبون[٦] أن الإله الذى أخبرت عنه الرسل هو هذا الموجود ، وأولئك لا يقولون هذا ، وأولئك لهم توجه إلى الوجود المطلق ، (* وأولئك ليس لهم توجه إليه .

وفساد قول هؤلاء يُعرف بوجوه : منها العلم بما يشاهد حدوثه كالمطر ،

---

(١) مكتوب فى هامش ( ق ) : « بياض بالأصل » ويوجد بياض بمقدار كلمتين . وكذلك الأمر فى ( ص ) . وكتب فى هامش ( ط ) : « سقط ورقة من الأصل ملحقة على هذا أولها : وهذا الخ » والبياض بمساحة ورقة فى نسخة ( ض ) ، أما فى نسخة ( س ) فمكتوب فى الهامش هذه العبارة « التخريجة التى أولها : وهذا مما يعرف » . ولم أجد هذه التخريجة فى مصورة ( س ) . واختصر الهكارى هذا الكلام فى ( هـ ) فلم يذكره .

(٢) عبارة « ولهذا كان » فى ( س ) ، ( ش ) . وفى ( هـ ) : « ولهذا » : وسقطت من سائر النسخ .

(٣) ش : أو أتباعه .

(٤) هو : ساقطة من ( س ) .

(٥) ش : الملاحدة .

(٦) فى ( س ) تقرأ : يجيبون ، ولكن الكلمة غير منقوطة .

(* - *) : مابين النجمتين ساقط من (ش) .

والسحاب ، والحيوان ، والنبات ، والمعدن ، وغير ذلك من الصور والأعراض ، فإن هذه يمتنع أن يكون وجودها واجباً لكونها كانت معدومة ، ويمتنع أن تكون ممتنعة لكونها وُجدت . فهذه مما يُعلم بالضرورة أنها ممكنة ليست واجبة ولا ممتنعة*.

ثم إن الرازى جعل هذه الطريقة التى سلكها ابن سينا هى العمدة الكبرى فى إثبات الصانع ، كما ذكر ذلك فى رسالة « إثبات واجب الوجود » و « نهاية العقول » و « المطالب العالية [١] » وغير ذلك من كتبه . وهذا مما لم يسلكه أحد من [ أئمة ] [٢] النظّار [٣] المعروفين من أهل
٣/١٣٠ الإسلام ، بل لم / يكن فى هؤلاء من سلك هذه الطريقة فى إثبات الصانع ، فضلا عن أن يجعلها هى العمدة ، ويجعل مبناها على ما سنذكره[٤] من المقدمات .

وقد رأيت من أهل عصرنا من يصنّف فى أصول الدين ويجعلون [٥] عمدة جميع الدين على هذا الأصل [٦] ، تبعا لهؤلاء ، لكن [٧] منهم من[٨] لا يذكر دليلا أصلا ، بل يجعل عمدته فى نفى النهاية امتناع وجود مالا

(١) عبارة « والمطالب العالية » ساقطة من ( س ) ، ( ش ) .
(٢) أئمة : ساقطة من ( ق ) .
(٣) س : النظر .
(٤) س : على مايقرره ؛ ش : على نفى التسلسل .
(٥) س : ولا يجعل ؛ ش : ويجعل .
(٦) س : على هذه المقدمات . ش : على هذه المقدمة .
(٧) س ، ش : لكنه .
(٨) منهم من : ساقطة من ( ش ) .

يتناهى من غير حجة أصلا ، ولا يفرِّق [١] بين النوعين ، ويرتّب على ذلك جميع أصول الدين. ثم من هؤلاء المصنّفين من يدخل [٢] مع أهل وحدة الوجود المدَّعين [٣] للتحقيق والعرفان ، ويعتقد صحة قصيدة [٤] ابن الفارض لكونه قرأها على القونوى ، وأعان على شرحها لمن شرحها من إخوانه ، وهم مع هذا يدّعون أنهم أعظم العالم توحيداً وتحقيقاً ومعرفة .

فلينظر العاقل ما هو الرب الذى أثبته هؤلاء ، وما هو الطريق لهم إلى إثباته ، وتناقضهم فيه ، فإن القائلين بوحدة الوجود يقولون بقدم العالم تصريحا أو لزوما [٥] ، وذلك مستلزم [٦] للتسلسل ، ودليله الذى أثبت به واجب الوجود وعمدته [٧] فيه [٨] نفى كل ما يسمى تسلسلا .

وأيضا ففيما صنَّفه من أصول الدين ، يذكر حدوث العالم موافقه للمتكلمين [٩] المبطلين للتسلسل مطلقاً فى المؤثرات والآثار [٩] ، ومع هؤلاء يقول بوحدة الوجود المستلزمة لقدمه وللتسلسل [١٠] ، موافقة لمتصوفة الفلاسفة الملاحدة / كابن العربى وابن سبعين ، وابن الفارض ، وأمثالهم . ١٣١/٣

(١) ولا يفرق : كذا فى ( س ، ش ) . وفى سائر النسخ ( ما عدا ( هـ ) التى اختصرت هذه العبارة ) : ولا تفريق .

(٢) ش : ثم هذا المصنف يدخل .

(٣) س : المدعون ، وهو خطأ ؛ س : المبتدعين .

(٤) س : عقيدة .

(٥) ق ، ص : ولزوما .

(٦) س : أو لزوما مستلزما ؛ ض ، ش : وذلك يستلزم .

(٧) وعمدته : كذا فى ( س ) ، وفى سائر النسخ : عمدته .

(٨) فيه : ساقطة من ( س ) .

(٩ - ٩) : ساقط من ( ش ) .

(١٠) وللتسلسل : ساقطة من ( ش ) .

وإذا كان ما ذكره ابن سينا وأتباعه [١] فى إثبات واجب الوجود صحيحا فى نفسه ، وإن كان لا حاجة إليه ، ولا يحصل [٢] المقصود من إثبات الصانع به [٣] ، وكان الرازى ونحوه يزعمون أن هذه الطريقة هى الطريقة الكبرى فى إثبات [ واجب الوجود ] [٤] ، وهى الطريقة التى سلكها الآمدى ، مع أنه اعترض عليها باعتراض ذكر أنه لا جواب له عنه ، فنحن نذكرها على وجهها .

كلام ابن سينا فى إثبات وجود الله تعالى .

**قال ابن سينا**[٥] : ( إشارة )[٦] كل موجود إذا التُفت إليه من حيث ذاته ، من غيرُ التفات إلى غيره : فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه ، أولا يكون . فإن وجب فهو الحق بذاته ، الواجب وجوده من ذاته ، وهو القيّوم . وإن لم يجب ، لم يجز أن يُقال : هو ممتنع[٧] ، بذاته بعدما فُرض موجودا ، بل[٨] إن قُرن[٩] باعتبار ذاته[١٠] شرطٌ مثل شرط عدم علته صار ممتنعا ، أو مثل شرط وجود

(١) وأتباعه : ساقطة من ( ش ) .

(٢) س ، ش : لا يحصل .

(٣) به : ساقطة من ( س ) ، ( ش ) .

(٤) واجب الوجود : زيادة فى ( س ) .

(٥) فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » القسمان الثالث والرابع ، ص ٤٤٧ ، ٤٤٨ تحقيق د. سليمان دنيا ، ط المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٨ وأمام هذا الموضع كتب فى هامش ( ط ) ما يلى : « كلام ابن سينا فى إثبات . . . » .

(٦) الإشارات والتنبيهات ( ص ٤٤٧ ) : تنبيه .

(٧) ش ، هـ ، ق ، ص ، ض ، ط : هو يمتنع ، الاشارات والتنبيهات : إنه ممتنع .

(٨) بل : كذا فى ( ش ) ، ( ق ) ، ( هـ ) ، الإشارات والتنبيهات . وفى ( س ) ، ( ص ) ، ( ض ) ، ( ط ) : بلى .

(٩) إن اقترن : فى ( ش ) .

(١٠) ذاته : ساقطة من ( ش ) .

علته صار واجباً . وإن لم يُقرن بها[١] شرط – لا حصول علة ولا عدمها – بقى له من ذاته الأمر الثالث[٢] وهو الإمكان ، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذى لا يجب ولا يمتنع ، فكل موجود[٣] : إما واجب بذاته ، وإما ممكن الوجود بحسب ذاته[٤] .

( **إشارة** ) [٥] ما حقه فى نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته ، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، ومن حيث[٦] هو ممكن ، فإن صار / أحدهما أولى ، فلحضور شيء أو غيبته[٧] ، فوجود كل ممكن ١٣٢/٣
الوجود هو[٨] من غيره » .

**ثم قال**[٩] : « ( تنبيه ) : إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة[١٠] ممكنا فى ذاته ، والجملة معلّقة بها[١١] فتكون غير واجبة أيضا ، وتجب بغيرها[١٢] . ولنزد هذا بيانا[١٣]

---

(١) وإن لم يقرن بها : كذا فى ( هـ ) ، الإشارات والتنبيهات ، ( ش ) ؛ وفى سائر النسخ : وأما إن لم يقترن .

(٢) س ، ش : الثابت .

(٣) ش : وكل موجود .

(٤) الإشارات والتنبيهات : أو ممكن الوجود بذاته .

(٥) الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٤٨ : الفصل العاشر ، إشارة .

(٦) الإشارات والتنبيهات : من حيث .

(٧) س : أو لغيبته .

(٨) الإشارات والتنبيهات : فوجود كل ممكن هو . . .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ٣ ، ٤ ، ص ٤٤٩ – ٤٥٠ .

(١٠) س ، ش : من الآحاد المتسلسلة .

(١١) الإشارات والتنبيهات ( ص ٤٤٩ ) : متعلقة بها .

(١٢) ق ، ص : ويجب تغيرها ، هـ : غير منقوطة .

(١٣) س ، ش : ولرد هذا ثانيا .

( شرح ) [١] : كل جملةٍ كل [٢] واحدٍ منها معلول ، فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها . وذلك لأنها إما أن تقتضى علة أصلا ، فتكون واجبة غير معلولة [٣] ، وكيف يتأتى هذا : وإنما [٤] تجب بآحادها [٥] ؟ وإما ان تقتضى علة ، هى الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها [٦] ، فإن تلك الجملة والكل شىء واحد . وأما الكل ، بمعنى كل واحد ، فليس تجب به الجملة . وإما أن تقتضى [٧] علة هى بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، إن كان [٨] كل واحد منها معلولا ، ولأن [٩] علته أولى بذلك . وإما أن تقتضى [١٠] علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الثانى [١١] .

( **إشارة** ) [١٢] : كل علة جملة هى غير شىء من آحادها ، فهى علة : أوّلا [١٣] : للآحاد ، ثم للجملة ، وإلا فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها ، فالجملة إذا تمت بآحادها لم تحتج إليها ، بل ربما كان شىء علة [١٤] /لبعض ١٣٣/٣

(١) الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٥١ — ٤٥٥ : الفصل الثانى عشر : شرح .

(٢) كل : ساقطة من ( س ) .

(٣) الإشارات والتنبيهات ( ص ٤٥١ ) : غير ممكنة .

(٤) س ، ش : وإما .

(٥) ق : بذاتها .

(٦) ق : لآحادها .

(٧) س ، ش ، ص : يقتضى .

(٨) س ، ش : وإن كان ، الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٥٢ : إذا كان .

(٩) الإشارات والتنبيهات : لأن .

(١٠) س ، ش ، ص : يقتضى .

(١١) الإشارات والتنبيهات : وهو الباقى .

(١٢) الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٥٣ : الفصل الثالث عشر : إشارة .

(١٣) س ، ض : أولى .

(١٤) الإشارات والتنبيهات : شئ ما علة .

الآحاد دون بعض ، ولم يكن[١] علة للجملة على الإطلاق .

( **إشارة** )[٢] : كل جملة مترتبة[٣] من علل ومعلولات على الولاء ، وفيها علة غير معلولة ، فهي طرف ، لأنها إن كانت وسطاً فهي معلولة .

( **إشارة** )[٤] : كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات – كانت متناهية أو غير متناهية – فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول ، احتاجت إلى علة خارجة عنها ، لكنها[٥] يتصل[٦] بها لا محالة طرف ، فظهر[٧] أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول ، فهو[٨] طرف ونهاية ، فكل[٩] سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته » .

تعليق ابن تيمية على كلام ابن سينا

**قلت** : مضمون هذا الكلام أن الموجود[١٠] إما واجب بنفسه ، وإما ممكن لا يوجد إلا بغيره ، كما قرر ذلك في الإشارتين ، لكن قد قيل : إن في الكلام تكريراً لا يحتاج إليه ، واذا كان الممكن لا يوجد إلا بغيره فهو مفعول معلول ، ويمتنع تسلسل المعلولات ، لأن كل واحد من تلك الآحاد ممكن ، والجملة متعلقة بتلك الممكنات ، فتكون ممكنة[١١] غير

---

(١) الإشارات والتنبيهات : فلم يكن .
(٢) الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٥٤ : الفصل الرابع عشر : إشارة .
(٣) س ، ض : مرتبة .
(٤) الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٥٥ : الفصل الخامس عشر : إشارة .
(٥) ق : لكن .
(٦) ض : تتصل .
(٧) الإشارات والتنبيهات : تتصل بها لا محالة طرفا وظهر .
(٨) س ، ش : فهي .
(٩) س : وكل .
(١٠) س ، ش : الوجود .
(١١) ممكنة : ساقطة من ( ش ) .

واجبة أيضا ، فتجب بغيرها ، وما كان غير جملة الممكنات وآحادها فهو واجب ، فهذا معنى قوله [١] : « إما أن يتسلسل [٢] ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً فى ذاته ، والجملة معلقة بها ، فتكون غير واجبة [٣] أيضا وتجب بغيرها » لكن قوله : « إما أن يتسلسل [٤] » يحتاج أن يقال : وإما أن لا يتسلسل [٥] ، فقيل إنه
٣/١٣٤ حذف /ذلك اختصاراً إذ [٦] كان هو [٧] مقصوده، والمعنى [٨] : وإن لم تتسلسل الممكنات انتهت إلى واجب الوجود ، وهو المطلوب .

ولو قيل بدل هذا اللفظ : إن تسلسل ذلك كان هو العبارة المناسبة لمطلوبه [٩] .

ثم ذكر شرح هذا الدليل على وجه تفصيلي ، بعد أن ذكره [١٠] مجملا ، فقال [١١] : « إذا تسلسلت الممكنات ، وكل منها معلول . فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها ، لأنه إما يكون [١٢] لها علة ، وإما أن لا

---

(١) وهو الذى سبق وروده ، ص ١٣٣ .
(٢) س : أما التسلسل .
(٣) هـ : غير واجب .
(٤) س : أن تتسلسل .
(٥) س : أن لا تتسلسل .
(٦) س ، ض : إذا .
(٧) هو : ساقطة من ( ض ) .
(٨) س : فى المعنى .
(٩) س : العبارة المطلوبة .
(١٠) س : أن ذكر .
(١١) يبدو أن العبارات التالية هى تلخيص لباقى كلام ابن سينا السابق الذى ورد من قبل ، ص ١٦٧ – ١٦٩
(١٢) ض : إما أن تكون .

يكون[١] ، وإذا كان لها علة ، فالعلة إما المجموع ، وإما بعضه ، وإما خارج عنه ، والأقسام ممتنعة ، إلا الأخير[٢] .

أما الأول وهو أن لا تقتضى[٣] علة أصلا فتكون الجملة[٤] واجبة غير معلولة ، فهذا لا يتأتى ، لأنها إنما تجب بآحادها ، وما وجب بآحاده كان معلولا واجبا بغيره » .

وهذا يقرره بعضهم كالرازى بوجهين :

**أحدهما** : أن الجملة مركبة من الآحاد ، وآحادها غيرها ، وما افتقر إلى غيره لم يكن واجباً بنفسه ، وهو تقرير ضعيف ، لأنه لو قُدِّر أن كل واحد من الأجزاء واجب[٥] بنفسه ، لم يمتنع أن تكون الجملة واجبة بنفسها ، فإن مجموع الأمور الواجبة بنفسها لا يمتنع[٦] أن تكون غير محتاجة إلى أمور[٧] خارجة عنها ، وهذا هو المراد بكونه واجباً بنفسه. ولكن[٨] هذا من جنس حجتهم على نفى الصفات بنفى التركيب وهى حجة داحضة .

١٣٥/٣ /**الوجه الثانى** : أن كل واحد من الآحاد ممكن غير واجب ، والجملة لا تحصل إلا بها ، فما لا يحصل إلا بالممكن أولى أن يكون ممكنا ، وهذا

(١) س : وإما أن لا تكون .
(٢) هـ ، ط : إلا الآخر.
(٣) ض : لا يقتضى .
(٤) الجملة : ساقطة من ( س ) ، ( ش ) .
(٥) س : وجب .
(٦) ض : لا تمتنع .
(٧) أمور : ساقطة من ( س ) .
(٨) س : لكن .

التقرير خير من ذاك[(١)] ، وهذا التقرير الثانى هو الذى ذكره السهروردى فى « تلويحاته » ، وهو أحد الوجهين اللذين ذكرهما الرازى ، وهو أحد وجهى الآمدى أيضا .

**قال السهروردى**[(٢)] : « لما[(٣)] كان كل واحد من الممكنات يحتاج[(٤)] إلى العلة ، فجميعها[(٥)] محتاج لأنه معلول الآحاد الممكنة ، فيفتقر إلى علة خارجة عنه ، وهى ممكنة ، لأنها لو كانت ممكنة كانت من الجملة[(٦)] فتكون إذاً[(٧)] واجبة[(٨)] الوجود[(٩)] » .

وقد قررها الآمدى بوجه ثالث ، وهو أنها إن كانت الجملة واجبة بذاتها فهو عين المطلوب ، فقال[(١٠)] : « الجملة إما أن[(١١)] تكون واجبة لذاتها[(١٢)] ، وإما أن تكون ممكنة ، لا جائز أن تكون واجبة ، وإلا لما

---

(١) ش ، ص : ذلك .

(٢) فى كتابه « التلويحات » ومنه عدة نسخ مخطوطة فى دار الكتب . وسنقابل النص التالى على نسختين منه:الأولى نسخة رقم ١٠٨ حكمة وفلسفة ، والثانية نسخة رقم ١٩٨ حكمة وفلسفة . والنص التالى ، ص ٤٦ ( نسخة رقم ١٠٨ ) = ص ٨٢ – ظ ٨٢ ( نسخة رقم ١٩٨ ) .

(٣) التلويحات : ولما .

(٤) التلويحات : محتاجا .

(٥) ق : فجميعها ، وهو تحريف .

(٦) التلويحات : وهى غير ممكنة وإلا كانت من الجملة .

(٧) إذا : ساقطة من ( س ) .

(٨) ط : غير واجبة .

(٩) التلويحات : فتكون إذن واجبة الوجود .

(١٠)سبق أن أورد ابن تيمية عبارات الآمدى التالية فيما سبق (ص ٩٠–٩١) وقابلتها هناك على كتابه « أبكار الأفكار » فارجع إليها .

(١١) عبارة الأفكار ( وسبق إيرادها ) : فالجملة موجودة وهى إما أن . .

(١٢) ش : بذاتها .

كانت آحادها ممكنة ، وقد قيل : إنها ممكنة » قال : « ثم وإن[١] كانت واجبة فهو مع الاستحالة[٢] عين المطلوب » .

وهذا الوجه الثانى الذى ذكره هو وجه ثالث ، وليس هذا بمحصل[٣] للمقصود[٤] ، لأنه حينئذ لا يلزم ثبوت[٥] واجب بنفسه خارج عن جملة الممكنات .

كلام الآمـدى فى « دقائق الحقائق » .

وقد أورد بعضهم على هذا سؤالا ، فقال[٦] : « إذا كانت الآحاد ممكنة ، ومعناه افتقار كل واحد إلى علته ، وكانت الجملة هى مجموع الآحاد ، فلا مانع من إطلاق الوجوب وعدم الإمكان عليها ، بمعنى أنها غير مفتقرة إلى أمر خارج / عنها[٧] ، وإن كانت أبعاضها مما يفتقر بعضها ١٣٦/٣
إلى بعض » .

**قال الآمدى**[٨] : « وهذا ساقط[٩] ، لأنه إذا كانت الجملة غير

---

(١) ق : ثم قال وإن . وعبارة الأبكار متصلة وهى : وقد قيل إنها ممكنة كما سبق ثم وإن .

(٢) س : مع استحالته .

(٣) س : ليس بمحصل .

(٤) ش : المقصود .

(٥) ض : ثبوته .

(٦) الكلام التالى سبق أن أورده ابن تيمية . ص ٩٣ - ٩٤ وذكر قبله ، ص ٩٣ أنه من كتاب « دقائق الحقائق » للآمدى .

(٧) فى النص السابق إيراده ، ص ٩٤ : خارج عن ذاتها .

(٨) كلام الآمدى فى النص السابق متصل .

(٩) فى النص السابق : إلى بعض فتوهم ساقط . والكلام التالى بعد ذلك هو تلخيص لكلام الآمدى فى « دقائق الحقائق » وانظر نص كلامه فيما سبق حيث يقول : فإنه إذا قيل : إن الجملة غير ممكنة فقد بينا فى المنطقيات أن كل ما ليس بممكن بالمعنى الخاص فإما واجب لذاته أو ممتنع ، لا جائز أن يقال بالامتناع وإلا لما كانت موجودة ، بقى أن تكون واجبة بذاتها ، وإذا كانت الجملة هى مجموع آحادها وكل واحد من الآحاد ممكن فالجملة أيضا ممكنة بذاتها والواجب باعتبار ذاته يستحيل أن يكون ممكنا باعتبار ذاته .

ممكنة ، كانت واجبة بذاتها ، وهى مجموع الآحاد . وكل واحد من الآحاد ممكن ، فالجملة أيضا ممكنة بذاتها ، والواجب بذاته لا يكون ممكنا بذاته » .

**قلت** :[1] وهذا السؤال يحتمل ثلاثة أوجه :

**أحدها أن يُقال** : إنها واجبة بالآحاد والاجتماع جميعا ، ومعلوم أن الجملة هى الآحاد واجتماعها ، فإذا كان ذلك ممكنا ، كانت الذات ممكنة . فيكون السؤال ساقطا كما قال الآمدى .

**الثانى** : أن يُقال : المجموع واجب بآحاده الممكنة ، ولا يجعل المجموع نفسه[2] ممكناً ، بل يُقال : المجموع واجب بالآحاد الممكنة ، وهذا هو السؤال الذى يقصده من يفهم ما يقول ، وحينئذ فسيأتى جوابه بأن الاجتماع الذى للممكنات أَوْلى أن يكون ممكنا لكونه عرضاً لها ، والعرض محتاج إلى موارده ، فإذا كانت ممكنة كان هو[3] أولى بالإمكان ، وغير ذلك .

**الاحتمال الثالث** : أن يُقال : كل واحد من الآحاد يترجّح بالآخر ، والمجموع ممكن أيضا ، لكنه يترجح بترجح الآحاد المتعاقبة .

وهذا السؤال ذكره الآمدى مورداً له على هذه الحجة فى كتابه المسمى « بدقائق الحقائق » .

---

(١) قلت : ساقطة من س ، ش .

(٢) س : وحده .

(٣) س : هذا .

قال [١] : « ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ، وبكون ترجحها بترجح آحادها ، وترجح آحادها كل واحد بالآخر ، إلى غير النهاية » .

قال : « وهذا شكال مشكل ، وربما / يكون عنده غيرى حله » . ٣ / ١٣٧

تعليق ابن تيمية على كلام الآمدى . ولقائل أن يقول : [٢] إن أريد بكون الجملة ممكنة ، أنها ممكنة غير واجبة ، بل مفتقرة[٣] إلى أمر خارج عنها ، فلذلك[٤] يوجب افتقارها إلى غيرها ، وهـو المطلوب .

وإن أريد أنها ممكنة بنفسها ، واجبة[٥] بالآحاد المتسلسلة[٢] . فهذا السؤال هو فى معنى السؤال الذى قبله[٦] ، وإنما الاختلاف بينهما فى أن الأول قال : « لم لا تكون واجبة بنفسها[٧] ، بمعنى أنها غير مفتقرة إلى أمر خارج عن آحادها . بل المجموع واجب بآحاده الممكنة ؟ »
والثانى قال : لم لا تكون ممكنة بنفسها واجبة بآحادها . على وجه التسلسل .

لكن قد يقال : إنه فى أحد التقديرين ادّعى وجوب الهيئة الاجتماعية بنفسها مع إمكان الآحاد ، وفى الثانى ادّعى ان الهيئة الاجتماعية ممكنة

---

( ١ ) سبق أن ذكر ابن تيمة العبارات التالية ( ص ١٤٧ ) وذكرت فى تعليقى عليها أن للآمدى كلاما قريبا منها فى « أبكار الأفكار » .
( ٢ ـ٢ ) : ساقط من ( ش ) .
( ٣ ) س : تفتقر . هـ : مفتقر .
( ٤ ) س : وذلك .
( ٥ ) واجبة : ساقطة من ( س ) .
( ٦ ) س : هذا السؤال هو معنى ، ش : هذا السؤال هو فى معنى السؤال قبله .
( ٧ ) ش : نفسها .
( * - * ) : مابين النجمتين ساقط من ( ش ) .

بنفسها ، لكنها واجبة بالآحاد المتسلسلة ، ومعلوم أن كليهما[١] باطل ، والأول أظهر بطلانا من الثانى ، فإنه إذا كانت الآحاد كلها ممكنة ، والاجتماع نسبة وإضافة بينها ، غايته أن يكون عرضاً قائما بها ، امتنع أن يكون واجباً بنفسه ، فإن الموصوف الممكن يمتنع أن تكون صفته واجبة الوجود بنفسها .

وأما الثانى فلأن الهيئة الاجتماعية إذا كانت معلول الآحاد الممكنة ،
كانت أولى[٢] بالإمكان ، فإن معلول الممكن أولى أن يكون ممكنا ، وإن
شئت قلت : المفتقر إلى الممكن أولى أن يكون ممكناً ، والآحاد ليس فيها
إلا ما هو ممكن ، فلا يكون فى الاجتماع / وآحاده إلا ما هو ممكن لا يوجد ١٣٨/٣
بنفسه ، ومالا يوجد بنفسه يمتنع أن يوجد به غيره ، إذا لم يحصل له ما
يُوجد به ، فإن وجوده فى نفسه قبل وجود غيره به ، [٣] فإذا لم يكن
وجوده إلا بموجد يوجده ، فلأن لا يكون[٤] وجود غيره به [٣] [٥] بدون
الموجد[٦] الذى يوجده أوْلى وأحرى ، وكل من [٥] الممكنات واجتماعها
ليس موجوداً بنفسه ، فيمتنع أن يكون شىء منها موجداً[٧] لغيره ، فامتنع
ترجّح بعضها ببعض ، وترجح المجموع بالآحاد .

وفى الجملة ، فكلا السؤالين يتضمن افتقار الاجتماع[٨] إلى

(١) كليهما : كذا فى (ق) ، وفى سائر النسخ : كلاهما .

(٢) س : أول ، وهو تحريف .

(٣ - ٣) : ساقط من (س) .

(٤) ق : فلأن لا يمكن ؛ ص : فلأن يكون .

(٥ - ٥) : ساقط من (ص) ، (ط) .

(٦) س : الموجود .

(٧) س : موجوداً .

(٨) ق : يتضمن افتقارا إلى الاجتماع ؛ س : يتضمن الاجتماع ( وكلمة الافتقار غير واضحة فى المصورة )

الآحاد ، فكلاهما لم يدع فيه (١) إلا وجوبها بالآحاد ، لم يدع وجوبا (٢) بالذات غير الوجوب (٣) بالآحاد ، لكن (٤) الآمدى وهَّى هذا السؤال لما أضافه إلى غيره بعبارة [ أخرى ] (٥) واعتبار ، ثم إنه اعترف بعدم قدرته على حلِّه لما أورده من جهة نفسه بعبارة أخرى واعتبار آخر .

ومن أجاب عن الآمدى فى (٦) الفرق بينهما يقول : السؤال الأول قيل فيه (٧) : إن المجموع واجب بنفسه ، وذلك ممتنع.وهذا قيل فيه (٧) : إنه ممكن وجب (٨) بالآحاد .

وهذا (٩) الجواب بالفرق ضعيف ، وذلك لأنه إذا قيل : هو ممكن واجب بالآحاد ، فقد قيل : إنه واجب بتلك الآحاد ، وتلك الآحاد كلها ممكنة ، ومعلول الممكن / أَوْلى أن يكون ممكناً ، فيمتنع أن يكون معلول ١٣٩/٣
الممكن واجباً بالممكن قبل وجوب الممكن ، والممكن لا يجب إلا بالواجب بنفسه ، بل ما كان واحد (١٠) من الممكنات جزء علة لوجوده (٥) فهو ممكن ، فكيف إذا كان كلٌّ من الممكنات التى لا نهاية لها جزء علة

(١) فيه : ساقطة من (س) ، (ش)
(٢) س : ولم يدع وجوبها
(٣) س : الوجود
(٤) س : ولكن
(٥) أخرى : زيادة فى (س)
(٦) س : من .
(٧) فيه : ساقطة من (س) ، (ش) .
(٨) ق : واجب .
(٩) وهذا الجواب : من هذه العبارة حتى عبارة « وأصل هذا السؤال » ص ١٧٨ ساقط من (ش) .
(١٠) واحد : كذا فى (ق) . وفى سائر النسخ : واحداً .
(٥ - ٥) مابين النجمتين ساقط من (س) بمقدار سطر .

وجوده ؟ فإن الاجتماع الذى يحصل للممكنات المتسلسلة ، التى هى علل ومعلولات ، يتوقف [ على ] [١] كل واحدٍ من تلك الأمور ، التى كل منها علة معلول [٢] . فالاجتماع أَوْلى بالإمكان وأبعد عن الوجوب ، إن قُدِّر أن له حقيقة غير الآحاد .

فثبت أنه إذا قُدِّر سلسلة العلل والمعلولات ، كل منها ممكن ، فلا بد لها من أمر خارج عنها ، وهذا أمر متفق عليه بين العقلاء وهو من أقوى العلوم اليقينية والمعارف القطعية .

ولولا أن طوائف من متأخرى النظَّار طوَّلوا فى ذلك وشكَّك فيه بعضهم ، كالآمدى والأبهرى لما بسطنا فيه الكلام .

المجموع مغاير لكل واحد من الآحاد.

وأصل هذا السؤال مبناه على أن المجموع ليس هو كل واحدٍ واحد من الآحاد ، إذا المجموع مغاير لكل [ واحد ] [٣] من الآحاد ، فقد يقال : هو واجب بكل واحد واحد من الآحاد ، وحينئذ فالمجموع ممكن من جهة كونه مجموعاً واجباً [٤] بالآحاد الممكنة ، لا سيما وهؤلاء الفلاسفة الذين احتجوا بهذا ، هم وأكثر الناس ، يقولون : لا يجب فى كل جملة أن تُوصف [٥] بما يُوصف [٦] به آحادها .

٣/١٤٠

كلام ابن سينا فى ذلك.

قال ابن سينا [٧] : « ليس إذا صح /على كل واحد حكمه [٨] صح

(١) على : ساقطة من ( ق ) .
(٢) ق : علة ومعلول .
(٣) واحد : زيادة من ( ش ) .
(٤) ق ، ص ، ش : واجب .
(٥) ص : أن توصف به .
(٦) س : توصف .
(٧) لم أتمكن من العثور على مكان النص التالى فيما بين يدى من مؤلفات ابن سينا .
(٨) س : حكمة .

على كل محصل ، وإلا لكان يصح أن يقال الكل من غير المتناهى [١] يمكن أن يدخل فى الوجود ، لأن كل واحدٍ يمكن أن يدخل فى الوجود ، فيحمل [٢] الإمكان على الكل ، كما حمل على كل واحد » .

كلام السهروردى .

وكذلك قال السهروردى [٣] ، « الحكم على الكل بما على كل واحد لا يجوز [٤] ، فإن كل ممكن غير الحركة جائز وقوعه دفعةً واحدة [٥] ، وليس كذلك [٦] الجميع ، وكل واحد من الضدين ممكن فى محل [٧] ، والكل معاً غير ممكن » .

الرد على ذلك من وجوه .

وهذا السؤال يُجاب عنه بأوجهٍ [٨] :

الأول .

**أحدها** : أن يُقال : نفس الاجتماع يمتنع [٩] أن يكون واجباً بنفسه بدون الأجزاء ، فإن فساد هذا معلوم بالضرورة ، ولم يقله أحد ، كيف والاجتماع عرض يفتقر إلى محله ، فإذا كان محل العرض غير واجب بنفسه ، كان العرض المفتقر إلى الممكن بنفسه أَوْلى أن يكون ممكناً غير واجب بنفسه وإنما يتوهم وجوبه بالأجزاء الممكنة ، وحينئذ فيكون ذلك الاجتماع ممكناً بنفسه، واجبا بالأجزاء وإذا كان ممكنا بنفسه، فنفس

---

(١) س : لكل من غير التناهى ؛ ش : لكل من غير المتناهى .
(٢) ض : فيحل .
(٣) فى كتابه « التلويحات » ظ ٥٤ ( نسخة رقم ١٠٨ ) = ص ٩٠ ( نسخة رقم ١٩٨ ) .
(٤) التلويحات : وذلك لا يجوز .
(٥) كلمة « واحدة » ليست فى « التلويحات » .
(٦) التلويحات : ولا كذلك .
(٧) فى محل : كذا فى نسخة رقم ١٩٨ ، وفى نسخة رقم ١٠٨ : فى نفسه .
(٨) ق ، ش : بأجوبة .
(٩) س : يمنع .

اجتماع الآحاد من جمله أجزاء المجموع . فيُقال : المجموع هو الآحاد مع الهيئة الاجتماعية ، وكل واحدٍ[1] من ذلك ممكن ، ليس واجبا بنفسه، وحينئذ فلا يكون هنا مجموع منفصل عن جميع الأجزاء ، فلو قيل : وجب المجموع بالآحاد ، لكان قولاً بوجوب[2] [أحد][3] الجزأين
٣/١٤١ الممكنين/بالآخر[4]، وهو وجوب الجزء الممكن بنفسه ، الذى هو الصورة الاجتماعية ، بسائر الأجزاء التى كلٌ منها ممكن بنفسه .

وإذا كان كذلك كان هذا مضمونه حصول أحد الممكنين بالآخر من غير[5] شيء واجب بنفسه .

ومن المعلوم أن المعلَّق بالممكن بنفسه أَوْلى أن يكون ممكناً بنفسه ، والممكن بنفسه لا يُوجد إلا بغيره ، فيلزم أن لا يوجد واحدٌ منهما على هذا التقدير ، والتقدير أن الممكنات قد وجدت ، فهناك شيء خارج عن[6] الممكنات وُجدت به .

الثانى **الوجه الثانى** : بأن يُقال : المجموع الذى هو هيئة اجتماعية نسبة وإضافة بين[7] آحاد الممكنات ، ليس هو جوهراً قائما بنفسه ، فيمتنع[8] أن تكون واجبة بنفسها ، فإن العرض مفتقر إلى غيره ، والنسبة من أضعف

---

(١) واحد : ساقطة من ( ش ) .
(٢) ض : يوجب .
(٣) أحد : زيادة من (ش) .
(٤) س : بالأجزاء .
(٥) س : بالأجزاء غير .
(٦) س ، ش : من .
(٧) ض : من .
(٨) ض فتمتنع .

الأعراض ، وما كان مفتقرا إلى ممكن من الممكنات امتنع وجوبه بنفسه ، فالمفتقر إلى كل واحدٍ واحد من الممكنات أَوْلى أن لا يكون واجبا بنفسه ، فإذا كان الاجتماع ممكناً بنفسه ، وكل واحد من الممكنات ممكن بنفسه ، ولا يوجد شيء مما هو ممكن بنفسه إلا بغيره ، لم يوجد شيء من ذلك إلا بغيره ، ويمتنع وجود الممكن بمجرد ممكن ، فإن الممكن/ لا يوجد ١٤٢/٣
بنفسه ، فلا يوجد به غيره بطريق الأَوْلى ، وهو معنى قولهم : المعلق بالممكن أولى[1] أن يكون ممكنا .

**الوجه الثالث** : أن يُقال : المجموع إما أن يكون مغايراً لكل واحدٍ الثالث
واحد ، وإما أن لايكون . فإن لم يكن مغايراً بطل هذا السؤال ، ولم يكن هناك مجموع غير الآحاد الممكنة ، وإن كان مغايرًا لها فهو معلول لها ، ومعلول الممكن أَوْلى أن يكون ممكناً .

وهـذا معنى **قول ابن سينا** : « إن الجملة إذا لم تقتض علة أصـلا ، [2]أى لم تستلزم علة تكون موجبة للجملة [2]، كانت واجبة غير معلولة ، وكيف يتأتى هذا وإنما تجب[3] بآحادها » . يقول: هى لم تجب بنفسها ، وإنما وجبت بآحادها ، وماوجب بغيره لم يكن واجبا بنفسه .

وإيضاح هذا بالكلام على عبارة الآمدى حيث **قال** : « هذا[4] إشكال مشكل ، وربما يكون عند غيرى حله » ، مع أنه يعظّم ما يتكلم فيه

(١) س : أولبج ، وهو تحريف .
(٢-٢) : ساقط من (ش) .
(٣) ص ، ط : يجب .
(٤) وهذا : بالنسخة (ش) .

كلام الآمدى فى خطبه « أبكار الأفكار » .

من الكلام والفلسفة ، ويقول فى خطبة [١] كتابه « أبكار الأفكار »[٢] ما تقوله[٣] الفلاسفة من[٤] : « أنه[٥] لما[٦] كان كمال كل شيء وتمامه[٧] بحصول[٨] كمالاته الممكنة له[٩] ، كان كمال النفس[١٠] الإنسانية بحصول ما لها من الكمالات ، وهى الإحاطة بالمعقولات ، والعلم بالمجهولات ، ولما كانت العلوم متكثّرة ، والمعارف متعددة[١١] ، وكان الزمان لا يتسع لتحصيل[١٢] جملتها ، مع تقاصر[١٣] الهمم وكثرة القواطع ، كان الواجب[١٤] السعى فى تحصيل أكملها ، والإحاطة
١٤٣/٣ بأفضلها ، تقديمًا لما هو الأهم فالأهم ، / وما[١٥] الفائدة فى معرفته[١٦] أتم ، ولا يخفى أن أولى ما تترامى[١٧] إليه بالبصر[١٨] أبصار البصائر ،

---

(١) ش : خطبته .
(٢) مكتوب فى هامش ( ط ) : « كلام الآمدى فى خطبة كتابه « أبكار الأفكار » .
(٣) س : مايقول .
(٤) أبكار الأفكار ، حـ١ ، ص ٢٥ - ٢٦ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص١ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .
(٥) أبكار : وبعد فإنه .
(٦) لما : ساقطة من ( س ) ، ( ش ) .
(٧) أبكار : وتماميته .
(٨) هـ : فحصول ، وهو تحريف .
(٩) له : ساقطة من ( ش ) .
(١٠) أبكار : الأنفس .
(١١) ش : ولما كانت العلوم مبكرة والمعارف متعدة ، وهو تحريف .
(١٢) لتحصيل : ساقطة من ( ش ) .
(١٣) أبكار : جملتها والعمر تقصر عن الإحاطة بكليتها مع تقاصر . . .
(١٤) أبكار : الهمم وقصورها وضعف الدواعى وفتورها وكثرة القواطع واستيلاء الموانع كان الواجب . . .
(١٥) ض : وأما .
(١٦) عبارة « فى معرفته » ساقطة من « أبكار الأفكار » .
(١٧) س ، ص ، ض ، ط ، هـ : يترامى .
(١٨) أبكار : بالنظر .

وتمتد[١] نحوه أعناق الهمم والخواطر ، ماكان موضوعه أجل الموضوعات ، وغايته أشرف الغايات ، وإليه مرجع[٢] العلوم الدينية ، ومستند النواميس الشرعية ، وبه صلاح العالم[٣] ونظامه ، وحله وإبرامه ، والطرق الموصلة[٤] إليه يقينيات[٥] ، والمسالك المرشدة نحوه قطعيات[٦] .

وذلك هو[٧] العلم الملقَّب[٨] بعلم الكلام ، الباحث[٩] فى ذات واجب الوجود ، وصفاته ، وأفعاله ، ومتعلقاته ،[١٠] ولما[١١] كنا مع ذلك قد حققنا أصوله ، ونقحنا فصوله ، وأحطنا بمعانيه ، وأوضحنا مبانيه ، وأظهرنا أغواره ، وكشفنا أسراره ، وفزنا فيه بقصب سبق الأولين،وحزنا غايات[١٢] أفكار المتقدمين والمتأخرين ، واستنزعنا[١٣] منه خلاصة الألباب ، وفصلنا القشر عن[١٤] اللباب ، سألنى بعض الأصحاب[١٥] ،

(١) س : وتمد .

(٢) أبكار : . . . الغايات والحاجة إليه فى تحصيل السعادة الأبدية من الأبديات وإليه مرجع . . .

(٣) أبكار : العلم .

(٤) أبكار : الواصلة .

(٥) أبكار : يقينات .

(٦) س ، ش : والمسالك إليه قطعيات .

(٧) هو : ساقطة من ( س ) .

(٨) أبكار ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) : المكعب ( وهو تحريف ) .

(٩) أبكار : الباعث .

(١٠) بعد كلمة « ومتعلقاته » يوجد سطر فى « أبكار الأفكار » هو : « فكان أولى بالأهتمام بتعجيله والنظر فى تحقيقه وتحصيله

(١١) أبكار الأفكار : لما .

(١٢) أبكار الأفكار : وجزنا غاية .

(١٣) أبكار الأفكار : واسترعنا .

(١٤) ق : من .

(١٥) ق : الأحباب ؛ أبكار : أصحابى .

والفضلاء من الطلاب [١] ، جمع كتاب حاوٍ لمسائل الأصول، جامع [٢] لأبكار أفكار العقول [٣] .

وذكر تمام الكلام [٤] ، فهو مع هذا الكلام . ومع ما فى كلامه من ذكر مباحث أهل الفلسفة والكلام ، يذكر مثل هذا السؤال [ المشكل ] [٥] الوارد [٦] على طريقة معرفة [٧] واجب الوجود ، الذى لم يذكر طريقاً سواه [٨] ، [٩] ويذكر أنه مشكل وليس عنده حله [٩] ، ولكن من عدل عن الطرق الصحيحة الجلية [١٠] ، القطعية ، القريبة البيِّنة ، إلى
٣/١٤٤ طرق طويلة بعيدة ، لم يؤمن عليه مثل هذا / الانقطاع ، كما [ قد ] [١١] نبّه العلماء على ذلك غير مرة ، وذكروا أن الطرق المبتدعة : إما أن تكون مخطرة لطولها ودقتها ، وإما أن تكون فاسدة . ولكن من سلك الطريق [١٢] المخوفة ، وكانت طريقاً صحيحة ، فإنه يُرجى له الوصول إلى المطلوب .

ولكن لما فعل هؤلاء ما فعلوا [١٣] ، وصاروا يعارضون بمضمون طرقهم

---

(١) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : والفضلاء والطلاب .
(٢) كلمة « جامع » : ساقطة من « أبكار الأفكار » .
(٣) أبكار : لأبكار أفكار أرباب العقول .
(٤) س : كلامه .
(٥) المشكل : زيادة فى ( س ) .
(٦) الوارد : ساقطة من ( ش ) .
(٧) معرفة : ساقطة من ( ط ) .
(٨) ش : طريقا غيرها سواه .
(٩ - ٩) ساقط من ( ش ) .
(١٠) ق : الجليسه ، وهو تحريف .
(١١) قد : ساقطة من ( ق ) .
(١٢) ض ، ش : الطرق .
(١٣) س : ما فعلوه .

صحيح المنقول وصريح المعقول ، ويدَّعون أن لا معرفة إلا من طريقهم[١] ، أو لا يكون[٢] عالماً كاملا إلا من عرف طريقهم ، احتيج إلى تبيين ما فيها دفعاً لمن يحارب الله ورسوله ، ويسعى فى الأرض فساداً ، وبياناً للطرق النافعة غير طريقهم ، وبياناً لأن أهل العلم والإيمان عالمون[٣] بحقائق ما عندهم ، ليسوا عاجزين عن ذلك ، ولكن من كان قادرا على قطع الطريق[٤] ، فترك ذلك إيماناً واحتساباً ، وطلبا للعدل والحق ، وجعل قوته فى الجهاد فى أعداء الله ورسوله ، كان خيرا ممن جعل ما أوتيه من القوة فيما يشبه قطع الطريق : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصلِحُونَ * أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لاَّ يَشْعُرُونَ * وإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لاَّ يَعْلَمُونَ * وإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وإِذَا خَلَوْا إِلى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ * اللَّهُ يَسْتَهزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ *
أُوْلَئِكَ الَّذِين اشْتَرَوُا الضَّلاَلَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا ١٤٥/٣
كَانُوا مُهْتَدِينَ * مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِى اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَّ يُبْصِرُونَ * صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ * أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ

(١) ص : من طريقتهم .
(٢) ق : وأن لا يكون .
(٣) س ، ش ، ص ، ط : عالمين .
(٤) س ، ش : الطرق .

وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالكَافِرِينَ ﴾ [ سورة البقرة : ١١ – ١٩ ]

فإن الهدى الذى بعث الله به رسوله ، لمَّا كان فيه معنى الماء الذى يحصل به الحياة ، ومعنى النور الذى يحصل به الإشراق ، ذكر هذين المثَلَيْن ، كما قال تعالى : ﴿ أَوَ مَن كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ﴾ [ سورة الأنعام : ١٢٢ ] وكما ضرب المثل بهذا وهذا فى قوله تعالى : ﴿ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رَّابِياً وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ ﴾ [ سورة الرعد : ١٧ ] وقال تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعِيداً * وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُوداً * فَكَيْفَ إِذَا
١٤٦/٣ أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلاَّ إِحْسَاناً وَتَوْفِيقاً * أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلاً بَلِيغاً ﴾ [ سورة النساء : ٦٠ – ٦٣ ] .

ومن أعظم المصائب أن يُصاب الإنسان فيما لا سعادة له ولا نجاة له (١)

(١) له : ساقطة من ( ط ) .

إلا به ، ويصاب فى الطريق الذى يقول إنه[١] به يعرف ربه ، ويرد عليه فيه إشكال لا ينحل له ، مع أنه من أكبر رؤوس طوائف أهل الكلام والفلسفة ، بل قد يُقال : إنه لم يكن فيهم فى وقته مثله .

والمقصود هنا ذكر عبارته فى الإشكال الذى أورده ، وهو **قوله**[٢] : « ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ، ويكون ترجحها بترجح آحادها ، وترجح آحادها كل واحد بالآخر إلى غير نهاية » .

**فيقال** [له][٣]: والأمور التى شملها وجوب[٤] أو إمكان أو امتناع أو غير ذلك ، إن لم يكن هناك إلا مجرد شمول ذلك الوصف لها من غير أمر وجودى زائد على الآحاد ، فليس اجتماعها زائداً على أفرادها ، وإن كان هناك اجتماع خاص كالتأليف الخاص ، فهذا التأليف والاجتماع الخاص زائد على الأفراد ، وإذا كان كذلك فليس فى مجرد تقدير ممكنات شملها الإمكان ما يقتضى أن يكون اشتراكها فى ذلك قدراً زائداً على الآحاد ، كما أن العشرة المطلقة ليست قدراً زائدا على آحاد العشرة . الرد على الآمدى

لكن نحن نذكر التقسيمات الممكنة التى تخطر بالبال ، ليكون[٥] الدليل جامعا ، **فنقول** : إذا قال القائل فى مثل المعلولات الممكنة :

---

(١) س : إن

(٢) كتب فى هامش ( ط ) أمام هذا الموضع ما يلى : « الجواب على إشكال الآمدى الذى قال لم يجد له جوابا » . وسبق ورود الكلام التالى والتعليق عليه فى ص ١٤٧ ، ص ١٧٥ .

(٣) له : زيادة فى ( س ) ، ( ش ) .

(٤) وجوب : كذا فى ( ق ) ، وفى سائر النسخ : وجود .

(٥) س ، ش : فيكون .

١٤٧/٣ الجملة معلولة بالآحاد . فيقال/ له : إما أن لا يكون هنا جملة غير الآحاد ، كما ليس للعشرة جملة غير آحاد العشرة[١] ، وإما أن تكون الجملة غير الآحاد ، كالشكل المثلث[٢] ، فإن اجتماع الأضلاع الثلاثة[٣] غير وجودها مفترقة[٤] ، وكالعشرة المصفوفة فإن اصطفافها غير العشرة المطلقة ، فإن كان الأول فالجملة هى الآحاد المتعاقبة وكلها ممكن[٥] ، فالجملة كلها ممكنة .

وإن كان الثانى ، فالجملة إما أن يُراد بها الهيئة الاجتماعية دون أفرادها، وإما أن يراد بها الأفراد دون الاجتماع ، وإما أن يراد بها الأمران ، والأول هو الذى أراده بالسؤال .

لكن ذكرنا كل ما يمكن أن يقال ، فإذا قال : الاجتماع ممكن ، وترجحه بالآحاد المتعاقبة .

قيل له : فيكون الاجتماع معلول الآحاد وموجبها ومقتضاها ، والآحاد ممكنة ، ومعلول الممكن أَوْلى أن يكون ممكنا ، فيكون حينئذ كل من الآحاد ممكناً[٦] ونفس الجملة ممكنة ، لكن هذا الممكن معلول تلك الممكنات ، وقد عُلِم أن الممكن لا يوجد بنفسه ، فلا يكون شىء من تلك الآحاد موجوداً بنفسه ، ولا الجملة موجودة بنفسها ، فلا يكون

(١) ق ، ص ، ض ، ط : غير آحادها العشرة .
(٢) فى هامش ( ط ) رسم شكل المثلث هكذا : △ وكتب فوقه : « الشكل المثلث »
(٣) س : الثلاث .
(٤) ص ، ض ، ط : مقترنة .
(٥) ق : ممكنة .
(٦) ممكنا : كذا فى ( ق ) ، وفى سائر النسخ : ممكن .

فى جميع ما ذُكر[١] ما يوجد بنفسه ، وما لا يوجد بنفسه إذاً وجد ، فلا بد له من موجد .

ومما يبين ذلك أن الجملة إذا قيل : هى ممكنة معلولة الآحاد المتعاقبة ، كان هناك ممكن زيد[٢] على تلك الممكنات ، فكأن الممكنات التى هى معلولات متعاقبة زيدت معلولا آخر ، ومعلوم أنها بزيادة معلول آخر تكون[٣] / أحوج إلى الواجب منها لو لم تزد ذلك المعلول . ١٤٨/٣

ولو قيل : إنها زيدت علة[٤] ممكنة لم يُغن عنها شيئاً،فكيف إذا زيدت معلولا ممكنا ؟

ومما يبين هذا : أن الجملة قد تكون مقترنة ، وقد تكون متعاقبة . فالمقترنة مثل اجتماع[٥] أَعضاء الإنسان ، واجتماع أبعاض الجسم المركَّب ، سواء كان لها ترتيب وضعى[٦] كالجسم ، أو لم يكن[٧] كاجتماع الملائكة والناس والجن والبهائم وغير ذلك .

وأما المتعاقبة فمثل تعاقب الحوادث ، كاليوم والأمس ، والولد مع الوالد ، ونحو ذلك .

والجملة[٨] المقترنة أحق بالاجتماع ممّا تعاقبت[٩] أفرادها ، فإن ما

(١) ق ، ش : ما ذكرنا .

(٢) ض ، ط : زائد .

(٣) ض ، ط : يكون .

(٤) ط : عليه .

(٥) اجتماع : ساقطة من ( ط ) .

(٦) س ، ض : وصفى .

(٧) ط : أو اجتماع لم يكن .

(٨) س ، ش : فالجملة .

(٩) ق : ما تعاقبت .

تعاقبت[١] أفراده قد يقال : إنه ليس بموجود ، لأن الماضى معدوم ، والمستقبل معدوم ، ولهذا جوَّز من جوز عدم التناهى فى هذا دون ذاك ، وفرَّق من فرَّق بين الماضى[٢] والمستقبل ، لأن الماضى دخل فى الوجود بخلاف المستقبل ، وفرَّق قائل[٣] ثالث بين ماله اجتماع وترتيب كالجسم ، وبين ما فقد أحدهما كالنفوس والحركات .

وإذا كان كذلك فإذا قال القائل : الجملة ممكنة وهى معلولة الآحاد ، فلو كانت الجملة هنا مقترنة[٤] مجتمعة فى زمان واحد ،(٥ لكان الأمر فيها أظهر من المتعاقبة التى لا اقتران لآحادها ، ولا اجتماع لها فى زمن واحد ٥) ، والعلل والمعلولات لا تكون إلا مجتمعة ، لا تكون متعاقبة .

لكن المقصود أن ما يذكره[٦] يشمل القسمين ، فلو قُدِّر أنها متعاقبة لكان ذلك يشملها .

١٤٩/٣ والآمدى جعل العمدة فى[٧] / نفى تناهى العلل والمعلولات على أنه قال[٨] : « والأقرب فى ذلك أن يقال : لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية ، وكل واحد منها ممكن على ما وقع به الغرض ، فهى إما متعاقبة ،

---

(١) س : فإنما تعاقب ؛ ش : من ما يتعاقب .
(٢) س : ذاك وفرق بين الماضى .
(٣) قائل : ساقطة من ( س ) .
(٤) ق : مقترنة ، وهو خطأ مطبعى .
(٥ - ٥) : ساقط من ( ص ) .
(٦) س : أن ما نذكره .
(٧) فى : ساقطة من ( س ) ، ( ش ) .
(٨) سبق ورود هذا النص من كلام الآمدى فى كتابه « أبكار الأفكار » فيما سبق فى هذا الجزء ص ٥٣ = ٤١/٣ (ق) وقابلته على « أبكار » هناك .

وإما معاً ، فإن قيل بالأول فقد أُبطل بثلاثة أوجه[١] » ثم زّيفها[٢] وقال[٣] : « والأقرب فى ذلك أن يُقال : لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة فكل واحد[٤] منها حادث[٥] لا محالة ، وعند ذلك فلا يخلو ما أن يقال بوجود شىء منها فى الأزل ، أولا وجود لشىء منها فى الأزل ، فإن كان الأول فهو ممتنع ، لأن الأزلى لا يكون مسبوقا بالعدم ، [٦]والحادث مسبوق بالعدم[٦] وإن كان الثانى فجملة العلل والمعلولات مسبوقة بالعدم . . . ويلزم[٧] من ذلك أن يكون لها ابتداء ونهاية ، وماله ابتداء ونهاية فهو متوقف على سبق غيره عليه[٨] ، وأما إن كانت[٩] العلل والمعلولات المفروضة موجودة معاً »

ثم ساق الدليل كما حكيناه عنه ، وهذه التقاسيم والتطويل لا يحتاج إليها ، وهى باطلة فى نفسها ، فزاد فى الدليل ما يستغنى عنه ويكون[١٠] توقف الدليل عليه مبطلا له ، إذا لم يبطل إلا بما ذكره .

وهذا كثيرا ما يقع فى كلام أهل الكلام المذموم ، يطوّلون فى الحدود

(١) فى النص السابق : وإما معاً فإن كانت متعاقبة فقد قيل إن ذلك محال لوجوه ثلاثة .

(٢) انظر ما سبق ص ٥٣ - ٥٤ .

(٣) سبق ورود الكلام التالى ص ٥٥-٥٦ وقابلته هناك على « أبكار الأفكار » .

(٤) عبارة « فكل واحد » ساقطة من ( ص ) .

(٥) س : فكل واحد منها ممكن حادث .

(٦ - ٦) ساقط من ( س ) وبعد هذه العبارة توجد عبارات أخرى لم يوردها ابن تيمية هنا وسبق أن وردت ص ٥٦ .

(٧) فى النص السابق : مسبوقة بالعدم ضرورة أن لا شئ منها فى الأزل ويلزم .

(٨) فى النص السابق : أن يكون لها ابتداء ونهاية غير متوقف على سبق غيره عليه وهو المطلوب .

(٩) فى « أبكار الأفكار » حـ ١ ، ص ١٥١ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ٢٣ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) : وإن كانت .

(١٠) س : لكون .

والأدلة بما لا يحتاج التعريف والبيان إليه ، ثم يكون ما طوّلوا به[١] به مانعا من التعريف والبيان ، فيكونون[٢] مثل من يريد الحج[٣] من الشام
٣/١٥٠ فيذهب إلى الهند / [ ليحج من هناك ][٤] فينقطع[٥][٣] عليه الطريق ، فلم[٦] يصل إلى مكة .

وجوه الرد على الآمدى .

وبيان ذلك بوجوه :

الأول .

**أحدها** : **أن يقال**[٧] : ما ذكره من الدليل على امتناع علل ومعلولات مجتمعة ، يتناول العلل والمعلولات مطلقاً ، سواء كانت متعاقبة ، أو لم تكن . وإذا كان دليل الامتناع يعم القسمين ، فلا حاجة إلى التقسيم[٨] ولكن زيادة هذا القسم كزيادة القسم فيما ذكره بعد ذلك ، حيث قال[٩] : « وإن كانت العلل والمعلولات معاً ، فالنظر إلى الجملة غير النظر إلى كل من الآحاد ، وحينئذ فالجملة إما أن تكون واجبة ، وإما أن تكون ممكنة » وهذا لا يحتاج إليه أيضا . فإنه قد ذكر أن الآحاد ممكنة مفتقرة إلى الواجب ، فبتقدير أن لا تكون الجملة زائدة على الآحاد يكون الأمر أقرب .

(١) ق : ما يطولون به .
(٢) ق ، ط : فيكون ، والكلمة غير ظاهرة فى (ص) .
(٣ - ٣) هكذا فى (س) أما العبارة فى : ص ، ض ، ط ، ق : « فيذهب من الشام إلى الهند وانقطع » وفى (هـ) : « فيذهب من الهند إلى الشام » وفى (ش) : فيذهب إلى الهند من الشام .
(٤) عبارة « ليحج من هناك » فى (س) فقط .
(٥) فينقطع : كذا فى (س) ، وفى سائر النسخ : وانقطع .
(٦) س : فلا
(٧) يقال : ساقطة من (ش) .
(٨) ش : القسم .
(٩) الكلام التالى ملخص الكلام الآمدى فى أبكار الأفكار حـ ١ ، ص ١٥١ - ١٥٢ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) وسبق ورود هذا الكلام كاملا فيما سبق ، ص ٩٠ .

وهو بعد هذا قد أورد أنه لا يلزم[١] من كون الأفراد ممكنة كون الجملة ممكنة ، وأجاب عن ذلك بأن هذا ساقط . وهذا السؤال والجواب كاف عن ذلك التطويل ، بزيادة قسم لا يُحتاج إليه . لكن هذا القسم – وإن لم يحتج إليه – فإنه لم يضره ، بخلاف ما ذكره من زيادة تعاقب العلل ، فإنه زيادة أفسد بها دليله ، مع استغناء الدليل عنها .

الثانى . وذلك [ يظهر[٢] ] **بالوجه الثانى**: وهو أنه قال[٣] : « لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة فكل واحد منها حادث لا محالة »[٤] فيلزم أن تكون الأولى حادثة[٥] ، أو تكون كلها حادثة مسبوقة بالعدم ، وهذا قد استدل[٦] به طائفة من أهل الكلام على امتناع حوادث لا تتناهى .

١٥١/٣ وقد تقدم الاعتراض عليه ، وبُيِّن الفرق / بين ما هو حادث بالنوع وحادث بالشخص ، وأن ما كان لم تزل آحاده متعاقبة ، كان كل منها بمنزلة الآخر ، وكل منها مسبوق بالعدم ، وليس النوع[٧] مسبوقا بالعدم .

وقول القائل : « الأزلى لا يكون مسبوقا بالعدم »[٨] . لفظ مجمل .

فإن أراد به[٩] أن الواحد الذى هو بعينه[١٠] أزلى لا يكون مسبوقاً

(١) س : أنه يلزم .

(٢) يظهر : زيادة من ( س ) .

(٣) ق : أن يقال .

(٤) هذا نص كلام الآمدى وسبق إيراده ، ص ٥٥ – ٥٦ .

(٥) س : للزم أن تكون الأولى حادثة ؛ ش : للزم أن تكون الأولى حادثا ، باقى النسخ : فيلزم أن يكون الأزلى حادثا . ولعل الصواب ما أثبته .

(٦) ش : يستدل

(٧) النوع : ساقطة من ( ش ) .

(٨) وهو الذى ذكره الآمدى . انظر ما سبق فى هذا الجزء ، ص ٥٦ .

(٩) س ، ص : أريد به .

(١٠) بعينه : ساقطة من ( ش ) .

بالعدم ، فهذا صحيح ، وليس الكلام فيه . وإن أراد أن[١] النوع الأزلى الأبدى ، الذى لم يزل ولا يزال ، لا يكون مسبوقاً بالعدم ، فهذا محل النزاع .

فقد صادر على المطلوب بتغيير العبارة وكأنه قال : لا يمكن دوام الحوادث ، كما لو قال : الأبدى لا يكون منقطعاً[٢] ، وكل من أفراد[٣] المستقبلات منقطع ، فلا تكون[٤] المستقبلات أبدية .

**فيقال** : النوع [ هو ][٥] الأبدى ، ليس كل واحد أبديا ، كذلك يقال فى الماضى ، وهذا الكلام قد بُسط فى غير هذا الموضع .

الثالث **الوجه الثالث** : **أن يُقال** :هذه المقدمة فيها نزاع مشهور بين العقلاء ، ولعل أكثر الأمم من أهل الملل والفلاسفة ينازع فيها . وأما وجود علل ومعلولات لا نهاية لها ، فلم يتنازع[٦] فيها أحد من العقلاء المعروفين[٧] .

فلو قُدِّر أن تلك المقدمة المتنازع فيها صحيحة لكان تقدير المقدمة المجمع عليها بمقدمة متنازع فيها ، خلاف ما ينبغى فى التعليم والبيان والاستدلال ، لا سيما وليست أوضح منها ، ولا لها دليل يخصها ، فإنه ربما ذكرت المقدمة

١٥٢/٣ المتنازع فيها ، لاختصاصها بدليل أو وضوح ونحو ذلك ، وأما بدون ذلك فهو خلاف الصواب فى الاستدلال .

(١) أن : ساقطة من ( ط ) ، ( ش ) .
(٢) س : الأبدى لا ينقطع .
(٣) ق : الأفراد .
(٤) ط : يكون .
(٥) هو : زيادة من ( س ) .
(٦) س : فلم ينازع .
(٧) س : أحد من العقلاء من المعروفين ، ش : أحد علمناه من المعروفين

**الوجه الرابع** : أن الغزالى سلك مسلكاً فى تعجيز الفلاسفة عن إثبات الرابع
الصانع ، بأن قال[1] : « دليلكم مبنى على نفى التناهى عن العلل والمعلولات » قال[1] : « وأنتم لا يمكنكم ذلك ، مع إثباتكم حوادث لا تتناهى ، فإن ما تذكرونه[2] من دليل نفى النهاية فى العلل يلزم مثله فى الحوادث ، وما تذكرونه[3] مما يسوِّغ وجود حوادث لا تتناهى يلزمكم نظيره فى العلل » .

وهذا الذى قاله وإن [كان قد][4] استدركه من استدركه عليه ، لكن هو أجود مما فعله الآمدى ، فإن مقصوده إلزامهم أحد أمرين : إما عدم إثبات الواجب ، وإما الإقرار بحدوث العالم ، وبيِّنٌ أن إثبات الصانع معلوم بإثبات الحوادث ، وأن افتقار المحدَث إلى المحدِث أمر ضرورى . فهذا خير من أن يجعل إثبات الصانع موقوفاً على تقسيمها إلى التعاقب
والاقتران ، وأن العلل المتعاقبة لا يمكن إبطالها إلا بالتسوية بين امتناع كون ١٥٣/٣
الحادث المعين دائماً لم يزل ، وكون نوع الحوادث دائماً لم يزل ، فإن هذا فيه من التطويل ووقف العلم بالصانع على مثل هذه المقدمة ما لا يخفى .

**الوجه الخامس** : أن الدليل الذى ذكره غايته أن يثبت أن الحوادث[5] الخامس

---

(١) لم أتمكن من العثور على هذين النصين فى « تهافت الفلاسفة » ولكنى وجدت كلاما للغزالى فيه نفس المعنى ، وهو قوله ( تهافت الفلاسفة ، ص ١٥٦ ) : « فتبين أن من يجوز حوادث لا أول لها ، وهى صور العناصر الأربعة المتغيرات ، فلا يتمكن من إنكار علل لا أول لها » .

(٢) ض : فإن ما يذكرونه .

(٣) ض : وما يذكرونه .

(٤) ما بين المعقوفتين زيادة من ( س ) ، ( ش ) .

(٥) ش : أن الدليل غايته أن الحوادث .

لها ابتداء ، إذ لو كانت [١] العلل متعاقبة محدثة ، وللحوادث [٢] أول ، لزم أن يكون للحادث أول . وهذا غايته أن يكون[٣] بمنزلة إثبات [٤] حدوث العالم .

وهو وأمثاله مع كونهم يحتجون على حدوث العالم ، فلم يقولوا : إن المحدث لابد له من محدث ، كما هو قول الجمهور ، ولا أثبتوا ذلك بأن الحدوث مخصص [٥] بوقت دون وقت ، فيفتقر [٦] إلى مخصص ، كما فعله كثير من أهل الكلام ، بل ولا بأن الممكن يفتقر إلى المرجح لوجوده ، بل قالوا : المحدَث ممكن ، والممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح ، ثم أوردوا جواز التسلسل فى العلل ، وأجابوا عن ذلك .

فإذا كان الجواب عن ذلك لا يتم إلا بإثبات حدوث العلل ، كان غايتهم أن يثبتوا افتقار الممكن إلى علة حادثة ، فهم بعد ذلك إن قالوا : والمحدَث لابد له من محدِث ، كانوا قد قالوا حقًّا ، لكن طوّلوا بذكر تقسيمات لا فائدة فيها بل تضعِّف الدليل ، وكانوا مستغنين عنها فى الأول . وإن لم يقولوا : والمحدَث لابد له من محدِث ، لم يكن ما ذكروه نافعاً ، فإن مجرد حدوث العلة ، إن لم يستلزم وجود المحدث ، لم يُثبت واجب الوجود .

(١) س : ولو كانت .
(٢) ق ، ص ، ط : وللحادث .
(٣) ض : أن تكون .
(٤) ش : غايته تميز إثبات .
(٥) ص ، ق : تخصيص ؛ ش ، ض ، ط : يخصص . والمثبت من ( س )
(٦) فيفتقر : ساقطة من ( ش ) .

/فتبين أن ما سلكوه : إما أن لا يفيد ، أو يكون فيه من التطويل ٣/١٥٤ والتعقيد ما يضر ولا ينفع ، ومع هذا فمثل هذا التطويل والتعقيد ، قد يكون فيه منفعة لمن يسفسط ويعاند ، ولمن لا تنقاد نفسه إلا بمثل ذلك ، كما قد نبهنا عليه فى غير هذا الموضع .

ومضمون ما ذكروه[١] دَوْر فى الاستدلال ، فلا يكون استدلالاً صحيحا ، فإنه إذا قُدِّر علل ومعلولات متعاقبة وأُثبت امتناع ذلك ، لأن الحادث[٢] لا يكون أزليا ، لزم أن هذه العلل محدثة .

فيقال له : فلم لا يجوز أن يكون استناد الممكنات إلى علل محدثة ، فلابد أن يقول على طريقته : إن المحَدث ممكن ، والممكن يفتقر إلى علة ، وعلته لا تكون محدثة ، فيكون حقيقة كلامه : المحدَث يفتقر إلى محدِث ، لأن المحدَث يفتقر إلى محدِث ، إذ كان حقيقة ما يقوله : إن المحدث لابد له من علة لأنه ممكن[٣] فيفتقر إلى مرجح ، ومرجحه[٤] لا يكون محدَثاً ، لأن المحدث ممكن ، لابد له من[٥] علة .

(٦وإن غيَّر العبارة ، فقال : هذا الممكن لابد له من علة ٦) والعلة لا تكون ممكنة ، لأن الممكن لابد له من علة –كان قد قال : الممكن له علة ، لأن الممكن له علة ، وكل ذلك إثبات الشىء بنفسه .

---

(١) ض : ما ذكره .

(٢) س : الحوادث ؛ ش : أن الحادث .

(٣) ش : من عله لا ممكن .

(٤) ش : إلى المرجح مرجحه .

(٥) من : ساقطة من (س) .

(٦ ٦) : ساقط من (ض) .

والمقصود هنا أن ما ذكر من امتناع[(١)] التسلسل فى العلل ، يشمل ما إذا قدرت متعاقبة كما إذا قدرت مقترنة ، وأنه حينئذ يكون الاجتماع معلولاً للأفراد . وإذا كان كل من الأفراد[(٢)] ممكناً لا يوجد بنفسه والاجتماع / معلولا لها ، كان أولى أن يكون ممكنا لا يوجد بنفسه ، ولا يوجد ممكن بممكن[(٣)] لا موجد له ، فإن ما لم يُوجد نفسه[(٤)] أَوْلى أن لا يوجد غيره ، فإذا لم يكن فى[(٥)] الآحاد ما يوجد نفسه كان أَوْلى أن لا يوجد غيره ، لا الجملة ولا غيرها من الآحاد .

يبين هذا أن الممكن لا يوجد بنفسه بل لا يوجد إلا بغيره ، فإذا قُدِّر أن ثمَّ ممكنات موجودة ، سواء كانت عللا أو لم تكن ، وسواء كانت متناهية أو غير متناهية ، لم يكن فيها شيء وجد بنفسه ، فإذا كان المجموع لا يوجد إلا بها ، وليس فيها شيء موجود بنفسه ، (٦ لم يكن فى جميع ما ذكر ما يوجد بنفسه ٦) لا جملة ولا تفصيلا ، وإذا وجد ما لا يوجد بنفسه لم يوجد إلا بغيره .

ألا ترى أنه لو قال : الحوادث لا توجد بنفسها ، لم يكن فرق بين الحوادث التى لها نهاية والتى لا نهاية لها ، بل كل من الحوادث التى لا تتناهى لا يوجد بنفسه ، بل لابد له من محدث .

والذهن إذا قدَّر ممكنات محصورة ، ومحدثات محصورة ، ليس لها

---

(١) امتناع : ساقطة من (ش) .
(٢) ض : من أفراده .
(٣) بممكن : ساقط من ( ش ) .
(٤) س ، ص ، ض ، هـ : بنفسه .
(٥) فى : ساقطة من ( ش ) .
(٦ - ٦) ساقطة من ( س ) .

محدث ولا مبدع ، عَلم امتناع ذلك ، فإذا قدرها لا تتناهى ، لم تكن هذه الحال توجب استغناءها عن المحدِث المبدِع [(١)] ، وتجعلها [(٢)] غنية عن مبدع خارج عنها ، بل كلما كثر ذلك كان أَوْلى بالحاجة إلى المبدع ، فما لا يوجد بنفسه إذا ضُم إليه ما لا يوجد بنفسه مرات متناهية أو غير متناهية ، كان ذلك مثل ضم المعدومات بعضها إلى بعض ، وذلك / لا يغنى عنها شيئاً ، [(٣)] بل المعدومات لا تفتقر حال عدمها إلى فاعل ، وأما هذه التى لا بد لها من فاعل ، إذا كثرت ، كان احتياجها إلى الفاعل أوكد وأقوى ، وتسلسل الممكنات لا يخرجها عن طبيعة الإمكان الموجب لفقرها إلى المبدع ، كما أن طبيعة الحدوث لا تخرج المحدثات عن طبيعة الحدوث الموجبة لفقرها إلى الفاعل . ١٥٦/٣

ومن جوَّز تسلسل الحوادث ، وقال : كل منها حادث والنوع ليس بحادث ، لا يمكنه أن يقول : كل من الممكنات ممكن ، والجملة ليست ممكنة ، كما لا يمكنه أن يقول : كل من الموجودات[(٤)] موجود ، والجملة ليست موجودة ، ولا يقول : كل من الممتنعات ممتنع ، والجملة ليست ممتنعة ، بل الامتناع لجملة الممتنعات أَوْلى منه لآحادها ، وكذلك الإمكان لجملة الممكنات أَوْلى منه لآحادها ، والفقر إلى الصانع الذى يستلزمه الإمكان لجملة الممكنات أَوْلى منه لآحادها ، وأما الوجود لجملة الموجودات فليس هو أولى منه[(٥)] لآحادها .

---

(١) س : والمبدع ،ض : بالمبدع .

(٢) ص ، ض ، ط : ويجعلها .

(٣) س : شئ ما .

(٤) س : الموجود .

(٥) منه : ساقطة من ( ش ) .

**وإن قيل** :هو واجب (١) للجملة ، وذلك أن جملة الموجودات موقوفة على وجود كل منها ، بخلاف وجود الواحد منها ، فإنها لا تتوقف (٢) على وجود الجملة . وأما الممتنعات فامتناع جملتها ليس موقوفا على امتناع كل منها ، بل كل منها ممتنع لذاته ، فامتناع الجملة لذاتها أولى وأحرى ، اللهم إلا أن يكون الامتناع مشروطاً بأفرادها (٣) ، كالمتلازمين اللذين يمتنع
١٥٧/٣ وجود / أحدهما (٤) دون الآخر ، ولا يمتنع اجتماعها .

وكذلك الممكنات إذا كان كلٌ منها (٥) ممكنا لذاته بحيث يفتقر إلى الفاعل ولا يُوجد بنفسه ، فليس إمكان كل منها (٦) مشروطا بالآخر ولا معلقاً به ، ولا لإمكان هذا تأثير فى إمكان هذا ، كما فى الامتناع ، بخلاف الموجودات ، فإنه قد يكون وجود أحد الأمرين إما مشروطا (٧) وإما علة للآخر . بخلاف ما إذا قدر موجودات واجبة بأنفسها ، فإنه حينئذ لا يكون وجود بعضها موقوفاً على وجود البعض ، وأما ما هو ممكن بنفسه أو ممتنع بنفسه ، فليس إمكانه وامتناعه مشروطاً بغيره ، بل نفس تصور حقيقتة يوجب (٨) العلم بامتناعه وإمكانه .

وحينئذ فكلما كثر أفراد هذه الحقيقة كان العلم بامتناعها أو إمكانها

---

(١) ش :لآحادها بل هو واجب .
(٢) ش ، ص ، ض ، ط ، ق : فإنه لا يتوقف .
(٣) س ، ط ، هـ : بانفرادها . ومكتوب فى هامش ( ط ) : ظ بانفرادها . وفى هامش ( هـ ) : ظ : بأفرادها . وفى ( ش ) بياض مكان الكلمة .
(٤) أحدهما : ساقطة من ( ش ) .
(٥) ش : وكذلك الممكنات أو كل منها .
(٦) ط : منهما .
(٧) ش ، ص ، ض ، ط ،هـ : شرطا . والمثبت من (س) ، (ق) .
(٨) ص ، ض ، ط ، ق : توجب .

أكثر ، والعلم بامتناع الجملة أو إمكانها أَوْلى وأحرى ، ولو قدَّرنا واجبات بأنفسها غنية عن الغير ، بحيث لا يكون بعضها شرطاً فى البعض ، لكانت الجملة واجبة ، ولم يكن وجوبها بدون وجوب الآحاد ، وامتنع أن يُقال : الجملة ممتنعة أو ممكنة مع وجوب كل من الآحاد بنفسه وجوبا لا يقف فيه على غيره .

فتبين أنه إذا كان من الأمور ما هو ممكن فى نفسه ، لا يقف إمكانه على غيره ، ومعنى إمكانه أنه لا يستحق بنفسه وجوداً ويمتنع وجوده بنفسه ، وهو بالنظر إلى نفسه فقير محض ، أى الفقر الذاتى الذى يمتنع معه غناه بنفسه ، وسواء قلنا : إن / عدمه لا يفتقر إلى مرجح ، أو قلنا : إن عدمه ١٥٨/٣
لعدم المرجح ، وقدَّرنا عدم المرجح ، فهو فى الموضعين لا يستحق إلا العدم ، لا يستحق وجودا أصلاً .

فكثرة مثل هذا ، وتقدير ما لا يتناهى من هذا الضرب ، لا يقتضى حصول(١ وجود له ، أو غنى فى وجوده عن غيره ، ولا ١) وجود بعض هذه الأمور ببعض ، فإن كثرة هذه الأمور التى لا تستحق إلا العدم توجب كثرة استحقاقها للعدم ، وكثرة افتقارها إلى موجد يكون موجوداً بنفسه .

فإذا قدر أمور لا نهاية لها ، ليس فيها شيئ يستحق[٢] الوجود ، كان قول القائل : إن بعضها يوجد بعضاً ، فى غاية[٣] الجهل . فإن ما لا يستحق فى نفسه[٤] أن يكون موجودا ، كيف[٥] يستحق أن يكون موجداً

(١ - ١) ساقط من (ش) .
(٢) ش : من يستحق .
(٣) س : يوجد بعضها فى غائل
(٤) فى نفسه : ساقطة من (س) .
(٥) س : فكيف .

لغيره ، وكيف يكون وجوده بوجود ما هو مساوٍ له فى أنه لا يستحق الوجود .

يبين هذا أنه إذا كان هذا لا يستحق الوجود ، وهذا لا يستحق الوجود ، لم يكن جعل هذا علة والآخر معلولا بأولى من العكس ، فإن شرط الفاعل أن يكون موجوداً ، فإذا[1] لم يكن موجودا امتنع أن يكون فاعلا ، وكل منهما لا يستحق أن يكون موجودا ، فلا يكون فاعلا

**وإذا قال** : إن أحد[2] هذين وجد بالآخر ، فهذا إنما يُعقل إذا كان الآخر موجودا ، وذاك الآخر لا يكون موجوداً بنفسه ، لا يكون موجوداً إلا بغيره ، وذلك الغير الذى يفتقر إليه الممكن ، ليس هو أىّ غير كان ،
١٥٩/٣ بل لابد من غير يحصل به وجوده ،/ووجوده[3] بحيث يستغنى به عمَّا سواه ، فذلك الغير الذى يفتقر إليه الممكن ، من شرطه أن يكون مستقلا بإبداع الممكن ، لا يحتاج إلى غيره بوجه من الوجوه . فمتى قدر أنه محتاج[4] إلى غيره ، كان الممكن محتاجا إلى هذا الغير وإلى هذا الغير ، فلا يحصل وجوده بأحد الغيرين ، بل لابد منهما ، وكذلك لو قدر من الأغيار ما يقدر ، فلابد أن يكون ما يفتقر إليه الممكن غير محتاج إلى غيره بوجه من الوجوه ، وليس فى الممكنات ما هو بهذا الشرط ، بل كل منها يحتاج[5] الى غيره ، فلو قدر أن الممكن يوجد بممكن إلى نهاية أو غير نهاية ، والجملة

---

(١) س ، ش : فإن .

(٢) س : إحدى .

(٣) ووجوده : زيادة من ( س ) فقط .

(٤) س ، ش : يحتاج .

(٥) س ، ص ، ض ، هـ : محتاج .

الممكنة توجد بالأفراد ، لكان الغير الذى يفتقر إليه الممكن محتاجا إلى غيره ، مع أن كلا من المحتاجَيْن لا يغنى عن نفسه شيئاً أصلا ألبتة .

يزيد هذا إيضاحاً أن الممكن مع عدم المقتضى التام يكون ممتنعا لا ممكنا ، وأعنى بالمقتضى التام الذى يلزم من وجوده وجود المقتضى ، لكن يكون ممتنعا لغيره ، فإذا كان كلٌ من الممكنات له علة ممكنة ، والعلة الممكنة ليست مقتضيا تاما ، فإنها لا توجد إلا بغيرها ، إذ الممكن مفتقر إلى غيره ، فوجوده مجرداً عن مقتضيه ممتنع ، فضلا عن أن يكون مقتضياً لغيره ، فإذا لم يكن مع شيء من الممكنات مقتضٍ تام ، كان كل منها ممتنعا ، وتقدير ممتنعات لا نهاية لها يوجب قوة امتناعها ، ويمتنع مع ذلك أن تكون جملتها ممكنة ، فضلا عن أن تكون واجبة./ فتبين بذلك أن ١٦٠/٣
جملة العلل[1] الممكنات التى لا تتناهى جملة ممتنعة ، فامتنع أن يُقال : هى موجودة معلولة للأفراد ، لأن الممتنع لا يكون موجوداً لا معلولاً ولا غير معلول .

يبين[2] ذلك أن تقدير معلول لا علة له ممتنع ، والممكن الموجود معلول لغيره ، فإذا قُدِّر علل ممكنة لا تتناهى كان كل منها معلولا فقد قدر معلولات لا تتناهى . ومن المعلوم بالضرورة أن وجود معلولات لا تتناهى لا يقتضى استغناءها عن العلة . وإذا قيل : إن الجملة معلولة للآحاد فقد ضُم معلول إلى معلولات لا تتناهى ، وذلك لا يقتضى استغناءها عن العلة.

---

(١) العلل : ساقطة من (ص) .

(٢) ص : يتبين .

فتبين أن من توهم كون العلل الممكنة التي لا تتناهى ، التي (١ هي معلولات١) لا تتناهى ، يمكن أن يكون لها معلول (٢) لا يتناهى ، فإنما (٣) قدر ثبوت معلولات لا تتناهى ليس فيها علة . وإذا كانت المعلولات (٤) المتناهية لابد لها من علة ، فالمعلولات التي لا تتناهى أولى بذلك ، فإن طبيعة (٥) المعلول تستلزم الافتقار إلى العلة ، وهذا يظهر باعتبار المعاني التي يُوصف بها الممكن ، فإنه معلول مفتقر مبدَع مصنوع مدَّبَر مفعول (٦) ، لا يوجد بنفسه ، لا يستحق الوجود ، فإذا قدِّر واحدٌ من هذا النوع كان ذلك مستلزما لعلته وموجبه (٧) وصانعه وفاعلهُ ومَبدعه ، وإذا قُدِّر اثنان كان الاستلزام أعظم ، [ وإذا قدِّر مالا يتناهى كان الاستلزام أعظم ] (٨) فإنه (٩) إذا (* كان الواحد منها بدون الواجب ممتنعا (١٠) فالاثنان ممتنع وممتنع ، وتقدير / مالا يتناهى من هذا تقدير ممتنعات لا تتناهى . ٣/١٦١

وإن قيل : إن وجود الواحد منها يستلزم وجود الواجب فتقدير (١١)

---

(١ - ١) ساقط من ( ش ) .

( ٢ ) ط : معلولات .

( ٣ ) س : فإذا .

( ٤ ) س : وإذا كانت من المعلولات .

( ٥ ) يوجد اضطراب في ترتيب الأوراق في نسخة ( ط ) إذ أن الصفحة التي تبدأ بعبارة « فإن طبيعة . . الخ » توجد في (ص ٤١) بدلاً من أن تكون في مكانها الأصلي في ص ٣٣ .

( ٦ ) ط ، ص : مفصول ، وهو تحريف .

( ٧ ) وموجبه : ساقطة من ( س ) .

( ٨ ) ما بين المعقوفتين ساقط من ( ق ) ، ( ص ) ، ( ط ) .

( ٩ ) س : لأنه .

( * - * ) ما بين النجمتين بمقدار سبعة سطور ساقط من (ش) .

(١٠) س ، ص ، ض ، ط : ممتنع .

(١١) ض : فبتقدير .

اثنين أولى ان يستلزم وجود[١] الصانع ، ولو أمكن وجود مالا يتناهى من العلل الممكنة كان ذلك أعظم فى امتناعها ، فكيف بما يتناهى ، كما يقدِّر من يقدر أن العقل الأول أبدع [٢] الثانى ، والثانى أبدع[٢] الثالث ، وفلكه إلى العاشر المبدع لما تحت الفلك*)، وإذا قُدِّر ما لا يتناهى كان الاستلزام أعظم [٣] .

فتبين [٤] أنه كلما كثرت الممكنات وتسلسلت كان ذلك أعظم[٤] فى دلالتها على ثبوت الواجب واستلزامها له ، والإنسان قد يتوهم إذا فرض علل هى معلولات لا تتناهى[٥] ،[٦] وتوهم أن العلة تكون وحدها مؤثرة فى المعلول أو مقتضية له أو موجبة فهذا ممتنع ، فإن العلة إذا كانت معلولة [٦] لزم[٧] أنها لا تقوم بنفسها بل تفتقر إلى غيرها ، فالمعلول المفتقر إليها مفتقر إلى [ علة ][٨] علتها التى هى مفتقرة إليه [٩] ، فيكون معلولها كما أنه مفتقر إليها فهو مفتقر إلى كل ما هى مفتقرة إليه ، فإذا قُدِّر من ذلك مالا يتناهى قُدِّر أنه محتاج إلى أمور لا تتناهى ، وليس فيها ما هو موجود بنفسه ولا غنى عن غيره .

---

(١) س : ثبوت .
(٢ - ٢) : ساقط من ( س ) .
(٣) أعظم : ساقطة من ( ط ) .
(٤ - ٤) : ساقط من ( ص ) .
(٥) بعد كلمة معلولات توجد إشارة فى ( س ) إلى الهامش حيث كتبت عبارة : لا تتناهى وقدر تناهيها . ثم توجد كلمة غير واضحة .
(٦ - ٦) : ساقط من ( س ) ، ( ش ) .
(٧) لزم : ساقطة من ( ض ) .
(٨) علة : زيادة فى ( س ) ، ( ش ) .
(٩) إليه : كذا فى ( س ) ، ( ش ) . وفى سائر النسخ : إليها .

١٦٢/٣ ومن المعلوم أنه كلما كثرت الامور المشروطة / فى وجود الموجود كان وجوده موقوفا عليها كلها ، وكان أبعد عن الوجود من الموجود الذى لا يتوقف [ وجوده ] [١] إلا على بعض تلك الأمور ، فإذا كان الممكن لا يوجد بعلة واحدة ممكنة ، بل يمتنع وجوده بها ، فإذا كثرت العلل الممكنة التى يتوقف وحوده عليها ، كان وجوده أعظم فى الامتناع ، وأبعد عن الجواز ، وإذا كانت الممكنات قد وُجدت فقد وجد قطعا مقتض لها مستغنٍ عن غيره ، وكلما تدبر المتدبر هذه المعانى ازداد لها تبيناً [٢] ، وعلم أن [٣] كل ما يُقدَّر وجوده من الممكنات فإنه دالٌ على الواجب الغنىّ بنفسه عن كل ممكن مباين له .

ومن العجب أن هؤلاء يذكرون فى إثبات واجب الوجود من الشبهات ما يذكرون ، وإن كانوا يجيبون عنها . ثم [ إذا ] [٤] أخذوا وجوده إما مبرهنا وإما مسلما ، وصفوه [٥] من الصفات السلبية بأمور لم يدل عليها مادل على وجوده ، بل يصفونه بما يمتنع [٦] معه وجوده ، حتى يُعلم أن ما وصفوا به واجب الوجود [٧] لا يكون إلا ممتنع الوجود [٧] ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع ، ولا يذكرون من القوادح المعارضة لتلك السلوب بعض ما يذكرونه فى إثبات وجوده وإن توهموا بطلانها ، مع أن تلك المعارضات

(١) وجوده : ساقطة من ( ق ) فقط .
(٢) ق ، ص : ازداد لها يقينا ؛ ط : ازداد يقينا .
(٣) س : أنه .
(٤) إذا : ساقطة من ( ق ) . وفى ( س ) : إذا ثم .
(٥) ق ( فقط ) : ووصفوه .
(٦) س : بما امتنع .
(٧ - ٧) : ساقط من ( ص ) .

**هى صحيحة قادحة فيما يُنفى صفاته ، بل الشيطان يلقى إليهم من الشبهات القادحة فى الحق ما لو حصل لهم[١] نظير من الأمور القادحة / فى الباطل لما اعتقدوه .** ١٦٣/٣

فهذا كله إذا أُريد بالجملة الاجتماع المغاير لكل واحد واحد ، وإن أُريد بها كل واحد واحد كان الأمر أظهر وأبين ، فإن كل واحد واحد ممكن مفتقر إلى الفاعل ، فإذا لم يكن هناك جملة غير الآحاد امتنع أن يكون هناك غير الآحاد الممكنة مما يوصف بوجوب أو إمكان .

وإن أُريد بالجملة مجموع الأمرين : الآحاد والاجتماع،كان الاجتماع جزءاً من أجزاء المجموع ، فيكون هناك أجزاء متعاقبة ، وجزء هو الاجتماع ، وهذا الجزء يمتنع أن يكون واجباً بنفسه لأنه مفتقر[٢] إلى الممكنات ، ولأنه عرضٌ قائم بغيره ، وأحسن أحواله أن يكون كالتأليف مع المؤلَّف ، فإذا كان المؤلَّف ممكنا بنفسه فتأليفه أولى ، بل قد يُقال : ليس للجملة هنا أمر وجودى مغاير للأفراد المتعاقبة ، وإنما لها أمر نسبى اعتبارى ، كالنسبة التى بين[٣] أفراد العشرة ، وهذا وغيره ممايبين امتناع وجوبها بنفسها ، فيبقى[٤] هذا الجزء ممكناً بنفسه فقيرا[٥] إلى غيره كسائر الأجزاء ، فيكون حينئذ هناك ممكنات كل منها محتاج إلى الموجد ، فيحتاج كل منها إلى الموجد ، والجملة هنا داخل[٦] فى قولنا : كل منها ، فإنه جزء من هذا الكل .

(١) لهم : ساقطة من ( ض ) .

(٢) س : يفتقر .

(٣) ض : من .

(٤) س : فبقى .

(٥) س : مفتقراً .

(٦) داخل : كذا فى جميع النسخ .

فتبين أنه كيفما[1] أُدير[2] الأمر ليس فى الممكنات المتعاقبة لا واجب بنفسه ولا بغيره،إلا أن يكون هناك واجب بنفسه خارج عن الممكنات إذا
٣/١٦٤ كان كل فرد فرد ممكنا[3] ، والاجتماع أيضا ممكن بطريق / الأَوْلى ، والأمران ممكنان بطريق الأَوْلى والأحرى ، وكل من الأفراد مستغنٍ عن الهيئة الاجتماعية فإنه موجود بدونها ، وما احتاج إلى الممكن المستغنى عنه كان أحق بالإمكان .

وإيضاح ذلك أنه إذا قُدِّر كل موجود معلول مفعول مفتقر . وليس فى الوجود إلا ما هو كذلك ، كما إذا قُدِّر أن الممكنات ليس لها مقتضٍ واجبٌ بنفسه ، فإنه يكون الأمر كذلك ، وإن لم يجعل بعضها معلولاً لبعض . فهذا التقدير يقتضى أن لا يوجد شىء منها ، لأنها لا توجد بأنفسها . إذ التقدير كذلك ، ومالم يكن موجودا بنفسه فهو أولى أن لا يُوجد غيره . فلا يكون شىء منها موجودا بنفسه ولا موجودا بغيره . ومعلوم أن الموجود إما موجود بنفسه ، وإما موجود بغيره ، فإذا قُدِّر أنها موجودة ، وقُدِّر مع ذلك أنها لا موجودة بأنفسها ، ولا بموجد أوجدها لزم الجمع بين النقيضين ، ولو قُدِّر تسلسلها ، فتسلسلها لا يوجب أن يكون شىء منها موجوداً بنفسه[4] ، فلا يقتضى أن يكون موجدا لغيره ، والمعدوم لا يوجد غيره ، فإذا لم يكن فيها ما هو موجود بنفسه لم يكن فيها ما هو

(١) ق : كيف .
(٢) س : ادّبر .
(٣) ممكنا : كذا فى ( ق ) فقط . وفى سائر النسخ : ممكن .
(٤) ض : أن يكون كل شئ منها موجودا بنفسه ؛ س : أن يكون لكل منها موجود بنفسه ( وعلى كلمة لكل علامة شطب ) .

موجد لغيره ، وهذا أعظم امتناعا من تقدير أفعالٍ لا فاعل لها ، وحوادث[١] لا محدث لها ، فإن تلك يكون التقدير فيها أنها وُجدت بأنفسها ، [ والتقدير هنا أنها لم توجد بأنفسها ][٢] ولا هناك ماهو موجود بنفسه يوجدها ، ولا هناك غير موجود يوجدها ، وإنما التقدير /[٣] ١٦٥/٣ معلولات مفتقرات ، والمعلول من حيث هو معلول ، والمفتقر من حيث هو مفتقر ليس فيه ما يقتضي وجوده ، وإذا لم يكن لها وجود ، ولا لمقتضيها وجود ، لزم انتفاء الوجود عنها كلها ، وهذا مع كونها موجودة جمعٌ بين النقيضين .

وهذا كلام محقق وتنبيه[٤] للإنسان بأن يعلم أن مجرد تقدير معلولاتٍ ممكنة لا هي موجودة بنفسها ولا فيها علة موجودة بنفسها لا يقتضى وجود ذلك فى الخارج ، فليس[٥] كل ما قدرته الأذهان أمكن وجوده فى الأعيان ، لا سيما مع سلب الوجود عنها من نفسها ومن موجد[٦] يوجدها . وإذا قُدِّر أن المعلول الممكن له علة ممكنة فهى أيضا معدومة من تلقاء نفسها ، كما هى معدوم من تلقاء نفسه ، فليس فيما قُدِّر قط شيء موجود ، فمن أين يحصل لها الوجود ؟

(١) س : ومحدثات .
(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من ( ق ) فقط .
(٣) التقدير : كذا فى ( س ) ، وفى سائر النسخ : المقدر .
(٤) س : وتبيينه .
(٥) س : فليست .
(٦) موجد : كذا فى ( س ) ، وفى سائر النسخ : موجود .

## ( فصل[(١)] )

اعتراض الأبهرى على حجة قطع التسلسل فى العلل.

وقد أورد الأبهرى ومن اتبعه على هذه الحجة المذكورة لقطع التسلسل فى العلل اعتراضا زعم أنه يبّين ضعفها ، فقال فى كلامه على ملخص الرازى وغيره : « قول القائل : مجموع تلك[(٢)] العلل الممكنة يحتاج إلى كل واحد منها[(٣)] الخ .قلنا : لم لا يجوز أن يكون المؤثر فى ذلك المجموع واحداً منها ؟ أما قوله بأن ذلك لا يكون علة لنفسه ولا لما قبله فلا يكون علة للمجموع . قلنا : لا نسلم وإنما يلزم أن لو كان علة المجموع[(٤)] علة لكل
١٦٦/٣ واحد من أجزائه فلم قلتم إنه كذلك ، وهذا لأن الشىء / جاز أن يكون علة للمجموع من حيث هو مجموع فلا يكون[(٥)] علة لكل واحد من أجزائه ، فإن الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات وليس علة لكل واحد من أجزائه لاستحالة كونه علة لنفسه ، لا يقال بأن[(٦)] مجموع تلك العلل المتسلسلة ممكن وكل ممكن فهو مفتقر إلى علة خارجية ، فذلك المجموع افتقر إلى علة خارجية عنه لأنا نقول : لا نسلم أن كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجية عنه ، فإن المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن ، وليس مفتقرا إلى علة خارجية عنه ،لا يقال بأن المجموع المركب من آحاد كل واحد منها ممكن محتاج إلىعلة خارجية لأنا

(١) الكلام التالى بعد كلمة ( فصل ) موجود فى نسختى ( س ) ، ( ض ) فى غير موضعه الصحيح إذ جاء بعد هذا الموضع بحوالى صفحتين فى ( س ) وحوالى صفحة فى ( ض ) .

(٢) س : هذه ؛ ض : تلك هذه .

(٣) س : تحتاج كل منها إلى .

(٤) س ، ش : علة للمجموع .

(٥) فلا يكون : كذا فى ( س ) ، ( ش ) وفى سائر النسخ : ولا يكون .

(٦) س ، ش : فإن .

نقول . لا نسلم ، وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن كل واحد منها معلولا لآخر(١) إلى غير النهاية . لا يقال : إن جملة ما يفتقر إليه المجموع إما أن يكون نفس المجموع أو داخلا فيه أو خارجا عنه . والأول محال وإلا لكان الشئ علة نفسه(٢) والثانى محال ، وإلا لكان بعض الأجزاء كافياً فى المجموع . والثالث حق . قلنا : إن أردتم بجملة ما يفتقر إليه المجموع جملة الأمور التى يصدق(٣) على كل واحد منها أنه مفتقر إليه ، فلم قلتم بأنه لا يجوز أن يكون هو نفس المجموع ، والذى يدل عليه أن جملة الأمور التى يفتقر إليها الواجب والممكن ليس داخلاً فى المجموع لتوقفه(٤) على كل جزء منه ولا خارجا عنه ، فهو نفس المجموع.وإن أردتم / العلة الفاعلية فلم قلتم ١٦٧/٣
إنه يلزم أن يكون بعض الأجزاء كافيا فى المجموع . وإذا كان المجموع(٥) ممكناً فى نفسه(٦) فهو مفتقر إلى غيره ، فما يفتقر إليه المجموع إما أن يكون هو المجموع أو داخلاً فيه أو خارجا منه . والأول محال ، وإلا لكان الشئ علة لنفسه . والثانى محال وإلا لكان بعض الأجزاء كافياً فى المجموع ، لأن المجموع إذا كان ممكنا وإنما يفتقر إلى البعض،لزم أن يكون البعض هو المقتضى للمجموع ، فيلزم أن يكون مقتضياً لنفسه ولعلته(٧) ، وإن كان ما

(١) س ، ش ، ض : للآخر.

(٢) س ، ش : علة لنفسه .

(٣) س ، ض : تصدق .

(٤) س : لتوقعه .

(٥) وإذا كان المجموع . . . من هنا ساقط من (ش) إلى ص ٢١٦ بمقدار ٥ صفحات حتى عبارة « وهذا الاعتراض فاسدا جداً » . وبيان فساده . . .

(٦) س ، ض : بنفسه .

(٧) س : وللعلة .

يفتقر إليه المجموع خارجاً عن المجموع فهو المطلوب . وهذا التحرير يوجب أن يكون البعض علة فاعلة للمجموع ، والعلة الفاعلة كافية للمجموع .

**وقوله**[(١)] : « إن أردتم بجملة ما يفتقر إليه المجموع جملة الأمور التى يصدق على كل واحدٍ منها[(٢)] أنه مفتقر إليه ، فلم قلتم بأنه لا يجوز أن يكون هو نفس المجموع » .

الرد على الأبهرى من وجوه .

**فيقال له** : لأن المجموع إن لم يكن زائدا على تلك الأمور التى كل منها معلول فليس هنا مجموع غير المعلولات ، والمعلولات التى لا يوجد شئ منها بنفسه ، بل لا بد له من موجدٍ موجود إذا لم يكن فيها موجد موجود ، وامتنع[(٣)] أن يكون مجموعها حاصلا بمجموعها ، وإن كان المجموع[(٤)] معلولا لها فهو أولى بالافتقار ، وهذا أمر[(٥)] معلوم بالضرورة ، وما قدح[(٦)] فيه كان قدحا فى الضروريات فلا يسمع .

١٦٨/٣ الوجه الثالث .

/ **الوجه الثالث** :[(٧)] الجواب عن معارضته وهو قوله : « إن جملة الأمور التى يتوقف عليها الواجب والممكن ليس داخلا فى المجموع لتوقفه على [كل][(٨)] جزء منه ولا خارجا عنه فهو نفس المجموع » . وملخص هذا الكلام أن مجموع الموجودات ليس متوقفا على بعض الأجزاء لتوقفه على الجميع ، ولا متوقفا على ما خرج عن المجموع ، فالمجموع متوقف على المجموع .

(١) س : فقوله .
(٢) ض : تصدق على كل منها .
(٣) وامتنع : كذا فى (س) ، وفى سائر النسخ : امتنع .
(٤) س : وإذا لم يكن المجموع ؛ ض : إن كان المجموع .
(٥) أمر : ساقطة من (ض) . (٦) س : يقدح .
(٧) الوجه الثالث : كذا ، ولم يظهر فى كلام ابن تيمية السابق وجهان قبله .
(٨) كل : ساقطة من (ق) فقط .

**فيقال له** : هذا يناقض ما ذكرتم أولاً من أن المؤثر فى مجموع الموجودات واحد منها ، وزعمت أن هذا معارضة لقولهم : مجموع الممكنات لا يجوز أن يكون المؤثر فيها واحدا ، وإذا كان هذا يناقض ذاك فإما أن تقول : المؤثر فى المجموع جزؤه أو المؤثر فيه هو[1] المجموع . فإن قلت : إنه جزؤه بطل هذا الاعتراض وسلم هذا الدليل الدال على امتناع معلولات ممكنة ليس لها علة واجبة ، وبذلك يحصل المقصود من إثبات واجب الوجود . وإن قلت : إن[2] المؤثر هو المجموع بطل اعتراضك على ذلك الدليل ، وسلم ذلك الدليل عن المعارضة ، فحصل به المقصود .

**الوجه الرابع** : **أن يُقال** : قولك : « جملة الأمور أو مجموع الأمور الذى يفتقر إليه الواجب والممكن ليس داخلا فى المجموع » يتضمن أن مجموع الموجودات يفتقر[3] إلى أمر من الأمور ، وأنت لم تذكر على ذلك دليلا ، فلم قلت : إن مجموع الموجودات يفتقر[4] إلى أمر ، وأولئك إنما / ادعوا أن مجموع الممكنات يفتقر[4] إلى أمر [ من الأمور ][5] وهذا معلوم بأدلة متعددة ، بل بالضرورة ، وما ذكرته ليس بمعلوم[6] . الوجه الرابع . ١٦٩/٣

**الوجه الخامس**[7] : **أن يُقال** : مجموع الموجود[8] المتضمن للواجب الوجه الخامس .

(١) هو : ساقطة من ( س ) .
(٢) إن : ساقطة من ( س ) .
(٣) س : أن مجموع الوجود ليس يفتقر .
(٤) س : تفتقر . (٥) من الأمور : زيادة فى ( س )
(٦) س : ليس معلوما .
(٧) الوجه الخامس : كذا فى ( ق ) ، وفى سائر النسخ : الخامس .
(٨) س : الوجود .

لا يقبل العدم ، وما لا يقبل العدم فليس بممكن ، وما ليس بممكن فهو واجب ، فالمجموع حينئذ واجب ، وما كان واجباً لم يفتقر إلى أمر من الأمور . وقولك : إن المجموع مفتقر إلى المجموع هو معنى قول القائل : إنه واجب بنفسه ، فإن الواجب بنفسه لا يستغنى عن نفسه ، بل لا بد له من نفسه ، وإذا كنت قد أقررت أنه واجب بنفسه بطل قولك : إنه يفتقر(١) إلى أمر . وهذا بخلاف(٢) مجموع(٣) العلل الممكنة ، فإنه لا يمكن أن يكون واجباً بنفسه لأنه ليس فيها ما هو موجود بنفسه ، وإذا لم يكن فى المجموع(٤) ما هو موجود بنفسه كان امتناع المجموع أن يكون واجباً بنفسه أَوْلى وأحرى .

وهذا السؤال الذى أورده هذا من جنس السؤال الذى أورده الآمدى ، بل هو هو ، ولعل أحدهما أخذه من الآخر ، وهو أن تكون الجملة مترجحة بالآحاد ، وكل منها مترجح بالآخر إلى غير نهاية ، وأجاب عنه الآمدى فى أحد كتابيه(٥) ، وقال فى الآخر : إنه لا يعرف عنه جوابا ، وذكر عن قوم أنهم قالوا : المجموع واجب بنفسه بهذا الاعتبار ، واستفسط(٦) هذا الاعتراض .

ومقصود الجميع أن مجموع المعلولات التى لا تتناهى لا تفتقر إلى شىء
٣/١٧٠ غير آحادها المتعاقبة / وفساد هذا معلوم بالاضطرار بعد جودة التصور
وإنما أُشكل على من أشكل لعدم التصور التام ، فإنه إذا قال القائل : علل

(١) س : مفتقر .
(٢) ض : يخالف .
(٣) مجموع : ساقطة من ( س ) .
(٤) س : وإن لم يكن المجموع ؛ ض : إذا لم يكن فى المجموع .
(٥) ض : فى آخر كتابه .
(٦) س : واستقسط والمقصود أنه عد هذا الاعتراض من قبيل السفسطه .

لا تتناهى ، أو ممكنات لا تتناهى : كل منها مترجح أو معلول بالآخر ، توهم الذهن أن هذا يتضمن تقدير موجوداتٍ فى الخارج ، كل منها معلول الموجود الآخر ،(١) وأن الأمر هكذا إلى غير نهاية .

ولهذا أراد طائفة أن يبطلوا هذا التسلسل بجنس ما يبطلون به الآثار التى لا تتناهى ، كالحركات التى لا تتناهى ، وهذا غلط ، فإن المُقَدَّر هو أمور ليس فيها ما يوجد(٢ بنفسه بل لا يوجد٢) إلا بعلةٍ مباينة له(٣) موجودة ، وكلها بهذه المثابة إلى غير نهاية .

وهذا فى الحقيقة تقدير معدومات بعضها علة لبعض فى وجوده إلى غير نهاية من غير أن يوجد شىء منها . وكما أن المعدوم إذا قُدِّر أنه معلل بعلل معدومة إلى غير نهاية ، مع أنه لم يوجد ولم يوجد شىء منها كان باطلا، وإن قُدِّر وجوده مع ذلك كان (٤) جمعاً بين النقيضين . وإذا كان تقدير معلول معدوم بعلةٍ معدومة تقتضى(٥) وجوده ولم يوجد ممتنع (٦) فى بديهة العقل من جهة أنه لم يوجد ومن جهة أن علته ليست موجودة ، فكثرة هذه العلل أولى بالامتناع، وتسلسلها إلى غير نهاية أعظم وأعظم فى الامتناع ، فكذلك إذا قُدِّر ما هو معلول ممكن لا يوجد إلا بموجد يوجده، وقُدِّر أنه ليس هناك موجود يوجده(٧) ، فإن وجوده يكون ممتنعاً ، فإن قُدِّر موجوداً كان

---

(١) س : معلول الوجود للآخر .
(٢ - ٢) : ساقط من (س)
(٣) ق (فقط) : لها .
(٤) كان : ساقطة من (س) .
(٥) س : نقيض .
(٦) ق (فقط) : ممتنعا .
(٧) ض : يوجد .

١٧١/٣ جمعاً/بين النقيضين . وتسلسل هذه المعلولات من غير أن تنتهي [١] إلى موجودٍ بنفسه أعظم في الامتناع . لكن من توهم أنها موجودات متسلسلة التبس عليه الأمر ، وتقدير كونها موجودات متسلسلة ممتنع [٢] في نفسه ، بل هو جمع بين النقيضين ، لأن التقدير أنه ليس فيها ما يُوجد بنفسه ولا يُوجد إلا بموجد موجود ، وإذا [٣] لم يكن فيها موجود بنفسه ولا موجد موجود امتنع أن يكون فيها إلا معدوم ، فتقدير وجودها جمع بين النقيضين .

وبيان ذلك أن كلا منها هو مفتقر إلى موجدٍ يوجده . فلا يُوجد بنفسه ، وعلته لم توجد بنفسها ، فليس فيها موجود بنفسه ، وليس هنا علة موجودة بنفسها . فإذا قُدِّر في كلٍ منها أنه موجود بغيره ، فذلك الغير هو بمنزلته أيضا لا وجود له من نفسه ، فليس هناك موجود يوجدها إلا ما يُقدَّر منها ، وكل منها إذا لم يكن له من نفسه وجود فأن لا يكون [٤] موجداً لغيره بطريق الأَوْلى والأحرى ، فلا له من نفسه وجود ولا إيجاد . وغيره من جنسه ليس له من نفسه وجود ولا إيجاد ، فمن أين يكون لشيء منها وجود بلا وجود لنفسه ولا إيجاد ؟ إذ الإيجاد فرع الوجود .

اعتراض الأبهري فاسد من وجوه .

[ **قلت** : ] [٥] وهذا الاعتراض فاسد جداً ، وبيان فساده من وجوه :

(١) س : من غير ينتهي ( بسقوط : أن ) .

(٢) ض : امتنع .

(٣) س : أو إذا .

(٤) ق ( فقط ) : فإنه لا يكون .

(٥) قلت : ساقطة من ( ق ) ، ( ص ) ، ( ط ) . وهنا ينتهي السقط الطويل من نسخة ( ش ) الذي بدأ في ص ٢١١ .

**أحدها** :أن يقال : هو اعتراض [١] على قولهم : مجموع العلل الممكنة الأول
ممكن لافتقار المجموع إلى الآحاد الممكنة ، ولا يجوز أن يكون المؤثر فى
المجموع /واحداً من العلل الممكنة ، لأن ذلك لا يكون علة لنفسه ولا لما ١٧٢/٣
قبله من العلل ، فامتنع أن يكون مؤثرا فى المجموع ، فقال المعترض : إنما
يلزم هذا أن لو كان علة المجموع علة لكل واحدٍ من أجزائه ، فلم قلتم : إنه
كذلك ؟

**فيقال له: أولا**: نحن لا نعنى بالمجموع مجرد الهيئة الاجتماعية ، بل نعنى به كل واحدٍ من الأفراد والهيئة الاجتماعية ، وحينئذ فتكون [٢] علة المجموع علة كل واحد من أجزائه ، وهذا معلوم بالضرورة،فإن المؤثر إذا كان مؤثراً فى مجموع الآحاد مع الهيئة الاجتماعية [٣]فقد أثر فى كل جزء من أجزائه ، فإنه لو لم يؤثر فى كل جز من الأجزاء لجاز انتفاء ذلك الجزء ، وإذا انتفى انتفى المجموع ، والتقدير أنه أثّر فى المجموع بحيث جعل المجموع موجوداً[٤]، والمجموع هو الأفراد والهيئة الاجتماعية[٣] ، فلو قُدِّر أنه غير موجود لزم الجمع بين النقيضين . وهو الممتنع [٥] . وهذا الممتنع لزم من تقدير كونه مؤثرا فى المجموع ، بحيث جعل المجموع موجوداً مع تقدير عدم بعض أجزاء المجموع ، فعُلم أنه يستلزم [٦] من كونه أثّر [٧] فى المجموع وجود

(١) س : أهو اعتراض ؛ ض ، ط : هو اعترض .
(٢) س : فيكون .
(٣ - ٣) : ساقط من (ص) .
(٤) ض : موجلاً .
(٥) ق : وهو ممتنع .
(٦) ق : يلزم .
(٧) ص : مؤثرا .

المجموع ، ويلزم من وجود المجموع أنه لا ينتفى شىء من أجزائه ، فعلم أن ما استلزم [١] ثبوت المجموع استلزم ثبوت كل من أجزائه . وإن لم يكن المستلزم علة فاعلة ، فكيف إذا كان المستلزم علة فاعلة ! ؟

١٧٣/٣ فتبين أن ثبوت العلة الفاعلة / للمجموع يتضمن أن يكون علة لكلٍ من أجزائه ، ولو تخيل مُتخيل أن الواحد من الجملة علة [٢] لسائر الأجزاء ، والأجزاء علة للمجموع ، أو أنه [٣] علة [٢] للمجموع ، والمجموع علة للآحاد ، فيكون ذلك الواحد علة العلة . قلنا : هذا لا يضر لأن علة العلة علة ، وكما يمتنع فى الواحد أن يكون علة نفسه ، فيمتنع أن يكون أن يكون علة علة[٤] نفسه بطريق الأولى ، فلو كان بعض الأجزاء علة للمجموع ، والمجموع علة لكل من الاجزاء أو بالعكس[٥]،لزم أن يكون ذلك الجزء علة علة نفسه ، وعلة علة علل نفسه ، وهو ما قبل ذلك الجزء من العلل التى قُدِّر أنه لا نهاية لها . وهذا بين لا يتصوره أحد إلا يعلم امتناعه بالبديهة ، ومن نازع[٦] فيه كان إما لعدم تصوره له[٧] ، وإما لعنادة . وحينئذ فيكفى أن يقال:هذا معلوم بالبديهة ، فالشبهة الواردة عليه من جنس شبه السوفسطائية فلا يستحق جوابا .

---

(١) س : يستلزم .

(٢ – ٢) ساقط من (ش) .

(٣) ص : وأنه .

(٤) س : علة العلة .

(٥) أو بالعكس : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٦) س ، ش : وإن نازع .

(٧) له : ساقطة من (س) .

الثانى . **الوجه الثانى** : أن يحل[1] ما ذكره من المعارضة ، وهى[2] قوله : وهذا لأن الشئ جاز أن يكون علة للمجموع [ من حيث هو علة للمجموع ][3] من حيث هو مجموع ، ولا يكون علة لكل واحد من أجزائه ، فإن الواجب لذاته علة لمجموع[4] الموجودات ، وليس علة لكل واحد من أجزائه ، لا ستحالة كونه علة لنفسه .

**قلنا** : لا نسلم أن الواجب لذاته علة لمجموع[4] الموجودات ، وإنما هو علة لبعض الموجودات وهى الممكنات ، وأما الموجود الواجب بنفسه فلا علة له وهو من الموجودات ، وإذا كانت الموجودات منقسمة إلى واجب وممكن ، والواجب علة للممكن ، لم يكن الواجب علة لمجموع الموجودات ، بل علة لبعضها ، وبعضها لا علة له .

**فإن قيل** : إنما قلنا الواجب علة للمجموع من حيث هو مجموع لا لكل واحد ، فهو علة للهيئة الاجتماعية .

**قيل** : **أولا** : لا نسلم أن المجموع له وجود يزيد على الآحاد[5] .

[**ويقال** : **ثانيا** : إذا قُدّر أن المجموع الذى هو الهيئة الاجتماعية أمر مغاير للأفراد ، فالواحد من تلك الأفراد إذا كان علةً للهيئة الاجتماعية ، فالعلة مغايرة للمعلول ، ليست العلة بعض المعلول .

---

(١) ص : أن يحمل . (٢) س : وهو .

(٣) ما بين المعقوفتين فى ( س ) فقط .

(٤ - ٤) : ساقط من ( ض ) .

(٥) بعد كلمة الآحاد يوجد بياض فى ( ص ) بمقدار نصف سطر ، وبياض فى ( ض ) بمقدار ثلثى صفحة ، وبياض فى ( ط ) بمقدار نصف سطر وكتب فى الهامش أمام هذا الموضع : « على هامش الأصل ما نصه : يتلوه الوريقة ولم أجدها » وكتب محقق نسخة ( ق ) : « وقع هنا بياض بأصله سقط فيه الثانى كما هو ظاهر من قوله أولا ثم قال وثالثا كتبه مصححه » . وفى هامش ( س ) أمام هذا الموضع كتب : « يتلوه الوريقة التى أولها ويقال ثانيا إذا قدر » وقد أثبتها من نسخة (س) ، (ش) بعد هذا وقابلتها على مختصر المكارى (هـ) .

وهذا بين إذا تصوره المتصور معلوم بالبديهة . ولكن لفظ المجموع فيه إجمال قد يُعنى به الأفراد المجتمعة ، وقد يُعنى به اجتماعها ، وقد يعنى به الأمران . ومعلوم أنه يمتنع أن يكون بعض الأفراد المجتمعة علة لكل من الأفراد المجتمعة ، وهذا هو المطلوب .

وأما الاجتماع إذا قُدِّر أنه مغاير للأفراد فالواحد منها يكون علة لذلك الاجتماع المغاير لذلك المفرد وغيره ، وإن أريد الإفراد والاجتماع كان الاجتماع جزءا من أجزاء المجموع ، فيكون الواحد من ذلك المجموع علة لسائر الأجزاء ، وهذا ممكن ، فالواجب سبحانه وتعالى هو المبدع لسائر الموجودات ، ومبدع للاجتماع الحاصل منها ومنه إذا قدر ذلك الاجتماع مغايراً للأفراد ، لكن ذلك الاجتماع هو من جملة سائر الموجودات .

فإذا قيل : إنه مبدع لسائر الموجودات ، دخل فى ذلك كل ما سواه من الموجودات أعيانها وأعراضها ، ودخل فى ذلك الاجتماع الحاصل منه ومنها ، وهو الهيئة الاجتماعية ، إذا قدر أنها موجودة ، فإن ذلك الاجتماع أمر مغاير للواجب بنفسه ، فهو داخل فى سائر الموجودات سواه ، فهو من جملة مصنوعاته .

ومما يوضح ذلك أن الاجتماع إذا قُدِّر أمراً مغايراً للأفراد: أمرًا يحدث بحدوث ما يحدث من الممكنات ، فكلما حدث ممكن كان له مع سائر الممكنات اجتماع ، وذلك الاجتماع حادث بحدوثه ، فإذا قُدِّر أن ماسوى الله حادث ، فاجتماع وجود الحوادث مع وجود الله[1] وهو[2] أيضا حادث ، وهو كمعية المخلوقات مع خالقها ، وهذه المعية ونحوها هو مما يجوز حدوثه باتفاق العقلاء ، بل هم متفقون على جواز حدوث النسب

(١) هـ : الله سبحانه . (٢) (ش) : هو .

والإضافات بين الخالق والمخلوق ، سواء قيل:إنها وجودية أو[١] عدمية ، ولو قُدِّر أن من الممكنات ما هو قديم أزلى،كما يقوله من يقول بقدم شئ من العالم،فاجتماع ذلك الممكن مع ذلك الواجب ( معلول للواجب )[٢] كما أن الممكن نفسه معلول للواجب ، والواجب ليس هو بعض ذلك الاجتماع ، بل هو بعض الأمور المجتمعة ، وبعض الأمور المجتمعة إذا كان علة لسائر الأبعاض كان هذا ممكنا،وذلك الاجتماع هو بعض آخر،فالواجب الذى هو بعض الأمور المجتمعة التى منها الاجتماع علة لسائر الأبعاض والاجتماع واحد منها ، فليس فى ذلك/(امتناع)[٣]كون بعض الجملة علة لجميع أبعاض ١٧٤/٣
الجملة ، وهذا هو المطلوب انتفاؤه ، فتبين أن امتناع كون بعض الممكنات علة لجميع الممكنات،أعظم مما يتبين امتناع كونه علة لغيره من الممكنات ، فإن الأول يقتضى كونه علة لنفسه ، وكون الممكن المفعول المصنوع مبدع نفسه ويخلقها،أظهر امتناعا من كونه يخلق غيره بعد وجوده. ولهذا قال تعالى:﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ [ سورة الطور : ٣٥ ] فإنه من المعلوم فى بدائه الفطر امتناع كونهم حدثوا من غير محدث، وامتناع كونهم أحدثوا أنفسهم ، فعلم أن لهم محدثا أحدثهم .

**ويقال ثالثا :**][٤] لا نسلم أن المجموع المركب من الواجب والممكن يكون الواجب وحده علة له ، بل علته الأجزاء جميعها ، وذلك لأن

(١) هـ : أم .

(٢) فى ( س ) توجد فوق كلمة « الواجب » اشارة إلى الهامش ، ولكن لم تظهر الكلمات المشار إليها فى المصورة ، ولذلك زدت عبارة « معلول للواجب » من نسخة (ش) ، ( هـ ) .

(٣) امتناع : ساقطة من ( س ) ، ( ش ) وأثبتها من نسخة ( هـ ) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من جميع النسخ ما عدا ( س ) ، ( ش ) ، ( هـ ) ، ويبدأ الكلام فى النسخ الأخرى بعبارة : « وثالثا » .

المجموع متوقف على كل من الأجزاء : الواجب والممكنات ، فالمجموع[(١)] من حيث هو مجموع توقفه على كل جزء كتوقفه على الجزء الآخر ، إذ كان لا يوجد إلا بوجود كلٍ من الأجزاء ، ثم إذا كان بعض الأجزاء علةً لبعض ، كان المجموع مفتقراً إلى الجزء الواجب،وإلى الجزء المفتقر إلى الجزء الواجب ، ولا يلزم من ذلك أن يكون مجرد الواجب مقتضياً للمجموع بلا واسطة ، بل لولا الجزء الآخر الممكن لما حصل المجموع ، فتبين أن الواجب لا يكون وحده علة للمجموع من حيث هو مجموع ، وإنما يكون علة/
١٧٥/٣ لسائر الأجزاء ، وهو وسائر الأجزاء علة للمجموع .

نعم يلزم أن يكون علة بنفسه للممكنات ، وهو بتوسط الممكنات أو مع الممكنات علة للمجموع من حيث هو مجموع ، ومثل هذا منتف فى الأجزاء الممكنة ، فإنه لا يمكن أن يكون علة للمجموع لا بنفسه ولا بتوسط غيره .

**أما الأول** فلأن[(٢)] الجزء الواجب إذا لم يكن وحده علة للمجموع ، فالجزء الممكن أولى ، ولأن المجموع متوقف على جميع الأجزاء فلا يستقل به واحد منها .

**وأما الثانى** فلأن الممكن لا يكون علةً لنفسه ولا لما قبله من العلل ، [ ولأن المجموع متوقف على جميع الأجزاء ][(٣)] بالضرورة ، فإن المعلول لا يكون علة علته ، وإذا امتنع كونه علةً لنفسه ولسائر الأجزاء المتقدمة

(١) س ، ش : والمجموع .
(٢) فلأن : كذا فى (ق) . وفى سائر النسخ : فإن .
(٣) ما بين المعقوفتين فى (ش) فقط . وسقط من جميع النسخ . وفى (س) توجد إشارة إلى الهامش حيث ظهرت عبارة «متوقف على» فقط .

عليه ، لم يحصل به وحده هذه الأجزاء ، والمجموع متوقف على هذه[١] الأجزاء ، فلا يكون شئ من الأجزاء الممكنة علة للمجموع لا بنفسه ولا بتوسط معلولاته ، بخلاف الجزء الواجب فإنه إذا قيل عنه إنه علة للمجموع بنفسه وبتوسط معلولاته ، كان هذا المعنى ممتنعاً فى الممكن ، فالمعنى[٢] الذى يمكن أن يُجعل فيه الواجب علة للمجموع الذى هو واحد منه يمتنع مثله فى الممكنات ، فلا يُتصور أن يكون علة للمجموع الذى هو واحد منه ، وهذا يكشف ما فى الاعتراض من التلبيس والغلط :

الوجه الرابع . **الوجه الرابع** أن يُقال : لا نسلم أن الواجب علة للمجموع من حيث هو مجموع ، بل الواجب علة/للممكنات من الأجزاء ، والآحاد علة ١٧٦/٣ للمجموع ، ومثل هذا لا يمكن أن يُقال فى مجموع[٣] العلل الممكنة ولا فى مجموع الممكنات ، فإنه لا يمكن أن يكون شئ منها علة لسائر الأجزاء ، إذ كل[٤] منها معلول لا يكون علة لنفسه ولا لعلله ، وإذا كان كل من الأجزاء معلولاً ، والمجموع معلول الآحاد[٥] ، كان المجموع أولى بأن يكون معلولا .

الوجه الخامس . **الوجه الخامس** : أن يقال فى إبطال هذا الاعتراض : نحن إنما ذكرنا هذه الحجة لإثبات أن يكون فى الوجود واجب بنفسه،فإما أن يكون فى الموجودات واجب بنفسه وإما أن لا يكون ، فإن كان فيها واجب بنفسه حصل المقصود ، وإن لم يكن فيها واجب بنفسه بطل الاعتراض .

(١) ض : وهذه . (٢) س : بالمعنى .

(٣) فى أعلى الصفحة التى تبدأ بكلمة « مجموع » فى نسخة ( س ) كتب ما يلى : السابع عشر من الأول .

(٤) ض : فكل .

(٥) ض : معلول لآحاد .

الوجه السادس. **الوجه السادس**[١] : أن يقال : الاعتراض مبناه على أن مجموع الموجودات له علة هو بعضه وهو الواجب ، فإن لم يكن فى المجموع بعض واجب بطل الاعتراض ، وهذا الاعتراض مذكور على سبيل المعارضة لأنّا قد ذكرنا[٢] أنّا نعلم بالضرورة أن مجموع العلل الممكنة إذا كان له علة كان علة لكلٍ منها ، وأن العلم بذلك ضرورى ، وبيناه بياناً لا ريب فيه ، وإذا تبين[٣] أن صحة الاعتراض مستلزمة لثبوت واجب الوجود، كان واجب الوجود ثابتاً على تقدير صحة الاعتراض وعلى تقدير فساده ، وإذا كان ثابتا على التقديرين : تقدير الن[illegible] و[ تقدير ] الإثبات[٤]، ثبت أنه ثابت فى نفس
١٧٧/٣ الأمر ، وهو/المطلوب ، وهذا بيِّن لمن تأمله ولله الحمد .

يمكن إيراد هذا الجواب على وجوه. وهذا الجواب يمكن إيراده على وجوه :

الأول **أحدها** : أن يُقال : إما أن يُقدَّر ثبوت الواجب فى نفسه ، وإما أن يُقدر انتفاؤه ، فإن قُدِّر ثبوته فى نفس الأمر حصل المقصود ، وامتنع أن يكون فى نفس الأمر ما ينفى[٥] وجوده ، وإن قُدِّر انتفاؤه لزم بطلان الاعتراض المذكور على دليل ثبوته ، وإذا بطل الاعتراض كان الدليل المذكور على ثبوته سليما عما يعارضه[٦] فيجب ثبوت مدلوله ، وهو الواجب الوجود ، فلزم ثبوت وجود سواءٌ قدَّر[٧] المعترض ثبوته أو قَدَّر انتفاءه، وما

---

(١) س : الوجه الخامس ، وهو خطأ ، لأنه ذكر قبل ذلك الوجه الخامس .

(٢) ش : لأنا ذكرنا .

(٣) س : وإذا بان .

(٤) ق ، ص ، ض ، ط ، ش : والإثبات .

(٥) س : ما يتفق .

(٦) س : كان الدليل سليما عن معارضته ، وفى ( ش ) عن معارضه .

(٧) س : سواء إن قدر .

لزم ثبوته – على تقدير ثبوته وتقدير انتفائه – كان ثابتا فى نفس الأمر قطعاً ، وهو المطلوب .

**فإن قيل** : كيف يمكن تقدير ثبوته مع تقدير انتفائه[(١)] ، وفى ذلك جمع بين النقيضين ؟

**قيل** : نعم هذا لأن تقدير انتفائه لمَّا كان ممتنعا فى نفس الأمر،جاز أن يلزمه ما هو ممتنع فى نفس الأمر ، وهذا مما يقرر ثبوته .

[(٢)] وأيضا فإذا كان تقدير انتفائه يستلزم الجمع بين النقيضين،كان تقديراً ممتنعا فى نفس الأمر ، ويكون تقدير انتفائه ممتنعاً فى نفس الأمر . وإذا كان انتفاؤه ممتنعا كان ثبوته واجباً ، وهو المطلوب[(٢)].

**فإن قيل** : إذا كان انتفاؤه فى نفس الأمر ممتنعا[(٣)] قطعا ، وكان بطلان الاعتراض معلَّقا بانتفائه[(٤)] لم يلزمه[(٥)] بطلان الاعتراض . وإذا صح

١٧٨/٣ الاعتراض بطل الدليل/المذكور .

**قلنا** : تقدير انتفائه هو جزء الدليل على بطلان الاعتراض ، [(٦)] ليس هو بطلان الاعتراض[(٦)] ومن المعلوم أن انتفاء الدليل لا يوجب انتفاء ما دل عليه فى نفس الأمر ، فإن الدليل لا يجب عكسه ، فلو كان انتفاؤه بنفس الأمر وحده دليلاً على بطلان الاعتراض،لم يلزم صحة الاعتراض بتقدير نقيض هذا الدليل ، فكيف إذا كان جزء دليل ؟

(١) س : كيف يمكن تقدير انتفائه مع ثبوته .
(٢ – ٢) : النجمتين ساقط من (ش) .
(٣) س : ممتنع .
(٤) س : معلقا به . وسقطت من (ش) .
(٥) ق : لم يلزم .
(٦– ٦): ساقط من (ض١) .

فإن قيل : بطلان جزء الدليل يوجب بطلان الدليل ، فيبطل ما ذُكر من الدليل على فساد الاعتراض .

قيل : لفظ جزء الدليل مجمل ، فإن أريد بالجزء قسم من الأقسام المقدَّرة كان هذا باطلا ، فإنه لا يلزم من بطلان قسم فى الأقسام المقدَّرة بطلان الدليل إذا كان غيره من الأقسام صحيحاً ، وإن أُريد بجزء الدليل مقدمة من مقدماته فهذا صحيح ، فإنه إذا بطلت مقدمة الدليل بطل ، لكن مقدمة الدليل هنا صحيحة ، فإنها تقسيم دائر بين النفى والإثبات . ومن المعلوم أن التقسيم الدائر بين النقيضين يستلزم بطلان أحد القسمين فى نفس الأمر ، ومقدمة الدليل ليست اجتماع النقيضين ، فإن هذا ممتنع ، وإنما هى صحة التقسيم إلى النفى والإثبات .

والمقدمة الثانية بيان حصول المطلوب على كل من التقديرين ، فإذا كان التقسيم دائراً بين النفى والإثبات ، والمطلوب حاصل على كل منهما ، ثبت حصوله/فى نفس الأمر ، وإن كان أحد القسمين منتفياً فى نفس ١٧٩/٣
الأمر، فإن المطلوب حاصل على التقدير الآخر ، فلا يضر انتفاء هذا التقدير ، وإنما ذكرت هذه التقديرات [١] ليتبين أن ما ذكره المعترض لا يقدح فى صحة الدليل المذكور على واجب الوجود ، بل الدليل صحيح على تقدير النقيضين ، وهذا من أحسن الدورات فى النظر والمناظرة لإبطال الاعتراضات [٢] الفاسدة ، بمنزلة عدو قدم [٣] يريد محاربة

(١) س ، ش : وإنما ذكرت هذا التقدير.

(٢) جاءت كلمة « لإبطال » فى آخر السطر فى نسخة ( س ) ولم يظهر منها إلا « لا » وجاء فى أول السطر التالى ما يلى : « طلب الاعتراضات . . » وفى ( ش ) « النظر والمناظرة لا تطلب » .

(٣) قدم : ساقطة من ( س ) ، ( ش ) .

الحجيج ، وهناك [١] عدة طرق يمكن أن يأتى من كل منها ، فإذا وكل بكل طريق طائفة يأخذونه،كان من المعلوم أن الذى يصادفه طائفة ، ولكن إرسال تلك الطوائف ليُعلم أنه منع المحذور على كل تقدير ، إذ كان من الناس من هو خائف أن يأتى من طريقة،فيرسل إليه من يزيل خوفه ويوجب أمنه .

ويمكن إيراد الجواب على **وجه آخر**. وهو **أن يُقال** : إما أن يقدر فساد هذا الاعتراض فى نفس الأمر ، وإما أن يقدر صحته ، فإنه لا يخلو من أحدهما . وذلك أنه إما أن يكون مفسداً للدليل المذكور على بطلان تسلسل المؤثرات،وإما أن لا يكون مبطلاً مفسدا ، فإن لم يكن مفسداً للدليل لفساده فى نفسه ثبت صحة الدليل ، [٢]وهو المطلوب . وإن كان مفسداً [٣] للدليل [٢] فلا يفسده إلا إذا كان متوجهاً صحيحا ، وإلا فالاعتراض الفاسد لا يُفسد الدليل ، وإذا كان متوجها صحيحا لزم ثبوت واجب الوجود ، فإنه لا يصح/إن لم يكن مجموع الموجودات فيها ٣/١٨٠ واجب ، وإذا صح أن [٤] فيها واجبا حصل المقصود ، فيلزم ثبوت الموجود الواجب على تقدير صحته وفساده .

الثانى .

ويمكن إيراد الجواب **على صورة ثالثة** ، وهو **أن يُقال** : إما أن يُقدَّر أن فى الموجوات ما هو واجب بنفسه وإما أن لا يكون ، فإن كان فيها

الثالث .

---

(١) ق : وهنا .

(٢ – ٢) : ساقط من (ض) .

(٣) س ، ش : يفسد .

(٤) أن : ساقطة من (س) ، (ش) .

واجب بنفسه حصل المقصود ، وإن لم يُقدَّر أن فيها ما هو واجب بنفسه ، لم يكن لها مجموع يكون جزء علة له ، فبطل الاعتراض .

وإذا بطل الاعتراض كان الدليل المذكور على واجب الوجود مستلزما لمدلوله ، وهو الموجود الواجب ، فيلزم ثبوت واجب الوجود(١) .

وأصل الغلط(٢) فى هذا الاعتراض الذى يظهر به الفرق أن التقدير المستدل به قُدِّر فيه (٣) أمور ليس فيها موجود بنفسه ، بل كل منها مفتقر إلى غيره ، واجتماعها أيضا مفتقر ، فليس هناك إلا فقير محتاج ، والتقدير المعترض به قَدَّر أن موجوداً واجبا بنفسه معه ممكنات موجودة به ، ولكن المجموع الذى هو الهيئة الاجتماعية يفتقر (٤) إلى بعض الجملة ، وذلك البعض هو واجب بنفسه ، فهنا فى الجملة واحد واجب بنفسه هو علة لسائر الأجزاء وللمجموع (٥) الذى هو الهيئة الاجتماعية ، وتلك ليس فيها واجب بنفسه،بل كل من الأجزاء والمجموع (٦) ممكن بنفسه ، فكيف يُجعل افتقار هذا إلى خارج عنه كافتقار ذاك (٧) إلى خارج عنه ، والهندى (٨) لم يجب عنه .

(١) بعد كلمة « الوجود » يوجد كلام ساقط فى نسخة ( س ) ، وأشير إلى الهامش حيث كتب « الوريقة التى أولها ، وأصل الغلط » ولم أجد الصفحة التى فيها هذه الوريقة . وفى نسخة ( ش ) سقط حتى عبارة « فإن قيل فقد قدرتم » .

(٢) ص : وأصل هذا الغلط .

(٣) ص : فيها .

(٤) ض : مفتقر .

(٥) ض : والمجموع .

(٦) ض ، ط : أو المجموع .

(٧) ص : ذلك .

(٨) فى (ض) كأنها « والمنفرى » . ولم أعرف من هو . وكتب محقق (ق) مايلى : « قوله « والهندى » كذا فى الأصل . وكتب بهامشه : لعله الآمدى فحرر ، كتبه مصححه » .

١٨١/٣ / **فإن قيل** : فقد قدَّرتم عدم وجوب واجب الوجود ، فكيف يكون موجودا بتقدير عدمه [١] لما ذكرتم من الدليل ؟

**قلنا** : لأن [٢] التقدير الممتنع قد يستلزم أمراً موجوداً واجباً وجائزاً ، كما قد يستلزم أمراً ممتنعاً ، لأن التقدير هو شرط مستلزم للجزاء . والملزوم يلزم من تحققه تحقق اللازم ، ولا يلزم من انتفائه انتفاء اللازم .

وهذا كما لو قيل : لو جاز أن يحدث اجتماع الضدين لافتقر إلى محدث ، بل قد يكون اللازم ثابتا على تقدير النقيضين ، كوجود الخالق مع كل واحد من مخلوقاته ، فإنه موجود سواء كان موجودا أو لم يكن .

وحينئذ فيجوز أن يكون التقدير الممتنع ، وهو تقدير عدم الواجب يستلزم وجوده ، كما يكون التقدير الممكن ، فإذا قُدر عدمه لزم بطلان الاعتراض المذكور ، وذلك يستلزم سلامة الدليل عن المعارض ، والدليل يستلزم وجوده .

وأيضا فإن [٢] تقدير عدمه تقدير ممتنع فى نفس الأمر ، والتقدير الممتنع قد يستلزم أمراً ممتنعا ، فاستلزم تقدير عدمه الجمع بين النقيضين ، وهو ثبوت وجوده مع ثبوت عدمه ، وهذا ممتنع فعُلم أن تقدير عدمه ممتنع ، وهو المطلوب . وعُلم أنه لابد من وجوده ، وإن قدر فى الأذهان عدم وجوده، فتقدير عدمه فى الأذهان لا يناقض وجوده فى الخارج ، وقد

١٨٢/٣ ثبت وجوده فلابدّ / من وجوده على كل تقدير [٣] ، وبهذا وغيره يظهر

---

(١) فى (ش) : بتقدير وجوده .

(٢-٢) : ساقط من (ش) .

(٣) هنا ينتهى السقط الموجود فى نسخة (س) والذى أشرنا إليه من قبل .

الجواب عن اعتراضه على سائر ما ذكروه من التقديرات [١] فى احتياج مجموع الممكنات إلى واجب خارج عنها .

ونحن نبين ذلك :

**قوله** [٢] : « لا يُقال : بأن مجموع تلك السلسلة ممكن ، وكل ممكن **فهو** مفتقر إلى علة خارجة عنه ، وذلك [٣] المجموع مفتقر [٤] إلى علة خارجة عنه ، لأنَّا نقول : لا نسلِّم أن كل ممكن **فهو** محتاج إلى علة خارجة عنه ، فإن المجموع المركَّب من الواجب والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن ، وليس محتاجاً إلى علة خارجة عنه » .

**والجواب عن هذا أن يُقال** : قول القائل : كل [٥] ممكن **فهو** مفتقر إلى علة خارجة عنه قضية بديهية ضرورية بعد تصورها ، فإن المعنىّ بالممكن ما لا يوجد بنفسه بل لابد له من موجدٍ مقتضٍ ، سواءً سُمِّى فاعلا ، أو علة فاعلة ، أو مؤثرا . وإذا كان كذلك فإذا كان المجموع ممكنا لا يوجد بنفسه لم يكن له بد من موجد يوجده ، وقد عُلم أن المجموع لا يُوجد بنفسه ، إذ لو كان كذلك لكان واجباً بنفسه .

ومن المعلوم بالضرورة أن المجموع الذى هو الأفراد واجتماعها إذا لم يكن موجداً مقتضياً فبعض المجموع أولى أن لا يكون مقتضيا موجداً ،

---

(١) ض : من التقدير .

(٢) س : ثم قوله . وهو من اعتراض الأبهرى الذى ورد قبل صفحات .

(٣) س ، ض : فذلك .

(٤) س ، ط : يفتقر .

(٥) ق : إن كل .

فإنه من المعلوم ببدائه [١] العقول أن المجموع إذا لم يجز أن يكون موجداً ولا مقتضيا ولا فاعلاً ولا علة فاعلة،فبعضه أولى أن لا يكون كذلك ، فإن المجموع يدخل / فيه بعضه ، فإذا كان بجميع أبعاضه لا يكفى فى ١٨٣/٣
الاقتضاء والفعل والإيجاد ، فكيف يكفى بعضه فى ذلك [٢] ؟ .

وهذا دليل مستقل فى هذا المقام . وهو أن المجموع إذا لم يكن علة فاعلة [٣] ، بل هو [٤] معلول مفتقر ، فبعضه أولى أن لا يكون علة فاعلة ، بل معلول مفتقر ، فعُلم أن مجموع الممكنات إذا كان مفتقراً إلى المؤثر . فكل من أبعاض المجموع أولى بالافتقار إلى المؤثر.فتبين أن كل ممكن ومجموع الممكنات مفتقر إلى المؤثر ، وهو المطلوب ، ولله الحمد والمنة .

الرد على باق الاعتراض من وجوه .

**وأما قول المعترض** : « لا نسلم أن كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجة عنه ، (٥ فإن المجموع المركَّب من الواجب والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن ، وليس محتاجا إلى علة خارجة عنه٥) » .

الوجه الأول .

**فيقال له** : **أولا** : منشأ هذه الشبهة أن لفظ « المجموع » فيه إجمال يُراد به نفس الهيئة الاجتماعية ، ويراد به جميع الأفراد ، ويراد به المجموع . والمجموع المركب الذى هو كل واحدٍ واحدٍ من الأفراد لا يفتقر

---

(١) س ، ش : بيدايه : ص ، ض ، ط ،ق : بيداية .

(٢) فى ذلك : ساقطة من ( ص ) .

(٣) فاعلة : ساقطة من ( ض ) .

(٤) هو : ساقطة من ( ش ) .

(٥ – ٥) : ساقط من ( س ) . ( ش ) .

٣/١٨٤ إلى الممكن ، فإن منها الواجب .(١) وهو لا يفتقر إلى / الممكن ولكن الهيئة الاجتماعية إذا قُدِّر أن لها تحققا فى الخارج فهى التى يُقال : إنها متوقفة على الممكن . وحينئذ فيظهر الفرق بين مجموع الممكنات ومجموع الموجودات ، فإن مجموع الممكنات هو(٢) نفس الهيئة الممكنة(٣) ، وكل من الأفراد ممكن ، والمجموع المتوقف على الممكن أولى بالإمكان . وأما مجموع الموجودات فليس كل منها ممكنا(٤) ، بل منها الواجب ، فليس المجموع ممكنا ، بمعنى أن كل واحد منها ممكن ، فظهر الفرق .

وحينئذ فيُقال له : هذا باطل من وجوه :

**أحدها** : أن يُقال : أنت قد قلت فى الاعتراض على الدليل الأول : إن الواجب لذاته علة لمجموع(٥) الموجودات . وقلت هنا : إن المجموع مفتقر إلى الممكن ، فإن كان معلول الواجب يجب استغناؤه عن الممكنات بطل اعتراضك الأول ، وصح الدليل الأول ، لأنه حينئذ لا يكون المجموع مستغنياً بالواجب ، بل هو محتاج إلى الممكنات ، فلا يكون الواجب علة للمجموع إلا مع اقتضائه لجميع الممكنات ، ثم هو مع الممكنات إما المجموع وإما علة المجموع ، ومثل هذا منتف فى مجموع الممكنات ، فإن الواحد منها لا يجوز أن يكون علة لسائرها ، إذ ليس علة لنفسه ولا لعلته وعلة علته ، وإذا(٦) لم يكن فى الممكنات إلا ما هو

(١) س : فإن منها واجب .
(٢) ق : وهو . وسقطت الكلمة من ( س ) .
(٣) الممكنة : كذا فى ( س ) وفى سائر النسخ : ممكنة .
(٤) س ، ش ، ض : ممكن .
(٥) س : لجميع .
(٦) س : إذا .

معلول لم يكن فيها ما يوجب سائرها ، فلم يكن فيها ما يصلح أن يكون علة للمجموع بوجه من الوجوه .

**وإن قلت** : إن معلول الواجب يجب استغناؤه عن الممكنات ، سواء اقتضاه بوسط أو بغير وسط ، وإنه لما كان الواجب مقتضيا للوسط كانت الحاجة فى الحقيقة إلى الواجب والغنى به ، إذ كان[1] هو مبدع الممكنات التى هى لغيرها شروط أو وسائط أو علل أو ما قيل من / ١٨٥/٣
الأمور .

**فيقال لك** : على هذا التقدير فمجموع الموجودات التى فيها الواجب بنفسه ليس مفتقراً[2] إلى شئ من الممكنات ، بل افتقاره إلى الواجب وحده ، فبطل اعتراضك على هذا الدليل الثانى ، وأىّ الدليلين صح حصل المقصود .

وتلخيص هذا الجواب : أن مجموع الموجودات من حيث هو مجموع ، إن قال هو معلول الواجب وحده أو بوسط – بحيث لا يُقال : هو مفتقر إلى غيره – بطل هذا الاعتراض ، وهو كونه مفتقراً إلى الممكن .

وإن قال : هو معلول الواجب ، لكون الممكن معلول الواجب ، وهو معلول الممكن والواجب ، كان هذا مفسداً لاعتراضه على الدليل الأول ، لكون مجموع الممكنات لا يكون معلولاً لواحد منها بوجه من الوجوه .

---

(١) ض : إذا كان .

(٢) مفتقرا : كذا فى ( س ) ، وفى سائر النسخ : يفتقر . وفى ( ش ) : مفتقر .

الوجه الثانى

**الوجه**[١] **الثانى** : أن يُقال : قولك : لا نسلم أن كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجة ، لأن المجموع المركَّب من الواجب والممكن ممكن ، وليس محتاجاً إلى علة خارجة – غلط .

وذلك أن « لفظ » الممكن فيه إجمال .

قد يُراد بالممكن ما ليس بممتنع[٢] ، فيكون الواجب بنفسه ممكناً .

ويُراد بالممكن[٣] ما ليس بموجود مع إمكان وجوده ، فيكون ما وُجد ليس بممكن ، بل واجب بغيره . ثم ما يقبل الوجود والعدم هو المحدَث عند جمهور العقلاء ، بل جميعهم ، وبعضهم[٤] تناقض فجعله يَعمُّ المحدث والقديم الذى زعم أنه واجب بغيره .

ويُراد بالممكن ما ليس له من نفسه وجود ، بل يكون قابلاً للعدم هو وكل جزء من أجزائه .

وأنت قد سميت مجموع الموجود ممكناً ، ومرادك أن المجموع يقبل العدم ، ولا يقبله كل [ جزء ][٥] من أجزائه .

وهؤلاء الذين قالوا : إن مجموع الممكنات – أو مجموع العلل الممكنة – ممكن ، مرادهم : أن كل ما كان لا يقبل[٦] الوجود بنفسه ، بل يكون قابلا للعدم بنفسه ، وكل جزء من أجزائه قابل للعدم ، يفتقر

(١) الوجه : ساقطة من (س) .
(٢) في «ط» توجد إشارة إلى الهامش حيث كتب : « أي الإمكان العام . وهو عدم الامتناع » .
(٣) في «ط» توجد إشارة أخرى إلى الهامش حيث كتب «أي الإمكان الخاص» .
(٤) عند كلمة «بعضهم» إشارة في (ط) إلى الهامش حيث كتب : « ابن سينا » .
(٥) جزء : في «س» فقط . وسقطت من سائر النسخ .
(٦) س. ش : أن كل ما لا يقبل .

إلى علةٍ خارجةٍ عنه . وهذا هو المفهوم عند إطلاقهم من الممكن بنفسه المفتقر إلى علة خارجة ، فإن الممكن بنفسه ما لا يوجد بنفسه ، أى نفسه قابلة للعدم .

وهذا لا يكون عند وجوب بعضها ، فإن القابل للعدم حينئذ إنما هو بعض نفسه ، لا جملة نفسه ، فغلطك أو تغليطك[١] حصل مما فى لفظ[٢] « الممكن بنفسه » من الإجمال .

والأدلة العقلية إنما يعترض على معانيها ، فإن كنت أوردت هذا سؤالاً لفظيا كان قليل الفائدة ، وإن كان سؤالا معنوياً كان باطلا فى نفسه . والقوم لَمّا قالوا : الموجود إما أن يكون واجباً بنفسه ، وإما أن يكون / ممكناً بنفسه ، جعلوا الوجود منحصراً فى هذين القسمين،أى ١٨٦/٣
جعلوا كلَّ واحدٍ واحد من الموجودات منحصراً فى هذين القسمين .

وأما الجملة الجامعة لهذا وهذا ، فهى جامعة للقسمين[٣] ، ومرادهم بالممكن فى أحد القسمين : ما يكون كل شىء منه لا يوجد إلا بشىءٍ منفصل عنه ، ومرادهم بالواجب بنفسه مالا يفتقر إلى مباين له بوجه من الوجوه .

ومن المعلوم أن الأول مفتقر إلى مقتضٍ خارج عنه ، وأن مجموع تلك الممكنات ممكن مفتقر إلى ما هو مفتقر إلى مقتضٍ مباين له . [ والمفتقر إلى المفتقر المباين له أولى أن يكون مفتقرا إلى المباين ، وأما

(١) ش : فغلطك وتغليطك .
(٢) س : أو تغليطك مما حصل من لفظ .
(٣) ص .ش : القسمين .

الثانى فلاً يجوز أن يكون مفتقراً إلى مباين له ][١] وأما افتقاره إلى نفسه أو جزئه ، فهذا لاينافى كونه غنياً عمَّا يباينه .

وحينئذ فمجموع الموجودات التى بعضها واجب وبعضها ممكن ليس هو من الممكن[٢] بهذا التفسير ، بل هو من الواجب لعدم افتقاره إلى مباين [ له ][٣]

**وإذا قيل** : إن المجموع واجب بنفسه ، لكونه واجبا بما هو واجب بنفسه ، [٤]أو قيل : هو واجب بنفسه ، وأُريد بذلك أن فيه ما هو واجب بنفسه[٤] ، وسائره مستغن بذلك الواجب بنفسه ، فالمجموع واجبٌ ببعضه ، والواجب ببعضه يدخل بهذا الاعتبار فى الواجب بنفسه – تبين[٥] مغلطة المعترض .

**وقيل له** : قولك : المجموع المركَّب من الواجب والممكن ممكن . أتعنى به[٦] أنه مفتقر إلى أمرٍ مباين[٧] ، أم تعنى به أنه مفتقر إلى بعضه .

أما الأول فباطل . وأما الثانى فحق ، ولكن إذا قيل : إن مجموع الممكنات التى كل منها مفتقر إلى مباين للمجموع[٨] هو أيضا ممكن

(١) مابين المعقوفتين ساقط من (ق) فقط .
(٢) ص : ليس هو الممكن .
(٣) له : ساقطة من (ق) .
(٤ ـ ٤) : ساقط من (ض) .
(٥) ص ، ض ، ط : يبين ، س ، ش : الكلمة غير منقوطة .
(٦) س : تعنى به .
(٧) ص : مباين له .
(٨) للمجموع : كذا في (س) وفي سائر النسخ : له .

مفتقر إلى مباين لهذا المجموع ، لم يُعارض هذا بمجموع الموجودات ، فإن مجموع الموجودات لا يصح أن يكون ممكناً ، بمعنى أنه مفتقر إلى مباينٍ له ، إذ ليس فى أجزائه ما هو مفتقر إلى مباين للمجموع[١] ، فإذا كان هو متوقفا على آحاده ، وليس فى آحاده ما هو متوقف على أمر مباين له ، لم يجب أن يكون هو متوقفا على أمر مباين له .

وأيضا ، فمن المعلوم بالضرورة أن مجموع الموجودات لا يتوقف على أمر مباين له ، إذ المباين لمجموع[٢] الموجودات ليس بموجود ، ومجموع الموجودات لا يكون معلولاً لأمرٍ غير موجود ، بخلاف مجموع الممكنات ، فإنه يكون معلولا لأمر غير ممكن ، فكيف يُقاس أحدهما بالآخر؟ أم كيف يعارض هذا بهذا؟ ويُقال : إذا كان مجموع الموجودات لا يفتقر إلى أمر خارج عنها ليس[٣] بموجود ، فكذلك يجوز أن يكون مجموع الممكنات لا يفتقر إلى أمر خارج عنها ليس بممكن ؟

١٨٧/٣ وهل هذا إلا بمنزلة من قال : إذا كان مجموع الموجودات / لا تفتقر[٤] فى وجودها إلى ما[٥] ليس بموجود ، فمجموع المعدومات لا تفتقر فى وجودها إلى ما ليس بمعدوم . وهل هذا إلا مجرد مقايسة لفظية مع فرط التباين فى المعنى ؟ .

وهل يقول عاقل : إن الموجود الواجب بنفسه والموجود الذى

(١) س : مباين له من أجزائه ما هو مفتقر إلى مباين له .
(٢) ش : لجميع .
(٣) ليس : ساقطة من (س)
(٤) س . ض : لا يفتقر .
(٥) في نسخة (س) كتب إلى أمر . ثم أعاد الكتابة فظهرت : إلى ما

وجب بغيره إذا لم يحتج[(١)] إلى معدوم ، فالمعدوم الذى لم يجب بنفسه ولا بغيره يكون موجوداً بأمرٍ معدوم ، والممكن ليس له من نفسه وجود ، بل لا وجود له إلا من غيره ، سواء قيل : إن عدمه لا يفتقر إلى علة ، أو قيل : إن عدمه لعدم مقتضيه ، فمجموع الممكنات التى ليس فيها ما وجوده بنفسه لا تكون إلا معدومة ، – وكل منها لا يكون موجوداً[(٢)] إلا إذا كان وجوده بغيره ، سواء سُمِّى هو[(٣)] معلولاً لغيره أو مفعولا لغيره – كيف تكون موجودة بغيرها ؟ .

ونكتة هذا الجواب أن لفظ الممكن يُراد به الممكن بالإمكان الذى توصف[(٤)] به الممكنات المفتقرة إلى مقتضٍ مباين ، فيلزم أن لا يكون لها ولا لشىء منها وجود بوجه من الوجوه إلا من المباين . وأما الإمكان الذى وُصف[(٥)] به مجموع الموجودات ، فمعناه أن ذلك المجموع لم يجب إلا بوجوب ما هو داخل فيه ، فبعض ذلك المجموع واجب بنفسه ، فلا يكون ذلك المجموع مفتقراً إلى مباينٍ له[(٦)] .

الوجه الثالث .

ويتضح هذا **بالوجه الثالث** : وهو أنا[(٧)] نقول ابتداء : كل موجود فإما أن يكون وجوده بأمرٍ مباينٍ له ، وإما أن لا يكون وجوده بأمرٍ مباين له ، وكل ما كان[(٨)] وجوده بأمر مباينٍ له لا يكون موجودا إلا بوجود ما

(١) س : لم يكن يحتج .
(٢) ش : موجوده .
(٣) ط : هذا .
(٤) ق . ط : يوصف .
(٥) ش : يوصف .
(٦) س . ش : عنه .
(٧) ش : أن .
(٨) س : وكلما يكون ، ش ، ص ، ض ، ط : وكلما كان .

يباينه ، ومجموع الممكنات لا توجد[١] إلا بمباينٍ لها فلا يوجد شيء منها إلا بمباينٍ لها ، وبعضها ليس بمباين لها ، فلا يوجد ببعضها ، بخلاف مجموع الموجودات[٢] فإنها لا تفتقر إلى مباين لها ، وإنما تفتقر إلى بعضها .

وحينئذ فإذا صيغت الحجة [ هذه ][٣] على هذا الوجه ، تبين أنه لا بد من موجودٍ مباينٍ للممكنات خارج عنها[٤] ، وهو المطلوب ، وأن مجموع الموجودات لابد لها من موجود هو بعضها فوجد به مجموعها[٥] . وحينئذ فيلزم ثبوت واجب الوجود على التقديرين ، فكان ما ذكروه من الاعتراض[٦] دليلا على إثبات واجب الوجود لا على نفيه .

## ( فصل )

غلط المبتدعة فى الله سبحانه على طرف نقيض.

واعلم أن هؤلاء غلطوا فى مسمَّى واجب الوجود وفيما يقتضيه الدليل من ذلك ، حتى صاروا فى طرفى نقيض ، فتارة يثبتونه ويجرّدونه عن الصفات حتى يجعلوه[٧] وجوداً مطلقا ، ثم يقولون : هو الوجود الذى فى الموجودات ، فيجعلون وجود كل ممكن وحادث هو الوجود الواجب

(١) ض : لا يوجد، ش : ومجموع مالا يوجد .
(٢) ض : الممكنات .
(٣) هذه : زيادة في (ش) .
(٤) في هامش (ط) كتب أمام هذا الموضع : « وهو الباري سبحانه » .
(٥) س : لابد لها من موجود ليس هو بعضها يوجد به مجموعها .
(٦) ط : الأغراض .
(٧) س . ش : تى يجعلونه .

٣/١٨٨ بنفسه ، كما / يفعل ذلك محققة صوفيتهم كابن عربى وابن سبعين[١] والقونوى والتلمسانى وأمثالهم .

وتارة يشككون فى نفس الوجود الواجب ، ويقدّرون أن يكون كل موجود ممكناً بنفسه لا فاعل له ، وأن مجموع الوجود ليس فيه واجب بنفسه ، بل هذا معلول مفعول[٢] وهذا معلول مفعول ، وليس فى الوجود إلا ما هو معلول مفعول ، فلا يكون فى الوجود[٣] ما هو فاعلٌ مستغن عن غيره ، فتارةً يجعلون كل موجود واجباً بنفسه ، وتارة يجعلون كل موجود ممكناً بنفسه .

ومعلوم بضرورة العقل بطلان كل من القسمين ، وأن من الموجودات ما هو حادث ، كان تارة موجودا وتارة معدوما ، وهذا لا يكون واجباً بنفسه ، وهذا لا بد له من موجود واجب بنفسه .

ومن غلطهم فى مسمَّى واجب الوجود أنهم لم يعرفوا ما هو الذى قام عليه الدليل ، والذى قام عليه الدليل أنه لا بد[٤] من واجبٍ بنفسه لا يحتاج إلى شىءٍ مباينٍ له ، فلا يكون وجوده مستفاداً من أمرٍ مباين له ، بل وجوده بنفسه ، وكون وجوده بنفسه لا ينفى أن يكون موجوداً بنفسه ، وأن يكون ما دخل[٥] فى مسمَّى نفسه من صفاته لازماً له ، فالدليل[٦] دلَّ على أنه لا بد للممكنات من أمرٍ خارج عنها يكون

(١) وابن سبعين : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٢) س ، ش : بل هذا مفعول معلول .

(٣) الوجود : ساقطة من (ش) .

(٤) س : قام عليه الدليل أم لابد .

(٥) ض : ما هو دخل .

(٦) ق : والدليل .

موجوداً بنفسه . فلا يكون وجوده بأمرٍ خارجٍ عنه . وحينئذ فاتصافه بصفاته . سواء سُمِّي ذلك تركيباً أو لم يسم ، لا يمنعه أن يكون واجبا بنفسه لا يفتقر إلى أمر خارج عنه .[1] ولهذا كانت صفاته واجبة الوجود بهذا الاعتبار ، وإن لزم من ذلك تعدد مسمًّى واجب الوجود بهذا المعنى . بخلاف ما إذا عُنى به أنه الموجود الفاعل للممكنات . فإن هذا واحد سبحانه لا شريك له .

وأما إذا عُنى به الموجود بنفسه القائم بنفسه . فالصفات اللازمة تكون[2] ممكنة . لكن هذا يقتضي أن يكون[3] فى الممكنات ما هو قديم أزلي . وهذا باطل كما [ قد ][4] بسطناه فى موضع آخر[1] .

الوجه الثالث .

**الوجه الثالث** : أن يُقال : قولك : « المجموع المركَّب من الواجب[5] والممكن ممكن . ممنوعٌ » بأن يُقال : ليس المجموع إلا الأفراد الموجودة[6] فى الخارج ، والمجموع هو جميع تلك الأفراد ، وتلك الأفراد بعضها واجبٌ وبعضها ممكن ، والجميع ليس هو صفة ثبوتية قائمة بالأفراد ، وإنما هو أمر نسبي إضافى كالعدد الموجود فى الخارج ، فليست / جملته غير آحاده المعنية ، ومعلوم أن الجملة ليست ١٨٩/٣
هى كل واحد من الآحاد بعينه ، لكن هى الآحاد جميعها ، فالآحاد

---

(١ – ١) ساقط من ( ش ) .
(٢) ق : يكون .
(٣) ق : تكون .
(٤) قد : زيادة فى ( ض ) .
(٥) ض : من الوجود .
(٦) الموجودة : ساقطة من (س) .

جميعها هى الجملة والمجموع ، وهذا لا حقيقة له غير الآحاد ، والآحاد بعضها واجب وبعضها ممكن .

يبين ذلك أنه قد قال بعد هذا : إن جملة الأمور التى يتوقف عليها الواجب والممكن ليس داخلا فى المجموع لتوقفه على كل جزء منها(١) ، ولا خارجاً عنه فهى نفس المجموع .

**فإن قال**(٢) : بل المجموع هو الهيئة الاجتماعية الحاصلة باجتماع الواجب والممكن ، وتلك ممكنة لتوقفها على غيرها .

**قيل** :تلك النسبة ليست أعياناً(٣) قائمة بأنفسها ، ولا صفات ثبوتية قائمة بالأعيان ، بل أمر نسبى إضافى ، سواء كانت نسبة عدمية(٤) أو ثبوتية إذا قيل : هى(٥) ممكنة لم يضر ، فإن الواجب الذى هو واحد من المجموع موجب لسائر الممكنات(٦) ، وتلك النسبة من الممكنات ، ولا يكون جزء المجموع موجباً للمجموع ، بمعنى أنه موجب لكل واحد من الأفراد ، فإن هذا يقتضى أن يكون موجباً لنفسه ، وهو ممتنع ، بل بمعنى أنه موجب لما سواه وللهيئة(٧) الاجتماعية [ وهذا صحيح ](٨) ،

(١) س . ش : منه .

(٢) س : فإن قيل .

(٣) ش : أعيانها .

(٤) عدمية : فى ( ق ) فقط . وسقطت من سائر النسخ .

(٥) هى : ساقطة من ( س ) .

(٦) ص : لسائر تلك الممكنات .

(٧) س . ش : والهيئة .

(٨) وهذا صحيح : زيادة من ( ش ) وما بعد هذه العبارة إلى عبارة ( فالأمر ظاهر ) ساقط من ( ش ) .

أو يقال : هو موجب لما سواه والهيئة الاجتماعية إن كانت ثبوتية فهى ممكنة من جملة الممكنات[١] التى هى سواه ، وإن كانت عدمية فالأمر ظاهر .

الوجه الرابع

**الوجه الرابع** : أن يُقال : مجموع الموجودات إما أن يكون فيها واجب بنفسه ، وإما أن لا يكون . أى إما أن يُقدَّر ذلك وإما أن لا يقدر . فإن قُدِّر فيها واجب بنفسه ثبت وجوب[٢] الواجب بنفسه وهو المطلوب ، وإن لم يقدر ذلك بطلت هذه الحجة . وقد تقدم تقرير هذا الكلام .

الدليل الثالث على إبطال التسلسل .

وأما **الدليل الثالث على إبطال التسلسل** وهو قولهم : إن جملة ما يفتقر إليه المجموع : إما أن يكون نفس المجموع ، أو داخلا فيه ، أو خارجا عنه .

والأول محال ، وإلا لكان الشئ علة نفسه .

والثانى محال وإلا لكان بعض أجزائه كافياً فى المجموع .

والثالث حق .

اعتراض الأبهرى عليه .

فقد اعترض عليه بقوله : قلنا إن أردتم بجملة ما يفتقر إليه المجموع جملة الأمور التى يصدق على كل واحدٍ منها أنه مفتقر إليه ، فلم قلتم بأنه لا يجوز أن يكون هو نفس المجموع ، والذى يدل عليه أن جملة الأمور التى يفتقر[٣] إليه الواجب والممكن ليس داخلاً فى المجموع لتوقفه على كلٍ جزء منه ولا خارجا عنه ، فهو نفس المجموع .

(١) س : فهى ممكنة والممكنات .
(٢) ق : وجود .
(٣) ض : تفتقر .

وإن أردتم العلة الفاعلية فلم قلتم أنه يلزم أن يكون بعض الأجزاء كافيا فى المجموع ؟

الجواب عن هذا الاعتراض من وجوه .

والجواب عنه من وجوه :

الوجه الأول .

**أحدها** :أن نقول[١] : العلم بكون مجموع المعلولات[٢] الممكنة[٣] معلولا ممكنا أمر معلوم بالاضطرار ، فإن المجموع مفتقر إلى المعلولات
١٩٠/٣ الممكنة ، والمفتقر إلى المعلول[٤] أولى أن يكون / معلولا. وحينئذ فما أورده من القدح فى تلك الحجة لا يضر إذ كان قدحا فى الضروريات ، فهو من جنس شبه السوفسطائية .

الوجه الثانى .

**الوجه الثانى** : أن مجموع المعلولات الممكنة إما أن يكون واجبا بنفسه وإما أن يكون ممكنا . وإذا كان ممكناً فالمقتضى له إما نفسه أو جزؤه[٥] أو أمر خارج عنه .

أما كون مجموع المعلولات الممكنات واجبا بنفسه فهو معلوم الفساد بالضرورة ، لأن المجموع[٦] إما كل واحدٍ واحدٍ من الأفراد ، وإما الهيئة الاجتماعية ، وإما مجموعها ، وكل [ من ][٧] ذلك ممكن .

فإذاً ليس الأفراد[٨] ممكنة وكل منها معلول ولو قُدِّر مالا غاية له ،

(١) ض : أن يقول .
(٢) ض : مجموع الممكنات المعلولات .
(٣) الممكنة : ساقطة من ( ص ) .
(٤) س : إلى المعلولات الممكنة .
(٥) ض : إما نفيه أو جزؤه ؛ س : إما نفسه وإما جزؤه .
(٦) ش : بالضرورة لا المجموع
(٧) من : زيادة فى ( س ) . (ش)، ( ض ) .
(٨) ق : فإذا ليس إلا أفراد .

والمعلول من حيث هو معلول لا بد له من علة ، فكل منها لا بد له من علة ، وتعاقب معلولات لا تتناهى لا يمنع أن يكون كل منها محتاجاً إلى العلة ، فإذا لم يكن ثمَّ مجموع إلا هذه الآحاد التى كل منها معلول محتاج ، لزم أن لا يكون فى الوجود إلا ما هو معلول محتاج ، ومن المعلوم بالضرورة أن المعلول المحتاج لا يوجد بنفسه .

فعلى هذا التقدير لا يكون فى الوجود ما يوجد بنفسه ، ومالا يوجد بنفسه لا يوجد إلا بموجد. والموجد إذا لم يكن موجوداً بنفسه كان مما لا يوجد بنفسه فلا يوجد ، فيلزم أن لا يوجد شئ ، وقد وُجدت الموجودات ، فيلزم الجمع بين النقيضين : وهو أن لا يكون شئ من الموجودات موجوداً ، إذا قُدِّر أنه ليس فيها شئ موجود بنفسه ، وهى كلها موجودة ، فلا بد من غيرٍ موجود بنفسه ، (١) فيكون الموجود موجودا بنفسه ، غير موجود بنفسه(١) ، وهو جمع بين النقيضين .

الوجه الثالث

**الوجه الثالث** : أن يُقال : أردنا بجملة ما يفتقر إليه المجموع العلة الفاعلة ، فإن الكلام إنما هو فى إثبات الفاعل لمجموع الممكنات ، ليس هو فيما هو أعم من ذلك **قوله** : إن أردتم العلة الفاعلة التامة ، فلم قلتم : إنه يستلزم أن يكون بعض الأجزاء كافياً فى المجموع ؟

**فيقال** : قلنا ذلك لأنه إذا وجدت العلة الفاعلة التامة لزم وجود المعلول ، فإنَّا إنما نعنى بالعلة مجموع ما يلزم من وجوده وجود المعلول ، فإن الممكن لا يوجد حتى يحصل المرجّح التام المستلزم لوجوده ، فإذا

---

(١ — ١) : ساقط من ( ض ) .

كان الفاعل فاعلا باختياره ، فلا بد من القدرة التامة والإرادة الجازمة ، فلا يحصل الممكن بدون ذلك ، ومتى وُجد ذلك وجب حصول المفعول الممكن ، فما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن ، فما شاء الله وجب وجوده ، ومالم يشأ[١] الله امتنع وجوده ، فإن حصل
١٩١/٣ للممكن[٢] المؤثر التام وجب وجوده / بغيره ، وإن لم يحصل امتنع وجوده لا نتفاء المؤثر التام ، فوجوده لا يحصل إلا بغيره . وأما عدمه فقد قيل : [ إنه ] أيضا[٣] لا بد له من علة ، وهو قول ابن سينا وأتباعه المتأخرين الذين يقولون : إن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح ، وقيل : لا يحتاج عدمه إلى علة ، وهو قول نظّار السنة[٤] المشهورين كالقاضي أبي بكر ، وأبي المعالي ، والقاضي أبي يعلى ، وابن عقيل ، وهو آخر قولي[٥] الرازي ، فإنه يقول بقول هؤلاء تارة ، وهؤلاء تارة ، لكن هذا آخر قوليه . [ فإن ] العدم[٦] عندهم لا يفتقر إلى علة،[ وإذا ] قيل[٧] : عدم [ لعدم ] علته[٨] ، فمعناه أن عدم علته مستلزم لعدمه ، لا أنه هو الذى أوجب عدمه ، بل إذا عدمت علته علمنا أنه معدوم فكان ذلك دليلاً على عدمه ، لا أن[٩] أحد العدمين

(١) ش : لم يشأه .
(٢) ض : الممكن . وسقطت الكلمة من ( س ) .
(٣) س : فقد قيل أيضا إنه ؛ ق : فقد قيل أيضا .
(٤) ض : السنية . ش : المسلمين .
(٥) س : قول .
(٦) ق : فالعدم .
(٧) ق : وقيل .
(٨) ق : عدم العلة علته
(٩) ص : لأن .

أوجب الآخر ، فإن العدم لا تأثير له فى شئ أصلا ، بل عدمه يستلزم عدم علته ، وعدم علته يستلزم عدمه من غير أن يكون أحد العدمين مؤثراً فى الآخر .

وأما[1] وجوده فلابد له من المؤثر التام ، وإذا حصل المؤثر التام وجب وجوده ، وإلا امتنع وجوده .

ولهذا تنازع الناس فى الممكن : هل من شرطه أن يكون معدوماً ؟ فالذى عليه قدماء الفلاسفة كأرسطو وأتباعه من المتقدمين والمتأخرين — كابن رشد وغيره[2] حتى الفارابى معلمهم الثانى ، فإن أرسطو معلمهم الأول ، وحتى ابن سينا وأتباعه — وافقوا هؤلاء أيضا ، لكن تناقضوا ، وعليه جمهور نظار[3] أهل الملل من المسلمين وغيرهم : أن من شرطه أن يكون معدوما وأنه لا يُعقل الإمكان فيما لم يكن معدوماً .

وذهب ابن سينا وأتباعه إلى أن القديم الموجود بغيره يُوصف بالإمكان وإن كان قديما أزليا لم يزل واجبا بغيره ، لكنه قد صرح هو وأصحابه فى غير موضع بنقيض ذلك كما قاله الجمهور ، وقدذكرت بعض ألفاظه فى كتابه المسمى بالشفاء فى غير هذا الموضع ، وأصحابه الفلاسفة المتبعين لأرسطو وأصحابه مع الجمهور أنكروا ذلك عليه ، وقالوا إنه خالف به سلفهم ، كما خالف به جمهور النظّار ، وخالف به ما ذكره هو مصرِّحًا به فى غير موضع .

(١) س : فأما .

(٢) كابن رشد وغيره : ساقطة من ( س ) . ( ض ) .

(٣) س . ض : لكن تناقضوا كابن رشد وغيره وجمهور نظار . . .

وذلك لأن الممكن بنفسه هو الذى يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد ، وذلك إنما يُعقل فيما يكون معدوما ، ويمكن[١] أن يُوجد ويمكن أن لا يوجد ، بل يستمر عدمه . فأما مالم يزل موجوداً بغيره فكيف يُقال فيه إنه[٢] يمكن وجوده وعدمه ؟ أو يقال فيه إنه يقبل الوجود والعدم ؟

١٩٢/٣ ومما يوضِّح ذلك أن القابل[٣] للموجود والعدم[٤] إما/أن يكون هو الموجود فى الخارج أو الماهية الموجودة فى الخارج عند من يقول : الوجود زائد على الماهية أو ماليس[٥] موجوداً فى الخارج .

فإن قيل بالأول فهو ممتنع ، لأن ما كان موجودا فى الخارج أزلا وأبداً : واجبا بغيره[٦] ، فإنه لا يقبل العدم أصلاً . فكيف يقال : إنه يقبل الوجود والعدم ؟

وإن قيل أمر[٧] آخر . فذلك لا حقيقة له حتى يقبل وجوداً أو عدماً . لأن وجود كل شئ[٨] عين ماهيته فى الخارج ، ولكن الذهن قد يتصور ماهية غير الوجود الخارجى ، فإذا اعتُبرت الماهية فى الذهن والوجود فى الخارج أو

(١) س ، ص ، ض : فيمكن .

(٢) ض : إنها .

(٣) ض : القايل .

(٤) س : وللعدم .

(٥) ض : وماليس ؛ س : أو ليس .

(٦) ض : فى الخارج واجبا بغيره أزلا وأبداً .

(٧) ق : أمرا .

(٨) بعد عبارة «كل شئ» يوجد بياض فى نسخة ( ض ) استغرق ثلاث صفحات . وسأشير إلى نهاية السقط فى موضعه بإذن الله ، وهذا المقدار أيضا ساقط من نسخة ( ش ) بعد العبارة التى قبلها وهى ( وجودا وعدما ) .

بالعكس[١] فأحدهما غير الآخر . وأما إذا اعتُبر ما فى الخارج فقط أو ما فى الذهن فقط فليس هناك وجود وما هية زائدة .[ ومن تصور هذا تصوراً ][٢] تاما لم ينازع فيه ، وإنما ينازع من لم يميّز بين الذهنى والخارجى[٣] . واشتبه[٤] عليه أحدهما بالآخر ، وأيضا فلو قدّر[٥] أن فى الخارج ماهية ووجوداً لـواجب[٦] قديم أزلى ، فهذه كما يقوله كثير من المتكلمين : إن لواجب الوجود ما هية [ غير ][٧] زائدة على وجوده ، وحينئذ فمثل وجود هذه الماهية لا يقبل العدم . كما أن وجود الماهية الواجبة [ بنفسها ][٨] لا تقبل[٩] العدم .

**وإن قيل** : نحن نريد بذلك أن ماهية الممكن الزائدة على وجوده[١٠] القديم الأزلى – كماهية الفلك – هى من حيث هى هى . مع قطع النظر عن وجودها وعدمها تقبل الوجود والعدم .

**قيل** : إثبات هذه الماهية زائدة على الوجود باطل . كما قدبيّن[١١] فى موضع آخر .

(١) س : أو العكس .
(٢) ما بين المعقوفتين فى ( س ) فقط . وأما فى ( ق ) ، ( ص ) . ( ط ) . فجاءت العبارة هكذا : . . وماهية زائدة . وليس وجود هذا وجوداً تاما لم ينازع فيه .
(٣) ق : بين الذهن والخارج .
(٤) س : فيشتبه ؛ ص : فاشتبه .
(٥) ق . ص . ط : وأيضافلابد له . .
(٦) ق . ص . ط : أن فى الخارج ماهية ووجود للواجب ؛ س : أن فى الخارج ماهية ووجد واجب . ولعل ماأثبته يكون صوابا .
(٧) غير : فى ( س ) فقط . وسقطت من سائر النسخ .
(٨) بنفسها : فى ( س ) فقط .
(٩) ق . ص . ط : لا يقبل .
(١٠) ق : على وجود .
(١١) س : كما قد قرر .

وبتقدير التسليم فهذا كما يقدر أن وجود واجب الوجود[١] زائد على ماهيته . ومعلوم أنه لا يستلزم ذلك كون ماهيته قابلة للعدم .

**ثم يقال** : قول القائل : الماهية من حيث هى هى تقدير للماهية مجردة عن الوجود والعدم ، وهذا تقدير ممتنع فى نفسه ، فإن الماهية لو قُدِّر تحققها فإما أن تكون موجودة أو معدومة . فلا يمكن تقديرها مجردة فى الخارج حتى يقال : إن تلك[٢] الماهية تقبل الوجود والعدم .

وأيضا ، فلو قيل : إنه يمكن تقديرها مجردة ، فهذا إنما يمكن فى الماهية إذا كانت يمكن أن تكون موجودة ويمكن أن تكون معدومة . وأما ما كان الوجود لازماً لها قديما أزليا يمتنع[٣] عدمه ، فكيف يتصور أن يُقال : إن هذه الماهية تقبل العدم وهى لم تزل واجبة الوجود . فليس لها وقت من الأوقات تقبل فيه[٤] العدم . وإذا قُدِّرت مجردة فى الذهن فليست هذه المقدَّرة فى الذهن[٥] هى الموجودة فى الخارج المستلزمة للوجود القديم الأزلى .

١٩٣/٣ **فإن قيل** : هذا كما/نقول[٦] فى ماهية المحدَث إنه يقبل الوجود والعدم .

**قيل** : إن سُلِّم[٧] لكم أن ماهية المحدث زائدة على وجوده — مع موافقتكم لسائر العقلاء[٨] على أنه يمتنع تحققها فى الخارج [ إلا ][٩] إذا كانت موجودة ،

(١) س : وبتقدير التسليم بهذا كما يقال إن واجب الوجود . .
(٢) س : إن هذه .
(٣) س : ممتنع .
(٤) س ، ص ، ط : فيها .
(٥) س : فليست بأن هذه التى فى الذهن .
(٦) ق : كما تقولون .
(٧) س : لو سلم .
(٨) ق ، ص ، ط : مع العلم لسائر العقلاء .
(٩) إلا : ساقطة من ( ق ) .

وحين وجودها لا تكون معدومة ، بمعنى كونها تقبل الوجود والعدم — [ قيل : أحد أمرين : إما ] (١) أن يُقال : الماهية المقدَّرة (٢) فى الذهن يمكن أن تكون موجودة فى الخارج ، و يمكن أن تكون معدومة ، [ وإما أن يقال : هذه الحقيقة ] (٣) يمكن أن تكون فى الخارج معدومة تارة وموجودة أخرى ، فإذا اخترنا من ذلك حال عدمها (٤) قيل : يمكن (٥) وجودها بعد العدم ، وإن كان حين (٦) وجودها : قيل : يمكن عدمها بعد الوجود ، ومثل هذا ممتنع فى الماهية القديمة الأزلية التى يجب وجودها و يمتنع عدمها ، سواء قُدِّر أن وجوبها [ بنفسها أو بغيرها ] كما أن (٧) صفات الرب عند من قال : ممكنة (٨) مع كونها قديمة أزلية واجبة بالذات ، فإنها عندهم لا يمكن عدمها (٩) ولا تقبله ، فإن ما وجب قدمه من الأمور الوجودية امتنع عدمه باتفاق العقلاء . فإن ما يجب قدمه لا يكون إلا واجبا بنفسه ، وإن قُدِّر أنه ليس واجباً بنفسه فلابد أن يكون واجبا بغيره ، وما ليس واجبا بنفسه ولا بغيره ليس قديما باتفاق العقلاء .

(١) ما بين المعقوفتين فى (س) فقط ، وزدت أوله كلمة قيل ليستقيم الكلام ، وفى ق : والعدم وقد ، وبعد ذلك بياض ، وفى (ص) ، (ط) : والعدم وقدابربن ، وهو تحريف

(٢) فى (س) شطب الناسخ على كلمة المقدرة وكتب أمامها فى الهامش : المتصورة .

(٣) ما بين المعقوفتين فى (س) فقط . وكتب بدلا منه فى (ق) . (ص) . (ط) : معدومة ذاتا أى على هذه الحيثية .

(٤) (س) : فإذا اخبرنا من ذلك حال عدمها ؛ ق . ص . ط : فإذا احبرنا (بدون نقط) فى ذلك حال عدمها .

(٥) ق . ص . ط : فلا يمكن .

(٦) ق . ص . ط : عند .

(٧) ق . ص . ط : أن وجوبها منها (وبعد ذلك بياض فى النسخ الثلاث بمقدار كلمتين) كما أن . وما أثبته فى (س) فقط .

(٨) س : عند من قال مركبة ؛ ق ، ص ، ط : عند أئمة السلف ممكنة . ولعل ما أثبته هو الصواب .

(٩) س : قدمها .

فإنه إذا قُدِّر أنه ليس واجبا بنفسه[١] فلا بد أن يكون من لوازم الواجب بنفسه ، فإنه إذا لم يكن[٢] من لوازمه ، بل جاز وجوده تارة وعدمه أخرى . لم يكن هناك موجب [ لذاته ] ولا ذاته[٣] واجبة بنفسها فامتنع قدمه . وإذا كان من لوازم الواجب بنفسه امتنع عدمه إلا إذا عدم الملزوم[٤] ، فإن اللازم لا لاينتفى[٥] [ إلا ][٦] إذا انتفى الملزوم ، والملزوم الواجب بنفسه يمتنع عدمه فيمتنع عدم لازمه[٧] ، وما امتنع عدمه لا يكون ممكن العدم .

**فإن قيل** : فالممكنات التي هي محدثة [ هي ][٨] واجبة بغيرها ، إذا وجدت تجب بوجوب سببها[٩] . فما شاء الله كان ووجب وجوده . ومالم يشأ لم يكن وامتنع وجوده[١٠]. وهي ممتنعة حال عدمها . ومع هذا فهي تقبل الوجود والعدم ، ولا يلزم من عدمها عدم الواجب .

**قيل**[١١] : الفرق بينهما من وجهين : أحدهما : أن تلك كانت[١٢] معدومة تارة وموجودة أخرى فثبت قبولها للوجود والعدم ، فلا يمكن أن يقال : إنها لا تقبل

---

(١) بنفسه : ساقطة من ( س ) .
(٢) س : فإنه لو لم يكن .
(٣) ق . ص . ط : موجب لئلا ( وبعد ذلك بياض ) ولا ذاته
(٤) ق . ص . ط : عدمه والأول عدم الملزوم . وهو تحريف .
(٥) ص : لا يقتضي ، وهو تحريف .
(٦) إلا : ساقطة من ( ق ) .
(٧) ص : عدم اللازم .
(٨) هي : ساقطة من ( ق ) . ( ص ) . ( ط ) .
(٩) ق . ص . ط : بغيرها فالذات تجب لوجود سببها .
(١٠) س : وامتنع عدمه ، وهو خطأ .
(١١) س : بل .
(١٢) س : أن يقال كانت .

العدم بخلاف ماهو لم يعدم قط[١] ولم يمكن عدمه [ فى وقت من الأوقات ][٢] .

الثانى : أن هذه[٣] لا يوجبها نفس الواجب إذ[٤] لو كان كذلك لكانت لازمة لذاته قديمة أزلية ، بل إنما توجبها الذات مع ما يحدث من الشروط التى بها تم حصول المقتضى التام[٥] ، فحينئذ ليست من / لوازم الواجب بنفسه بل من ١٩٤/٣
لوازم مؤثرها التام . ومن جملة ذلك[٦] الأمور الحادثة التى هى شرط فى حدوثها[٧] . وإذا عدمت فإنها تعدم[٨] لانتفاء بعض هذه الشروط الحادثة . أو لحدوث مانع ضادّ وجودها . ومنع تمام علتها التامة[٩] فعدمت لعدم بعض الحوادث أو وجود[١٠] بعض الحوادث . كما وجدت لحدوث بعض الحوادث .

---

(١) س : بخلاف مالم تعدم قط .

(٢) فى وقت من الأوقات : كذا فى ( س ) .وفى ( ق ) . ( ص ) . ( ط ) : من الابر الابار (كذا غير منقوطة ) .

(٣) س : أن تلك .

(٤) ق : إذا .

(٥) ق . ص . ط : بل إما أن توجبها الذات مع ما يحدث من الشروط التى بها يتم حصول الشئ إتمام لها . وما أثبته فى ( س ) إلا أن فيها : الذاتى مع ما تحدث من الشروط .

(٦) الواجب بنفسه بل من لوازم مؤثرها التام ومن جملة ذلك : كذا فى ( س ) فقط وفى ( ق ) . ( ص ) . ( ط ) جاءت هذه العبارات مضطربة هكذا : الواجب بنفسه بل من لوازم قدمه فالمام ابن صله لا .

(٧) شرط فى حدوثها : كذا فى ( س ) . وفى ( ق ) . ( ص ) . ( ط ) : شرط وجودها

(٨) ص : لا تعدم .

(٩) ومنع تمام علتها التامة : كذا فى ( س ) . وفى ( ق ) . ( ص ) . ( ط ) : امتنع أن سام عليها السامه . وهو تحريف .

(١٠) س : ووجود .

وقدم بعضها أيضا[١] . فلهذا[٢] لم تكن[٣] من لوازم ذاته المجردة[٤] فى الأزل . بخلاف ما كان من لوازم ذاته [ فى الأزل ] .[٥] فإن هذا لازم ذاته يمتنع تحقق ذاته فى الأزل[٦] بدونها[٧] فمتى قُدِّر عدمه لزم عدم الذات الأزلية الواجبة الوجود . وعدمها ممتنع . فعدم لازمها الأزلى[٨] ممتنع . فلا يكون لازمه الأزلى ممكنا[٩] ألبتة . بل لا يكون[١٠] إلا واجبا قديما أزليا لا تقبل ذاته العدم . وهذا هو المطلوب . فقد تبين أن ما كان أزليا فإنه واجب الوجود يمتنع عدمه لا يكون ممكناً ألبتة . وهذا مما[١١] اتفق عليه العقلاء أوّلهم وآخروهم . حتى أرسطو وجميع أتباعه الفلاسفة إلى الفارابى وغيره . وكذلك ابن سينا وأتباعه .

لكن هؤلاء تناقضوا فوافقوا سلفهم والجمهور فى موضع . وخالفوا العقلاء قاطبة مع مخالفتهم لأنفسهم فى هذا الموضع . حيث قضوا بوجود موجود [ ممكن ][١٢] يقبل الوجود والعدم مع كونه قديما أزلياً واجباً ، وإن قيل[١٣] : هو واجب بغيره .

---

(١) ق . ص . ط : وقدم بعضها انتفاء . وهو تحريف .

(٢) ق . ص . ط . فهذا .

(٣) ق . ص . ط : لم يكن .

(٤) ق . ص . ط : ذاته لحداه .

(٥) ص . ط : من الأزل . وسقطت من ( ق ) .

(٦) يمتنع تحقق ذاته فى الأزل : كذا فى (س) ، وفى (ق) ، (ص) ، (ط) كأنها : يمتنع لحصراته فى الأزل .

(٧) ق : بذاته ، ص ، ط : بذاتها .

(٨) س : الأزل .

(٩) س : لازم الأزل ممكن .

(١٠) ص : بل ما كان .

(١١) ق ، ص ، ط : وهو مما .

(١٢) ممكن : ساقطة من ( ق ) .

(١٣) وإن قيل : كذا فى ( س ) . وفى ( ق ) ، ( ص ) ، ( ط ) : والفاعل .

وَلهذا لا يوجد هذا القول عن أحد من العقلاء قبل[1] هؤلاء . ولا نقله أهل المقالات عن أحدٍ من الطوائف .[2] وإنما يوجد فى كلام هؤلاء وأتباعهم . وإذا عرف هذا فإن قال هؤلاء : نحن نريد به[2] العدم الاستقبالى[3] – أى يقبل أن يعدم فى المستقبل – قيل : فهذا يبطل قولكم . لأن ما كان واجبا بغيره أزليا لم يقبل العدم لا فى الماضى ولا فى المستقبل . وكذلك هو[4] عندكم ما كان أزليا كان أبدياً يمتنع عندكم عدمه .

**وإن قيل** : نريد به أن ما تُصوِّر فى الذهن يمكن وجوده فى الخارج . ويمكن أن لا يوجد .

**قيل** : إذا كان أزليا واجبا بغيره لم يمكن أن يقبل العدم بحال فلا يكون ممكنا . فالممكن لا يكون ممكناً إن لم يكن معدوما فى الماضى أو المستقبل[5] .

وإذا قيل:إن الممكن يقبل الوجود والعدم ، لم نرد به[6] أنه يقبلها على سبيل الجمع . فإن هذا جمع بين النقيضين . بل المراد به أنه يقبل الوجود بدلا عن العدم ، والعدم بدلا عن الوجود ، فإذا كان معدوماً كان قابلاً لدوام العدم وقابلا لحدوث الوجود . وإذا كان موجوداً قبل دوام الوجود وقبل حدوث العدم – هذا إذا اعتبر حاله[7] /فى الخارج ، وإن[8] اعتبر حاله فى الذهن فالمراد ١٩٥/٣

(١) ق ، ص ، ط : غير .

(٢ – ٢) : يقابل هذه العبارات جمل مضطربة وبياض فى ( ق ) ، ( ص ) ، ( ط ) . وعند نهاية هذه العبارات ينتهى السقط فى نسخة (ض) ، ( ش ) الذى أشرنا إليه من قبل .

(٣) س : الاستقبال .

(٤) هو : ساقطة من ( س ) ، ( ض ) .

(٥) ق : والمستقبل .

(٦) ق ، ص ، ط : لم يرد به .

(٧) س : إذا اعتبرت حال .

(٨) ق : وإذا .

أن ما يتصوره فى الذهن يمكن أن يوجد فى الخارج . ويمكن أن لا يوجد . فبكل حال إذا اعتُبر الممكن ذهنياً أو خارجيا لا يتحقق فيه الإمكان إلا مع إمكان العدم[١] تارةً ووجوده أخرى . فما كان ضرورى العدم – كالجمع[٢] بين النقيضين – لا يكون ممكنا ؛ وما كان ضرورى الوجود – وهو القديم الأزلى – لا يكون ممكنا . وقد وافق على هذا جميع الفلاسفة : أرسطو وجميع أصحابه المتقدمين [والمتأخرين] والعقلاء[٣] . أما مع وجوب وجوده[٤] بنفسه أو بغيره دائما . فليس[٥] هناك ممكن يحكم عليه بقبول الوجود والعدم .

ولما سلك الرازى ونحوه مسلك ابن سينا فى إثبات إمكان مثل هذا اضطربوا فى الممكن ، وورد عليهم فيه إشكالات كثيرة ، كما هو موجود فى كتبهم . كما أورده الرازى فى « محصله » من الحجج الدالة على نفى هذا الممكن ولم يكن له عنها جواب إلا دعواه أن ما كان متغيراً فإنه يُعلم إمكانه بالضرورة

وهذه الدعوى يخالفه فيها جمهور العقلاء . حتى أرسطو وأصحابه ، وهذا الذى نبهنا عليه هو أحد ما يُستدل به على أن كل ممكن فهو مسبوق بالعدم ، وكل ما سوى الله ممكن ، فكل ما سوى الله حادث عن عدم[٦] . كما قد بُسط فى موضعه .

---

(١) ش : تحقق العدم .

(٢) ق : فالجمع .

(٣) ق ، ط : وجميع أصحابه المتقدمين والعقلاء ، ض : وجميع أتباعه المتقدمين والعقلاء ؛ ص : وجميع أصحابه المتقدمين ، س : وجميع أصحابه المقدمون والمتأخرون . وسقطت هذه العبارات مع سطرين قبلها من (ش) .

(٤) ض : مع وجوب وجوده ؛ س : فمع وجوب وجوده .

(٥) س ، ص : ليس .

(٦) س : وكل ما سوى حادث عن عدم ؛ ص : وكل ما سوى الله حادث عن عدم

والمقصود هنا أن الذين استدلوا بهذه الأدلة على افتقار الممكنات إلى واجب خارج عنها . فإن مرادهم بقولهم : جملة ما يفتقر إليه مجموع الممكنات هو المؤثر التام . وهو المرجح التام الذى يلزم من وجوده بتأثيره[(١)] التام وجودها . كما ذكرناه من أن الفاعل باختياره إذا وجدت قدرته التامة وإرادته التامة وجب وجود المقدور . وهى الممكنات .

**وأما قوله** : فلم قلتم : إنه يلزم أن يكون بعض الأجزاء كافيا فى المجموع : فلما ذكرناه من أن المؤثر التام يستلزم وجود أثره . فإذا قُدِّر أن المؤثر التام فى المجموع هو بعض المجموع . لزم أن يكون بعض أجزاء المجموع هو المؤثر فى المجموع . فيكون مؤثراً فى نفسه وفى غيره .

وهذا ظاهر . فإنه إذا قَدِّر مجموع الممكنات . وقدرنا أن واحدا منها مؤثر فى المجموع – أى فى كل[(٢)] واحدٍ واحد وفى الهيئة الاجتماعية – لزم أن يكون مؤثرا فى نفسه وفى غيره . فيكون بعض أجزاء المجموع موجباً لحصول المجموع المذكور ومن المجموع نفسه . وهذا ممتنع . وأما المجموع المركب من الواجب والممكن ، فهناك ليس بعضه مؤثراً فى كل واحدٍ واحد وفى الهيئة الإجتماعية . فإن من المجموع/الواجب بنفسه لم[(٣)] يؤثر فيه شئ ، فظهر الفرق . ١٩٦/٣

وأيضا فالواجب مؤثر فى الممكن وفى الهيئة الاجتماعية ، ليس مؤثرا فى نفسه ، بخلاف مجموع الممكنات ، فإن كل واحدٍ منها لابد له من مؤثر ، والاجتماع لابد له من مؤثر ، فالمجموع مفتقر إلى المؤثر بأى تفسير

---

(١) ق ، ص ، ط : بتأثره .

(٢) كل : ساقطة من ( س ) .

(٣) لم : كذا فى ( س ) ، وفى سائر النسخ : ولم . ولعل الصواب مالم .

فَسَّر ، فإن فسَّر بالهيئة الاجتماعية فهى متوقفة على الأفراد الممكنة ، والمتوقف[1] على الممكن أولى أن يكون ممكناً ، مع أن الهيئة الاجتماعية نسبة وإضافة متوقفة على غيرها ، فهى أدخل[2] فى الإمكان والافتقار من غيرها ، وهى من أضعف الأعراض المفتقرة إلى الأعيان إن قَدَّر لها ثبوتاً وجودياً[3] وإلا فلا وجود لها ، وإن فَسَّر المجموع بكل واحد واحد ، أو فَسَّر[4] بالأمرين بكل واحدٍ واحدٍ وبالاجتماع ، أو بغير ذلك بأى شئ فسر ، لم يكن إلا ممكنًا مفتقراً إلى غيره ، وكلما كثرت الإمكانات كثر الافتقار والحاجة .

**فإذا قيل** : المؤثر فى ذلك واحد منها – وهو ممكن – لزم أن يكون الممكن الذى لم يوجد بعد فاعلاً لجميع الممكنات ، ونفسه من الممكنات ، فإن نفسه لابد له من فاعل أيضا .

وهذا المعترض أخذ المجموع المركَّب من الواجب والممكن فعارض به المجموع من الممكنات . ولفظ المجموع فيه إجمال : يُراد به الاجتماع ، ويُراد به جميع الأفراد ، ويراد به الأمران[5] ، فكانت معارضته[6] فى غاية الفساد ، فإن ذلك المجموع فيه واجبٌ بنفسه لا يحتاج إلى غيره ، وماسواه من الأفراد والهيئة الاجتماعية مفعولٌ له ، فهذا معقول .

---

(١) س ، ض : والتوقف .

(٢) س : فهى داخلة .

(٣) ق : ثبوت وجودى .

(٤) ض : وفسر .

(٥) ش ، ض : الاقتران ، وهو تحريف .

(٦) ض : معارضة .

فالله تعالى هو الموجود الواجب بنفسه، خالق لكل ماسواه، وأما الهيئة الاجتماعية إن قُدِّر لها وجود فى الخارج فهى حاصلة به أيضا سبحانه وتعالى. وأما المجموع الذى كل منه مفتقر إلى من يبدعه، وليس فيه موجود بنفسه، فيمتنع أن يكون فاعلهم واحداً منهم(١) لأنه لابد له من فاعل، فلو كان فاعلهم ما كان فاعل نفسه(٢) وغيره من الممكنات، ولزم(٣ أن يكون بعض أجزاء الممكنات كافيا فى مجموع الممكنات، وإذا كان مجموع الممكنات يمتنع أن يكون فاعلها، فلأن يمتنع أن٣) يكون بعضها فاعلا لها بطريق الأولى، فإن مايتعذر(٤)على المجموع يتعذر على بعضه بطريق الأولى، وما(٥ يفتقر إليه المجموع يفتقر إليه بعضه بطريق الأولى٥). وهذا المعترض أخذ ما يفتقر إليه المجموع لفظاً مجملا، فالافتقار قد يكون افتقار المشروط إلى شرطه، وقد يكون [ افتقار ](٦)
١٩٧/٣ المفعول إلى فاعله. ثم أخذ يورد على / هذا وعلى هذا، ونحن نجيب على كل تقدير.

الوجه الرابع

**الوجه الرابع** : أن يُقال : أتعنى بجملة ما يفتقر إليه المجموع ما إذا وُجد وُجد المجموع، وما لا يُوجد المجموع إلا بوجوده كله مع قطع النظر عن كونه شرطاً أو فاعلا، فإن جملة ما يفتقر إليه الشئ هو الجملة التى تشتمل على كل ما يفتقر إليه الشئ، فكل ما كان الشئ مفتقراً إليه فهو

(١) منهم : ساقطة من (ض).
(٢) س : بنفسه.
(٣ - ٣) : ساقط من (س).
(٤) ق : فإن ما كان يتعذر.
(٥ - ٥) : ساقط من (ض).
(٦) افتقار : ساقطة من (ق).

داخل فى هذه الجملة ، وإذا حصل كل ما يحتاج إليه الشئ لم يبق الشئ محتاجاً إلى شئ أصلاً ، فيلزم وجوده حينئذ،فإنه ما دام مفتقراً إلى شئ لم يوجد ، وإذا حصل كل ما يتوقف وجوده عليه ولم يبق وجوده موقوفاً على شئ أصلا لزم وجوده ، فيعنى بجملة(١) ما يتوقف وجود الشئ عليه الأمور التى إذا وُجدت وُجد المجموع ، وإن لم توجد(٢) جميعها لم يوجد المجموع .

ومعلوم أنه إذا عنى به ذلك لم يمكن أن يكون ذلك بعضها ، لأنه يلزم حينئذ أن يكون بعض الأجزاء كافياً فى المجموع ، فإنه قد فسَّر الجملة بما إذا حصل وجب حصول(٣) المجموع ، وإن لم يحصل لم يجز حصوله ، فلو كان بعض الأجزاء هو تلك الجملة لوجب أن يكون ذلك البعض كافياً فى حصول المجموع،سواء قُدِّر فاعلاً لنفسه ولباقى الجملة ، أو قُدِّر أن حصوله هو حصول المجموع ، أو قُدِّر غير ذلك من التقديرات الممتنعة ، فأى تقدير قُدِّر كان ممتنعا ، فإن جملة ما يفتقر إليه المجموع لا يكون بعض المجموع بأى تفسير فسر ، وهو المطلوب .

ولكن لفظ « المجموع » فيه إجمال ، فإنه قد يُعنى به مجرد الهيئة الاجتماعية ، وقد يُعنى به كل من الأفراد ، أو(٤ كل من الأفراد٤) مع الهيئة الاجتماعية ، فإن عُنى به الأول فلا ريب أن هذا قد يكون بعض الأفراد موجباً له ، كما فى المجموع المركَّب من الواجب والممكن ، فإن

(١) ص : فنعنى بجملة ؛ ش : فيعنى بالجملة .

(٢) توجد : كذا فى (س) ، وفى سائر النسخ : يوجد .

(٣) ق : حصوله .

(٤ - ٤) : ساقط من (ض) .

الواجب هو الموجب للممكنات ، وهو الموجب أيضا للهيئة الاجتماعية ، والهيئة الاجتماعية أمرٌ ممكن خارج عن الواجب ، ليس هو بعض الهيئة الاجتماعية ، لكنه بعض الأفراد ، والهيئة نسبة وإضافة ، وليس هو بعض النسبة والإضافة ،ولكن هو بعض الأفراد المنسوب بعضها إلى بعض[(١)] ، والنسبة وسائر الأفراد غيرٌ له ، وهو الموجب لكل ما هو غير له .

وأما المجموع الذى هو الأفراد فلا يكون بعضه[(٢)] هو الموجب لكل من الأفراد ، فإن هذا يقتضى أن يكون ذلك البعض موجباً لنفسه فاعلاً لذاته ، وهذا ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء ، بل هو من أبلغ الأمور امتناعا ، والعلم بذلك من أوضح المعارف وأجلاها . ولهذا لم يقل هذا أحد من العقلاء .

وإذا المجموع كُلاً[(٣)] من / الأفراد[(٤)] مع الهيئة فهو أبعد عن أن يكون ١٩٨/٣
واحد من الأفراد[(٤)] موجباً لنفسه ولسائر الأفراد ومع[(٥)] الهيئة الاجتماعية ، وهذا بين ، ولله الحمد والمنة .

واعلم أن مثل هذه الاعتراضات مع صحة الفطرة[(٦)] وحسن النظر يُعلم فسادها ، ومثل هذه الخواطر الفاسدة التى تقدح فى المعلومات

(١) س : بعضا إلى بعض .
(٢) س : بعض .
(٣) كلا : كذا فى (ق) ، وفى سائر النسخ : كل .
(٤ - ٤) : ساقط من (س) .
(٥) ق : مع .
(٦) س : الفطنة .

لا نهاية لها ، ولا يمكن استقصاء ما يرد على النفوس من وساوس الشيطان ، ولولا أن هذين الرجلين[١] اللذين كان يُقال إنهما من[٢] أفضل أهل زمانهما فى المباحث العقلية : كلاميها وفلسفيها[٣] ، أورد كل منها ما ذكرت ، وصار ذلك عنده مانعاً من صحة الطريق المذكور فى إثبات واجب الوجود ، لما ذكرت ذلك لظهور فساده عند من له تصور صحيح لما ذكروه ، فضلا عمَّن نوَّر الله قلبه .

ثم إن هؤلاء الفلاسفة يقولون - كما زعم الآمدى - إن كمال النفس الإنسانية هو الإحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات ، وهم مع هذا لم يعرفوا الموجود الواجب ، فأى شئ عرفوه ؟ !

جهل المبتدعة وحيرتهم .

وقد بلغنى بإسناد متصل عن بعض رؤوسهم وهو الخونجى صاحب « كشف الأسرار فى المنطق[٤] » ، وهو عند كثير منهم غاية فى هذا الفن أنه قال عند الموت : « أموت وما علمت شيئا إلا أن الممكن يفتقر إلى الواجب ».[٥] ثم قال : « الافتقار وصف عدمى ، أموت وما علمت شيئا » .

وذكر الثقة عن هذا الآمدى أنه قال : « أمعنت النظر فى الكلام وما استفدت منه شيئاً إلا ما عليه العوام » - أو كلاما هـذا معناه .

(١) فى هامش ( ط ) كتب أمام هذا الموضع : « الآمدى والأبهرى » .

(٢) من : ساقطة من ( س ) .

(٣) ض : كلابيتها وفلسفيتها ( وهو تحريف ) ؛ س ، ش : كلامها وفلسفتها .

(٤) سبقت ترجمة الخونجى جـ ١ ص ١٦٢ . واشار الأستاذ سعد غراب فى مقدمته لرسالة « الجمل فى المنطق » للخونجى ، ص ١١ ( ط . المطبعة العصرية ، تونس ، بدون تاريخ ) إلى وجود ثلاث نسخ مخطوطة من كتاب « كشف الأسرار عن غوامض الأبكار فى المنطق » الأولى فى المكتبة الوطنية بتونس والثانية فى الاسكوريال بأسبانيا ، والثالثة فى القاهرة ( ولم يذكر أرقامها ) .

(٥) فى هامش ( ط ) عبارة ناقصة أمام هذا الموضع : « قال الخونجى إنه يموت » .

وذلك أن هذا الآمدى لم يقرر فى كتبه لا التوحيد ، ولا حدوث العالم ، ولا إثبات واجب الوجود بل ذكر فى التوحيد طرقاً زيَّفها ، وذكر طريقة زعم أنه ابتكرها ، وهى أضعف من غيرها .

وكان ابن عربى[(١)] صاحب « الفصوص » و« الفتوحات » وغيرهما يعظِّم طريقته ويقول : إن الطريقة التى ابتكرها فى التوحيد طريقة عظيمة ، أو ما هو نحو هذا ، حتى أفضى الأمر ببعض أعيان القضاة الذين نظروا فى كلامه إلى أن قال[(٢)] التوحيد لا يقوم عليه دليل عقلى وإنما يُعلم بالسمع ، فقام عليه أهل بلده ، وسعوا فى عقوبته ، وجرت له قصة .

وكذلك الأصبهانى اجتمع بالشيخ إبراهيم الجعبرى[(٣)] يوما فقال له : « بت البارحة أفكر إلى الصباح فى دليل على التوحيد سالم عن المعارض فما وجدته » .

وكذلك حدثنى من قرأ على ابن واصل الحموى[(٤)] أنه قال : « أبيت بالليل وأستلقى على ظهرى وأضع الملحفه على وجهى[(٥)] وأبيت

(١) س ، ض : ابن العربى .

(٢) قال : كذا فى ( ق ) فقط ، وفى سائر النسخ : قالوا . والكلام التالى يظهر أنه من كلام الخويجى ، والعبارة غير مستقيمة .

(٣) أبو أسحاق إبراهيم بن عمر بن إبراهيم الجعبرى ، عالم بالقراءات ، ومن فقهاء الشافعية ، يقال له « شيخ الخليل » وقد يعرف بابن السراج ولد سنة ٦٤٠ وتوفى سنة ٧٣٢ انظر ترجمته فى : طبقات الشافعية ٣٩٨/٩ - ٣٩٩ ؛ الدور الكامنة ٥١/١ - ٥٢ ، الأعلام ٤٩/١ .

(٤) يوجد فى هامش ( ط ) أمام هذا الموضع كلام ناقص ظهر منه « هو جمال الدين محمد . . . بن سالم بن واصل الحموى . . . عالما بعلوم كثيرة . . . مفرطا فى الذكاء وولى . . . وكان مداوماً على الا . . والتفكر فى العلم . . . هل من يجالسه . . سنة سبع وتسعين . . وقد بلغ التسعين . . . . . . كثيرة فى . . الحكمة والمنطق . . والطب والتاريخ . . بيات » . وسبقت ترجمته . ج ١ ، ص ١٦٥ .

(٥) س : وأضع على وجهى الملحفة .

١٩٩/٣ أقابل أدلة هؤلاء بأدلة هؤلاء / وبالعكس ، وأصبح وما ترجَّح عندى شئ » ، كأنه يعنى أدلة المتكلمين والفلاسفة .

وقد بسطنا الكلام فى التوحيد وأدلته فى غير هذا الموضع ، وذكرنا أن الناس قبلنا قد ذكروا له من الأدلة العقلية اليقينية ما شاء الله ، ولكن الإنسان يريد أن يعرف ما قاله الناس ، وما سبقوا إليه ، وبينَّا أيضا أن القرآن ذكر من ذلك ما هو خلاصة ما ذكره الناس ، وفيه من بيان توحيد الإلهية ما لم يهتد إليه كثير من النظَّار ولا العباد ، بل هو الذى بعث الله به رسله وأنزل به كتبه .

الطرق المختلفة لإثبات الخالق تعالى.

وهؤلاء - كما ذكرت - انقسموا إلى أصحاب نظر وفكر وبحث واستدلال ، وأصحاب إرادة وعبادة وتألّه وزهد . فكان منتهى أولئك الشك ، ومنتهى هؤلاء الشطح . فأولئك يشكُّون فى ثبوت واجب الوجود ، أو يعجزون عن إقامة الدلالة عليه .

وإذا لم يكن فى الوجود واجب لم يوجد شئ ، فتكون الموجودات كلها[١] معدومات[٢] ، فيفضى بهم سوء النظر إلى جعل الموجودات معدومات أو تجويز كونها معدومات ، وجعل الموجود الواجب ممكنا[٣] ، وجعل الواجب ممكنا غاية التعطيل .

والآخرون يجعلون كل موجود واجب الوجود ، ويجعلون وجود كل موجود هو نفس وجود واجب الوجود ، فلا يكون فى الوجود وجود هو

---

(١) كلها : ساقطة من ( س ) .

(٢) ص : معدومة .

(٣) فيفضى إلى . . . ممكنا : هذه العبارات محرفة فى ( س ) .

عندهم مخلوق ولا مصنوع ، ولا مفتقر إلى غيره ، ولا محتاج إلى سواه[١] ، فلا يكون فى الوجود ما وُجد بعد عدمه ، ولا ما عدم بعد وجوده ، وهذا فيه مِنْ جعل المعدوم موجوداً ، ومن جعل الممكن واجباً ، وجعل العبد ربًّا ، وجعل المحدَث قديماً ، ما هو غاية الكفر والشرك والضلال .

**الطريقة الصحيحة الموافقة للفطرة فى إثبات وجود الله تعالى .**

هذا مع أن إثبات الموجود الواجب الغنى الخالق ، وإثبات الموجود[٢] الممكن المحدث الفقير المخلوق ، هو من أظهر المعارف وأبْيَن العلوم .

أما[٣] ثبوت الموجود المفتقر المحدث الفقير ، فيما نشاهده من كون بعض الموجودات يُوجد بعد عدمه ، ويعدم بعد وجوده ، من الحيوانات والنباتات والمعدن[٤] ، وما بين السماء والأرض من السحاب والمطر والرعد والبرق وغير ذلك ، ومانشاهده من حركات الكواكب ، وحدوث الليل بعد النهار ، والنهار بعد الليل ، فهذا كله فيه من حدوث موجودٍ بعد عدمه ، ومعدوم بعد وجوده ، ما هو مشهود لبنى آدم يرونه بأبصارهم .

ثم إذا شهدوا ذلك فنقول[٥] : معلوم أن المحدثات لابد لها من محدِث ، والعلم بذلك ضرورى كما قد بُيِّن ، ولابد من محدِث لايكون

(١) فى هامش (ط) أمام هذا الموضع : « هؤلاء أهل وحدة الوجود » .

(٢) س ، ش ، ض ، ط : الوجود .

(٣) س : وأما .

(٤) س : والعدم ، وهو تحريف .

(٥) فى هامش (ط) أمام هذا الموضع كتب ما يلى : « تقرير دليل التوحيد » .

محدَثا ، وكل محدَث ممكن ، والممكنات لابد لها من واجب ، وكل
٣/٢٠٠ محدَث وممكن/فقير مربوب مصنوع ، والمفتقرات لابد لها من غنى ، والمربوبات لابد لها من رب ، والمخلوقات لا بد لها من خالق .

وأيضا فإنه يُقال : هذا الموجود إما أن يكون واجبا بنفسه وإما أن لا يكون واجباً بنفسه ، بل ممكنا بنفسه واجباً بغيره ، والممكن بنفسه الواجب بغيره لابد له من واجب بنفسه ، فلزم ثبوت الواجب بنفسه على التقديرين .

وأيضا فالموجود : إما أن يكون محدَثاً ، وإما أن يكون قديماً ، والمحدَث لابد له من قديم ، فلزم وجود القديم على التقديرين .

وأيضا فالموجود[1] إما أن يكون مخلوقاً ، وإما أن لا يكون ، والمخلوق لابد له من خالق ، فيلزم ثبوت الموجود الذى ليس بمخلوق على التقديرين .

[2]وأيضا فإما أن يكون خالقا وإما أن لا يكون ، وقد عُلم فيما ليس بخالق – كالموجودات التى علم حدوثها – أنها مخلوقة ، والمخلوق لابد له من خالق ، فعُلم ثبوت الخالق على التقديرين[2] .

وأيضا فالموجود إما غنى عن كل ما سواه ، وإما مفتقر إلى غيره ، والفقير إلى غيره لابد له من غنى بنفسه ، فعُلم ثبوت الغنى بنفسه على التقديرين .

---

(١) ط : فالوجود .
(٢ – ٢) ساقط من (ش) .

فهذه البراهين وأمثالها كلٌ منها يوجب العلم بوجود الرب [ سبحانه وتعالى ][1] الغنى القديم الواجب بنفسه .

طريقة ابن سينا وأتباعه فى إثبات وجود الله تعالى.

وابن سينا وأتباعه ـ كالرازى والآمدى والسهروردى المقتول وأتباعهم ـ سلكوا فى إثبات واجب الوجود طريقة الاستدلال بالوجود[2] وعظَّموها ، وظنَّ من ظن منهم أنها أشرف الطرق ، وأنه[3] لا طريق إلا وهو يفتقر إليها ، حتى ظنوا أن طريقة الحدوث مفتقرة إليها .

وكل ذلك غلط ، بل هى طريقة تُوجب إثبات واجب الوجود بلا ريب ، * لو كانوا يفسرون الممكن بالممكن . الذى هو ممكن عند العقلاء ، سلفهم وغير سلفهم ، وهو الذى[4] يكون موجوداً تارة ومعدوماً أخرى .

فأما إذا فُسِّر[5] الممكن بالممكن[6] الذى ينقسم إلى قديم واجبٍ بغيره ، وإلى محدث مسبوق بالعدم ـ كما هو قول ابن سينا وأتباعه ـ فلا يصح لهم على هذا الأصل الفاسد لا إثبات واجب بنفسه ، ولا إثبات ممكن يدل على الواجب بنفسه .*

وهذه الطريقة[7] هى فى الحقيقة مأخوذة من طريقة الحدوث ،

(١) سبحانه وتعالى : زيادة فى ( س ) ، ( ش ) .

(٢) ش : سلكوا طريقة الاستدلال بالوجود فى إثبات واجب الوجود .

(٣) س ، ض : أو أنه .

(* ـ *) ما بين النجمتين ساقط من ( ش ) .

(٤) وهو الذى : كذا فى ( ق ) . وفى سائر النسخ : وهذا الذى .

(٥) س ، ض : فسروا .

(٦) بالممكن : ساقطة من ( س ) .

(٧) ق : وهذه طريقة .

وطريقة الحدوث أكمل وأَبْيَن ، فإن الممكن الذى يُعلم أنه ممكن ، هو ما علم أنه وُجد بعد عدمه ، أو عدم بعد وجوده .

هذا الذى اتفق العقلاء على[١] أنه ممكن ، وهو الذى يستحق أن يُسمى ممكناً بلا ريب ، وهذا محدث ، فإذاً كل ممكن محدث .

وأما تقدير ممكن لم يزل واجباً بغيره ، [ فأكثر] العقلاء[٢] دفعوا
٢٠١/٣ ذلك ، حتى القائلون بقدم العالم / كأرسطو وأتباعه المتقدمين ، [٣] وحتى هؤلاء الذين قالوا ذلك –ابن سينا وأتباعه[٣] – لا يجعلون هذا من الممكن ، بل الممكن عندهم ما أمكن وجوده وعدمه ، [٤]– فكان موجوداً تارةً ومعدوما أخرى[٤] .

وإنما جعل هذا من الممكن ابن سينا وأتباعه . [٥]– مع تناقضه وتصريحه بخلاف ذلك[٥] – لمَّا سلكوا فى إثبات واجب الوجود الاستدلال بالموجود على الواجب ، فقالوا : كل ما سواه يكون ممكناً بنفسه واجبا بغيره ، وجعلوا العالم قديما أزليا مع كونه ممكنا بنفسه .

وهذا خلاف قول سلفهم ، وقول أئمة الطوائف سواهم ، [٦]– وخلاف ما صرحوا أيضا به[٦] – وهذا ممَّا أنكره ابن رشد وغيره على ابن سينا ، وبسط الكلام فيه له موضع آخر .

---

(١) س : اتفق عليه العقلاء على .
(٢) فأكثر العقلاء : كذا فى (س) ، وأما بقية النسخ : فالعقلاء .
(٣ – ٣) ما بين النجمتين ساقط من ( ش ) .
(٤ – ٤) ساقط من ( ش ) .
(٥ – ٥) ساقط من ( ش ) .
(٦–٦) ساقط من (ش) .

والمقصود هنا أن هؤلاء الذين يدَّعون أن كمال النفس هو الإحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات ، هذا اضطرابهم فى أشرف المعلومات الموجودات ، بل فيما لا تنجو النفوس إلا بمعرفته وعبادته ، ولكن لمَّا سلَّموا للفلاسفة أصولهم الفاسدة تورطوا معهم فى محاراتهم ، وصاروا يجرُّونهم كما يجر[١] الملاحدةُ الباطنيةُ الناسَ صنفًا صنفا[٢] .

والفلسفة هى باطن الباطنية ، ولهذا صار فى هؤلاء نوع من الإلحاد ، فقلّ أن يسلم من دخل مع هؤلاء فى[٣] نوع من الإلحاد ، فى أسماء الله وآياته وتحريف الكلم عن مواضعه .

بطلان قول الفلاسفة إن كمال النفس فى مجرد العلم بالمعقولات .

ونفس المقدمة الهائلة التى جعلوها غاية مطلوبهم – وهو أن كمال النفس فى مجرد العلم بالمعقولات – مقدمة باطلة قد بسطنا الكلام عليها فى الكلام على معجزات الأنبياء ، لما تكلمنا على قولهم إنها قوى نفسانية[٤] ، وذكرنا قطعة من كلامهم على ذلك ، وبيَّنا أن قولهم : – إن كمال النفس فى مجرد العلم [ بالمعقولات ] – خطأ وضلال[٥] ، ومن هنا جعلوا الشرائع مقصودها : إما إصلاح[٦] الدنيا وإما تهذيب النفس لتستعد[٧] للعلم ، أو لتكون الشريعة أمثالاً لتفهيم المعاد فى

(١) س ، ض : تجر .

(٢) ض : صفا صفا .

(٣) فى : كذا فى الأصول ، ولعل الصواب : من .

(٤) وهو كتاب « الصفدية » وقد نشرت الجزء الأول منه .

(٥) ش ، ض : فى مجرد العلم بالمعقولات مقدمة باطلة خطأ وضلال ، ولعل ما أثبته هو الصواب .

(٦) ض : صلاح .

(٧) ش ، ض : لتسعد ، وهو تحريف .

العقليات (١) ، كما يقوله الملاحدة الباطنية مثل أبي يعقوب السجستاني وأمثاله . ولهذا لا يوجبون العمل بالشرائع على من وصل إلى حقيقة العلم ، ويقولون : إنه لم يجب على الأنبياء ذلك ، وإنما كانوا يفعلونه لأنه من تمام تبليغهم الأمم ليقتدوا بهم فى ذلك ، لا لأنه (٢) واجب على الأنبياء ، وكذلك (٣) لا يجب عندهم على الواصلين البالغين من الأمة والعلماء .

ودخل فى ذلك طائفة من ضُلاَّل المتصوفة ظنّوا أن غاية العبادات هو حصول المعرفة ، فإذا حصلت سقطت العبادات ، وقد يحتج بعضهم بقوله : ﴿ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ﴾ [سورة الحجر : ٩٩]
٢٠٢/٣ ويزعمون أن اليقين هو المعرفة.وهذا/خطأ بإجماع المسلمين – أهل التفسير وغيرهم – فإن المسلمين متفقون على أن وجوب العبادات – كالصلوات الخمس ونحوها – وتحريم المحرمات – كالفواحش والمظالم – لا يزال واجباً على كل أحد ما دام عقله حاضراً ، ولو بلغ ما بلغ ، وأن الصلوات لا تسقط عن أحد قط إلا عن الحائض والنفساء أو من زال عقله ، مع أن من زال عقله بالنوم فإنه يقضيها – بالسنة المستفيضة المتلقاه بالقبول واتفاق العلماء – وأما من زال عقله بالإغماء ونحوه مما يُعذر فيه ، ففيه نزاع مشهور : منهم من يوجب قضاءها مطلقا كأحمد ، ومنهم من لا يوجبه كالشافعى ، ومنهم من يوجب قضاء ما

---

(١) ض : لتفهيم المعارف والعقليات ؛ س : لتفهيم المعاد العقليات .
(٢) س : لا أنه ؛ ش : لأنه .
(٣) ق ، ص ، ط : ولذلك .

قلّ ، وهو مادون اليوم والليلة أو صلوات اليوم والليلة ، كما هو مذهب أبي حنيفة ومالك . والمجنون لا يقضى عند عامتهم ، وفيه نزاع شاذ .

فالمقصود[١] من هذا أن الصلوات الخمس لا تسقط عن أحدٍ له عقل ، سواء كان كبيراً أو صالحاً[٢] أو عالماً . وما يظنه طوائف من جهّال العباد وأتباعهم ، وجهّال النظار وأتباعهم ، وجهال الإسماعيلية والنصيرية – وإن كانوا كلهم جهّالا – من سقوطها عن العارفين أو الواصلين ، أو[٣] أهل الحضرة ، أو عمّن خُرقت لهم العادات ، [٤] أو عن الأئمة الإسماعيلية ، أو بعض أتباعهم[٤] أو عمّن عرف العلوم العقلية ، أو عن المتكلم الماهر[٥] فى النظر ، أو الفيلسوف الكامل فى الفلسفة ، فكل ذلك باطل باتفاق المسلمين ، وبما علم بالاضطرار من دين الإسلام .

واتفق علماء المسلمين على أن الواحد من هؤلاء يستتاب ، فإن تاب وأقر بوجوبها وإلا قتل ، فإنه لا نزاع بينهم فى قتل الجاحد لوجوبها ، وإنما تنازعوا فى قتل من أقرّ بوجوبها وامتنع من فعلها ، مع أن أكثرهم يوجب قتله .

ثم الواحد من هؤلاء إذا عاد واعترف بالوجوب فهل عليه قضاء ماتركه ، فهذا على ثلاثة أنواع : أحدها أن يكون قد صار مرتداً ممتنعاً

---

(١) ض : والمقصود .

(٢) س ، ش : كبيرا وصالحا .

(٣) أو : ساقطة من ( ش ) .

(٤ – ٤) : ساقط من ( ش ) .

(٥) ص : الباهر .

عن الإقرار بما فرضه الرسول ، فهذا حكمه حكم المرتدين ، وفيه للعلماء ثلاثة أقوال : أحدها : أنه لا يقضى ما تركه فى الردة ولا قبلها – لا من صلاة ولا صيام ولا زكاة – بناءً على أن الردة أحبطت عمله ، وأنه إذا عاد عاد بإسلام جديد فيستأنف العمل ، كما هو معروف فى مذهب أبى حنيفة ومالك ، وقولٌ فى مذهب أحمد ، والثانى : أنه يقضى ما تركه فى الردة وقبلها ، وهذا قول الشافعى ، وإحدى الروايات عن أحمد . والثالث : أنه لا يقضى ما تركه فى الردة ، ويقضى ما تركه قبلها ، كالرواية المشهورة عن أحمد .

٢٠٣/٣ وإن كان الواحد من هؤلاء جاهلاً وهو مصدق / للرسول ، لكن ظن أن من دينه سقوط هذه الواجبات عن بعض البالغين ، كما يظن[١] ذلك طوائف ممَّن صحب الشيوخ الجهَّال ، وكما يظنه طائفة من الشيوخ الجهَّال ، ولهم مع ذلك أحوال نفسانية[٢] وشيطانية .

فهؤلاء مبنى أمرهم على أن من ترك الصلاة قبل العلم بوجوبها فهل يقضى ؟ وفيه ثلاثة أقوال[٣] : منها وجهان فى مذهب أحمد[٤] : أحدهما : [٥] أنه لا قضاء عليه بحالٍ بناءً على أن حكم الخطاب لا يثبت

(١) أمام هذا الموضع فى (ش) كتب فى الهامش عبارة « آخر الكراريس » .

(٢) عند كلمة « نفسانية » يبدأ سقط طويل جداً فى نسخة (س) وسنشير إلى نهايته فى موضعه بإذن الله ، وهذا السقط يتلوه بياض يستغرق الصفحة وفى وسط هذا البياض ختم الوقفية الذى أشرت إليه فى مقدمة الكتاب ونصه : « حسبى الله وحده من الكتب التى وقفها الفقير إلى آلاء ربه ذى المواهب ، محمد المدعو بين الصدور بالراغب ، وكنى عبده » .

(٣) بعد كلمه ( أقوال ) زيادة فى ( ش ) وهى : « أحدها أنه لا يقضى ما تركه فى الردة ولا قبلها لا من صلوات ولا زكاة ولا صيام » .

(٤) أحمد : ساقطة من ( ش ) .

(٥) ق ، ط : أحدها .

فى حق العبد إلا بعد بلوغ الخطاب إليه . والثانى : عليه القضاء بكل حال – كما يقوله من يقوله من أصحاب الشافعى وغيره . والثالث : يفرق بين من أسلم فى دار الحرب ومن أسلم فى غيرها ، كما يقول ذلك من يقوله من أصحاب أبى حنيفة ، والأول أظهر الأقوال .

وأيضا فقد تنازع الناس فيمن فوَّت الصلاة عمداً بغير عذر والصوم(١) ، هل يصح منه القضاء أم قد استقر عليه الذنب فلا يقبل منه القضاء ؟ على قولين معروفين ، وليس هذا موضع هذا .

وإنما المقصود هنا أنه ليس فى علماء المسلمين من يقول بسقوط الصلاة عمَّن هو عاقل على أى حال كان .

فمن تأول قوله تعالى : ﴿ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ﴾ [ سورة الحجر : ٩٩ ] على سقوط العبادة بحصول المعرفة ، فإنه يستتاب ، فان تاب وإلا قتل . والمراد بالآية : اعبد ربك حتى تموت ، كما قال الحسن البصرى : لم يجعل الله لعبادة المؤمن أجلاً دون الموت ، وقرأ الآية . واليقين هو ما يعاينه الميت فيوقن به ، كما قال تعالى عن أهل النار ﴿ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ * حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ ﴾ [ سورة المدثر : ٤٦ :٤٧ ] وفى الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم لما مات عثمان بن مظعون . قال : أما عثمان فقد جاءه اليقين من ربه .

والمقصود هنا أن هؤلاء الملاحدة ، ومن شركهم فى نوع من إلحادهم لما ظنوا أن كمال النفس فى مجرد العلم ، وظنوا أن ذلك إذا حصل فلا

---

(١) ش : أو الصوم .

حاجة إلى العمل ، وظنوا أن ذلك حصل لهم ، ظنوا سقوط الواجبات العامة عنهم وحِل المحرمات العامة لهم .

**بطلان هذا القول من وجوه والرد عليهم فى ذلك .**

وضلالهم من وجوه .

**منها** : ظنهم أن الكمال فى مجرد العلم .

**والثانى** : ظنهم أن ما حصل لهم علم .

**والثالث** : ظنهم أن ذلك العلم هو الذى يكمل النفس .

**الوجه الأول**

وكل من هذه المقدمات كاذبة . فليس كمال النفس فى مجرد العلم ، ولا فى أن تصير عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود[١] ، بل لابد لها من العمل ، وهو حب الله وعبادته . فإن النفس لها قوتان :
٣/٢٠٤ علمية/وعملية ، فلا تصلح إلا بصلاح الأمرين ، وهو أن تعرف الله وتعبده .

والجهمية هم خير من هؤلاء بكثير ، ومع هذا فلما قال جهم ومن وافقه : إن الإيمان مجرد المعرفة[٢] ، أنكر ذلك أئمة الإسلام ، حتى كفَّر من قال بهذا القول وكيعُ بن الجراح وأحمد بن حنبل وغيرهما .

(١) قال ابن سينا فى كتابه النجاه ٢٩٣/٣ ( ط . محيى الكردى ) الطبعة الثانية ، ١٣٥٧/١٩٣٨ : « إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً معقولا مرتسما فيها صورة الكل . . . . ثم تستمر كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحدا به . . . . . الخ » .

(٢) قال الأشعرى فى مقالات الإسلاميين ١٩٧/١ ، بتحقيق الاستاذ محمد محيى الدين عبد الحميد ، القاهرة ١٣٦٩/١٩٥٠ عن المرجئة : « فالفرقة الأولى يزعمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط ، وأن ماسوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس بإيمان ، وزعموا أن الكفر بالله هو الجهل به ، وهذا قول يحكى عن جهم بن صفوان » .

وهذا القول – وإن كان قد تابعه عليه الصالحي والأشعرى فى كثير من كتبه وأكثر أصحابه – فهومن أفسد الأقوال وأبعدها عن الصحة ، كما قد بيّناه فى غير هذا الموضع ، لما بيَّنا الكلام فى مسمَّى الإيمان وقبوله للزيادة والنقصان ، وما للناس فى ذلك من النزاع(١) .

**وأما المقدمة الثانية** : فلو كان كمال النفس فى مجرد العلم ، فليس هو أىّ علم كان بأى معلوم كان ، بل هو العلم الذى لابد منه : العلم بالله . وهؤلاء ظنوا أنه العلم بالوجود بما هو موجود(٢) ، وظنوا أن العالم أبدى أزلى . فإذا حصل له العلم بالوجود الأزلى الأبدى كملت نفسه . الوجه الثانى .

وعلى هذا بنى أبو يعقوب السجستانى وغيره من شيوخ الفلسفة والباطنية(٣) أقوالهم . وكذلك أمثالهم من الفلاسفة كالفارابى وغيره . وابن سينا – وإن كان أقرب إلى الإسلام منهم – ففيه من الإلحاد بحسبه(٤) . وأبو حامد ، وإن سلك أحياناً مسلكهم ، لكنه لا يجعل العلم بمجرد الوجود موجباً للسعادة ، بل يجعل ذلك فى العلم بالله ، وقد يقول فى بعض كتبه : إنه العلم بالأمور الباقية ، وهذا كلامهم .

فمن قال : إن العالم أزلى أبدى قال بقولهم ، ومن قال : إن كل ماسوى الله كان معدوماً ثم وُجد ، لم يلزمه ذلك . وابن عربى وابن

(١) انظر كتاب « الإيمان » لابن تيمية ، وقد طبع عدة مرات .

(٢) ض : بما وجود ؛ ق ، ص ، ط ، ش : بما هو وجود . والمثبت عن ( هـ ) .

(٣) ق : الباطنية .

(٤) يقول ابن سينا فى كتابه « النجاه » ١٩٨/٣ : « فلا محالة أن العلم الإلهى هو هذا العلم ، فهذا العلم يبحث عن الموجود المطلق » ويقول فى كتابه « الشفاء – الإلهيات » ٩/١ ( تحقيق قنواتى وسعيد زايد ، راجعه الدكتور إبراهيم مدكور ، ط . المطابع الأميرية ، القاهرة ١٩٦٠/١٣٨٠ ) : عن العلم الإلهى : « فيجب إذن أن يكون الموضوع الأول هو الموجود بما هو موجود » .

سبعين ونحوهما جمعوا بين المسلكين ، فصاروا يجعلون كمال النفس هو العلم بالوجود المطلق ، ويقولون : إن الله هو الوجود المطلق ، فأخذوا من طريقة الصوفية:أنه العلم بالله ، وأخذوا من كلام هؤلاء : أنه العلم بالوجود المطلق ، وجمعوا بينهما ، فقالوا : إن الله هو الوجود المطلق .

**وأما المقدمة الثالثة** : فزعمهم أنهم حصل لهم العلم بالوجود . وهذا باطل ، فإن كلامهم فى الإلٰهيات مع قلته فالضلال أغلب عليه من الهدى ، والجهل أكثر فيه من العلم ، وهى العلوم التى تبقى معلوماتها وتكمل النفوس بها عندهم . الوجه الثالث .

وأما الطبيعيات فهى مبدأ الحركة والتغير والاستحالة ، ولكن منها كليات لا تنتقض بزعمهم ، وهى منتقضه .

وهذه الأمور مبسوطة فى غير هذا الموضع ، ولكن نبهنا عليه هنا ،
٣/٢٠٥ لأن مثل هذا الآمدى وأمثاله الذين عظّموا طريقهم / وصدّروا كتبهم التى صنّفوها فى أصول دين الإسلام - بزعمهم - بما هو أصل هؤلاء الجهال : من أن كمال النفس الإنسانية بحصول ما لها من الكمالات ، وهى الإحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات ، وسلكوا طرقهم - وقعوا فى الجهل والحيرة والشك بما لا تحصل النجاة إلا به ، ولا تنال السعادة إلا بمعرفته ، فضلاً عن نيل الكمال الذى هو فوق ذلك . فإن النبى صلى الله عليه وسلم قال : كمل من الرجال كثير[1] ، فالكاملون من الرجال

---

(١) قال البخارى فى صحيحه ١٥٨/٤ (كتاب الأنبياء ، باب قول الله تعالى : وضرب الله مثلا للذين آمنوا امرأة فرعون . . .) : عن أبى موسى رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون ومريم بنت عمران ، وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام » . والحديث مع اختلاف فى الألفاظ فى : البخارى =

كثير ، ولكن الذين سلكوا طريق هؤلاء من أبعد الناس عن الكمال .

تقرير الآمدى لطريقة المتأخرين فى إثبات واجب الوجود .

والمقصود هنا الكلام على ماسلكه هؤلاء المتأخرون فى تقرير واجب الوجود . والآمدى قد قررها فى « أبكار الأفكار » وأورد سؤالاً على بعض مقدماتها[(١)] فى « رموز الكنوز » قد ذكرنا سؤاله وجوابه .

وأما تقريره لها فقال فى تقرير[(٢)] هذه الحجة[(٣)] : « النظر إلى الجملة غير النظر إلى كل واحدٍ واحدٍ من آحادها ، فإن حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحدٍ من الآحاد ، وعند ذلك فالجملة موجودة ، فإما أن تكون[(٤)] واجبةً لذاتها أو ممكنة ، لا جائز أن تكون واجبة[(٥)] » كما تقدم « وإن كانت ممكنه فلا بد لها من مرجّح ، والمرجح إما داخل فيها وإما خارج عنها . فإن كان داخلاً فيها فالمرجح[(٦)] للجملة مرجّح لآحادها ،

= = ١٦٤/٤ (كتاب الأنبياء ، باب قوله تعالى إذ قالت الملائكة يامريم . . . ) ، ٢٩/٥ (كتاب أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ، باب فضل عائشة ) ، ٧٥/٧ (كتاب الأطعمة ، باب فضل الثريد ) ؛ مسلم ١٨٨٦/٤ - ١٨٨٧ (كتاب فضائل الصحابة ، باب فضائل خديجة أم المؤمنين ) ؛ سنن الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ٣٠/٨ (كتاب الأطعمة ، باب ما جاء فى فضل الثريد ) ؛ سنن ابن ماجة ١٠٩١/٢ (كتاب الأطعمة ، باب فضل الثريد على الطعام ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٣٩٤/٤ ، ٤٠٩ .

(١) ق : مقدماته .

(٢) ض : تقريب .

(٣) فى كتابه : « أبكار الأفكار » جـ ١ ، ص ١٥١ - ١٥٢ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ٢٣ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) . وسبق ورود هذا الكلام من قبل ، ص ٩٠ - ٩١ ومقابلته على أبكار الأفكار .

(٤) سبقت هذه العبارة من قبل : وهى إما أن تكون ، وهو الذى فى « أبكار » .

(٥) فى « أبكار الأفكار » عبارات لم يذكرها ابن تيمية هنا وسبق ورودها وهى : « . . . أن تكون واجبة . وإلا لما كانت آحادها ممكنة ، وقد قيل إنها ممكنة كما سبق ، ثم وإن كانت واجبة فهو مع الاستحالة عين المطلوب . وإن كانت ممكنة . . . » .

٢٧٧

(٦) أبكار : والمرجح إما أن يكون داخلا فيها أو خارجها عنها لا جائز أن يقال بالأول فإن المرجح . . . ( وسبق ورود هذا النص ) .

فيلزم[١] أن يكون مرجحاً لنفسه لكونه[٢] من الآحاد ، [٣] فيلزم أن يكون علةً لنفسه معلولاً لها ، وإن كان خارجاً عنها لم يكن ممكناً لأنه من الجملة فيكون واجباً[٣] » .

ثم أورد على ذلك قول السائل[٤] : « لا نسلم وجود ما يسمى جملة فى غير المتناهى ، ليصح ما ذكرتموه ، ولا يلزم من صحة ذلك فى المتناهى مع إشعاره بالحصر صحته فى غير المتناهى ، سلّمنا أن مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهى وأنه ممكن ، لكن[٥] لا نسلّم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية ، وحينئذ[٦] فلا يلزم أن يكون معللاً بغير علة الآحاد ، سلمنا أنه زائد على الآحاد ، ولكن ما المانع أن يكون مترجّحاً بآحاده الداخلة فيه ، لا بمعنى أنه مترجّح بواحدٍ منها ليلزم ما ذكرتموه ، بل طريق ترجيحه[٧] بالآحاد الداخلة فيه ترجحٌ كل واحدٍ من آحاده بالآخر إلى غير النهاية ، وعلى هذا فلا يلزم افتقاره إلى مرجح خارج عن الجملة ، ولاأن يكون المرجح للجملة مرجحاً لنفسه ولا لعلته » .

(١) أبكار : ويلزم ، وهكذا ورد النص من قبل .

(٢) أبكار : ضرورة كونه ، وهكذا ورد من قبل .

(٣ - ٣) : هذه العبارات اختصر فيها ابن تيمية ما فى أبكار الأفكار ، ونص الأبكار ( وسبق وروده من قبل ) : « ويخرج بذلك عن أن يكون ممكنا ، وهو خلاف الغرض ، وأن يكون مرجحا لعلته لكونها من الآحاد ، وفيه جعل العلة معلولا والمعلول علة ، وهو دور ممتنع ، وإن كان المرجّح خارجا عنها فهو من الجملة ، وهو خلاف الغرض ، فلم يبق إلا أن يكون واجبا لذاته وهو المطلوب » .

(٤) أبكار الأفكار جـ ١ ، ص ١٥٧ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ٢٤ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) ، وسبق ورود هذا النص ص٩١-٩٢، وقابلته هناك على « أبكار » .

(٥) أبكار : ولكن ، وكذا ورد النص من قبل .

(٦) أبكار : وعند ذلك ، وكذا ورد النص من قبل .

(٧) أبكار : ترجحه ، وكذا ورد النص من قبل .

ثم قال فى الجواب (١) : « قولهم : لا نسلّم وجود ما يسمى جملة فى غير المتناهى . قلنا : مسمَّى الجملة هو ما وصفتموه بكونه غير متناه ، ولاشك أنه غير كل واحد من الآحاد ، إذ كل واحد من الآحاد متناه ، والموصوف بما لايتناهى هو الأعداد المفروضة ، بحيث لا يخرج عنها (٢) واحد . قولهم : لانسلم أن مفهوم الجملة زائد على الآحاد المتعاقبة إلى / غير النهاية . ٢٠٦/٣

قلنا : إن أردتم أن مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحدٍ من الآحاد فهو ظاهر الإحالة ، وإن أردتم به الهيئة الاجتماعية من آحاد الأعداد ، فلا خفاء بكونه (٣) زائداً على كل واحدٍ من الآحاد (٤) وهو المطلوب.

(٥) ولقائل أن يقول : يريدون بالجملة كل الآحاد ، لا كل واحد منها ، ولا يسلّمون أن كل الآحاد أمر مغاير للآحاد المتعاقبة (٥) .

قولهم : ما المانع من أن تكون (٦) الجملة مترجِّحة بآحادها الداخلة فيها كما قرروه (٧) .

---

(١) أبكار الأفكار حـ ١ ص ١٦٨ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ٢٦ ( نسخة رقم ١٦٠٣ )
(٢) أبكار : منها .
(٣) أبكار : لكونه .
(٤) أبكار : من الأعداد .
(٥ – ٥) : هذا الكلام ساقط من نسختى « أبكار الأفكار »
(٦) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : ما المانع أن تكون ؛ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) : ما المانع أن يكون
(٧) أبكار : كما قرره .

قلنا : إما أن يقال : تترجح[١] الجملة بمجموع[٢] الآحاد الداخلة فيها أو بواحدٍ منها ، فإن كان يوجد منها[٣] فالمحال الذى ألزمناه حاصل ، وإن كان بمجموع الآحاد فهو نفس الجملة المفروضة ، وفيه ترجح الشئ بنفسه ، وهو محال[٤] » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : ولقائل أن يقول : الحجة المذكورة لا تحتاج إلى إثبات كون الجملة غير الآحاد ، وإن كان ذلك حقاً فإنه يُقال لمن قال : « لا نسلم وجود ما يسمّى جملة فى غير المتناهى » لا يخلو إما أن يكون هنا جملة غير الآحاد ، وإما أن لا يكون . فإن كان بطل سؤاله ، وإن لم يكن كان ذلك أبلغ فى الحجة ، فإن كل واحد من الآحاد ممكن ، وليس هنا جملة يمكن أن تكون واجبة ، فكل من الممكنات يمتنع أن يوجد بنفسه أو بممكن آخر ، كامتناع وجود الجملة الممكنة بكلٍ من الممكنات .

وقد أورد هو هذا السؤال ، فكان فيه كفاية من أن يقرّر أموراً إذا حذفها كان أبلغ فى الحجة وأقوى لها .

وكذلك السؤال الثانى : وهو **قوله** : « سلّمنا أن مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهى وأنه ممكن ، لكن لانسلم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة ، فلا يكون معللاً بغير علة الآحاد[٥] » فإن هذا السؤال هو

---

(١) أبكار : قلنا أن يق بترجح . ( ويق أو يقا رمز لكلمة يقال )

(٢) أبكار : بمجموع

(٣) عبارة « فإن كان يوجد منها » ساقطة من نسختى « أبكار الأفكار »

(٤) يرمز ناسخ نسخة رقم ١٦٠٣ إلى كلمة محال بـ : مح

(٥) سبق إيراد هذه العبارة قبل صفحات ص ٢٧٨ وفيها : .. الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية وحينئذ فلا يلزم أن يكون معللاً بغير علة الآحاد .

نظير الأول ، بل هو هو مع تغير العبارة ، فإن من نفى وجود ما يسمّى جملة فى غير المتناهى ، لم ينازع فى وجود كل واحدٍ واحد من الآحاد المتعاقبة ، فإذا سلم مفهوم الجملة فيما لايتناهى وفسر ذلك بالآحاد المتعاقبة ، كان باقيا على منعه الأول ، لكن من الناس من يقول : الجملة لا تُعقل إلا فى المتناهى . ومنهم من قد ينازع فى الجملة : هل لها حقيقة غير كل واحد من الآحاد ؟ فلهذا جعلها سؤالين .

وبكل حال ، فالسؤال إن كان متوجهاً كان ذلك أقوى فى الحجة . وإن لم يكن متوجها لم يرد بحال . وذلك أنه إذا لم يكن للجملة حقيقة غير كل واحدٍ واحد ، لم يكن هنا مجموع نحتاج[1] أن نصفه بوجوب أو إمكان غير كل واحد واحد . وتلك كلها ممكنة . فتكون الحجة على هذا التقدير أقل مقدمات . فإنه إذا كانت الجملة غير الآحاد ، احتيج إلى نفى وجوبها بنفسها أو بالآحاد ، أما إذا قُدِّر / انتفاء ذلك ، لم يُحتج[2] ٢٠٧/٣
إلى ذلك . فلا يحتاج إلى نفى الوجوب عنها ، لا بنفسها ولا بالآحاد .

ولهذا **قال** فى الاعتراض : « إذا لم تكن الجملة غير الآحاد لم يلزم أن تكون[3] معللة بغير علة الآحاد[4] » .

وهذا مما يقوى الحجة . فإنها إذا لم تكن معللة بغير علة الآحاد — ومعلوم أنه لا بد من إثبات علة الآحاد — فذلك وحده كافٍ . بخلاف ما إذا كانت غير الآحاد . فانه يُحتاج إلى نفى وجوبها بنفسها أو بالآحاد .

(١) ق : يحتاج

(٢) ض ، ص ، ط : تحتج .

(٣) ص ، ط : يكون .

(٤) سبق ورود الجملة ص ٢٧٨ . ولكنه لخص كلام الآمدى هنا .

وهذا هو السؤال الثالث وهو **قوله** : « ما المانع أن يكون المجموع – وهو الجملة – مترجّحا بآحاده الداخلة فيه لا بواحد منها ، بل طريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه بترجح[1] كل واحدٍ من آحاده بالآخر إلى غير نهايه[2] » .

وقد أجاب عن هذا **بقوله** : « مجموع الآحاد نفس الجملة المفروضة ، وفيه ترجّح الشىء بنفسه ، وهو محال[3] » .

وهذا السؤال هو الذى ذكره فى كتابه الآخر ، وذكر أنه لا يعرف له جواباً حيث **قال** : « ما المانع من ترجحها بترجح آحادها ، وترجح آحادها كل واحد بالآخر إلى غير نهاية[4] »

**قال** : « وهذا إشكال مشكل ، وربما يكون عند غيرى حله[5] » .

والجواب الذى ذكر عنه إنما يستقيم إذا أرادوا بالجملة كل واحدٍ واحد من ⁽ الأجزاء،ولم يجعلوا للاجتماع قدراً زائداً ، وجعلوا الاجتماع جزءاً ، فإنه حينئذ يُقال : الجملة هى الآحاد ، فأما إذا أريد[6] بالجملة الاجتماع ، وهو الهيئة الاجتماعية وأن ترجحها بالآحاد المتعاقبة ، لم يكن الجواب صحيحا .

---

(١) ص ، ض : ترجح ؛ ط : يرجح ؛ هـ ، ش : برحح ( بدون نقط ) .
(٢) سبق ورود هذا الكلام ، ص ٢٧٨ ، ولكن ابن تيمية لخصه هنا .
(٣) سبق ورود هذا الكلام ، ص ٢٨٠ .
(٤) ص : النهاية
(٥) فى هامش ( ط ) أمام هذا الموضع كتب : « تقدم الإشكال » وبعد ذلك كلمات غير واضحة .
(ه – ه) ش : « الأجزاء المجتمعة ، وجعلوا الاجتماع جزءا ، فإنه حينئذ يقال : الجملة هى الآحاد المجتمعة ولم يجعلوا الاجتماع قدرا زائدا ، وترجح . . . » .
(٦) ق : أيد ، وهو تحريف .

وهذا هو الذى استشكله فى كتابه الآخر . وحينئذ يكون السؤال : « لم لا يجوز ترجّح الاجتماع بالآحاد المجتمعة ، وترجح° كل واحد بالآخر . وليس الجملة هو الآحاد المتعاقبة كما تقدم ، بل هو الهيئة الاجتماعية ، ولكن يمكن تقرير هذا الجواب إذا جُعلت الهيئة الاجتماعية جزءاً من أجزاء الجملة وهذا أمر اصطلاحى ، فإن المجموع المركّب من أجزاء قد يجعل نفس الاجتماع ، ليس جزءاً من المجموع ، وقد يجعل جزءاً من المجموع ، فإذا جعل الاجتماع جزءاً من المجموع ، كان تقرير السؤال : أن هذا الجزء معلل بسائر الأجزاء ، وترجح [(١)] كل جزءٍ بالآخر ، وترجّح جزء ممكن بجزء ممكن ، كترجح جزء ممكن بأجزاء ممكنة ، وحينئذ فإجابته بقوله : « مجموع الآحاد نفس الجملة المفروضة ، وفيه ترجح الشىء بنفسه ، ليس بجواب مطابق [(٢)] ، فإنهم لم يدّعوا / ترجّح المجموع بالمجموع ، بل ترجح الاجتماع بكل واحدٍ واحد ٢٠٨/٣
من الأجزاء المتعاقبة . والاجتماع وإن كان جزءاً فليس هو من الأجزاء المتعاقبة ، لكن هذا فيه [(٣)] ترجيح بعض الأجزاء ببعض ، فهو كتعليل بعض الممكنات ببعض ، فيعود الأمر ويُقال : فالمجموع هو واجب بنفسه أو ممكن ، معلول لنفسه أو معلول ببعضه أو بخارج عنه ، كما تقدم تقرير ابن سينا لحجته .

وقد تقدم أن المجموع إما أن لا يكون [(٤)] له علة ، بل هو واجب

---

(١) ص ، ط : ويرجح

(٢) ص : مطلق .

(٣) فيه : ساقطة من ( ص ) .

(٤) ض : لا تكون .

بنفسه . وهذا باطل كما تقدم . وإما أن يكون [١] له علة ، وهو المجموع أو بعضه أو ما هو خارج عنه ، كما يُقال نظير ذلك فى دلالة المطابقة والتضمن والالتزام .

فلهذا قال فى القسم الثانى [٢] : « وأما أن يقتضى المجموع علة هى الآحاد بأسرها . فتكون معلولة لذاتها . فإن تلك الجملة والكل شىء واحد، وأما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب [٣] به الجملة » .

يقول : إن كان المقتضى للمجموع هى الآحاد بأسرها ، بحيث تدخل [٤] فيها الهيئة الاجتماعية ، لزم أن تكون الجملة الممكنة معلولة لذاتها ، فإن الجملة والكل والمجموع شىء واحد . بخلاف ما إذا أُريد بالكل كل واحدٍ واحد ، فإن الجملة لا تجب بكل واحدٍ واحد ، إنما تجب بمجموع الآحاد ، كالعشرة لا تحصل بكل فردٍ فرد من أفرادها ، وكذلك سائر المركبات ، وإنما يحصل المركب بمجموع أجزائه التى من جملتها الهيئة الاجتماعية ، إن جعلت الهيئة الاجتماعية أمراً وجودياً ، وإن لم تُجعل كذلك لم يُحتج إلى هذا ، بل يُقال : المجموع هو الآحاد بأسرها ، وليس هنا غير الآحاد .

ولعل ابن سينا أراد هذا . ولهذا أوردوا عليه تلك الأسولة [٥] ،

(١) ص ، ض : وإما أن لا يكون .

(٢) أى ابن سينا فى الإشارات والتنبيهات ٣ ، ٤/٤٥٢ .

(٣) ق : يجب ؛ ط ، ش : الكلمة غير منقوطة . (٤) ق ، ط : يدخل .

(٥) فى اللسان مادة « سول » : « وسلت أسال سوالا لغة فى سألت ، حكاها سيبوية . وقال ثعلب : سُوالا وسِوالا كجُوار وجِوار . وحكى أبو زيد : هما يتساولان ، فهذا يدل على أنها واو فى الأصل على هذه اللغة وليس على بدل الهمز . ورجل سُوَلَةٌ على هذه اللغة سؤول . وحكى ابن جنى : سُوَال وأسْوِلة »

وهو أن المجموع مغاير للآحاد ، وأنه يجوز أن يجب المجموع بالآحاد المتعاقبة ، ونحو ذلك مما تقدم .

وأما القسم الثالث وهو : أن يكون للمجموع [١] علة هى بعضه ، فهذا قد أبطله بقوله [٢] : « ليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، إن كان كل واحدٍ منها معلولا ، ولأن علته أولى بذلك » .

وهذان وجهان فى تقرير ذلك : أحدهما : أن كل جزء من الأجزاء إذا كان ممكنا – ومن ذلك الهيئة الاجتماعية – فليس وجوب المجموع بهذا الجزء بأولى من هذا ، لأنه متوقف على كل جزءٍ جزء منها [٣]

والثانى : أن كل واحدٍ من تلك الأجزاء معلول لغيره ، فعلته أولى
٢٠٩/٣ أن تكون هى الموجبة للجميع منه ، سواء قيل : إن / علة المجموع واحد معين ، أو واحد منها غير معين . وأما إذا قيل : كل واحدٍ واحد ، فذلك أبعد لأنه يقتضى [٤] اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد ، وهو ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء .

فإن قيل : إذا كان المجموع هو الأجزاء ونفس الاجتماع ، فهذا لا يفتقر إلى شىء منفصل .

قيل : هذا هو القول بوجوب ذلك بنفسه ، وقد تقدم إبطاله ، فإنه يكون كل جزء ممكناً [٥] بنفسه ، والاجتماع ممكن بنفسه ، ولم يكن هنا

(١) ض : المجموع .
(٢) أى ابن سينا فى نفس الموضع السابق .
(٣) ض : بكل جزء منها . (٤) ط : لا يقتضى .
(٥) ص ، ض ، ط ، ش : ممكن ، وهو خطأ .

ما يغاير ذلك حتى يُقال : هو واجب بنفسه فلا يمكن أن يكون هنا ما هو واجب بنفسه .

وقد أبطل غيره هذا القسم بوجهين : أحدهما ذكره الرازى والآمدى : أن ما كان سبب المجموع كان سبب كل واحد من أجزاء ذلك المجموع ، فلو قُدِّر جزء من أجزاء المجموع سبباً ، لزم كون ذلك الجزء سبباً لنفسه ، فيلزم كون الممكن علة معلولا . وأيضا فذلك الجزء معلول ، فإذا كان هو مرجِّحاً للمجموع ، كان مرجحا لعلته ، فيكون علة لعلته .

## « فصل »

ولم يذكر ابن سينا ولا غيره فى إثبات واجب الوجود قطع الدَّوْر ، كما لم يذكر الجمهور قطع التسلسل لظهور فساده . وقد ذكرنا غير مرة أن المقدمة إذا كانت معلومة ، مثل علمنا بأن المحدَث لابد له من محدِث ، بل مثل علمنا أن هذا المحدَث له محدِث ، كان العلم بها كافياً فى المطلوب ، وأن ما يرد على الأمور المعلومة هو من جنس شبه السوفسطائية التى لا نهاية لها ، فيجب الفرق بين ما يكون من المقدمات خفياً على أكثر الناس يحتاج إلى بيان ، وما يكون معلوماً لأكثر الناس ، والشبه الواردة عليه من جنس شبه السوفسطائيه .

ولما كان أهل الكلام كثيراً ما يوردون ويُورد عليهم ما هو من جنس شبه السوفسطائية ، كما يورده الكفار الذين يجادلون بالباطل ليدحضوا به

الحق ، لم يكن لهذا حد محدود ولا عد[1] معدود ، بل هو بحسب ما يخطر للقلوب ، فلهذا صار كلما طال الزمان أورد المتأخرون أسولة سوفسطائية لم يذكرها المتقدمون .

وزاد المتأخرون مقدمة فى الدليل لدفع ذلك السؤال ، فزادوا أولا : أن المحدث لا يختص بوقت دون وقت إلا بمخصص ، والأوقات متماثلة ، والأمور المتماثلة يمتنع اختصاص بعضها دون بعض إلا بمخصص منفصل .

ثم زادوا بعد هذا : أن التخصيص ممكن ، والممكن لا يترجح وجوده على عدمه ، إذ لا يترجح أحد طرفيه / على الآخر إلا بمرجّح. ٢١٠/٣
وزادوا أن المرجحات يمتنع تسلسلها كما تقدم ، ثم زادوا بعد هذا قطع الدَوْر .

وكذلك [2] ابن سينا لم يذكر فى برهانه أن الممكن لا يوجد من نفسه ، فلابد أن يوجد بغيره ، **فقال الرازى** « لا يلزم من صحة قولنا : ليس الممكن موجوداً من ذاته صحة قولنا : إنه موجود بغيره[3] . لأن بين القسمين واسطة ، وهى أن لا يكون وجوده من شىء أصلاً ، لا من ذاته ولا من غيره ، وإذا كان كذلك لم يتم البرهان إلا بذكر هذا القسم وإبطاله : إما بادعاء الضرورة فى فساده أو بذكر البرهان على فساده » .

**قال** : « وهو لم يفعل شيئاً من ذلك » .

(١) ص ، ط : ولا عدد .
(٢) ق : ولذلك .
(٣) ص ، هـ ، ش : من غيره .

**فيقال له** : كون وجود الشيء لا من نفسه ولا من غيره ، هو مما يُعلم فساده بالضرورة ، والأمور المعلومة الفساد بالضرورة لا يجب على كل مستدلٍ تقديرها ونفيها ، فإن هذا لا غاية له ، وإنما يذكر الإنسان من ذلك ما قد قيل أو خطر بالبال ، فأما الذهن الصحيح الذى يعلم بالضرورة فساد [(١)] مثل هذا التقدير ، فهو لا يورده على نفسه ولا يورده عليه غيره ، وإنما يقع الإيراد عند الشك والاشتباه ، فإن قُدِّر من الناس من يشك فى هذا احتاج مثل هذا إلى البيان ، وقد قلنا إن الأسولة السوفسطائية ليس لها حد محدود ولا عد [(٢)] معدود .

وهذا نظير قول القائل : إن المحدث الذى كان بعد أن لم يكن لم يحدِث نفسه ، وهذا كله من العلوم البديهية الضرورية الفطرية التى هى من أَبْين الأمور عند العقلاء .

ولو احتاج المستدل أن يذكر من الأقسام ما يخطر ببال كل أحد ، وإن كان فساده معلوما بالضرورة ، لقال : الممكن إذا لم يُوجد بنفسه فإما أن يوجد بموجدٍ أو بغير موجد ، وإذا وُجد بموجد ، فذلك الموجد إما أن يوجده وهو معدوم ، أو يوجده وهو موجود .

ثم يريد أن يبطل الثانى بأن الموجد لا يوجد وهو معدوم ، كما فعل ذلك طائفة من أهل الكلام ، وإذا أراد أن يبطل ذلك قال : والمعدوم لا يكون موجدا [(٣)] لأن العدم لا يتميز فيه شيء عن شيء ، والموجد [(٤)]

(١) ط : فساده .
(٢) ص ، ط : ولا عدد .
(٣) ص ، ط : موجوداً .
(٤) ص : والموجود .

لابـد أن يتميز عن غيره . وإذا قيل : المعدوم يتميز فيه شيء عن شيء ، على قول من يقول : المعدوم شيء ، تبين أن المعدوم ليس بشيء ، فيكون إثبات وجود الصانع موقوفًا على إبطال قول هؤلاء ، كما فعل ذلك طائفة من أهل الكلام .

ومن المعلوم أن إبطال هذا أدق من إبطال كون الشيء الذى لا يكون وجوده من نفسه يكون موجودا لا بنفسه ولا بغيره ، (١ إذ كان من المعلوم البيّن لكل أحد أن مالم يوجد بنفسه ، فلابد أن يكون وجوده/
٢١١/٣ بغيره . واما تقدير موجود لم يوجد بنفسه ولا بغيره فهو ممتنع ، فإنه لا يعنى بكونه موجودًا بنفسه أن نفسه أوجدته ، إذ كان هذا معلوم الامتناع ، بل يعنى أنه لا يحتاج فى وجوده إلى غيره ، بل وجوده واجب بنفسه ، فهو موجود أزلاً وأبدا (١) ، فظهور صحة (٢) هذا الكلام وبطلان نقيضه أبين ممَّا يُستدل به عليه ، بل يمكن هنا إيراد أسولة أخرى يطول بها الكلام .

**وقال الرازى أيضا** : « قد كان الواجب على ابن سينا أن يتكلم قبل هذا الفصل فى بيان أن سبب الممكن لا يكون مقدمًا عليه تقدمًا زمانيا ، فإنه لو جاز ذلك لما امتنع إسناد كل ممكن إلى آخر قبله لا إلى أول ، وذلك عنده غير ممتنع ، فكيف يمكن إبطاله لإثبات واجب الوجود . وأما إذا قامت الدلالة على أن السبب لابد من وجوده مع المسبب ، فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت تلك الأسباب والمسببات بأسرها حاضرة معا ، وذلك عنده محال .

(١ ــ ١) : ساقط من (ش) .
(٢) ط : فظهر أن صحة .

والبرهان الذى ذكره فى إبطال التسلسل أيضا مختص بهذه الصورة ، فكان الأَوْلى تقديم الكلام فى هذه المسألة ، لكن لما كان فى عزمه أن يذكره فى موضع آخر ، وهو النمط الخامس من هذا الكتاب ، لا جرم تساهل فيه هٰهنا » .

**قلت** : مثل هذا الكلام هو الذى أوجب أن يُدخل هذا القسم من أدخله فى هذا الدليل ، كالآمدى وغيره ، ولا حاجة إليه ، بل ما ذكره ابن سينا كافٍ .

والدليل الذى ذكره على إبطال التسلسل فى العلل يوجب إبطال علل متسلسلة ، سواء قُدِّرت مجتمعة أو لا ، كما قد تبين من كلامه ، وهو لا يُجوِّز عللاً متسلسلة : لا متعاقبة ولا غير متعاقبة ، وإنما يُجوّز حوادث متسلسلة ، وتلك عنده شروط لحدوث الحوادث ، لا علل ولا أسباب بمعنى العلل ، ولا يجوز عنده إسناد كلّ ممكن إلى ممكن قبله أصلا ، ولكن يجوز أن يكون وجوده مشروطاً بوجود ممكن قبله ، وبين العلة والشرط فرق معروف .

ومن هنا دخل الغلط على الرازى فى هذا الاعتراض ، ولهذا كان سائر من تكلّم فى إبطال العلل المتسلسلة ، لم يحتج إلى ذكر هذا القسم أصلا ، ولا يقولون : إن الممكن أو الحادث [1] الذى يوجد قبل الممكن أو الحادث هو علة أيضا ، ولا هو مستند وجوده ، وإنما يقولون : هو شرط فيه .

---

(١) ط : إن الممكن الحادث .

وأيضا فإسناد كل ممكن إلى آخر قبله إما أن يُراد به أنه يستند[١] إلى آخر موجود قبله ، فيستمر الوجود إلى حين وجود الممكن المفعول ، وإما أن يُراد به إلى آخر يكون موجودًا قبله ويعدم قبله .

٢١٢/٣ فإن أريد/الأوّل فمعلوم أنه إذا بطل إسناده إلى ممكن موجود مع وجوده ، كان هذا متناولاً لما يوجد مع ذلك قبل وجوده ولما لم يوجد إلا عند وجوده ، فلا حاجة إلى تخصيص ما وجد قبل وجوده بالذكر ، كما لا يحتاج إلى تخصيص ما يبقى بعد وجوده بالذكر ، إذ الدليل يتناول كل ما كان موجودًا عند وجوده ، سواء وُجد قبل ذلك أيضا ، أو بعد ذلك أيضا ، أو لم يكن موجودًا إلا حين وجوده .

وأما أن أريد استناده [٢] إلى آخر يكون موجودًا قبله ويعدم أيضا قبله ، وهذا هو الذى أراده الرازى ، لم يحتج أيضا إلى هذا لوجوه :

**أحدها** : أنه إذا بطل إسناده[٣] إلى ممكن موجود حال وجوده ، فبطلان إسناده [٤] إلى ممكن يعدم حين وجوده أوْلى وأحرى ، فإذا قام الدليل على بطلان تسلسل العلل الممكنة ، مع كونها معا فى الوجود ، فبطلان التسلسل مع تعاقبها أظهر وأجلى .

**الثانى** : أن الدليل الدال على بطلان التسلسل فى العلل هو دليل مطلق عام ، سواء قُدِّرت متقارنة أو متعاقبة ، فإن جميع ما ذكر [٥] من

(١) ض ، ط ، هـ : أنه يسند .

(٢) ص ، ش ، هـ : إسناده .

(٣) ق : استناده .

(٤) ق ، ص ، ط : استناده .

(٥) ص : ما ذكره .

الأدلة الدالة على أن مجموع الممكنات مفتقرة إلى أمر خارج عنها يتناول جميع الأنواع التى يقدرها ، سواء قُدِّر أنها متسلسلة على سبيل الاقتران أو على سبيل التعاقب ، وسواء قُدِّرت مع التعاقب بعدم الأول عند وجود الثانى ، أو يبقى بعد وجوده ، أو لا يكون وجوده إلا مع وجوده لا سابقا ولا لاحقا . وكذلك إذا قُدّرت مع الاقتران لا يكون بعضها قبل بعض ولا بعده (١) ، [ أو يوجد بعضها قبل بعض أو بعده ] (٢) ، فمهما قُدِّر من التقديرات التى تخطر بالبال فى تسلسل المؤثرات ، فما ذُكر من الأدلة يبطل ذلك كله ويبين امتناعه ، فتبين أن ما ذكره ابن سينا كافٍ فى ذلك لا يحتاج إلى الزيادة التى زادها الرازى والآمدى .

**الثالث** : أنه إذا كانت الممكنات محتاجة إلى خارج عنها ليس بممكن ، بل هو واجب الوجود ( بنفسه ) ، فذلك يمتنع عدمه ويجب وجوده ، فكان نفس إثبات واجب الوجود كافيًا فى أنه يستمر الوجود حال وجود الممكن ، لا يحتاج إلى ذلك (٣) الواجب .

**الرابع** : أن ما ذكروه من الممكن يفتقر إلى الواجب ، وإنما لا يكون افتقاره إليه مختصًا ببعض الأزمنة أن الواجب (٤) )

**وقال الرازى أيضا** لما شرح طريقة ابن سينا فى إثبات واجب الوجود

---

(١) ق ، ص ، ط : أو بعده .

(٢) ما بين المعقوفتين فى ( ش ) ، ( ض ) ، ( هـ ) ، وسقط من ( ق ) ، ( ص ) ، ( ط ) .

(٭ – ٭) : ما بين النجمتين ساقط من ( ض ) ، ( ش ) ومكانه بياض فى ( ض ) .

(٣) ذلك : ساقطة من ( ط ) .

(٤) فى النسخ الثلاث ( ق ) ، ( ص ) ، ( ط ) : « ببعض الأزمنة أن الواجب » بوجود بياض بعد « أن » بمقدار كلمتين .

وأبطل التسلسل : « قد بقي هنا كلام آخر ، وهو إبطال الدَّوْر وهو أن يكون هذا يترجح بذاك ، وذاك يترجح بهذا » .

/قال : « واعلم أن الدَّوْر باطل ، والمعتمد فى إبطاله أن يُقال : العلة متقدمة على المعلول ، ولو كان كل منهما علّة للآخر ، لكان كل منهما متقدماً على الآخر ، فيكون كل منهما متقدماً على المتقدم على نفسه ، فيلزم تقدم كل منهما على نفسه ، وهو محال » . ٢١٣/٣

وأورد على هذا ما مضمونه : أن التقدم إن كان غير كون أحدهما علة للآخر فلا نسلم الأولى ، وإن كان هو كون أحدهما علة للآخر ، كان اللازم هو الملزوم . فيكون المعنى : لو كان أحدهما علة للآخر لكان علّة للآخر .

ثم قال : « والإنصاف أن الدور معلوم البطلان بالضرورة ، ولعل الشيخ إنما تركه لذلك » .

قلت : هذا هو الصواب ، فإن بطلان الدَّوْر معلوم بالضرورة ، ولأجل هذا لا يخطر لأكثر العقلاء حتى يحتاجوا إلى نفيه عن قلوبهم ، كما لا يخطر لهم أن الفاعل للموجودات يكون معدوماً ، ولا يخطر [ لهم أن الشئ يحدث أو يكون لا بنفسه ولا بغيره ، بل ولا يخطر لهم ] [1] أنه يمكن أن تكون [2] مفعولات متعاقبة لا فاعل لها ، وهو تسلسل العلل فيكون معلولٌ مفعولٌ لمعلولٍ مفعول ، والمعلول المفعول معلولٌ لمفعولٍ آخر [3] لا إلى نهاية ، فأكثر الأذهان الصحيحة لا يخطر لها إمكان هذا

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من ( ق ) فقط .

(٢) ص ، ط : يكون .

(٣) ص ، ض ، ط : والمعلول المفعول لمعلول المفعول آخر ؛ ش : والمعلول لمعلول آخر .

حتى تحتاج [١] إلى نفيه ، وكذلك لا يخطر لها أنه يمكن وجود شيئين كل منهما فعل الآخر ، بل هم يعلمون أن الشيء لا يفعل نفسه ، فكيف يفعل فاعل نفسه ؟

وقول القائل : إنه [٢] لو كان كل منهما فاعلاً للآخر ، أو مؤثرًا فى الآخر ، أو علة فى الآخر – لكان كل منهما قبل الآخر ، كلام صحيح .

وأما قول المعترض : إن أُريد بالتقدم تقدم العلة على المعلول ، فاللازم هو الملزوم ، وإن أُريد غيره فإنه ممنوع .

فهذا عنه جوابان : أحدهما : أن يُراد به التقدم المعقول فى فطر الناس ، من تقدم الفاعل على المفعول ، وهو كونه قبله بالزمان ، أو تقدير الزمان . وعلى هذا جمهور العقلاء .

بل قد يقولون : إن هذا معلوم بالضرورة ، وهو كون الفاعل سابقا متقدما على مفعوله ، وإنه يمتنع أن يكونا متساويين فى زمان الوجود .

وهذا مما يُستدل به على أن كل ماسوى الله حادث ، ليس فى الموجودات ما يقارن الخالق ويكون معه بالزمان ، ولا يعُرف فى الوجود مفعول معين قارن فاعله فى زمانه أصلا ، وإنما يُعرف هذا فى الشرط والمشروط ، فإن الشرط قد يقارن المشروط فلا يوجد قبله ، وقد يوجد قبله ، لكن لابد من وجوده معه ، كما أن الحياة إذا كانت شرطا فى العلم والإرادة ، أمكن أن تكون [٣] متقارنة فى صفات الله تعالى ، فإن حياته

---

(١) ض ، ط : يحتاج .

(٢) إنه : زيادة فى ( ق ) .

(٣) ص ، ط : يكون . وفى ( هـ ) : الكلمة غير منقوطة .

وعلمه معاً لم يسبق أحدهما الآخر ، والعلم مشروط/بالحياة ، وكذلك ١٤/٣
الذات مع الصفات اللازمة : لا يوجد أحدهما قبل الآخر ، بل هما متلازمان ، ولا يوجد أحدهما إلا مع الآخر .

وقد يكون الشرط سابقا للمشروط كالأعراض التى لا توجد إلا بمحل ، وقد يكون المحل موجوداً قبل وجود الأعراض ، وكما فى أفعال الله الحادثة فإنها مشروطة بوجود ذاته ، وذاته متقدمة عليها .

وما ذكره من ذكره من أهل الفلسفة والكلام فى مسألة حدوث العالم وغيرها من أن التقدم ينقسم إلى تقدم بالذات [١] والعلية ، وقد يسمى الأول تقدماً [٢] بالعلية والثانى تقدما [٢] بالذات [١] ، كتقدم العلة على المعلول ، وتقدم بالطبع ، كتقدم الواحد على الاثنين .

وفرّقوا بينهما بأنه فى الأول يكون المتقدم فاعلاً للمتأخر ، وفى الثانى يكون شرطا فيه ، ومثلوا الأول بتقدم حركة اليد على حركة الخاتم والكم ، فإنك تقول : تحركت يدى فتحرك الخاتم فيها ، فزمانهما واحد مع العلم بأن الأول متقدم على الثانى ، وينقسم إلى التقدم بالزمان وبالرتبة الحسيّة أو العقلية .

وزاد طائفة – منهم الشهرستانى والرازى ومن اتبعهما تقدماً آخر بمطلق [٣] الوجود ، وجعلوا التقدم [٤] بعض أجزاء الزمان على بعض

(١ – ١) ساقط من (ش) .
(٢) ص ، ض ، ط ، هـ : تقدم .
(٣) ش : مطلق .
(٤) ق : تقدم .

منه ، فيجيب عنه من يوافق جمهور العقلاء بأن التقدم المعقول إنما هو التقدم بالزمان ، أو تقدير [١] الزمان ،على النزاع المعروف فى هذا الموضع .

وأما التقدم بالمكان والمرتبة [٢] فهو تابع لهذا لما كان المتقدم فى المكان يتحرك قبل حركة المتأخر ، كتحرك الإمام قبل المأموم ، والأمير قبل المأمور .

وأما التقدم بالعلية فإن عُنى به هذا ، وإلا فلا حقيقة له ، فلا تُعقل [٣] علة تامة تكون هى بسائر أجزائها مقارنة [٤] لمعلولها أصلا .

**وقول القائل** : تحركت يدى فتحرك [٥] الخاتم ، ليس هو من تقدم الفاعل على المفعول ، فإن حركة اليد ليست هى الفاعل لحركة الخاتم ، لكن هى شرط فيها ، فلا توجد حركة الخاتم التابعة [٦] لحركة اليد إلا بشرط وجود حركة اليد التى هى متبوعة ، كما أن حركة الأصابع لا توجد إلا بحركة الكف .

**فإن قيل** : الحركتان معا فى الزمان ، فالفاعل لهذه هو الفاعل للأخرى ، وهو متقدم عليهما جميعا .

---

(١) ض : أو تقدم ؛ ط : أو بتقدير ؛ ش : أو تقديم .

(٢) ق ، والرتبة .

(٣) ق : فلا يعقل ؛ هـ : كلمة « يعقل » غير منقوطة .

(٤) ض : متقارنة .

(٥) ض : بتحرك .

(٦) فلا توجد حركة الخاتم التابعة : كذا فى ( ص ) . وفى سائر النسخ : فلا توجد حركة الخاتم الحركة التابعة .

**وإن قيل** : بل إحداهما عقب الأخرى فى الزمان ، كأجزاء الزمان المتلاحقة ، بطل قول القائل : إنّهما معا فى الزمان .

وكثيرا ما يشتبه على الناس الوجود مع الشئ بالوجود عقبه ، بل يطلقون لفظ « المع » على المعاقب له ، ويقولون : جاءا معا ، وإن كان/ ٢١٥/٣
مجئ أحدهما معاقباً للآخر إذا لم يكن بينهما فصل ، بل يطلقون ذلك مع قرب الآخر ، فالحادثان إذا كان زمانهما واحداً ، أو حدث أحدهما عقب حدوث الآخر بلا فصل ، كأجزاء الحركة والزمان ، لم يميز أكثر الناس بين هذا وهذا بالحس .

وحينئذ **فقول القائل** : تحركت يدى فتحرك كمِّى .

**يقال له** : لم لا يجوز أن يكون هذا مع هذا ، كأجزاء الحركة والزمان بعضها مع بعض . والحركة تحدث شيئا فشيئا من الفاعل والقابل ، فمن حرّك سلسلة أو حبلاً معلق الطرفين ، فإنه إذا حرك أحد الطرفين تحرك شيئا فشيئا ، حتى تنتهى الحركة إلى الطرف الآخر ، وهى متعاقبة كتعاقب زمان تلك الحركة ، وليست أجزاء الحركة وزمانها [١] متقارنة [٢] فى الزمان ، وإنما يتحرك معا فى الزمان ما لا تكون [٣] الحركة فى أحدهما أسبق من الآخر ، مثل البدن إذا تحرك منتقلا ، فإن أجزاء البدن تتحرك فى آن واحد ، لا يسبق بعضها بعضا إلا ما تقدم من الحركة ، كما تتقدم [٤] إحدى الرجلين على الأخرى ، بخلاف خرزات الظهر المتصلة تتصل

(١) ص ، ض : وزمانهما .
(٢) ش : متقاربة .
(٣) ص . ق : مالا يكون ، هـ ، ش : « يكون » غير منقوطة .
(٤) ط : كما يتقدم ، وهو خطأ ، ش : كما نقدم .

حركتها ، فإذا حركت يده تحركت [١] جميع أجزائها وما فيها كالخاتم ، وما يتصل بها كالكم ، فيكون حكمها حكم الجسم المتصل إذا تحرك ، والحركة المنفصلة عن أخرى ، كحركة الرجل قبل الرجل ، يشهد فيها التقدم بالزمان لوجود المنفصل ، وأما مع الاتصال فقد يشتبه المتصل بالمقارن ، وحينئذ فأىّ حركة كانت من قِبَل المتصل فهى متصلة بما قبلها ، كاتصال أجزاء زمان الحركة ، فليس هناك اقتران فى الزمان .

وإذا قيل فى حركة الكم : إن زمانها زمان حركة اليد ، كما يقال مثل ذلك فى سائر المتحركات معا بالزمان ، فهنا لا نسلّم أن إحدى الحركتين فاعلة للأخرى ، بل غايتها أن تكون [٢] شرطا فيها ، والشرط يجوز أن يقارن المشروط ، بخلاف الفاعل فإنه لابد أن يتقدم على الفعل المعين والمفعول المعين ، وإن قُدِّر أن نوع الفعل لازم له ، كما إذا قُدر قديم أزلى متحرك لم يزل متحركا ، فإنه سيتقدم على كل جزء من أجزاء الحركة ، لم يقارن وجود ذاته شئ من أجزاء الحركة ، وإن كان نوع الحركة لازماً له ، فمن جوَّز وجود جسم قديم لم يزل متحركا ، لا يقول : إن شيئاً معيناً من الحركة قديم أزلى ، بل يقول : نوع الحركة أزلى وإن كان كل منها حادثا كائناً بعد أن لم يكن مسبوقا بالعدم .

والمتفلسفة القائلون بقدم شئ من العالم لا دليل لهم على ذلك
٢١٦/٣ أصلاً ، بل غاية ما عندهم/ إثبات قدم نوع الفعل ، وقدم نوع الفعل لا يستلزم قدم فعل معين ولا مفعول معين ، بل ذلك ممتنع .

---

(١) ق : تحرك .

(٢) ص ، ط : أن يكون .

الرد على قولهم : العلة متقدمة على المعلول وإن قارنته فى الزمان .

**وقول القائل** : العلة متقدمة على المعلول وإن قارنته بالزمان ، وجعله البارى مع العالم [١] بهذه المنزلة .

الوجه الأول .

**يُقال له** : إن أردت بالعلة ما هو شرط فى وجود المعلول لا مبدعاً له ، كان حقيقة قولك : إن واجب الوجود ليس هو مبدعاً للممكنات ولا ربًّا لها ، بل وجوده شرط فى وجودها . وهذا حقيقة قول هؤلاء ، فالرب على أصلهم والعالم متلازمان كل منهما شرط فى الآخر ، والرب محتاج إلى العالم ، كما أن العالم محتاج إلى الرب وهم يبالغون فى إثبات غناه عن غيره ، وعلى أصلهم فقره إلى غيره كفقر بعض [٢] المخلوقات .

(*وغاية المتحذلق منهم - كأرسطو - أن يجعل الفلك واجب الوجود لا يقبل العدم ، مع كونه مفتقراً إلى المبدأ الأول لأجل التشبه به ، ويجعل المبدأ الأول غنيًّا عمَّا سواه[٣] ، لكن [ من التناقص أن يقول : ] [٤] إن واجب الوجود مفتقر إلى غيره ، وأيضا فالأزلى الذى يثبته لا حقيقة له *) ، كما قد بُسط فى موضع آخر [٥] .

وإن أراد بالعلة ما هو مبدع للمعلول له ، فهذا لا يُعقل مع كون زمانه زمان [٦] المعلول ، لم يتقدم على المعلول تقدماً حقيقيا ، وهو التقدم المعقول .

---

(١) عبارة « مع العالم » : ساقطة من ( ض ) .

(٢) بعض : ساقطة من ( ض ) .

(* - *) : ما بين النجمتين ساقط فى ( ض ) ، ( ش ) ومكانه بياض فى ( ض ) .

(٣) فى هامش ( ط ) أمام هذا الموضع : « كما هو قول المتفلسفة كابن سينا وأتباعه » .

(٤) ص ، ط : فاء المره للنفى ؛ ق : هابر المره للبى ( بدون نقط ) ، وهذه العبارة وعبارات أخرى ( موافقة لنسخة ض ) غير موجودة فى « هـ » ، ولعل ما أثبته بين المعقوفتين يفى بالمقصود .

(٥) ش : كما قد بسط هذا كله فى غير هذا الموضع .

(٦) ص : مع كونه زمان . . .

وإذا شبَّهوا وجود الفلك مع الرب بالصوت مع الحركه والضوء مع الشمس ، كان هذا ونحوه تشبيهاً باطلا لا يفيد إمكان صحة قولهم ، فضلاً عن إثبات صحته . فإن هذه الأمور وأمثالها إما أن يُقال فيها : إن الثانى موجود متصل بالأول ، كأجزاء الزمان والحركة ، لا أنه معه فى الزمان ، وإما أن يُقال : الثانى مشروط بالأول ، لا أن[1] الأول مبدع للثانى فاعل له ، فلا يمكنهم أن يذكروا وجود فاعل لغيره مع أن زمانهما معاً أصلا .

ونحن ذكرنا هذا التقسيم لئلا يكون الجواب مبنياً على أمور دقيقة يختص بفهمها بعض الناس ، فإن الجواب كلما كان أظهر ، واتفاق العقلاء عليه أكثر ، كان أولى بالذكر من غيره ، إذ المقصود[2] بيان الحق وإبطال الباطل ، وإلا فيمكن بسط الكلام فى هذا ، وأن يُقال[3]: السبب لابد أن يتقدم[4] على مسببه بالزمان ، وأن الفاء المستعملة فى هذا هى فاء التعقيب[5] .

فقول القائل : تحركت يدى فتحرك كمِّى ، يدل على أن الثانى عقب الأول ، ويقال إن فاء التسبب[6] تتضمن التعقيب من غير عكس ، فكل مسبَّب فإنه يكون بعد سببه ، فليس كل ما كان/عقب ٣/٢١٧

(١) ص . ط : لأن . وهو خطأ .
(٢) ض : إذ المقصود هنا .
(٣) ض : أن يقال بها .
(٤) ط : السبب لا يتقدم .
(٥) وهى « الفاء » فى قوله « فتحرك » وسترد فى العبارة التالية .
(٦) ض ، ش . هـ : التسبيب .

غيره يكون مسبَّباً عنه ، بل قد يكونان مسببين لسبب آخر ، وإن كان شرطا فيه[١].

ثم الكلام فى هذا ينجرّ إلى الفرق بين السبب وجزئه والشرط ، وليس هذا موضع استقصائه ، فإن المقصود حاصل بدون ذلك ، وإنما المقصود هنا أن تقدم العلة الفاعلة على المعلول المفعول أمر معقول عند جماهير العقلاء من الأولين والآخرين ، وإنما يجوِّز كون المفعول المعلول مقارناً لفاعله طائفة قليلة من الناس ، كابن سينا والرازى ونحوهما .

وقد زعم الرازى فى « محصّله » وغيره أن المتكلمين والفلاسفة يجوّزون وجود الممكن القديم عن موجب بالذات ، وهى العلة القديمة . لكن المتكلمون يقولون : إنه فاعل بالاختيار ، فلهذا يمنعون قدم شئ من الممكنات ، والمتفلسفة يقولون : إنه غير فاعل بالاختيار ، فلهذا قالوا بقدم معلوله ، وهذا الذى قاله غلط على الطائفتين جميعا ، كما قد بسطناه فى موضع آخر .

فالمتكلمون[٢] الذين يقولون بامتناع مفعول قديم ، يقولون إن ذلك ممتنع على أى وجه قُدّر فاعله ، ويقولون : كون الرب فاعلا بغير الاختيار ممتنع أيضا ، وليس امتناع أحدهما مشروطاً بالعلم بامتناع الآخر .

والفلاسفة القائلون بقدم الأفلاك لهم قولان فى العلة الأولى : هل هى فاعلة بالاختيار ، أو موجبة بلا اختيار ؟

(١) وإن كان شرطا فيه : كذا بالأصول ، ولعل الصواب : وإن كانا شرطا فيه .

(٢) ص : والمتكلمون .

وقد ذكر القولين عنهم أبو البركات صاحب « المعتبر » وغيره ، وهو يختار أنه فاعل بالاختيار ، مع قوله بقدم الفعل ، وليست [(١)] مسألة القدم ملازمة لمسألة الفاعل بالاختيار ، لا عند هؤلاء ولاعند هؤلاء ، كما ادّعاه الرازى على الطائفتين ، وكذلك القول بإمكان معلول مفعول مقارن لفاعله هو قول بعض القائلين بقدم العالم ، لا قولهم كلهم ، ولا قول واحد من أتباع الرسل ، ولا ممن يقول بأن الله خالق لما براه محدِث له . وحينئذ فالقول بتقدم الفاعل على مفعوله تقدماً معقولاً زمانيا – وإما مقدرًا تقدير الزمان – قول جمهور العقلاء ، فهذا أحد الجوابين .

الوجه الثانى .

**الوجه الثانى** : أن يُقال : هب أنهم أرادوا بالتقدم تقدم العلة على المعلول ، من غير تقدم بالزمان ولا تقدير الزمان ، وكان اللازم هو الملزوم ، لكن الشئ الواحد إذا عُبِّر عنه بعبارتين تدل كل منهما على وصف غير الوصف الآخر ، كان تعدد المعانى نافعًا ، وإن كانت الذات واحدة ، ولهذا قد تُعلم الذات بوصف ولا تعلم بوصف آخر ، فإذا كان ذات التقدم ذات العلة ، فليس المفهوم من نفس العلة هو المفهوم من نفس التقدم ، وإن كانا متلازمين ، بل معنى العلة أنه اقتضاه وأوجبه ، ومعنى التقدم أنه قَبْله .

وقد يَفْهم السبق والقبليَّة من لا يعلم أنه علَّة بعد . فإذ قيل : لو كان علة لكان قبله ، كان هذا صحيحاً . ثم العقل يجزم بأن الشئ لا يكون قبل نفسه ، فضلا عن أن يكون قبل ما هو قبل نفسه ، بأى وجه فُسِّر معنى السبق والقبلية .

---

(١) ش . ص . ض . ط . هـ : وليس .

وحينئذ فيستدل بهذا على ذاك من لم يفهم الامتناع من لفظ العلة . وأما من فهم الامتناع من لفظ العلة ، كما عليه جمهور الفطر السليمة : فلا يحتاج إلى هذا .

ولكن كون الشئ دليلاً على الشيء معناه أنه يلزم من ثبوته ثبوته . والشيئان المتلازمان كل منهما يصلح أن يكون دليلا على الآخر ، ثم من شأن الإنسان أن يستدل بالظاهر على الخفى [1] ، لكن الظهور والخفاء من الأمور النسبية ، فقد يظهر لهذا مالا يظهر لهذا ، وقد يظهر للإنسان فى وقتٍ ما يخفى عليه فى وقت آخر . فلهذا أمكن أن يستدل بهذا على ذاك ، وبذاك على هذا ، إذا قُدِّر إن هذا أظهر من ذاك تارة ، وذاك أظهر من هذا أخرى ، وإما بحسب شخصين ، وإما بحسب حالين .

وهذه المعانى من تفطن لها انجلت عنه شبه كثيرة فيما يورده الناس على الحدود والأدلة التى قد يُقال إنه لا فائدة فيها ولا حاجة إليها ، وذاك صحيح . وقد يقال : بل ينتفع بها ، وهذا أيضا صحيح .

لكن من حصر العلم بطريق عيَّنه ، هو مثل حدٍ معين ودليل معين ، أخطأ كثيراً ، كما أن من قال : إن حد غيره ودليله لا يفيد بحالٍ أخطأ كثيراً ، وهذا كما أن الذين أوجبوا النظر ، وقالوا : لا يحصل العلم إلا به [2] مطلقاً ، أخطأوا ، والذين قالوا : لا حاجة إليه بحال ، بل / المعرفة دائما ضرورية لكل أحد فى كل حال – أخطأوا ، [3] بل المعرفة ٢١٨/٣

(١) ص : على الأخفى .

(٢) ص ، ض : لا يحصل العلم به ؛ ط : لا يحصل العلم به . وفى الهامش صححها الناسخ بقوله : « لعله إلا به » ؛ هـ : لا يحصل العلم منه .

(٣ – ٣) ساقط من ( ش ) .

وإن كانت ضرورية فى حق أهل الفطر السليمة ، فكثير من الناس يحتاج فيها إلى النظر ، والإنسان قد يستغنى عنه فى حال ، ويحتاج إليه فى حال ، وكذلك الحدود قد يُحتاج إليها تارة ويُستغنى عنها أخرى ، كالحدود اللفظية . والترجمة قد يُحتاج إليها تارة وقد يُستغنى عنها أخرى، وهذا له نظائر.

وكذلك كون العلم ضرورياً ونظرياً ، والاعتقاد قطعياً وظنياً ، أمور نسبية ، فقد يكون الشئ قطعياً عند شخص وفى حال ، وهو عند آخر وفى حال أخرى مجهول ، فضلاً عن أن يكون مظنوناً ، وقد يكون الشئ ضرورياً لشخص وفى حال ، ونظرياً لشخص آخر وفى حال أخرى .

وأما ما أخبر به الرسول ، فإنه حق فى نفسه ، لا يختلف باختلاف عقائد الناس وأحوالهم ، فهو الحق الذى لا يقبل النقيض ، ولهذا كل ما عارضه فهو باطل مطلقاً .

ومن هنا يتبين لك أن الذين بَنَوْا أمورهم على مقدمات – إما ضرورية أو نظرية أو قطعية أو ظنية – بنوها على أمور تقبل التغير والاستحالة ، فإن القلوب بيد الله يقلِّبها كيف يشاء . وأما ما جاء به الرسول فهو حق لا يقبل النقيض بحال ، فهو صلى الله عليه وسلم يخبر بالحق ، كما قال أهل الجنة لما دخلوها : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلاَ أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ﴾ [سورة الأعراف : ٤٣ ] وقد قال تعالى : ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً ﴾ ، [سورة البقرة : ١١٩ ] ﴿ وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُّنِيراً ﴾ [ سورة الأحزاب : ٤٦ ] ، وقال تعالى : ﴿ أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ *

أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ * وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ ﴾ [سورة المؤمنون : ٦٩ – ٧١]

وقال تعالى : ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ * وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ * ذَٰلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِن رَّبِّهِمْ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ ﴾ [سورة محمد : ١ – ٣] ومثل هذا كثير.

فالرسول صلى الله عليه وسلم يخبر بالحق ، ويقيم عليه الأدلة العقلية البرهانية الموصِّلة إلى معرفته ، كالأقيسة العقلية ، وهى الأمثال المضروبة.

قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلاَّ كُفُورًا ﴾ [سورة الإسراء : ٨٩ ][1] وقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَـٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً ﴾ [سورة الكهف : ٥٤ ][2] إلى قوله تعالى : ﴿ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنذِرُوا هُزُواً * وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِن تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَن يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا ﴾ [سورة الكهف : ٥٦ ، ٥٧]

(١) فى جميع النسخ : (ولقد ضربنا للناس ...) .

(٢) فى جميع النسخ : (ولقد ضربنا فى هذا القرآن ...) ما عدا (ش) .

وقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ [ سورة الزمر : ٢٧ ]

وهو سبحانة يجيب عن المعارضات كما قال تعالى : ﴿ وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ [ سورة الفرقان : ٢٣ ] وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن الطريقة الشرعية تتضمن الخبر بالحق والتعريف بالطرق الموصلة إليه النافعة للخلق . وأما الكلام على كل ما يخطر ببال كل أحد من الناس من الشبهات السوفسطائية فهذا لا يمكن أن يبيِّنه خطاب على وجه التفصيل .

والعلوم الفطرية الضرورية حاصلة مع صحة الفطرة وسلامتها ، وقد يعرض للفطرة ما يفسدها و يمرضها فترى(١) الحق باطلا ، كما فى البدن إذا
٢١٩/٣ فسَدَ أو مرض / فإنه يجد الحلو مراً ، ويرى الواحد اثنين ، فهذا يعالج بما يزيل مرضه .

والقرآن فيه شفاء لما فى الصدور من الأمراض . والنبى صلى الله عليه وسلم علَّم أن وسواس التسلسل فى الفاعل يقع فى النفوس ، وأنه معلوم الفساد بالضرورة ، فأمر عند وروده بالاستعاذة بالله منه ، والانتهاء عنه ، كما فى الصحيحين – واللفظ لمسلم – عن أبى هريرة ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يزال الناس يتساءلون حتى يُقال :

---

(١) ق : فيرى .

هذا الله خلق الخلق[١] فمن خلق الله ؟ فمن و جد من ذلك شيئاً فليقل : آمنت بالله[٢] .

وفى لفظ [آخر][٣] : « يأتى الشيطانُ أحدَكم فيقول : من خلق السماء ؟ من خلق الأرض ؟ فيقول : الله . وزاد فليقل : آمنت بالله ورسله . وفى [لفظ][٤] آخر يقول : من خلق كذا ؟ من خلق كذا[٥] ؟ حتى يقول : من خلق ربك ؟ فإذا بلغ ذلك فليستعذ بالله ولينته . هذا لفظ البخارى أو نحوه[٦] .

وفى مسلم عن أنس عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : قال الله عز وجل : إن أمتك لا يزالون يقولون : ما كذا ؟ ما كذا ؟ حتى يقولوا[٧] : هذا الله خلق الخلق ، فمن خلق الله سبحانه[٨] ؟

وفى البخارى عن أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لن يبرح الناس يتساءلون : هذا الله خالق كل شئ فمن خلق الله[٩] ؟

---

(١) ص . ض . ط : هذا خلق الله الخلق ؛ هـ : هذا خلق الخلق .

(٢) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه . جـ١ . ص٣٦٣ - ٣٦٤ .

(٣) آخر : ساقطة من (ق) . وفى (هـ) اختصر الهكارى العبارة فقال : وفى البخارى : فليستعذ ... الخ

(٤) لفظ : زيادة فى (ض) .

(٥) كذا : ساقطة من (ض)

(٦) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه ، جـ١ ، ص٣٦٣ .

(٧) ص ، ض ، ط : حتى يقولون .

(٨) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه ، جـ١ ، ص٣٦٤ . وهو فى مسلم .

(٩) هذه الرواية فى : البخارى٩/٩٦ (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة . باب ما يكره من كثرة السؤال )

وقد سئل بعض السالكين طريقة هؤلاء - كالرازى ونحوه - فقيل له : لم لم يأمر النبى صلى الله عليه وسلم عند هذا الوسواس بالبرهان المبيِّن لفساد التسلسل والدَوْر ، بل أمر بالاستعاذة ؟ فأجاب بأن مثل هذا مثل من عرض له كلب ينبح عليه ليؤذيه ويقطع طريقه ، فتارة يضربه بعصا ، وتارة يطلب من صاحب الكلب أن يزجره . قال : فالبرهان هو الطريق الأول ، وفيه صعوبة . والاستعاذة بالله هو الثانى ، وهو أسهل .

واعترض بعضهم على هذا الجواب بأن هذا يقتضى أن طريقة البرهان أقوى وأكمل ، وليس الأمر كذلك ، بل طريقة الاستعاذة أكمل وأقوى ، فإن دفع الله للوسواس عن القلب أكمل من دفع الإنسان ذلك عن نفسه .

**فيقال** : السؤال باطل ، وكل من جوابيه مبنى على الباطل ، فهو باطل . وذلك أن هذا الكلام مبناه على أن هذه الأسئلة الواردة على النفس تندفع بطريقين : أحدهما : البرهان ، والآخر : الاستعاذة . وأن النبى صلى الله عليه وسلم أمر بالاستعاذة ، وأن المبين لفساد الدور والتسلسل قطعه بطريق البرهان ، وأن طريقة البرهان تقطع الأسولة الواردة على النفس بدون ما ذكره النبى صلى الله عليه وسلم ، وأن النبى صلى الله عليه وسلم لم يأمر بطريقة البرهان .

**الطريقة النبوية إيمانية وبرهانية .**

وهذا خطأ من وجوه ، بل النبى صلى الله عليه وسلم أمر بطريقة البرهان حيث يؤمر بها ، ودل على مجاميع البراهين التى يرجع إليها غاية

نظر النظَّار ، ودلَّ من البراهين على ما هو فوق استنباط النظّار ، والذى أمر به فى دفع هذا الوسواس ليس هو الاستعاذة فقط ، بل أمر بالإيمان ، وأمر بالاستعاذة ، وأمر بالانتهاء ، ولا طريق إلى نيل المطلوب من النجاة والسعادة إلا بما أمر به ، لا طريق غير ذلك .

بيان ذلك من وجوه

**وبيان ذلك من وجوه .**[(١)]

الأول .

**أحدها** : أن يُقال : البرهان الذى يُنال بالنظر فيه العلم[(٢)] لابد أن ينتهى إلى مقدماتٍ ضرورية فطرية ، فإن كل علمٍ ليس بضرورى لابد أن ينتهى إلى علم ضرورى ، إذ المقدمات النظرية لو أُثبتت بمقدمات نظرية دائماً لزم[(٣)] الدور القَبْلى ، أو التسلسل فى المؤثرات فى محل له ابتداء . وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه . فإن العلم النظرى الكسبى هو ما يحصل بالنظر فى مقدماتٍ معلومةٍ بدون النظر ، إذ لو كانت تلك المقدمات أيضا نظرية لتوقفت على غيرها ، فيلزم تسلسل العلوم النظرية فى الإنسان ، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن ، والعلم الحاصل فى قلبة حادث ، فلو لم يحصل فى قلبه علم إلا بعد علم قبله ، للزم أن لا يحصل فى قلبه علم ابتداءً ، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدؤها[(٤)] الله فى قلبه ، وغاية البرهان أن ينتهى إليها .

---

(١) فى هامش ( ط ) كتب أمام هذا الموضع : «كلام جيد فى الرد على الرازى» .

(٢) ق : الغلم ، وهو تحريف .

(٣) ق : لزوم ، وهو تحريف .

(٤) فى جميع النسخ : يبتديها ؛ ق : يبتدئها .

ثم تلك العلوم الضرورية قد يعرض فيها / شبهات ووساوس ٣/٢٢٠ كالشبهات السوفسطائية ، مثل الشبهات التى يوردونها على العلوم الحسية والبديهية ، كالشبهات التى أوردها الرازى فى أول « محصلة »[(١)] ، وقد تكلمنا عليها فى غير هذا الموضع .

والشبهات القادحة فى تلك العلوم لا يمكن الجواب عنها بالبرهان ، لأن غاية البرهان أن ينتهى إليها ، فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث . ولهذا كان من أنكر العلوم الحسية والضرورية لم يُناظَر ، بل إذا كان جاحداً معانداً عُوقب حتى يعترف بالحق ، وإن كان غالطا إما لفسادٍ عَرَض لحسه أو عقله لعجزه عن فهم تلك العلوم ، وإما لنحو ذلك ، فإنه يعالج بما يوجب حصول شروط العلم له وانتفاء موانعه ، فإن عجز عن ذلك لفسادٍ فى طبيعته عولج بالأدوية الطبيعية ، أو بالدعاء والرقى والتوجه ونحو ذلك ، وإلا تُرِك .

ولهذا اتفق العقلاء على أن كل شبهة تعرض لا يمكن إزالتها بالبرهان والنظر والاستدلال ، وإنما يُخاطب بالبرهان والنظر والاستدلال من كانت عنده مقدمات علمية ، وكان ممّن يمكنه أن ينظر فيها نظرًا يفيده العلم بغيرها ، فمن لم يكن عنده مقدمات علمية أو لم يكن قادرًا على النظر ، لم تمكن مخاطبته بالنظر والاستدلال .

---

(١) انظر : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازى ، ص ٦-٢٢ ، ط . المطبعة الحسينية . الطبعة الأولى . القاهرة ، ١٣٢٣ .

وإذا تبين هذا فالوسوسة والشبهة القادحة فى العلوم الضرورية لا تُزال بالبرهان ، بل متى فكّر العبد ونظر ازداد ورودها على قلبه ، وقد يغلبه الوسواس حتى يعجز عن دفعه عن نفسه ، كما يعجز عن حل الشبهة السوفسطائية .

وهذا يزول بالاستعاذة بالله ، فإن الله هو الذى يعيذ العبد ويجيره من الشبهات المضلّة والشهوات المغوية ، ولهذا أمر العبد أن يستهدى ربه فى كل صلاة فيقول : ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ ﴾ [سورة الفاتحة : ٦ ـ ٧]

وفى الحديث الإلهى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم فيما يروى عن ربه تبارك وتعالى : ياعبادى كلكم ضال إلا من هديته فاستهدونى أهدكم[١] .

وقال تعالى : ﴿ وإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴾ [سورة النحل : ٩٧]

(* وقال تعالى : ﴿ وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [سورة الأعراف : ٢٠٠] .

(١) الحديث عن أبى ذر رضى الله عن النبى صلى الله عليه وسلم فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال : ياعبادى إنى حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرما فلاتظالموا . ياعبادى كلكم ضال إلامن هديته فاستهدونى أهدكم .. الحديث وهذه رواية مسلم ١٩٩٤/٤ (كتاب البر والصلة والآداب ، باب تحريم الظلم ) . والحديث عن أبى ذر أيضا فى : سنن الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ٣٠٤/٩ – ٣٠٥ (كتاب صفة القيامة . باب حدثنا هناد حدثنا أبو الأحوص ..) ؛ سنن ابن ماجه ١٤٢٢/٢ (كتاب الزهد . باب ذكر التوبة) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ١٥٤/٥ . ١٦٠ . ١٧٧ .

( * – * ) : ساقط من ( ش )

وقال تعالى : ﴿ وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ [ سورة فصلت : ٣٦ ] .

وفى الصحيحين عن سليمان بن صرد قال : استبّ رجلان عند النبى صلى الله عليه وسلم فجعل أحدهما يغضب ويحمرّ[١] وجهه ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : إنى لأعلم كلمةً لو قالها لذهب ذا عنه[٢] : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم[٣] ، فأمر الله تعالى العبد أن يستعيذ من الشيطان عند القراءة وعند الغضب ، ليصرف عنه شره عند وجود سبب الخير ، وهو القراءة ، ليصرف عنه ما يمنع الخير ، وعند وجود سبب الشر ، ليمنع ذلك السبب الذى يحدثه عند ذلك .

وقد ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : ما من قلب من قلوب العباد إلا وهو بين إصبعين من أصابع الرحمن إن شاء أن يقيمه أقامه وإن شاء أن يزيغه أزاغه[٤] .

---

(١) ش : احمرت . وبعد هذه الكلمة بياض بمقدار ثلاث كلمات .

(٢) ذا : كتبت فى ( ط ) ثم شطبت .

(٣) الحديث عن سليمان بن صرد رضى الله عنه فى : البخارى ١٢٤/٤ (كتاب بدء الخلق ، باب صفة إبليس وجنوده ) . ١٥/٨ – ١٦ (كتاب الأدب . باب ما ينهى من السباب واللعن ) ، ٢٨/٨ (كتاب الأدب .باب الحذر من الغضب ) ، مسلم ٢٠١٥/٤ (كتاب البر والصلة والآداب ، باب فضل من يملك نفسه عند الغضب ) .

(٤) فى مسند أحمد ( ط . الحلبى ) ١٨٢/٤ : حدثنا عبد الله .. أبا إدريس الخولانى يقول سمعت النوّاس بن سمعان الكلابى يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ما من قلب إلا وهو بين إصبعين من أصابع رب العالمين إن شاء يقيمه أقامه وإن شاء أن يزيغه أزاغه . وكان يقول : يامقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك ، والميزان بيد الرحمن عز وجل يخفضه ويرفعه .

وكانت يمين النبى صلى الله عليه وسلم : لا ومقلّب القلوب(١) .

وكان كثيراً ما يقول : والذى نفس محمد بيده(٢) .

وفى الحديث : للقلبُ أشد تقلبًا من القِدْر إذا استجمع(٣) غليانًا(٤) .

وشواهد هذا الأصل كثيرة ، مع ما يعرفه كل أحد من حال نفسه من كثرة تقلب قلبه من الخواطر ، التى هى من جنس الاعتقادات ومن جنس الإرادات ، وفيها المحمود والمذموم ، والله هو القادر على صرف ذلك عنه ، فالاستعاذة(٥) بالله طريق مفضية إلى المقصود الذى لا يحصل بالنظر والاستدلال .

**والوجه الثانى** : أن يُقال : النبى صلى الله عليه وسلم لم يأمر بالاستعاذة وحدها ، بل أمر العبد أن ينتهى عن ذلك مع الاستعاذة ، إعلامًا منه بأن هذا السؤال هو نهاية الوسواس فيجب الانتهاء عنه ، الثانى .

---

(١) انظر الحديث السابق . وفى سنن ابن ماجة ١/ ٦٧٦ – ٦٧٧ (كتاب الكفارات . باب يمين رسول الله صلى الله عليه وسلم التى كان يحلف بها ) ) عن شهاب عن سالم عن أبيه قال : كانت أكثر أيمان رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا ومصرف القلوب .

(٢) الروايات التى تذكر هذا اليمين كثيرة انظر مثلا مسلم ( ط . فؤاد عبد الباقى ) ١/١٨٦ . ٣٢٠ . ٢/٩١٥ . ٣/١٢٣٨ . ٤/١٧٩٨ . ١٨٣٦ . ١٩٥٥ .

(٣) ش . ص . ض . ط . هـ : إذا استجمعت .

(٤) فى المسند ( ط . الحلبى ) ٦/٤ قال المقداد بن الأسود : لا أقول فى رجل خيرا ولا شرا حتى أنظر ما يختم له . يعنى بعد شئ سمعته من النبى صلى الله عليه وسلم . قيل : وما سمعت ؟ قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : لقلب ابن آدم أشد انقلابا من القدر إذا اجتمعت غليا .

(٥) ط : والاستعاذة .

ليس هو من البدايات التي يزيلها ما بعده ، فإن النفس تطلب سبب كل / حادث وأول كل شئ حتى تنتهي إلى الغاية والمنتهى . ٢٢١/٣

وقد قال الله تعالى : ﴿ وأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ ﴾ [ سورة النجم : ٤٢ ] . وفى الدعاء المأثور الذى ذكره مالك فى « الموطأ » : حسبى الله وكفى ، سمع الله لمن دعا ، ليس وراء الله مرمى .

وفى رواية : ليس وراء الله منتهى .

فإذا وصل العبد إلى غاية الغايات ، ونهاية النهايات ، وجب وقوفه ، فإذا طلب بعد ذلك شيئاً آخر وجب أن ينتهى ، فأمر النبى صلى الله عليه وسلم العبد أن ينتهى مع استجارته بالله من وسواس التسلسل ، كما يؤمر كل من حصَّل نهاية المطلوب وغاية المراد أن ينتهى ، إذ كل طالب ومريد[1] فلابد له من مطلوب ومراد ينتهى إليه ، وإنما وجب انتهاؤه لأنه من المعلوم بالعلم الضرورى الفطرى لكل من سلمت فطرته من بنى آدم أنه سؤال فاسد ، وأنه يمتنع أن يكون لخالق كل مخلوق خالق ، فإنه لو كان له خالق لكان مخلوقاً ، ولم يكن خالقًا لكل مخلوق ، بل كان يكون من جملة المخلوقات ، والمخلوقات كلها لا بد لها من خالق ، وهذا معلوم [ بالضرورة ] والفطرة[2] ، وإن لم يخطر ببال العبد قطع الدور والتسلسل ، فإن وجود المخلوقات كلها بدون خالق معلوم الامتناع بالضرورة .

(١) ص : طالب مريد.

(٢) ق : وهذا معلوم بالفطرة ؛ هـ : وهذا معلوم بالضرورة .

وإذا قلنا : يمتنع وجود المحدثات كلها بدون محدث ، كان هذا متضمنًا لذاك ، فإن كل مخلوق محدَث ، فإذا كان كل محدَث لابد له من محدِث ، فكل مخلوق لابد له من خالق أَوْلى ، وكذلك إذا قلنا : كل ممكن لابد له من واجب .

فلما كان بطلان هذا السؤال معلوما بالفطرة والضرورة ، أمر النبى صلى الله عليه وسلم أن يُنتهى عنه ، كما يؤمر أن ينتهى عن كل ما يعلم فساده من الأسولة الفاسدة التى يُعلم فسادها ، كما لو قيل : متى حدث الله ؟ أو متى يموت ؟ ونحو ذلك .

وهذا مما يبين أن سؤال السائل : أين كان ربنا ؟ فى حديث أبى رزين[1] لم يكن هذا السؤال فاسدًا عنده صلى الله عليه وسلم ، كسؤال السائل : من خلق الله ؟ فإنه لم ينه السائل عن ذلك ، ولا أمره بالاستعاذة ، بل النبى صلى الله عليه وسلم سأل بذلك لغير واحد ، فقال له : أين الله ؟ وهو منزَّه أن يسأل سؤالاً فاسدًا ، وسمع الجواب عن ذلك ، وهو منزَّه أن يقر على جواب فاسد ، ولما سُئل عن ذلك أجاب ، فكان سائلاً به تارةً ، ومجيبًا عنه أخرى .

ولو كان المقصود مجرد التمييز بين الرب والصنم ، مع علم الرسول أن

---

(١) فى سنن ابن ماجه ٦٤/١ –٦٥ ( المقدمة . باب فيما أنكرت الجهمية)عن أبى رزين العقيلى رضى الله عنه قال : قلت : يارسول الله ، أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه ؟ قال : كان فى عماء ، ما تحته هواء ، وما فوقه هواء . وما ثمَّ خلق ، عرشه على الماء » وورد هذا الحديث فى موضعين فى المسند ( ط . الحلبى ) مع اختلاف فى الألفاظ ١١/٤ ، ١٢ .

السؤال والجواب فاسدان ، لكان فى الأسولة الصحيحة ما يغنى غير الرسول عن الأسولة الفاسدة ، فكيف يكون الرسول صلى الله عليه وسلم ! فإنه كان يمكن أن يقول : من ربّكِ ؟ من تعبدين ؟ كما قال لحُصين الخزاعى : ياحصين كم تعبد اليوم ؟ قال : أعبد سبعة آلهة ، ستة فى الأرض وواحداً فى السماء ، قال : فمن الذى تعد لرغبتك ورهبتك ؟ قال : الذى فى السماء : فقال : أسلم حتى أعلمك كلمة ينفعك الله بها . فلما أسلم سأله عن الدعوة ، فقال : قل اللهم ألهمنى رشدى وقنى شر نفسى ، رواه أحمد فى المسند ، وغير أحمد[1] .

الثالث . **والثالث** : أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر العبد أن يقول : آمنت بالله . وفى رواية : ورسوله ، فهذا من باب دفع الضد الضار بالضد النافع ، فإن قوله : آمنت بالله ، يدفع عن قلبه الوسواس الفاسد .

ولهذا كان الشيطان يخنس عند ذكر الله ، ويوسوس عند الغفلة عن ذكر الله ؛ ولهذا سُمِّى الوسواس الخناس ، فإنه جاثم على فؤاد ابن آدم ، فإن ذُكر الله خنس ، والخنوس : الاختفاء بانخفاض ، ولهذا سُميت الكواكب الخُنَّس .

وقال أبو هريرة : لقيت النبى صلى الله عليه وسلم فى بعض طرق المدينة ، وأنا جُنُب ، فانخَنست منه .

(١) وغير أحمد : ساقطة من ( ش ) ، ( ص ) . وسبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه ، جـ٢ ص٣٣ .

ويُقال : انخنست من فلان ، وهو اختفاء بنوعٍ من الانخفاض والذل له ، فالمختفى من عدو يقاتله لا يُقال : انخنس منه ، وإنما ينخنس الإنسان ممن يهابه ويعظّمه ، فيذل [ له ][1] وينخفض منه فى اختفائه ، فهكذا الشيطان فى حال ذكر الله يذل ويخضع ويختفى ، وإذا غفل العبد عن ذكر الله وسوس .

فأمر النبى ، صلى الله عليه وسلم ، العبد أن يقول : آمنت بالله ، أو آمنت بالله ورسوله ، فإن هذا القول إيمان ، وذكر الله يدفع به ما يضاده من الوسوسة القادحة فى العلوم الضرورية الفطرية . ويشبه هذا الوسواس الذى يعرض لكثير[2] من الناس فى العبادات حتى يشككه هل كبَّر أو لم يكبِّر ؟ وهل قرأ الفاتحة أم لا ؟ وهل نوى العبادة أم[3] لم ينوها ؟ وهل غسل عضوه فى الطهارة أو لم يغسله ؟ فيشككه فى علومه الحسية الضرورية .

وكونه غسل عضواً أمر يشهده ببصره ، وكونه تكلم بالتكبير أو الفاتحة أمر يعلمه بقلبه / ويسمعه بأذنه ، وكذلك كونه يقصد الصلاة ، مثل ٣/٢٢٢
كونه يقصد الأكل والشرب والركوب والمشى ، وعلمه بذلك كله[4] علم ضرورى يقينى أوّلى لا يتوقف على النظر والاستدلال ، ولا يتوقف على البرهان ، بل هو مقدمات البرهان وأصوله التى يُبنى عليها البرهان ، أعنى البرهان النظرى المؤلف من المقدمات .

(١) له : زيادة فى ( ص ) .
(٢) ق : للكثير .
(٣) ق ، ش ، ض ، هـ : أو .
(٤) ص : كأنه .

وهذا الوسواس يزول بالاستعاذة وانتهاء العبد ، وأن يقول إذا قال : لم تغسل وجهك ؟ بلى ، قد غسلت وجهى.وإذا خطر له أنه لم ينو ولم يكبر ، يقول بقلبه : بلى ، قد نويت وكبرت ، فيثبت على الحق ويدفع ما يعارضه من الوسواس ، فيرى الشيطانُ قوته وثباته على الحق ، فيندفع عنه ، وإلا فمتى رآه قابلا للشكوك والشبهات ، مستجيبا إلى الوساوس والخطرات ، أورد عليه من ذلك ما يعجز عن دفعه ، وصار قلبه مورداً لما توحيه شياطين الإنس والجن من زخرف القول ، وانتقل من ذلك إلى غيره ، إلى أن يسوقه الشيطان إلى الهلكة .

فَاللَّهُ : ﴿ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ﴾ [ سورة البقرة : ٢٥٧]. ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ * وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لاَ يُقْصِرُونَ ﴾ [ سورة الأعراف : ٢٠١ - ٢٠٢ ] .

## [ ( فصل ) ] (١)

ومما ينبغى أن يعرف فى هذا المقام – وإن كنا قد نبهنا عليه فى

(١) كلمة « فصل » : زيادة فى ( ش ) ، ( ص ) ، ( ض ) ، ( ط ) . وقبل كلمة « فصل » يوجد بياض فى نسخة ( ص ) بمقدار ثلاث كلمات . وفى نسخة ( ط ) علامة على كلمة « يقصرون » وفى الهامش أمامها كتب : « بلغ مقابلة » ثم يوجد بياض بمقدار ثلاث كلمات وبعد ذلك كتبت كلمة « فصل » وفى الهامش أمام هذا الموضع كتب : « سقط من الأصل وريقة ملحقة بعد قوله « يقصرون » . وفى نسخة ( ق ) كتب المحقق بعد كلمة « يقصرون » إشارة إلى التعليقات فى أسفل الصفحة حيث كتب : « هنا بياض متروك بالأصل كتب الكاتب بإزائه : سقط من الأصل وريقة ملحقة بعد قوله « يقصرون » . اهـ كتبه مصححه » . ومن هذا يتبين أن نسخة ( ق ) منقولة عن نسخة ( ط ) وقد تكون منقولة عن نسخ أخرى غيرها . أما فى نسخة « هـ » فلم يشر الهكارى إلى وجود سقط أو بياض .

مواضع – أن كثيرا من العلوم تكون ضرورية فطرية ، فإذا طلب المستدل أن يستدل عليها خفيت ووقع فيها شك ، إما لما فى ذلك من تطويل المقدمات ، وإما لما فى ذلك من خفائها ، وإما لما فى ذلك من كلا الأمرين .

والمستدل قد يعجز عن نظم دليل على ذلك ، إما لعجزه عن تصوره ، وإما لعجزه عن التعبير عنه ، فإنه ليس كل ما تصوره الإنسان أمكن كل أحد أن يعبر عنه باللسان . وقد يعجز المستمع عن فهمه ذلك الدليل ، وإن أمكن نظم الدليل وفهمه ، فقد يحصل العجز عن إزالة الشبهات المعارضة إما من هذا ، وإما من هذا ، وإما منهما .

كلام لابن تيمية فى مبحث التصورات .

وهذا يقع فى التصورات أكثر مما يقع فى التصديقات ، فكثير من الأمور المعروفة إذا حُدّت بحدود تميز بينها وبين المحدودات زادت خفاءً بعد الوضوح ؛ لكونها أظهر عند العقل بدون ذلك الحد منها بذلك الحد .

حقيقة الحدود .

ولكن قد يكون فى الأدلة والحدود من المنفعة ما قد نُبِّه عليه غير مرة ، ولهذا تنوعت طرق الناس فى الحدود والأدلة ، وتجد كثيراً من الناس يقدح فى حدود غيره وأدلته ، ثم يذكر هو حدوداً وأدلة يرد عليها إيرادات من جنس ما يرد على تلك أو من جنس آخر ، وذلك لأن المقصود بالحدود : إن كان التمييز بين المحدود وبين غيره ، كانت الحدود الجامعة المانعة على أى صورة كانت مشتركة فى حصول التميز بها ، وإن لم تكن جامعة مانعة كانت مشتركة فى عدم حصول التمييز ، وإن كان المطلوب بها تعريف المحدود فهذا لا يحصل بها مطلقا ، ولا يمتنع بها

مطلقا ، بل يحصل لبعض الناس وفى بعض الأوقات دون بعض ، كما يحصل بالأسماء ، فإن الحد تفصيل مادل عليه الاسم بالإجمال ، فلا يمكن أن يُقال : [ الاسم ][١] لا يعرِّف المسمَّى بحال ، ولا يمكن أن يُقال : يُعرف به كل أحد ، كذلك الحد .

وإن قيل : إن المطلوب بالحد أن مجرد الحد يوجب أن المستمع[٢] له يتصور حقيقة المحدود التى لم يتصورها إلا بلفظ الحاد ، وأنه يتصورها بمجرد قول الحاد ، كما يظنه من يظنه من الناس – بعض أهل المنطق وغيرهم – فهذا خطأ كخطأ من يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمَّى لمن سمع تلك الأسماء بمجرد ذلك اللفظ .

وقد بسط الكلام على هذا فى موضعه ، وبيَّنا ما عليه جمهور النظار من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمشركين من أن الحدود مقصودها : التمييز بين المحدود وغيره ، وأن ذلك يحصل بالوصف الملازم للمحدود طرداً وعكساً الذى يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ، ومن انتفائه انتفاؤه ، كما هو طريقة نظّار المسلمين من جميع
٢٢٣/٣ الطوائف مثل أبى على / وأبى هاشم[٣] [٤]وأمثالها ، ومثل أبى الحسن الأشعرى ، والقاضى أبى بكر[٥] وأبى المعالى الجوينى[٦] والقاضى أبى يعلى[٧] وأبى الوفاء ابن عقيل[٤]وأمثالهم .

(١) الاسم : ساقطة من (ق) .
(٢) فى (ق) : أن استمع . والظاهر أنه خطأ مطبعى .
(٣) وهما أبو على الجبائى وأبو هاشم الجبائى .
(٤–٤) : ساقط من (ص) .
(٥) الباقلانى
(٦) ش : النوبختى . وهو تحريف
(٧) والقاضى أبى يعلى : ساقط من (ش) .

وأما طريقة أهل المنطق ودعواهم : أن الحد التام مقصوده التعريف بالحقيقة ، وأن الحقيقة مؤلفة من الصفات الذاتية الداخلة فى المحدود . وهى : الجنس والفصل ، وتقسيمهم الصفات اللازمة للموصوف إلى : داخل فى الحقيقة ، وخارج عنها عرضى[١] ، وجعل العرضى الخارج عنها اللازم على نوعين : لازم للماهية ، ولازم لوجود الماهية ، وبناءهم ذلك على أن ماهيات الأشياء التى هى حقائقها ثابتة فى الخارج ، وهى مغايرة للموجودات المعينة الثابتة فى الخارج ، وأن الصفات الذاتية تكون[٢] متقدمة[٣] على الموصوف فى الذهن والخارج ، وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الموصوف فى الوجودين : الذهنى والخارجى .

فهذا ونحوه خطأ عند جماهير العقلاء من نظّار الإسلام وغيرهم ، بل الذى عليه نظّار الإسلام أن الصفات تنقسم إلى : لازمة للموصوف لاتفارقه إلا بعدم ذاته ، وإلى عارضة له يمكن مفارقتها له مع بقاء ذاته .(* وهذه اللازمة[٤] منها : ما هو لازم للشخص[٥] دون نوعه

(١) أشار الهكارى بعد كلمة « عرضى » إلى الهامش حيث كتب : « وبناءهم توحيد واجب الوجود الذى مضمونه نفى الصفات على هذه الأصول ، وهم فى هذا التقسيم جعلوا الماهيات النوعية زائدا فى الخارج على الموجودات العينية . وليس هذا قول من قال : إن المعدوم شئ ، فإن أولئك يثبتون ذواتا معينة ثابتة فى العدم تقبل الوجود المعين ، وهؤلاء يثبتون ماهيات كلية . . . وأرسطو وأتباعه إنما يثبتونها مقارنة للموجودات المعينة لامفارقة لها ، وأما . . . فيثبتونها مفارقة ويدعون أنها أزلية . وفيثاغورس يثبت أعدادا مجردة وما وصفهم هؤلاء إنما هو فى الأذهان فظنوا ثبوته فى الخارج » .

(٢) تكون : ساقطة من ( ض ) .

(٣) ق : مقدمة .

(* - *) : مابين النجمتين ساقط من (ش) .

(٤) ص ، ط : وهذه لازمة .

(٥) ص ، ض ، ط ، ق : لازم للجنس ، والتصويب من ( هـ ) .

[وجنسه ][(١)] ، ومنها ما هو لازم لنوعه أو جنسه[(٢)] *

وأما تقسيم اللازمة إلى ذاتى وعرضى ، وتقسيم العرضى إلى لازم للماهية ولازم للوجود ، وغير لازم بل عارض ، فهذا خطأ عند نظّار الإسلام وغيرهم .

بل طائفة من نظّار الإسلام قسموا اللازم إلى : ذاتى ومعنوى ، وعَنَوْا بالصفات الذاتية : ما لا يمكن تصور الذات مع عدمه ، وعنوا بالمعنوى : ما يمكن تصور الذات بدون تصوره ، وإن كان لازما للذات فلا يلزمها إلا إذا تصور معينا يقوم بالذات .

فالأول عندهم مثل كون الرب قائماً بنفسه وموجوداً ، بل وكذلك كونه قديماً عند أكثرهم[(٣)] . فإن (* ابن كُلاَّب يقول : القديم بقدم ، والأشعرى له قولان : أشهرهما عند أصحابه : أنه قديم بغير قدم ، لكنه باق ببقاء . وقد وافقه على ذلك ابن أبي موسى[(٤)] وغيره . وأما القاضى

(١) وجنسه : ساقطة من (ق) ؛ (ص) ، (ط) .

(٢) كتب الهكارى فى هامش (هـ) ما يلى : « قال ابن تيمية : وأما الغزالى فإنه وإن وافقهم على صحة الأصول المنطقية وخالف بذلك فحول النظار (فى الأصل النظر) الذين هم أبعد فى الإلهيات ، بل تبعه على ذلك الرازى . . . ابن البغدادى صاحب . . . فى كتابه تهافت الفلاسفة وغيره من كتبه فساد قولهم فى الإلهيات مع وزنه لهم بموازينهم المنطقية حتى أنه يبين أنه لا حجة لهم على نفى التجسيم بمقتضى أصولهم المنطقية فضلا عن أن تكون لهم حجة على نفى الصفات مطلقا ، وإن كان الغزالى يوجد فى كلامه . . . يوافقهم تارة وبذلك سلط عليه طوائف من علماء الإسلام ومن الفلاسفة كابن رشد حتى أنشد فيه :

يوما يمان إذا جئت ذا يمن ... وإن لقيت معديا فعدنان

فالاعتبار من كلامه وكلام غيره بما يكون عليه الدليل من الكتاب والسنة » .

(٣) ش : كونه قديما وكذلك كونه باقيا عند كثير منهم .

(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

(٤) ص : وقد وافقه على ذلك أبى موسى ، ولعل « ابن » سقطت من النسخة .

أبو بكر فإنه يقول : باق بغير بقاء ، ووافقه على ذلك أبو يعلى وأبو المعالى وغيرهما [١] .

والثانى°) عندهم : مثل كونه حيا وعليما وقديرا ونحو ذلك .

وتقسيم هؤلاء اللازمة إلى ذاتى ومعنوى ، كلام ليس هذا موضع بسطه ، فإنهم لم يعنوا بالذاتى ما يلزم الذات ، إذ الجميع لازم للذات ، ولا عَنَوا بالذاتى : المقوّم للذات ، كاصطلاح المنطقيين ، فإن هؤلاء ليس عندهم فى الذوات ما هو مركّب من الصفات : كالجنس والفصل ، ولا يقسِّمون الصفات إلى مقوم داخل فى الماهية هو جزء منها [٢] ، وإلى عرضى خارج عنها ليس مقوما ، بل هذا التقسيم عندهم وعند جمهور العقلاء خطأ ، كما هو خطأ فى نفس الأمر ، إذ التفريق بين الذاتى المقوم ، واللازم الخارج ، تفريق باطل لا يعود إلا إلى مجرد تحكم يتضمن التفريق بين المتماثلين ، كما قد بُسط فى موضعه .

ولهذا يعترف حذاق أئمة أهل المنطق – كابن سينا وأبى البركات صاحب « المعتبر » وغيرهما – بأنه لا يمكن ذكر فرق مطّرد بين هذا وهذا . وذكر ابن سينا ثلاثة فروق مع اعترافه بأنه ليس واحد منها

---

(١) فى هامش ( هـ ) كتب الهكارى ما يلى : « قال ابن تيمية بعد ذلك عن فحول النظار فى إبطالهم قواعد المنطق على الفلاسفة وذكر منهم الأشعرى والقاضى أبا بكر وأبا المعالى وأبا على وأبا هاشم والغزالى فقال : منهم من يبطل تقسيمهم الصفات . كما ذكره فى المتن . ومنهم من يبطل تقسيمهم الحد إلى جنسى ورسمى ولفظى وتقسيم المعرف إلى حد ورسم . وهو – بناء على هذا التقسيم – وعامة نظار الإسلام ردوا ذلك عليهم وأن الحد للتمييز فإنه يحصل بالجوانب التى هى لازمة ملزومة . لا يحتاج إلى ذكر الصفات العامة ، بل منعوا من ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره ، بل أكثرهم منع تركيب الحد . . . » .

(٢) ق : فى الماهية وجزء منها ؛ ض : فى الماهية وهو جزء منها .

صحيحا ، واعترض أبو البركات على ما ذكره ابن سينا بما يبين فساد الفرق بين الذاتى المقوّم والعرضى اللازم .

وأبو البركات لما كان معتبراً لما ذكره أئمة المشائين لا يقلدهم ، ولا يتعصب لهم ، كما يفعله غيره – مثل ابن سينا وأمثاله – نبّه على أن ما ذكره أرسطو وأصحابه فى هذا الموضع مما لم[١] تعرف صحته ولا منفعته .

وغير أبى البركات بيَّن فساده وتناقضه ، وصنف الناس مصنفات فى الرد على أهل المنطق ، كما صنّف أبو هاشم وابن النوبختى والقاضى أبو بكر بن الطيب وغيرهم .

وهؤلاء الكلابية الذين يفرقون بين الصفات الذاتية والمعنوية هم أصح نظراً من هؤلاء المنطقيين ، وهم ينكرون ما ذكر المنطقيون من الفرق ، فلا يعود تفريقهم إلى تفريق المنطقيين ، بل تفريقهم يعود إلى /
٣/٢٢٤ ماذكروه هم من أن الصفات الذاتية عندهم ما لا يمكن تصور الذات مع تصور عدمها ، والصفات المعنوية ما يمكن تصور الذات مع تصور عدمها ، كالحياة والعلم والقدرة ، فإنه يمكن تصور الذات مع نفى هذه الصفات ، ولا يمكن تصور الذات مع نفى كونها قائمة بالنفس وموجودة ، وكذلك لا يمكن ذلك مع نفى كونها قديمة عند أكثرهم .

وابن كُلاَّب ، والأشعرى – فى أحد قوليه – جعل القدم[٢] ، كالعلم والقدرة ، والبقاء ، فيه نزاع بين الأشعرى ومن اتبعه كأبى على ابن

(١) ص : مالم .
(٢) ق : القديم ؛ ش : عند أكثرهم كالأشعرى وغيره وأبو البركات جعل القدم .

أبى موسى وأمثاله ، وبين القاضى أبى بكر ومن اتبعه كالقاضى أبى يعلى وأمثاله .

وهؤلاء أيضا[١] تفريقهم باطل ، فإن قولهم : لا يمكن تصور الذات مع نفى تلك الصفة .

[٢]يُقال لهم : لفظ التصور مجمل يراد به تصور ما ، وهو الشعور بالمتصور من طريق الوجود ، ويُراد به التصور التام ، وما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه .

ومن هذا دخل الداخل على هؤلاء المنطقيين الغالطين وعلى هؤلاء[٢] ، فإن عنوا به التصور التام للذات الثابتة[٣] فى الخارج – التى لها صفات لازمة لها – فهذه لا يمكن تصورها كما هى عليه ، مع نفى هذه الصفات [٤] فإذا عنى بالماهية ما يتصوره المتصور فى ذهنه فهذا يزيد وينقص بحسب تصور الأذهان .

وإن عنوا به[٥] ما فى الخارج فلا يوجد شئ بدون جميع لوازمه[٤] ، وإن عُنِى بذلك أنه لا يمكن تصورها بوجه من الوجوه مع نفى هذه الصفات ، فهذا يرِد عليهم فيما جعلوه ذاتيا مثل كونه قائما بنفسه ، وكونه قديما ، ونحو ذلك .

فإنه قد يَتصَور الذات تصوراً ما مَنْ لا يخطر بقلبه هذه المعانى ، بل

---

(١) أيضا : ساقطة من ( ض ) .

(٢ – ٢) ساقط من ( ش ) .

(٣) ش : إن عنوا به الذات الثابته .

(٤ – ٤) : ساقط من ( ش ) .

(٥) ض : وإن كانوا عنوا به .

من ينفى هذه المعانى أيضا ، وإن كان ضالاً فى نفيها . كما أن من نفى الحياة والعلم والقدرة كان ضالاً فى نفيها .

**وإذا قيل** : لا يمكن وجود الفعل إلا من ذات قائمة بنفسها قديمة .

**قيل** : ولا يمكن إلا من ذات حية عالمة قادرة .

**فإذا قيل** : هذه يمكن بعض العقلاء أن يتصور كونها فاعلا مع انتفاء هذه الصفات .

**قيل** : هذا تصور باطل ، والتصورات الباطلة لا ضابط لها . فقد يمكن ضال(١) آخر أن يتصور كونها فاعلة مع عدم القيام بالنفس ، فإن الفرق إذا عاد إلى اعتقاد المعتقدين ، لا إلى حقائق موجودة فى الخارج ، كان فرقا ذهنيا اعتباريا ، لا فرقاً حقيقيا من جنس فَرْق أهل المنطق بين الذاتى المقوّم والعرضى اللازم ، فإنه يعود إلى ذلك حيث جعلوا الذاتى ما لا تتصور(٢) الماهية بدون تصوره ، والعرضى ما يمكن تصورها بدون تصوره . وليس هذا بفرق فى نفس الأمر ، وإنما يعود إلى ما تقدّره(٣) الأذهان ، فإنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه ، فإن ريد بالتصور مطلق الشعور بالشئ ، فيمكن الشعور به بدون الصفات التى جعلوها ذاتية ، فإنه قد يشعر بالإنسان من لا يخطر بباله أنه حيوان ناطق ، أو جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق .

وإن أرادوا التصور التام ، فقول القائل : حيوان ناطق ، لا يوجب

---

(١) فى جميع النسخ : فقد يمكن ضالا .

(٢) ص ، ض ، ط : ما لا يتصور ؛ ش : الذات ما لا يتصور .

(٣) ض : إلى ما يقرره ، وهو تحريف .

التصور التام للموصوف ، بل ما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه . فإن صفات الموصوف ليست منحصرة فيما ذكروه .

وإن قالوا : نريد به التصور التام للصفات الذاتية ، عادت المطالبة بالفرق ، فيبقى الكلام دوراً .

وهذا كما أنهم يقولون : ماهية الشئ هى المركبة من الصفات الذاتية ، ثم يقولون : الصفات الذاتية هى التى يتوقف تحقق الماهية عليها ، أو يقف تصور الماهية عليها ، فلا تُعقل الصفة الذاتية حتى تعقل الماهية ، ولا تعقل الماهية حتى تعقل الصفة الذاتية لها ، فيبقى الكلام دَوْراً .

كما يجعلون الصفات الذاتية أجزاء للماهية مقومة لها سابقة لها فى الحقيقة فى الوجودين : الذهنى والخارجى ، مع العلم بأن الذات أحق[1] (*بأن تكون سابقة من الصفات ، إن قُدِّر أن هناك سبقا ، وإلا فهما متلازمان .

**وإذا قيل** : هى أجزاء .

**قيل** : إن كانت جواهر[2] ، كان الجوهر الواحد جواهر كثيرة ، وإن كانت أعراضاً فهى صفات .

**فإذا/قيل** : الإنسان حيوان ناطق . ٣/٢٢٥

(١) ش : الذات أسبق من الصفات .

(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من (ش) ، (ض) .

(٢) ق : إن كانت جوهرا .

**قيل** : إن كانت الحيوانية والناطقية أعراضاً ، فهى صفات الإنسان . وإن كانت جواهر فهنا جوهر هو إنسان ، وجوهر هو حيوان ، وجوهر هو ناطق ، وجوهر هو جسم ، وجوهر هو حسّاس ، وجوهر هو نام . ومعلوم فساد هذا .

وحقيقة الأمر أنها [ صفات ] لما يتصور فى الأذهان(١) ، وصفات لما هو موجود فى الأعيان *) ، وأن الذات هى أحق بتقويم الصفات من الصفات بتقويم الذات .

وأيضا فإن أرادوا تصور الصفات مفصّلة : فمعلوم أن قولهم : حيوان ناطق ، لا يوجب تصور سائر الذاتيات مفصلا . فإن كونه جسماً نامياً وحساسا ومتحركا بالإرادة ، لا يدل عليه اسم الحيوان دلالة مفصلة ، بل مجملة . وإن أرادوا بالتصور : التصور سواء كان مجملا أو مفصلا ، فمعلوم أن لفظ « الإنسان » يدل على الحيوان والناطق ، كما يدل لفظ الحيوان على الجسم النامى الحسّاس المتحرك بالإرادة ، فيكون اسم الإنسان كافياً فى تعريف صفات الإنسان ، مثل ما أن لفظ الحيوان كاف فى تعريف صفات الحيوان .

فإذا كانوا فى تعريف الإنسان لا يأتون إلا بلفظ يدل على صفاته الذاتية دلالة مجملة ، وهذا القدر حاصل بلفظ الإنسان ، كان تعريفهم من جنس التعريف بالأسماء ، وكان ما جعلوه حداً من جنس ما جعلوه اسما .

---

(١) فى جميع النسخ : إنها لما يتصور فى الأذهان ، ولعل كلمة « صفات » التى أثبتها سقطت من الأصول كلها .

فإن كان أحدهما دالاً على الذات فكذلك الآخر ، وإلا فلا . فلا يجوز جعل أحدهما مصوِّراً للحقيقة دون الآخر ، غاية ما يُقال : إن فى هذا الكلام من تفصيل بعض الصفات ما ليس فى الآخر .

فإن قول القائل : حيوان ناطق ، فيه من الدلالة على معنى النطق باللفظ الخاص ماليس فى لفظ « الإنسان »

فيقال : وكذلك فى لفظ « النامى » من الدلالة على النمو باللفظ الخاص ما ليس فى لفظ الحيوان ، وأنتم لا توجبون ذلك .

وكذلك لفظ « الحسّاس » و« المتحرك بالإرادة » ، فعُلم أن كلامهم لا يرجع إلى حقيقة موجودة معقولة ، وإنما يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية ، وهذا مبسوط فى موضعه .

وكذلك الذين فرَّقوا بين الصفات الذاتية ، وبين المعنوية اللازمة للذات – من الكُلاَّبية وأتباعهم – يعود تفريقهم إلى وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية ، لا إلى حقيقة ثابتة فى الخارج ، ولهذا يضطربون فى الفرق بين الصفات الذاتية والمعنوية .

فهذا يقول : إنه قديم بقدم[1] ، باقٍ ببقاء ، وهذا ينازع فى هذا أو فى هذا .

والنافى يقول : هو عالم بذاته قادر بذاته ، كما يقول هؤلاء : إنه باق بذاته قديم بذاته .

وإذا أراد بذلك أن علمه من لوازم ذاته لا يفتقر إلى شئ آخر فقد

(١) بقدم : ساقطة من (ش)

أصاب ، وإن أراد أنه يمكن كونه حيًّا عالماً قادراً بدون حياة وعلم وقدرة فقد أخطأ ، وذاته حقيقتها[١] هى الذات المستلزمة لهذه المعانى ، فتقدير[٢] وجودها بدون هذه المعانى تقدير باطل لا حقيقة له ، ووجود ذات منفكَّة عن جميع الصفات إنما يمكن تقديره فى الأذهان لا فى الأعيان ، وهذه الأمور مبسوطة فى موضعها .

والمقصود هنا أن التعريف بالحدود والتعريف بالأدلة قد يتضمن إيضاح الشيء بما هو أخفى منه ، وقد يكون الخفاء والظهور من الأمور النسبية الإضافية ، فقد يتضح لبعض الناس أو للإنسان[٣] فى بعض الأحوال ما لا يتضح لغيره أو له فى وقت آخر ، فينتفع حينئذ بشئ من الحدود والأدلة ، لا ينتفع بها فى وقت آخر .

وكلما كانت حاجة الناس إلى معرفة الشئ وذكره أشد وأكثر ، كانت معرفتهم به وذكرهم له أعظم وأكثر ، وكانت طرق معرفته أكثر وأظهر ، وكانت الأسماء المعرِّفة له أكثر ، وكانت على معانيه أدل .

فالمخلوق الذى يتصوره الناس[٤] ويعبِّرون عنه أكثر من غيره تجد له
٣/٢٢٦ من الأسماء والصفات عندهم ما ليس لغيره ، / كالأسد والداهية[٥]
والخمر والسيف ونحو ذلك ، فلكل من هذه المسميات فى اللغة من الأسماء أسماء كثيرة ، وهذا الاسم يدل على معنى لا يدل عليه

(١) حقيقتها : ساقطة من ( ش )

(٢) ش : تقدير .

(٣) للإنسان : ساقطة من (ش) . وفى (ص) . (ط) : لبعض الإنسان أو للإنسان ، وهو تحريف .

(٤) ص . ط . هـ : الذى تصوره الناس ، وهو تحريف ؛ ش : الذى يتصورره الناس .

(٥) الداهية : ساقطة من ( ش ) ومكانها بياض .

[ الاسم ][1] الآخر ، كما يقولون [ فى السيف ][2] : صارم ومهند ، وأبيض ، وبتَّار . ومن ذلك أسماء الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، وأسماء القرآن . قال النبى صلى الله عليه وسلم : « لى خمسة أسماء : أنا محمد ، وأنا أحمد ، وأنا الماحى – الذى يمحو الله بى الكفر – ، وأنا الحاشر – الذى يُحشر الناس على قدمى – ، وأنا العاقب »[3] ، وقال : « أنا الضحوك القتَّال ، أنا نبى الرحمة ، أنا نبى الملحمة »[4] ومن أسمائه : المزمِّل والمدَّثِّر والرسول والنبى .

ومن أسماء القرآن : الفرقان والتنزيل والكتاب والهُدى والنور والشفاء والبيان وغير ذلك .

ولما كانت حاجة النفوس إلى معرفة ربها أعظم الحاجات ، كانت طرق معرفتهم له أعظم من طرق معرفة ماسواه ، وكان ذكرهم لأسمائه أعظم من ذكرهم لأسماء ماسواه . وله سبحانه فى كل لغة أسماء ، وله فى اللغة العربية أسماء كثيرة .

---

(١) الاسم : زياده فى ( ض ) ، ( هـ ) ، ( ش ) .

(٢) فى السيف : ساقطة من ( ق ) .

(٣) الحديث عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه رضى الله عنه فى : البخارى ١٨٥/٤ (كتاب المناقب ، باب ما جاء فى أسماء رسول الله صلى الله عليه وسلم ) ، ١٥١/٦ (كتاب التفسير ، سورة الصف ) ؛ مسلم ١٨٢٨/٤ (كتاب الفضائل ، باب فى أسمائه صلى الله عليه وسلم ) ؛ سنن الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ٢٨٠/١٠ – ٢٨٣ (كتاب الأدب ، باب ما جاء أسماء النبى ) ؛ سنن الدارمى ٣١٧/٢ – ٣١٨ (كتاب الرقائق ، باب فى أسماء النبى صلى الله عليه وسلم ) ؛ الموطأ ١٠٠٤/٢ (كتاب أسماء النبى صلى الله عليه وسلم ، باب أسماء النبى صلى الله عليه وسلم ) ، وانظر : المسند( ط . الحلبى ) ٢٥/٦

(٤) لم أجد حديثا بهذه الألفاظ ولكن ذكر السيوطى فى الجامع الكبير ٣٣١/١ ( النسخة المصورة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ) أكثر من حديث ورد فيه عبارة : أنا نبى الرحمة ونبى الملحمة

والصواب الذى عليه جمهور العلماء أن قول النبى صلى الله عليه وسلم : « إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة[(١)] » معناه : أن من أحصى التسعة والتسعين من أسمائه دخل الجنة ، ليس مراده أنه ليس له إلا تسعة وتسعون اسما ، فإنه فى الحديث الآخر الذى رواه أحمد وأبو حاتم فى صحيحه : « أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك ، أو أنزلته فى كتابك ، أو علمته أحداً من خلقك ، أو استأثرت به فى علم الغيب عندك ، أن تجعل القرآن العظيم[(٢)] ربيع قلبى ، ونور صدرى ، وجلاء حزنى ، وذهاب غمى وهمى[(٣)] . »

وثبت فى الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقول فى سجوده : « اللهم إنى أعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك ، وبك منك ، لا أحصى ثناءً عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك »[(٤)] فأخبر أنه صلى الله عليه وسلم لا يحصى ثناء عليه ، ولو

---

(١) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى البخارى ١٩٨/٣ (كتاب الشروط ، باب ما يجوز من الاشتراط ) . ١١٨/٩ (كتاب التوحيد ، باب إن لله مائة اسم إلا واحدا ) ؛مسلم ٢٠٦٢/٤ – ٢٠٦٣ (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار ، باب فى أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها ) ؛سنن الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ٣٤/١٣ – ٤٣ (كتاب الدعاء ، باب حدثنا يوسف بن حماد ) ؛ المسند (ط . المعارف ) الأرقام ٧٤٩٣ ، ٧٦١٢ ، (ط . الحلبى ) ٣١٤/٢ ، ٤٢٧ ، ٤٩٩ . ٥٠٣ . ٥١٦ .

(٢) العظيم : زيادة فى ( ق ) فقط .

(٣) الحديث عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه فى المسند ( ط . المعارف ) ٥/ ٢٦٧ . ١٥٣/٦ وأوله : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما قال عبد قط إذا أصابه هم وحَزَن : اللهم إنى عبدك وابن أمتك ، ناصيتى بيدك ، ماض فىّ حكمك عدل فىّ قضاؤك ، أسألك بكل اسم . . .

(٤) الحديث عن عائشة رضى الله عنها فى : مسلم ٥١/٢ (كتاب الصلاة ، باب ما يقال فى الركوع والسجود ) .وأوله : قالت ( عائشة ) : فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة من الفراش فالتمسته فوقعت يدى على بطن قدميه وهو فى المسجد وهما منصوبتان وهو يقول : اللهم أعوذ برضاك من سخطك . . الحديث .

أحصى جميع أسمائه لأحصى صفاته كلها ، فكان[١] يحصى الثناء عليه ، [٢] لأن صفاته إنما يعبر عنها بأسمائه .

## ( فصل[٢] )

طرق معرفة الله كثيرة ومتنوعة .

ولما كانت طرق معرفة الله والإقرار به كثيرة متنوعة ، صار كل طائفة من النظّار تسلك طريقا إلى إثبات معرفته ، ويظن من يظن أنه لا طريق إلا تلك . وهذا غلط محض ، وهو قول بلا علم .

فإنه من أين للإنسان أنه لا يمكن المعرفة إلا بهذا الطريق ؟ فإن هذا نفى عام لا يُعلم بالضرورة ، فلا بد من دليل يدل عليه ، وليس مع النافى دليل يدل على هذا النفى ، بل الموجود يدل على أن للمعرفة طرقاً أخرى ، وأن غالب العارفين بالله من الأنبياء وغير الأنبياء ، بل من عموم الخلق ، عرفوه بدون تلك الطريق[٣] المعيَّنة .

وقد نبهنا فى هذا الكتاب على ما نبهنا عليه من طرق أهل النظر وتنوعها على ما يأتى ، وأن الطرق[٤] تتنوع تارة بتنوع أصل الدليل ، وتارة بزيادة مقدمات فيه يستغنى عنها آخرون ، فهذا يستدل بالإمكان ، وهذا بالحدوث ، وهذا بالآيات ، وهذا يستدل بحدوث الذوات ، وهذا بحدوث الصفات ، وهذا بحدوث المعين[٥] كالإنسان ، وهذا

---

(١) ش : لأحصى جميع صفاته فكان .

(٢–٢) : ساقط من (ش) .

(٣) ش ، ض : الطرق .

(٤) ص : الطريق .

(٥) ش : العين .

بحدوثه وحدوث غيره ، [ وآخرون غلطوا ][(١)] فظنوا[(٢)] أنه لابد من العلم بحدوث كل موصوف تقوم به الصفات ، وقد يعبرون عنه بلفظ الجسم ، والجوهر ، والمحدود ، والمركّب وغير ذلك من العبارات ، وآخرون يستدلون بحدوث ما قام به الحوادث[(٣)] ، ويقولون : كل ما قامت به الحوادث فهو محدث ، وليس كل ما قامت به الصفات محدثاً[(٤)] .

والفلاسفة لم يسلكوا هذه الطريق لاعتقادهم أن من الأجسام ما هو قديم تحله الحوادث والصفات ، فكونه جسماً ومتميزاً وقديما وتحله الصفات والحوادث ليس هو [ عندهم ][(٥)] مستلزما لكونه محدثا ، بل وليس ذلك مستلزما عند أرسطو كونه ممكناً يقبل الوجود والعدم .

وكذلك لم يسلكها كثير من أهل الكلام ، كالهشامية والكرامية وغيرهم ، بل ولا سلكها سلف الأمة وأئمتها ، كما قد بُسط فى موضعه .

ولم يسلكها متأخرو أهل الكلام الذين ركّبوا طريقا من قول الفلاسفة
٢٢٧/٣ وقول أسلافهم المتكلمين / كالرازى والآمدى والطوسى ونحوهم[(٦)] ، بل سلكوا طريقة ابن سينا التى ذكرها فى إثبات واجب الوجود .

طريقة ابن سينا . **وطريقة ابن سينا لم يسلكها سلفه الفلاسفة** – كأرسطو وأصحابه –

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من ( ق ) .
(٢) ض : وظنوا .
(٣) ض ، ش : ما قام به من الحوادث . وفى (هـ) كتبت : من الحوادث ، وشطبت « من » .
(٤) ش ، ص ، ض ، ط ، هـ : محدث .
(٥) عندهم : ساقطه من ( ق ) .
(٦) فى ( ش ) : كالرازى والآمدى ونحوهما .

بل ولا سلكها جماهير الفلاسفة . بل كثير من الفلاسفة ينازعونه فى نفيه لقيام الحوادث والصفات بذات واجب الوجود ، ويقولون : إنه تقوم به الصفات والإرادات ، وأن كونه واجباً بنفسه لا ينافى ذلك ، كما لا ينافى عندهم جميعاً كونه قديماً .

ولكن ابن سينا وأتباعه لما شاركوا الجهمية فى نفى[١] الصفات، وشاركوا سلفهم الدهرية فى القول بقدم العالم ، سلكوا فى إثبات رب العالمين طريقاً غير طريقة[١] سلفه المشائين ، كأرسطو وأتباعه ، الذين أثبتوا العلة الأولى بحركة الفلك الإرادية ، وأن لها محركاً يحركها كحركة المعشوق لعاشقه ، وهو يحرك الفلك للتشبه[٢] بالعلة الأولى ، فعدل ابن سينا عن تلك الطريقة إلى هذه الطريقة التى سلخها من طريقة أهل الكلام الذين يحتجون بالمحدَث على المحدِث ، وهو لا يقول بحدوث العالم ، فجعل طريقته[٣] الاستدلال بالممكن على الواجب ، ورأى أولئك المتكلمين قسَّموا الوجود إلى قديم ومحدث ، فقسمه هو إلى واجب وممكن ، وأثبت الواجب بهذا الطريق ، ولكن هذا بناءً على أن القديم ممكن وله ماهية تقبل الوجود والعدم .

وهذا مما خالفه فيه جمهور العقلاء من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم ، حتى أنه هو تناقض فى ذلك ، فوافق سلفه وجميع العقلاء ،

---

(١ – ١) : بدلا من هذه العبارات فى نسخة ( ض ) أخطأ الناسخ فنسخ سبعة سطور فى غير موضعها ثم عاد فبدأ الكلام مع عبارة « سلفه المشائين . .الخ » .

(٢) ق : المتشبه .

(٣) ق : طريقة ، وسقطت الكلمة من ( ض ) .

وصرّح بأن الممكن لا يكون إلا ما يقبل الوجود والعدم ، ثم تناقض هنا ، كما قد بُسط فى غير هذا الموضع .

عودة إلى كلام ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » .

ونحن ننبه عليه هنا ، **فقوله**[١] : «كل موجود إذا التُفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره ، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه أو لا يكون ، فإن وجب فهو الحق بذاته ، الواجب وجوده من ذاته ، وهو القيوم[٢] ، وإن لم يجب لم يجز أن يُقال : هو ممتنع بذاته[٣] بعد ما فُرض موجوداً ، بل[٤] إن قُرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا ، أو قُرن شرط[٥] وجود علته صار واجباً . وأما إن لم يقرن بها[٦] شرط – لا حصول علة[٧] ولا عدمها – بقى له من ذاته الأمر الثالث ، وهو الإمكان ، فيكون باعتبار ذاته الشئ الذى لا يجب ولا يمتنع ، فكل موجود إما واجب الوجود بذاته ، وإما ممكن الوجود بحسب ذاته » .

التعليق على كلام ابن سينا .

**فيقال** : أما كون الموجود[٨] ينقسم إلى واجب ، وهو الواجب بنفسه ، وإلى ممكن وموجود بغيره ، وأن الموجود بغيره[٩] لا بد له من موجود بنفسه ، فهذا كله حق ، وهى قضايا صادقة .

(١) فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » وسبق ورود هذا الكلام ومقابلته على « الاشارات والتنبيهات » ص ١٦٦ – ١٦٧ .
(٢) ض : وهو القديم .
(٣) ض : هو يمتنع أنه ، وهو تحريف .
(٤) بل : كذا فى « الإشارات والتنبيهات » وسبق أن وردت فيه : بلى (انظر ما سبق ص ١٦٦ ت ٨ .
(٥) فى الإشارات : أو مثل شرط ، وكذا وردت من قبل .
(٦) إن لم يقرن بها : كذا فى « الإشارات » وسبق : إن لم يقترن بها .
(٧) ق : علته .
(٨) ض ، ش : الوجود .
(٩) فى ( ط ) : وأن الموجوده بغيره غيره .

وأما كون الممكن بنفسه له ذات يعتقب[١] عليها الوجود والعدم ، وأنها مع ذلك قد تكون قديمة أزلية واجبة بغيرها ، كما يقوله ابن سينا وموافقوه ، فهذا باطل عند العقلاء قاطبة من الأولين والآخرين حتى عند ابن سينامع[٢] تناقضه .

الاعتراض على ماسبق من وجوه .

والاعتراض على هذا من وجوه :

الوجه الأول .

**أحدها** : قوله : إن قُرن – باعتبار ذاته – شرط صار ممتنعاً أو واجباً ، وإن لم يقرن[٣] بها شرط بَقِيَ له من ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان ، يقتضى إثبات ذات لهذا الممكن تكون تارة واجبة وتارة ممتنعة ، وهذا يقتضى أن لكل ممكن ذاتاً مغايرة لوجوده ، وأن تلك الذات يمكن اتصافها بالوجود تارة وبالعدم أخرى ، وهذا باطل ، سواء أُريد به قول من يجعل المعدوم شيئاً ، من المعتزلة ونحوهم ، أو قول من يجعل الماهيات النوعية فى الخارج مغايرة[٤] للوجود فى الخارج ، كما يقوله من يقوله من المتفلسفة ، والكلام على فساد هذين مبسوط فى غير هذا الموضع .

وهو لم يذكر هنا دليلاً على صحة ذلك (* ومجرد ما ذكره من التقسيم لا يدل على وجود الأقسام الثلاثة فى الخارج ، فيبقى دليله غير مقدر[٥] المقدمات .

(١) ص : يتعقب .
(٢) ض : ومع .
(٣) ض : يقترن .
(٤) ص ، ض ، ط ، هـ : مغايرا .
(٥) ق : مقرر .
(* – *) ما بين النجمتين حتى كلمة ( الوجه الثانى ) بمقدار ٤ صفحات ساقط من ( ش ) .

وهذا مما يسلكه أمثال هؤلاء ، يذكرون أقساماً مقدرة تقديراً ذهنياً . ولا يقيمون الدليل على إمكان كل من الأقسام ولا وجوده ، وإنما يذكرون مجرد تقدير ذلك ، ويبنون على ذلك التقدير / بناء من قد أثبته في الخارج ، وهم لم يثبتوه في الخارج ، كما ذكرنا نظائر ذلك في مواضع . ٢٢٨/٣

والمقصود هنا أن قول القائل : «كل موجود إذا التُفِت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره ، فإما : واجب وإما ممكن ، إنما يصح إذا عُلِم أن الموجود في الخارج له ذات يمكن أن لا يُلتفت معها إلى غيرها ، ليقال : إن تلك الذات إما واجبة ، وإما أن يجب لها الوجود ، وإما أن[1] لا يجب .

وأما إذا كان لا شيء في الخارج إلا الموجود : إما بنفسه وإما بغيره ، فالموجود بغيره إذا التُفت إليه من غير التفات إلى غيره ، فلاذات له يمكن الالتفات إليها حتى يُقال : إنها ممكنة قابلة للوجود والعدم ، بل هذا الذي قُدِّر أنه موجود بغيره ، إذا لم يُلتفت إلى غيره ، فلا حقيقة له أصلا : لا وجود ولا غيره ، ولا هناك ما يكون ممكن الوجود أصلا .

فهذا[2] التفسير لا يصح الاستدلال به إلا بعد إثبات ذات محققة في الخارج ، مغايرة لما هو في الخارج من الوجود ، ولمَّا لم[3] يثبت هذا القسم كان الاستدلال باطلاً .

---

(١) أن : ساقطة من ( ض ) .

(٢) ض : بهذا .

(٣) لم : ساقطة من ( ض ) .

**وإذا قيل** : قد قُرِّر هذا فى غير هذا الموضع [١] .

**قيل** : الجواب من وجهين :

**أحدهما** : أنه قد بُيّن أيضا فى غير هذا الموضع فساد ما ذكره .

**الثانى** : أنه بتقدير أن يقرره ، فلا ريب أن هذه المقدمة ممَّا ينازع فيه كثير من العقلاء ، بل أكثرهم ، وهى مقدمة خفية تحتاج إلى بيان .

ومتفلسفة الأشعرية – كالرازى والآمدى – حائرون فيها . فالرازى له فيها قولان ، والآمدى متوقف فيها ، وأهل الإثبات قاطبة – كالأشعرى وغيره – متفقون على بطلانها ، فكيف تكون مثل هذه المقدمة فى إثبات واجب الوجود ، الذى وجوده أظهر وأعرف من هذه المقدمة !؟ وهل الاستدلال على القوى بالضعيف إلا كتحديد [٢] الجلى بالخفى !؟ وهذا إذا كان فى الحدود مردوداً فهو فى الأدلة أولى بالرد [*] .

الوجه الثانى . **الوجه الثانى** : أن هذا باطل على كل قول . أما على قول نظَّار السنة الذين يقولون : وجود كل شىء فى الخارج عين حقيقته فظاهر . وأما على قول القائلين بأن المعدوم شىءٌ ، المفرِّقين بين الوجود والثبوت ، فإنهم لا يقولون ذلك إلا فى المعدوم ، لا يقولون : إن الموجود [٣] القديم ثبوته يقبل الوجود والعدم ، بل [٤] قد يقولون : إن ماهية القديم مغايرة لوجوده ، لكن لا يقولون [٥] : إنها تقبل الوجود والعدم [٤] . فى الجملة

(١) أشير إلى هامش ( ط ) فى هذا الموضع حيث كتب : « أى أن الوجود زائد على الماهية » .

(٢) ط : كتجديد . وهو تحريف .

(*) هنا ينتهى السقط من ( ش ) والذى بدأ بعبارة « ومجرد ما ذكره من التقسيم » ص ٣٣٧

(٣) ش : الوجود .

(٤ – ٤) ساقط من ( ش )

(٥) ق ، ص ، ط : لوجود الممكن لا يقولون . والتصويب من ( ض ) ، ( هـ )

لا يُتصور عندهم ماهية مستلزمة للوجود تقبل الوجود والعدم .

وأما على قول متأخرى[١] الفلاسفة الذين يجعلون وجود الممكنات زائداً[٢] على ماهياتها ، فتلك الماهيات إنما تتحقق فى حال الوجود ، لا يمكن تجردها عن الوجود ، فلا يُتصور أن يكون عندهم ماهية هى نفسها تقبل الوجود والعدم ، فإثبات ماهية تقبل الوجود والعدم – وهى مع ذلك مستلزمة للوجود – ليس قول أحد من الطوائف .

الوجه الثالث . **الوجه[٣] الثالث** : أن هذا باطل ، فإنها إذا كانت مستلزمة للوجود امتنع أن تقبل العدم ، وإن كان عدمها ممكنا امتنع أن تستلزم الوجود . فدعوى المدَّعى أنها يمكن وجودها وعدمها ، وأنها مع ذلك تستلزم الوجود لا يمكن عدمها ، جمع بين المتناقضين .

وإذا قيل : هى باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها ، وأما باعتبار سببها فإنه يجب وجودها .

قيل : قول القائل : هى باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها ، ليس معناه أنه يجب وجودها أو عدمها ، بل معناه أنها باعتبار ذاتها لا تستحق وجوداً ولا عدماً ، بل لابد لها من أحدهما باعتبار غيرها . والتقدير أنها موجودة ، فيكون الوجود لها من غيرها واجباً ، والوجود
٣/٢٢٩ الواجب – ولو بغيره – لا يمكن عدمه ، فهذه الذات الواجبة / بغيرها لا يمكن عدمها بوجه من الوجوه .

(١) متأخرى : ساقطة من ( ش ) .
(٢) ص ، ض : زائد ، وهو خطأ .
(٣) الوجه : زيادة فى (ق) فقط .

وهب أنه لولا السبب الموجب لها لعدمت ، لكن هذا تقدير ممتنع ، فإن السبب واجب الوجود بذاته ، وهى من لوازمه ، ولازم الواجب بذاته يمتنع عدمه ، لأن عدم اللازم يوجب عدم الملزوم ، فلو عدم لازم الواجب لعدم الواجب ، وعدمه ممتنع ، فعدم لازمه ممتنع ، فكان عدم هذه الذات ممتنعاً ، فلا يكون عدمها ممكناً ، فإن الممكن نقيض الممتنع ، وإذا كان عدمهاً ممتنعا لم يكن ممكنا .

**الوجه الرابع** : أن يُقال : معلوم أنه لولا وجود الفاعل لكانت معدومة بنفسها ، ولم يكن عدمها معلول علة منفصلة عنها . الوجه الرابع .

وقول القائل : « علة العدم عدم العلة » : إن أراد به أن عدم العلة يستلزم عدمها ويدل عليه ، فهذا صحيح . وإن أراد أن نفس عدم العلة هو الذى جعل المعلول معدوماً ، فهذا معلوم البطلان بصريح العقل ، فإن العدم المحض لا يكون له تأثير فى شيء أصلا ، ولأن ما لا يوجد إلا بغيره إذا لم يوجد الغير فهو باقٍ على العدم مستمر على ما كان عليه ، والعدم المستمر الباقى لا يكون له علة أصلا ، ولو قُدِّر أن لكل معدوم علة لعدمه ، للزم تقدير عللٍ لاتتناهى ، لأن ما يُقدَّر عدمه لا يتناهى ، وكل هذا باطل ، فإن العدم نفى محض ، ليس بشيء أصلا حتى يقدر فيه علل ومعلولات .

وإذا كان كذلك ، فالممكن لا يفتقر إلى المؤثر إلا إذا قُدِّر وجوده ، وإلا فمع تقدير عدمه لا يفتقر إلى شيء أصلا ، فإذا قُدِّر وجوده واجباً بغيره وجوباً قديما أزليا لم يكن هناك ما يقبل العدم ، ولا يمكن أن يُقرن بذاته شرط عدم علته .

وهذا الاعتراض يمكن إيراده على **قوله** : «كل موجود إذا التُفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره ، فهو إما واجب وإما ممكن » .

**فيقال** : إن قيل بأن الذات هى نفس الوجود المحقَّق فى الخارج ، فذاك إذا قيل ليس له حقيقة بدون الوجود[(١)] بنفسه ، فإذا نُظر إليه مجرداً عن غيره بَطُلت حقيقته ، وكان نفياً محضا ، لم يكن له حقيقة يلتفت القلب إليها ألبتة .

وإن قيل : إن له ذاتاً مغايرة للوجود ، فتلك الذات سواء قُدِّر إمكان تحققها دون الوجود كما يقوله من يقول : المعدوم شىء ، أو فُرض أنه لا يمكن تحققها بدون الوجود ، فعلى التقديرين إذا التُفت إليها من غير التفات إلى غيرها ، لم تكن موجودة ، بل معدومة . وأنت قد فرضتها موجودة[(٢)] ، فهذا جمع النقيضين .

وأيضا فهى مع عدم الالتفات إلى غيرها ممتنعة الوجود لاجائزة الوجود ، فما يمكن وجوده إذا التُفت إليه من غير التفات إلى ما يقتضى وجوده كان ممتنع الوجود ، سواء فُرض عدم ما يوجده أو لم يُفرض[(٣)] : لا وجوده ولا عدمه ، فهو لا يكون موجوداً إلا مع ما يُوجده ، فإذا التُفت إليه مجرداً عمَّا يوجده امتنع وجوده .

**وإن قال القائل** : فرق بين التفات [ إليه ][(٤)] بشرط « لا » أو لا

(١) ق ، ش ، ص ، ط : الموجود .
(٢) ص : معدومة ، وهو خطأ .
(٣) ص : أولا يفرض .
(٤) إليه : ساقطة من ( ق ) .

بشرط ، أو قال : بشرط عدم الموجِد أو لا بشرط وجوده ، فإنه ممتنع في الأول ، وممكن في الثاني .

**قيل له** : بل هو ممتنع في القسمين . فإذا أُخذ لا بشرط كان ممتنع الوجود ، وكذلك إذا أخذ لامع وجود الفاعل . وذلك أنه لا يمكن وجوده إلا بالفاعل ، ووجوده بدون الفاعل ممتنع . فإذا التُفت إليه لا مع لازم وجوده ، كان وجوده ممتنعاً . والممتنع أعمّ من أن يكون ممتنعاً بنفسه أو بغيره ، كما أن الموجود أعمّ من أن يكون موجوداً بنفسه أو بغيره ، والامتناع لا يفتقر إلى أن يقترن به شرط وهو عدم علته ، بل إذا لم يقترن به سبب وجوده كان ممتنعا ، والعقل يَعْقل امتناعه بدون ما يوجده ، وإن لم يخطر له أنه قُرن به عدم علته ، فهو[1] في تجرده عن الاقتران بما يوجده[2] ممتنع ، كما هو في الاقتران ، فعدم العلة ممتنع .

يبين ذلك أن عدم العلة لاشيء ، فاقترانه بعدم العلة اقتران بعدم محض ، فلم تختلف حالُه بين تقدير عدم هذا الاقتران وانتفائه ، إلا إذا قُرن به ما يقتضي وجوده ، وإلا فهو بدون القرين المقتضي لوجوده ممتنع معدوم . وسبب هذا أن هذا الاقتران ليس هو الموجب لعدمه في نفس / الأمر ، بل هو دليل على العدم ، والأدلة تتعدد ، والدليل لا ينعكس ، ٣/٢٣٠ فلا يلزم من عدمه عدم المدلول إلا إذا كان ملازماً ، فالشيء إذا أُخذ مع ضده كان ممتنعاً ، ومع عدم فاعله كان ممتنعا ، وكل من الأمرين يدل على امتناعه . وكذلك إذا أُخذ بدون شرطه كان ممتنعاً ، وبدون لازمه

(١) فهو : ساقطة من ( ش ) .

(٢) ص : بما يوجد . والكلمة ساقطة من ( ش ) .

كان ممتنعا ، والمقتضى الممكن[١] ألزم اللوازم له وأعظم الشروط ، ولا فرق بين أن يُقَدَّر[٢] مع انتفاء اللازم ، أو يقدر لا مع ثبوت اللازم ، فالأمران سواء[٣] ، هو فى كليهما ممتنع إلا مع اللازم ، فإن وجود الملزوم بدون اللازم ممتنع ، ولهذا[٤] كل ما يُقدَّر[٥] فى الخارج فإما واجب بنفسه أو بغيره ، وإما ممتنع بنفسه أو بغيره .

**فإذا قيل** : هو باعتبار نفسه لا واجب ولا ممتنع .

**قيل** : ليس فى الخارج شىء لاواجب ولا ممتنع ، وإنما ذاك شىء يُقدَّر فى الذهن ، فيقدر فى الذهن ذات يمكن وجودها وعدمها . وأنت لم تتكلم فيما يُقدَّر فى الأذهان ، بل قلت : كل موجود ، فجعلت التقسيم وارداً على الأمور الموجودة فى الخارج ، وتلك إما موجودة بنفسها وإما بغيرها ، وليس فيها ما يمكن الالتفات إليه مع كونه غير موجود إلا إذا كان فى الذهن ، مع أنه فى الذهن موجود[٦] وجوداً ذهنيا .

الوجه الخامس . **الوجه الخامس** : **قوله** : « إن قُرن باعتبار ذاته شرط صار واجبا أو ممتنعا ، وإن لم يقترن بها[٧] شرط لا حصول علة ولا عدمها ، بقى له من

(١) ش : ممتنعا والممكن .

(٢) ش : الشروط وأقرب من أن يقدر .

(٣) ض : فالاقتران شواهد ؛ وهو تحريف .

( ٭ — ٭ ) : ما بين النجمتين ساقط من ( ش ) .

(٤) ض ، هـ : وهذا .

(٥) ش : ممتنع بل ما يقدر .

(٦) ش ، ض ، ط ، هـ : موجودا .

(٧) ض : وإن لم يقترن به ؛ هـ : وإن لم يقرن بها .

ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان ، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذى لا يجب ولا يمتنع » .

**فيقال** : هذا التقسيم يتضمن رفع النقيضين ، (١ فإنه لابد أن يقترن(٢) بها حصول العلة أو عدمها ، لا يمكن رفع النقيضين ١) جميعا ، وهو حصول العلة وعدمها معا ، فالتقدير المقابل لهذين وهو : أن لا يقترن بها حصول العلة ولا عدمها ، فهو تقدير سلب النقيضين ، وهو رفع وجود العلة وعدمها معا ، وهذا ممتنع .

وحينئذ فلا يثبت الإمكان إلا على تقدير ممتنع ، وما لا يثبت إلا على تقدير ممتنع فهو ممتنع ، فيكون الإمكان الذى أثبتوه – وهو أنه لا يجب ولا يمتنع – لا يحصل إلا بتقدير ممتنع ، وهو رفع النقيضين فيكون ممتنعا ، وهذا يوضِّح أن هذا الإمكان أمر لا حقيقة له فى الخارج ، ولا يعقل الإمكان إلا فى شيء يكون موجوداً تارة ومعدوماً أخرى . وأما ما يكون موجوداً لا يقبل العدم ألبتة فليس بممكن ، كما أن المعدوم الذى لا يقبل الوجود ألبتة ليس بممكن ، مثل(٣) نقيض صفات كمال البارى ، فإن العجز والجهل ونحو ذلك أمور معدومة له لا تقبل الوجود ألبتة ، كما أن حياته وقدرته وعلمه من لوازم ذاته لا تقبل العدم ألبتة ، بل يجب وجودها ويمتنع عدمها ، وليست من الممكن الذى يقبل الوجود والعدم . يبين هذا :

---

(١ – ١) : ساقط من ( هـ ) .

(٢) ش : يقرن .

(٣) مثل : ساقطة من ( ض ) .

الوجه السادس.

**الوجه السادس** : **وهو قوله** : « وإن لم يقرن[١] بها شرط : لا حصول علة ولا عدمها ، بقي له من ذاته الأمر الثالث » .

يقتضي أن هذا الأمر الثالث إنما يكون له من ذاته إذا لم يقرن[٢] بها أحد الأمرين . ومعلوم أنه لابد أن يقرن[٣] بها أحد الأمرين ، فإذا لم يكن لها الإمكان إلا فى حال تجردها عن الاقتران ، وهى لا تتجرد عن الاقتران ، لم يكن لها من ذاتها إمكان أصلا ، فإنه جعل ما لا يمكن عدمه[٤] واجباً ، سواء كان واجباً بنفسه أو بغيره ، وما كان واجباً لم يكن ممكنا ، وإنما يكون ممكناً إذا لم يقرن[٥] به لا سبب وجوده ولا سبب عدمه[٦] ، يقرر هذا :

الوجه السابع.

**الوجه السابع** : وهو[٧] أن هذا الكلام يقتضي أنها فى حال اقترانها بشرط حصول العلة واجبة[٨] ليس لها من ذاتها الإمكان ، والتقدير أنها موجودة ، وأن الموجود إما واجب وإما ممكن ، وفى حال وجودها قد

---

(١) ص ، ض : يقترن .

(٢) ص ، ض : يقترن .

(٣) ص ، ض : يقترن .

(*—*) ما بين النجمتين ساقط من ( ش ) .

(٤) ص : فإنه جوّز مالا يكن عدمه .

(٥) ض : يقترن .

(٦) بعد عبارة « ولا سبب عدمه » ذكرت فى نسخة ( هـ ) عبارات تبدأ بقوله : « كما أن حياته وقدرته . . . » إلى قوله : « يقبل الوجود والعدم . يبين هذا الوجه السابع » وهذه العبارات سبقت فى الوجه الخامس ، ويبدو أن ناسخ ( هـ ) أخطأ وأوردها فى هذا المكان ثم أخطأ فذكر الوجه السابع والصواب السادس .

(٧) ش : هو .

(٨) واجبة : ساقطة من ( ش ) .

اقترن بها حصول العلة ، فلا يكون فى حال وجودها لها[(١)] من ذاتها الإمكان .

وحينئذ فوصفها بالإمكان فى حال الوجود الواجب[(٢)] ممتنع ، فبطل تقسيم الوجود الواجب[(٢)] إلى واجب وممكن بهذا الاعتبار ، بخلاف تقسيم من قسَّمه إلى واجب وممكن ، وفسر الممكن[(٣)] بما يُوصف بالوجود تارة والعدم[(٤)] أخرى ، فيكون تارةً موجوداً وتارة معدوماً/فإن ٢٣١/٣
تقسيم الوجود إلى واجب وممكن بهذا الاعتبار لامنافاة فيه ، فإنها تُوصف بالإمكان حال عدمها لأنه[(٥)] يمكن وجودها ، وتوصف به[(٦)] فى حال وجودها لأنه أمكن وجودها كما أمكن عدمها .

**الوجه الثامن** : أن قول القائل : له من ذاته الإمكان ، أو أن ذاته تقبل الوجود والعدم » ونحو ذلك . الوجه الثامن .

يُقال له : هذه الذات هى من حيث هى ذات ، مع قطع النظر عن وجودها كما فرضتم ذلك ، هى واجبة أو ممكنة أو ممتنعة ، فإن كانت واجبة أو ممتنعة بطل كونها ممكنة ، وإن كانت ممكنة فلاتكون ذاتاً إلا بأمر آخر يجعلها ذاتاً ، كما أنها لا تكون موجودة إلا بأمر آخر يجعلها موجودة . بل قياس ما ذكروه : أنه لا يثبت كونها ذاتاً[(٧)] إلا بسبب ،

(١) ش : وجود بها لها .
(٢) الواجب : ساقطة من ( ش )
(٣) الممكن : ساقطة من ( ش ) .
(٤) ص : وبالعدم .
(٥) ش ، ق ، ط ، هـ : لأنها .
(٦) ض : ويوصف به ؛ ش : ويوصف .
(٧) ذاتا : ساقطة من ( ض ) .

ولا ينتفى كونها ذاتاً إلا بسبب ، وهذا يُفضى إلى التسلسل ، لأن القول فيما يُوصف بكونه ذاتاً كالقول فيما يوصف بكونه موجوداً .

الوجه التاسع

**الوجه التاسع** : أنه إذا كانت تلك الحقيقة والذات مفتقرة فى كونها حقيقة وذاتاً إلى سبب ، فلا سبب إلا واجب الوجود ، وواجب الوجود يمتنع أن يجعلها حقيقة مع كونها معدومة ، فلا يجعلها ذاتاً وحقيقة إلا مع كونها موجودة . وحينئذ فإذا كان وجودها واجباً به ، فحقيقتها واجبة به ، فلا تكون قابلة للعدم ، كما أن نفس الوجود لا يكون قابلاً للعدم لما فيه من الجمع بين النقيضين .

الوجه العاشر

**الوجه العاشر** : أنه إذا قُدِّر أن واجب الوجود لم يجعل حقيقتها ، وهى لا تكون لها حقيقة إلا بسبب ، لم يكن هناك حقيقة تقبل الوجود والعدم .

جه الحادى عشر

**الوجه الحادى عشر** : قوله : «كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره . . . الخ » .

**يُقال** : نحن إذا التفتنا إلى السماء أو غيرها من الموجودات من غير التفات إلى غيرها لم نعقل إلا تلك العين الموجودة ، فإذا قدَّرنا أنه لا يجب لها الوجود من نفسها لم تكن موجودة إلا بموجد يوجدها ، فنحن نعقل أن الشىء إما موجود بنفسه وإما موجود بغيره وإذا قُسِّم الوجود[(١)] إلى : موجود بنفسه وموجود بغيره وسمِّى هذا ممكنا ، كان هذا تقسيما صحيحا ، وهو كتقسيمه إلى : مفعول وغير مفعول ، ومخلوق وغير

(١) ق . الموجود .

مخلوق . أما[١] كون هذا الممكن له ذات وليس له من تلك الذات وجود ولاعدم ، فهذا غير معقول فى شىء من الموجودات ، بل المعقول أنه ليس فى الممكن من نفسه[٢] وجود أصلا ، ولا تحقق[٣] ولا ذات ولا شىء من الأشياء .

وإذا قلنا : ليس له من ذاته وجود ، فليس معناه أنه[٤] فى الخارج له ذات ليس له منها وجود ، بل معناه أنَّا نتصور ذاتاً فى أنفسنا ، ونتصور أن تلك الذات لا توجد فى الخارج إلا بمبدع[٥] يبدعها ، فالحقائق المتصورة فى الأذهان لا تُوجد فى الأعيان إلا بمبدع يبدعها فى الخارج ، لا أنه فى الخارج لها ذات ثابتة فى الخارج تقبل الوجود فى الخارج والعدم فى الخارج ، فإن هذا باطل .

وإذا كان كذلك وعلمنا أن كل موجود فإما موجود بنفسه – وهو الخالق ، أو موجود بغيره – وهو المصنوع المفعول ، [٦] والمصنوع المفعول لا يكون إلا محدثاً مسبوقاً بالعدم ، بل الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا محدثاً مسبوقاً بالعدم عند عامة العقلاء ، ولو قُدِّر أنَّا[٧] لم نعرف هذا[٦] فتسمية[٨] ما وجوده بنفسه ووجود غيره منه خالقاً ،

---

(١) ق ، وأما .

(٢) ش : ليس فى الممكنات من له فى نفسه .

(٣) ض : ولا تحقيق .

(٤) ش ، ض ، ص ، ط ، هـ : أن .

(٥) ض : فى الخارج بمبدع . مع سقوط ( إلا ) .

(٦ – ٦) ساقط من ( ش ) .

(٧) ق ، ص ، ط : أن .

(٨) ش : كان تسمية .

وتسمية ما أبدعه غيره مخلوقاً ، أحسن وأبين من تسمية هذا ممكناً ، إذا الممكن لا يُوصف به فى العادة إلا المعدوم الذى يمكن أن يُوجد وأن لا يُوجد ، وأما ما وُجِد فقد خرج عن الإمكان إلى الوجوب بالغير. (١فالمعروف فى فطر الناس أن ما مضى من وجودٍ وعدم لا يسمّونه ممكناً ، وإنما يسمون[٢] بالممكن شيئاً يمكن وجوده فى المستقبل وعدمه فى المستقبل١)؟

ثم إذا عُرِف أن كل ما سوى الموجود بنفسه فهو مفعول مصنوع له ، عُلم أن المصنوع المفعول لا يكون إلا محدثا ، كما قد بُسط فى موضعه ،

وهذه الاعتراضات ليست اعتراضات على إثبات واجب الوجود ،
٣/٢٣٢ فإنه حق ، لكن على هذا الطريق الذى/ سلكه[٣] حيث أثبت ذاتاً ممكنة ، مع كونها عنده قديمة أزلية،ولا يحتاج إثبات واجب الوجود إلى هذا فى هذه الطريق .

بل إذا قيل : كل موجود فإما موجود بنفسه وإما موجود بغيره ، والموجود بغيره لا يوجد إلا بالموجود بنفسه ، ثبت وجود الموجود بنفسه ، وإذا سمّى هذا واجباً وهذا ممكناً ، كان ذلك أمراً لفظيا . لكن المقصود أنه لا يثبت واجب الوجود بما يدّعى أنه ذات تقبل الوجود والعدم ، وهى مع ذلك قديمة أزلية واجبة ، فالواجب لا يقبل العدم بحال ، والله أعلم .

---

(١ – ١) : ساقط من (ش) .
(٢) ض : وإنما يسمونه .
(٣) ط : يسلكه .

وهذه الأمور التي ذكرناها في هذا الموضع عامة النفع ، يُحتاج إليها في هذا الموضع وغيره ، لما في القلوب من الأمراض ، ولكن خرجنا إليها من الكلام على المسالك التي سلكها أبو عبد الله الرازي في حدوث العالم والأجسام ، وذكرنا كلام الآمدي على تلك المسالك ، فحصل هذا في الكلام[1] على المسلك الأول .

تقرير الآمدي للمسلك الثاني : مسلك افتقار الاختصاص إلى مخصص .
من وجهين .

## ( فصل )

وأما المسلك الثاني فسلك[2] افتقار الاختصاص إلى مخصِّص ، فقرره الآمدي من وجهين .

الوجه الأول .

**أحدهما** : ما ذكره الرازي ثم زيّفه :

**قال الآمدي**[3] : « المسلك الثاني : هو أن أجزاء العالم مفتقرة إلى ما يخصصها بما لها من الصفات الجائزة لها ، وكل ما كان كذلك فهو محدَث ، فالعالم محدَث .

**أما المقدمة الأولى** فقد انتهج الأصحاب فيها **طريقين** : **الأول** : أنهم قالوا : كل جسم من أجسام العالم فهو متناه ، وكل متناه فله شكل معين ومقدار معين[4] وحيّز معين .

أما المقدمة الأولى فلما سبق تقريره . وأما المقدمة الثانية فلأن كل

---

(١) فحصل في هذا الكلام .

(٢) ش : فسلك .

(٣) في كتابة « أبكار الأفكار » جـ ٢ ، ص ٣٢٨ - ٣٣٠ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ١٩٣ - ظ ١٩٣ ( نسخة رقم ١٦٠٣ )

(٤) أبكار : فله شكل ومقدار معين .

جسم متناهٍ ، فلابد له من مقدار معيّن ، وأن يحيط به حد واحد كالكريّ ، أو حدود كالمضلّع ، وهو المَعْنِيّ بالشكل ، وأن يكون فى حيّز بحيث يمكن أن يُشار إليه بأنه[(١)] هٰهنا أو هناك .

وهذا كله معلوم بالضرورة ، وكل ماله شكل ومقدار وحيز معين فلا بد له من مخصص يخصصه به[(٢)] .

**وبرهانه** : أنه ما من جسم إلا ويُعلم بالضرورة أنه يجوز أن يكون على مقدار أكبر أو أصغر[(٣)] مما هو عليه ، أو شكل غير شكله ، وحيز غير حيزه ، إما[(٤)] متيامناً عنه أو متياسراً ، وإذا كان كذلك فلا بد له من مخصص يخصصه بما يخصص به[(٥)] ، وإلا كان أحد الجائزين واقعاً من غير مخصِّص ، وهو محال .

**الطريق الثانى** : أن جواهر العالم إما أن تكون مجتمعة أو متفرِّقه[(٦)] ، أو مجتمعة ومتفرقة[(٦)] معا ،[(٧)] أو لا مجتمعة ولا متفرقة ، أو البعض

---

(١) بأنه : ساقطة من « أبكار الأفكار » .
(٢) ض : يخصص به .
(٣) ق ، ض : وأصغر .
(٤) ط : وإما .
(٥) ق : يتخصص به .
(٦) ش ، ض ، هـ : أو مفترقة .
(٦) ش ، ض ، هـ : ومفترقة . وسوف تتكرر الكلمة بعد ذلك وهى فى هذه النسخ دائما : مفترقة .
(٧) معا : ساقطة من ( ص ) . وعبارة « أو مجتمعة ومتفرقة معا » ساقطة من أبكار الأفكار .

مجتمعاً والبعض[١] متفرّقاً ، لا جائز أن يقال بالاجتماع والافتراق معاً ، ولا أنها غير مجتمعة ولا مفترقة[٢] معا ، إذ هو ظاهر الإحالة[٣] فلم يبق إلا أحد الأقسام الأُخَر ، وأى قسم منها قُدِّر[٤] أمكن فى العقل فرض الأجسام على خلافه ، فيكون ذلك جائزاً لها ، ولا بد لها من مخصص يخصصها به لما تقدم فى الطريق الأول .

وأما بيان **المقدمة الثانية** ، وهو[٥] أن كل مفتقر إلى المخصص محدَث ، فهو أن المخصص لابد أن يكون فاعلاً مختارا[٦] ، وأن يكون[٧] ما يخصصه حادثاً ، لما تقدم[٨] فى المسلك الأول -(٭ يعنى مسلك الإمكان ، فإنه قدَّمه ، وسيأتى إن شاء الله تعالى ما ذكره فيه ٭)- وإذا[٩] ثبت أن أجزاء العالم من الجواهر والأجسام لا تخلو[١٠] عن الحادث فتكون حادثة ، فإذا كانت[١١] أجزاء العالم من الجواهر

---

(١) أبكار : والبعض الآخر .

(٢) ق : متفرقة .

(٣) ض : إذ هو ظاهر الحالة . والمثبت هو الذى فى أبكار الأفكار ، ص ٣٣٠ ، وسائر النسخ .

(٤) أبكار : وأى قسم قدر منها .

(٥) أبكار : فهو .

(٦) أبكار : فهو أن كل مفتقر إلى المخصص فلابد وأن يكون مخصصا فاعلا مختارا .

(٧) أبكار : أو أن يكون .

(٨) أبكار : لما سبق .

( ٭ - ٭ ) ما بين النجمتين زيادة من كلام ابن تيمية للإيضاح .

(٩) فإذا .

(١٠) أبكار : لا يخلو .

(١١) أبكار الأفكار : وإذا كانت وبعد عبارة « فإذا كانت » يوجد بياض فى نسخة ( ض ) ومكانه سقط طويل سنشير إلى نهايته بإذن الله ( ص ٣٦٢ ) .

والأجسام حادثة[(١)] فالأعراض كلها حادثة ، ضرورة عدم قيامها بغير الجواهر والأجسام ، والعالم لا يخرج عن الجواهر والأعراض ، فيكون حادثا » .

**قال الآمدي**[(٢)] : « وهذا المسلك ضعيف أيضا[(٣)] . إذ لقائلٍ أن يقول : المقدمة[(٤)] الأولى وإن كانت مسلّمة غير أن المقدمة الثانية – وهي أن كل مفتقر إلى المخصص محدث – ممنوعة[(٥)] ، وما ذُكر في تقريرها[(٦)] باطل بما سبق من المسلك الأول . وبتقدير تسليم حدوث ما أشير إليه من الصفات ، فلا يلزم أن تكون الجواهر والأجسام حادثة ، لجواز أن تكون هذه الصفات متعاقبة عليها إلى غير النهاية ، إلا بالالتفات[(٧)] إلى ما سبق في بيان[(٨)] [ امتناع ][(٩)] حوادث/ متعاقبة لا ٢٣٣/٣
أول لها تنتهي إليه[(١٠)] » .

تعليق ابن تيمية على كلام الآمدي .

**قلت** : هذا المسلك أضعف من مسألة الحركة والسكون ، فإن هذا يفتقر إلى ما يفتقر إليه ذاك من غير عكس ، إذ كلاهما مفتقر إلى بيان

---

(١) أبكار : وإذا كانت حادثة ، وسقط من العبارة جملة : أجزاء العالم من الجواهر والأجسام .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، جـ ٢ ، ص ٣٣٠ – ٣٣١ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ظ ١٩٣ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٣) أبكار : وهو ضعيف أيضا .

(٤) أبكار : أما المقدمة .

(٥) كلمة « ممنوعة » ساقطة من أبكار الأفكار .

(٦) أبكار : في تقريره .

(٧) أبكار : إلا بالتفاتهم ؛ ش : بالتفات .

(٨) أبكار ، ش ، من بيان .

(٩) امتناع : ساقطة من ( ق ) .

(١٠) أبكار : لا أول له ينتهي إليه .

امتناع حوادث متعاقبة دائمة ، وقد عُرف ما فيه . وهذا يزيد باحتياجه إلى بيان أن الجسم لا يخلو عن صفات حادثة غير الحركة والسكون ، وهذا يخالف فيه جمهور العقلاء ، وهذا مبنى على مقدمات ، على أنه لا بد[١] من قدر أو اجتماع أو افتراق ، وأن ذلك لا يكون إلا بمخصص ، وأن كل ما لابد له من مخصص فهو محدث .

أما[٢] المقدمة الأولى فجمهور العقلاء سلَّموا أنه لابد [ له ][٣] من قدْر ، وأما كونه لابد له من اجتماع وافتراق فهو مبنى على مسألة الجوهر الفرد .

وأكثر العقلاء من طوائف المسلمين وغيرهم ينكرون الجوهر الفرد ، حتى الطوائف الكبار من أهل الكلام ، كالنجَّارية والضرارية والهشامية والكُلاَّبية وكثير من الكرامية مع أكثر الفلاسفة ، وإن كان القول بتركيب الجسم من المادة والصورة ، كما يقوله من يقوله من المتفلسفة أيضا ، أفسد من دعوى تركّبه من الجواهر الفردة[٤] ، فكلا القولين ضعيف .

ونحن فى هذا المقام مقصودنا التنبيه على جوامع الطرق ومقاصدها ، وأما كون ما له قَدْر يفتقر إلى مخصص ، فهذا فيه نزاع مشهور . وذلك أن القَدْر صفة من صفات ذى القَدْر ، كألوانه وأكوانه وسائر ما يمكن أن يتصف به الجسم من الحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر

---

(١) ش ، هـ : لابد له .

(٢) ق : وأما .

(٣) له : ساقطة من ( ق ) .

(٤) ش ، ص ، ط ، هـ : المفردة .

وغير ذلك ، فإن صفاته نوعان : منها ما يختص بالأحياء مثل هذه الصفات ، ومنها ما يشترك فيه الحيّ وغيره ، كالأكوان[١] والقدْر والطعم والريح .

فإذا قال القائل : كل ذى قَدْر يمكن أن يكون قدره على خلاف ما هو عليه ، كان بمنزلة أن يقول : كل موصوف يمكن أن يكون موصوفا بخلاف صفته . فإذا عرضنا على عقولنا ما نعلمه من الموجودات التى لها أقدار وصفات ، كان تجويزنا لكونها على خلاف أقدارها كتجويزنا لها أن تكون على خلاف صفاتها ، بل القدر من الصفات .

ولهذا لما تكلّم الفقهاء فى مفهوم الصفة – كقوله صلّى الله عليه وسلّم : فى الإبل السائمة الزكاة – تكلم بعضهم فى مفهوم القَدْر ، كقوله : إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث ، فقال آخرون : القَدْر من جملة الصفات .

ولهذا كان مما احتج به من احتج به من أهل الكلام على الفلاسفة فى مسألة حدوث العالم ، أن العالم له صفات وأقدار يمكن أن يكون على خلافها ، فهو مفتقر إلى مخصص ، لأن العالم ممكن بالاتفاق ، والمخصص لا يكون موجباً بالذات .

وقد سلك هذا الطريقة أبو المعالى فى « النظامية » . فسالكو هذه الطريقة ومنازعوهم لم يفرّقوا بين القَدْر[٢] وسائر الصفات فى إمكان القبول وعدمه ، والقدر المعين أقرب إلى الذات المعينة من الصفات

(١) ص : كالألوان .

(٢) ط : المقدر .

المطلقة ، كما أن صفاته المخصوصة ألزم له من جنس القدر ، فإن نفس الجسم التعليمى الذى[1] يُقَدَّر فى الذهن [ لايمكن فرضه ][2] إلا وله قدر يمكن فرضه خالياً عن جميع الصفات ، لأنه فرض جسم شامل لجميع الإجسام ، فلهذا قُدِّر مجرداً عن جميع الصفات ، كما يُفرض عدد مجرد عن جميع المعدودات .

/ وكذلك ما يتخيله الإنسان من الأجسام بعد رؤيته له ، كتخيله ٢٣٤/٣
الإنسان والفرس والشجر والدار والمدينة والجبل ونحو ذلك ، يمكنه تخيله مع عدم تخيل شيء من صفاته كألوانه وغيرها ، ولا يمكنه تخيله مع نفى قَدْره ، فاختصاص جنس الجسم بجنس القدر كاختصاص جنس الموصوفات بجنس الصفات ، واختصاص الجسم المعين بقدره كاختصاصه بصفته المعينة وحقيقته المخصوصة .

وكل شىء له حقيقة تخصه ، وقدر ، وصفات تقوم به . فهنا ثلاثه أشياء : المقدار ، والحقيقة ، وصفات الحقيقة .

**فقول القائل** : كل ذى قدر يمكن أن يكون بخلاف ذلك القدر ، كقوله : كل موصوف يمكن وجوده على خلاف تلك الصفات . وهو أقرب من قوله : كل ماله حقيقة فيمكن وجوده على خلاف تلك الحقيقة .

ولكن فى هذا المقام يكفى أن يُجعل حكم المقدار[3] حكم سائر

(١) ش : للذى .

(٢) عبارة « لا يمكن فرضه » فى ( ش ) ، ( هـ ) فقط وسقطت من سائر النسخ ، وبها يتم الكلام .

(٣) ش : القدر .

الصفات ،(١ فلا ريب أن كيفية الموصوف وصفاته ألزم [ له ](٢) من قدره ، فكيفيته أحق به من كميته ، فاختصاصه بقدر دون اختصاصه بصفة . فالنار والماء والهواء يلزمها كيفياتها المخصوصة أعظم مما يلزمها المقدار المعين .

**فيقال** :(١) : إن أمكن أن يقرر(٣) أن كل جسم يقبل من الصفات خلاف ما هو عليه ، وما كان كذلك فهو ممكن أو محدث ، كان هذا دليلاً عاماً لا يختص بالمقدَّر(٤) ، وإن لم يمكن ذلك فلا فرق بين القَدْر وغيره .

وأحد الطرق التي ذكرها الرازي وغيره في إثبات الصانع تعالى : الاستدلال بإمكان صفات الجسم أو حدوثها ، لم يفرّق السالكون فيه بين القَدْر وغيره .

**ثم لقائل أن يقول** : قول القائل : كل ذي قدْر يمكن أن يكون أكبر أو أصغر(٥) أو كل(٦) ذي وصفٍ يمكن أن يكون بخلاف ذلك الوصف ونحو ذلك ، أتريد به الإمكان الذهني أو الخارجي ؟ والفرق بينهما أن الإمكان الذهني معناه : عدم العلم بالامتناع ، فليس في ذهنه ما يمنع ذلك . والإمكان الخارجي معناه : العلم بالإمكان في الخارج .

(١ - ١) : ساقط من (ش) .
(٢) له : زيادة في ( هـ ) .
(٣) ش : يقدر .
(٤) ش ، هـ : بالقدر .
(٥) ص : أصغر أو أكبر .
(٦) ق : أو أصغرا وكل . وهو خطأ مطبعي على الأغلب . وفي (ش) : أو أصغر وكل .

والإنسان يقدِّر فى نفسه أشياء كثيرة يجوّزها ولا يعلم أنها ممتنعة ، ومع هذا فهى ممتنعة فى الخارج لأمور أخر.

**فإن قال** : أريد به الإمكان الذهنى ، لم ينفعه ذلك ، لأن غايته عدم العلم بامتناع كون تلك الصفة واجبة له .

**وإن قال** : أريد الإمكان الخارجى ، وهو أنى أعلم أن كل موصوف بصفة ، أو كل ذى قَدْرٍ يمكن أن يكون بخلاف ذلك ، كان مجازفا فى هذا الكلام ، لأن هذه قضية كلية تتناول من الأفراد مالا يحصيه إلا الله تعالى ، وليس معه دليل يدل على إمكان ذلك فى الخارج يتناول جميع هذه الأفراد . غايته أنه رأى بعض الموصوفات والمقدَّرات يقبل خلاف ما هو عليه ، فإذا قاس الغائب على الشاهد كان هذا من أفسد القياس لاختلاف الحقائق ، ولأن هذا ينعكس عليه .

**فيقال له** : لم نر إلا ماله صفة وقَدْر ، فيُقاس الغائب على الشاهد .

**ويُقال** : كل قائم بنفسه فله صفة وقدر ، وهذا إلى المعقول أقرب من قياسهم ، فإن هذا لا يعلم انتقاضه .

**وأما قول القائل** : كل ماله صفة وقدر فيقبل خلاف ذلك ، فلا يعلم اطّراده ، فأين القياس الذى لا يعلم انتقاضه من القياس الذى لا يعلم اطّراده ؟

والناس متفقون على أنهم لم يَرَوْا موجوداً إلا له صفة وقدر ، وليسوا متفقين على أن كل ما رَأَوْه يمكن وجوده على خلاف صفاته

وقدره[١] مع بقاء حقيقته [ التى ] هو بها هو[٢] ، ولكن مع استحالة حقيقته فاستحالة قدره وصفاته[٣] أَوْلَى .

ثم إن ما نشاهده من السمٰوات إنما نعلم جواز كونها على خلاف هذه الصفات بأدلة منفصلة ، لا نعلم ذلك ضرورةً ولا حسًّا . ولهذا نازع فى ذلك كثير من العقلاء الذين لا يجمعهم مذهب معين تلقّاه بعضهم عن بعض . ولو كان هذا الجواز معلوماً بالضرورة لم ينازع فيه طوائف العقلاء الذين لم يتواطأوا على قول ، فإن هؤلاء لا يتفقون على جحد الضروريات .

**ثم يقال** : هذا بعينه معارَض بالحقائق فى نفسها وصفاتها اللازمة

٢٣٥/٣ لها ، فإنه يمكن أن يُقال : / كل موجود له حقيقة تخصُّه يمتاز بها عن غيره ، فاختصاص ذلك الموجود بتلك الحقيقة دون غيرها من الحقائق يفتقر إلى مخصص .

**ويقال أيضا** : كل موجود له صفات لازمة تخصّه ، فاختصاصه بتلك الصفات دون غيرها يفتقر إلى مخصص .

ومن المعلوم أنه قد عُلم بضرورة العقل واتفاق العقلاء أنه لا بد من وجود واجب بنفسه قديم ، وموجود ممكن محدث ، فإنّا نشاهد حدوث الحوادث ، والحادث ممكن وإلا لما وجد ، وليس بواجب بنفسه وإلا لم

(١) ش : كل ما ممكن وجوده على خلاف ما هو عليه وقدره .
(٢) ق : مع بقاء حقيقة هو بها هو ؛ ش : مع بقاء حقيقته التى بها هو .
(٣) هـ : وصفته .

يعدم ، ويعلم[١] بالضرورة أن طبيعة المحدث لا تكون إلا بقديم ، وطبيعة الممكن لا تكون إلا بواجب ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع .

فإذا كانت الموجودات منقسمة إلى قديم ومحدث ، وواجب وممكن ، فمن المعلوم أنهما يشتركان فى مسمًّى الوجود والماهية ، والذات والحقيقة ، وغير ذلك ، ويختص الواجب بما لا يشركه فيه غيره .

بل من المعلوم بالضرورة أن الواجب له حقيقة تخصه لا يشركه فيها غيره ، فإن كان كل مختص يفتقر إلى مخصص مباين له ، افتقرت حقيقة الواجب بنفسه إلى مخصص مباين له ، فلا يكون فى الموجودات قديم ولا واجب ، فيلزم حدوث الحوادث بلا محدث ، ووجود الممكنات بلا واجب .

وهذا كما أنه معلوم الفساد بالضرورة ، فلم يذهب إليه أحد من العقلاء ، بل غاية الدُّهرى المعطِّل الكافر أن يقول : العالم قديم واجب الوجود بنفسه ، لا يقول : إنه ممكن محدث ليس له مبدع . وإذا قال الدهرى : إن العالم واجب الوجود بنفسه ، لزمه[٢] أن الواجب بنفسه مختص عن غيره بصفات لا يشركه فيها غيره ، كالحوادث من الحيوان والنبات والمعدن .

فى الجملة كل عاقل مضطر إلى إثبات موجودٍ واجب بنفسه ، له

(١) هـ : وإلا لم يعلم ويعلم ، وهو تحريف .

(٢) ط : لزم .

حقيقة يختص بها عمّا سواه من غير مخصص مباين له خصصه بتلك الحقيقة .

**ومن قال** : إن واجب الوجود هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، أو لابشرط .

**فيقال له** : هذا القول وإن كان فساده معلوما بالاضطرار ، كما بُيِّن فى موضعه ، قول[١] متناقض[٢] ، وهو مستلزم أنه مختص عن غيره بما يخصُّه .

وذلك أن المطلق لا يُوجد فى الخارج مطلقاً ، ولا يوجد إلا مقيداً بقيد من القيود .

**فإذا قيل** : موجود واجب ، قيّده بالوجوب ، فلم يبق مطلقا .

**وإن قال** : ليس بواجب ، قيّده بسلب الوجوب ، فلم يكن مطلقاً .

وإن ادّعى وجود موجود لا واجب ولا غير واجب ، لزمه رفع النقيضين جميعاً ، وهو أظهر الأمور الممتنعة فى بديهة العقل .

ثم إنه يقيّده بكونه مبدأً لغيره ، وبكونه عاقلاً ومعقولاً وعقلا ، وعاشقاً ومعشوقاً وعشقا ، وغير ذلك من الأمور المقيدة المخصصة التى يمتاز بها عن غيره ، ولا يكون وجودا مطلقا .

---

(١) ش : فهو قول .

(٢) عند عبارة « قول متناقض » يبدأ الكلام مرة أخرى فى نسخة ض ( والعبارة فيها : فقول متناقض ) وينتهى السقط الطويل الذى سبق أن أشرنا إليه والذى بدأ فى ص (٣٥٢)

**ثم إن قال** : هو مطلق لا بشرط ، لزمه أن يصدق حمله على كل موجود ، كما أن الحيوان المطلق لا بشرط يصدق عليه حمله على الإنسان والفرس وغيرهما من الحيوانات . وهذا متفق عليه بين العقلاء ، فيلزم حينئذ أن يكون كل موجود واجب الوجود ، إن كان واجب الوجود هو الوجود المطلق لا بشرط ، كما يقوله الصدر القونوى وأمثاله من الملاحدة الباطنية : باطنية[١] الرافضة ، وباطنية الصوفية .

ومعلوم أن هذا مكابرة للحس[٢] والعقل ، وهو منتهى الإلحاد فى الدين . وإن قال هو مطلق بشرط الإطلاق ، كما يقوله طائفة من ملاحدة الطائفتين ، ممن يرفع عنه النقيضين[٣] ، فهم[٤] قد قرروا فى منطقهم أن المطلق بشرط الإطلاق[٤] لا يكون إلا فى الأذهان لا فى الأعيان ، ثم يلزمهم أن لا يصفوه بالوجوب ، ولا بكونه علة ، ولا عاقلا ولا معقولا ، ولا عاشقاً ولا معشوقاً ، لأن هذه كلها[٥] تخرج الوجود عن أن يكون مطلقا بشرط الإطلاق ، وتميّزه عمّا ليس كذلك ، والمطلق لا بشرط ليس فيه اختصاص ولا امتياز .

**وإن قالوا** : مطلق بشرط سَلْب سائر الأمور الثبوتية عنه ، وهو الموصوف بالسلوب والإضافات دون الإثبات ، كما يقوله/ ابن سينا ٢٣٦/٣

---

(١) ش : من باطنية .

(٢) هـ : الحس .

(٣) ض : ممن يرفع النقيضين ؛ هـ : ممن ترفع عنه النقيضين ، ش : أن يرفع عنه النقيضين .

(٤ - ٤) : ساقط من (ش) .

(٥) كلها : ساقطة من ( ض ) .

وطائفة ، فهذا مع أنه باطل من وجوهٍ كثيرة ، ليس هو مطلقا ، بل موجود مقيد بقيود سلبية وإضافية ، وذلك تخصيص امتاز به عن سائر الموجودات ، فلا يمكن تقدير وجود واجب ولا ممكن إلا وهو مختص بما يميزه عن سائر الموجودات ، على أى وجهٍ قُدِّر .

**ثم يُقال** : كل ما أشار إليه العقل من الأمور ، فلا بد له من حقيقة تختص به ، تميزه عمَّا سواه ، كيفما كان ، وكل ما هو موجود فى الخارج فلا بد له من وجود يختص به يمتاز به عما سواه ، فإن كان كل ما اختص بأمر يخصه يجب أن يكون له مخصص من خارج،امتنع أن يكون فى الوجود موجود بنفسه ، وأن تكون[1] حقيقة من الحقائق موجودة بنفسها ، وأن يكون ثمَّ وجود واجب .

ثم يلزم التناقض والدَّوْر الممتنع ، والتسلسل الممتنع ، فإنه إذا افتَقَر كل مختص[2] إلى مباين يخصه ، فذاك الثانى إما أن يفتقر إلى مخصص وإما أن لا يفتقر ، فإن لم يفتقر انتقضت القضية[3] الكلية ، وهو المطلوب .

وإن افتقر إلى الأول لزم الدور القبلى ، وإن افتقر إلى غيره لزم التسلسل فى العلل ، وكلاهما ممتنع باتفاق العقلاء .

ولو قدَّر مقدِّرٌ أنه يلزم الدَّوْر المعىّ ، وهو أن يكون كلٌ من المختصَّيْن موجوداً مع الآخر .

(١) ض : يكون .

(٢) ط : كل مخصص .

(٣) بعد كلمة « القضية » يوجد سقط طويل من ( ش ) لوحاته مفقودة وسأشير إلى نهايته إن شاء الله . ( ص ٣٧٨ ) .

**فيقال** : فكلٌ منهما مختصٌ بأمرٍ ، فهو متوقف على ما اختصت به نفسه ، وعلى ما اختص به الآخر ، فيلزم أن يكون هناك اختصاصان ، فالقول فى ذلك الاختصاص كالقول فى الأول .

وبالجملة اختصاص الشيء بما هو عليه من خصائصه ، كاختصاصه بنفسه ووجوده وصفاته كلها : لازمها وعارضها . فقول القائل : كل مختص لابد له من مخصص مباين له ، كقوله : كل موجود فلابد له من موجد مباين له ، وكل حقيقة فلا بد لها من محقّق مباين لها ، وكل قائم بنفسه فلا بد له من مقوم مباين له ، وأمثال ذلك .

فإنه ما من أمرٍ من هذه الأمور إلا ويمكن الذهن أن يقدِّره على خلاف ما هو عليه ، ومجرد تقدير إمكان ذلك فى الذهن لا يوجب إمكان ذلك فى الخارج[1] ، [ ولكن طائفة من أهل الجدل الباطل والحكمة السوفسطائية يستدلون على إمكان الشئ فى الخارج بإمكانه فى الذهن ، كما يوجد مثل ذلك فى كلام كثير من أهل الكلام والفلسفة .

والرازى والآمدى ونحوهما يستعملون ذلك كثيراً ، كاستدلال الرازى وغيره على إمكان وجود موجود لا مباين للعالم ولا مجانب ، بأن يقولوا : القسمة العقلية تقتضى أن كل موجود فإما مباين لغيره وإما مجانب له ، وإما لا مباين ولا مجانب ، أو كل موجود فإما داخل فى غيره وإما خارج عنه ، وإما لا داخل ولا خارج .

(١) بعد كلمة « الخارج » يوجد سقط طويل فى جميع النسخ ما عدا نسخة (هـ) وهو الموجود بين معقوفتين وسأشير إلى نهايته بإذن الله . ويوجد بعد كلمة « الخارج » بياض بمقدار ثلاث كلمات فى ( ط ) وبمقدار كلمتين فى ( ق ) ، ( ص ) . وبمقدار سطرين فى ( ض ) ، وكتب فى هامش (ص) ، ( ط ) ما يلى : « سقط كلام بعد قوله : الخارج ، معلق فى ورقة على الأصل » . ( فى ص : معلق فى ورقة الأصل ) . وفى ( ق ) كتب المحقق : « هنا بياض متروك بالأصل فى هذا الموضع وما بعده » .

ويجعلون مثل هذا التقسيم دليلاً على إمكان كل من الأقسام فى الخارج ، وقد يسمُّون ذلك برهانا عقليا ، وهو من أفسد الكلام ، فإن هذا بمنزلة قول القائل : كل موجود فإما أن يكون قائما بنفسه أو قائما بغيره ، وإما أن لا يكون قائما بنفسه ولا بغيره ،[1] فإن هذا لا يقتضى إمكان وجود موجود لا قائم بنفسه ولا بغيره ، بل هذا مما يعلم امتناعه بالضرورة ، واتفق العقلاء على امتناعه .

ومثله أن يُقال : كل موجود إما قديم أو محدَث ، أو لا قديم ولا محدث . ومثله : كل موجود إما واجب أو ممكن ، أو لا هذا ولا هذا ، وكل موجود إما خالق أو مخلوق ، أو لا خالق ولا مخلوق . ومثله : إما عالم أو جاهل ، أو لا عالم ولا جاهل . ومثله : إما حى وميت ، أو لا حى ولا ميت .

فهذه التقسيمات وأمثالها لا تدل على إمكان كل قسم منها ولا على وجوده فى الخارج باتفاق العقلاء ، بل العقلاء متفقون على أن الموجود : إما واجب وإما ممكن ، وإما قديم وإما محدَث ، وإما قائم بنفسه وإما قائم بغيره .

فأما تقسيم كل قائم بنفسه إلى : الحيّ والميت ، والعالم والجاهل ، والقادر والعاجز ، فهو أيضا صحيح عند جماهير العقلاء ، وهو قول المثبتة لأسماء الله الحسنى ، وهو أنه حى عالم قادر .

---

(١) فى الأصل : أو قائما بغيره ، وإما أن لا يكون قائما بنفسه أو قائما بغيره ، وإما أن لا يكون قائما بنفسه ولا بغيره ، ويبدو أنه سهو من الناسخ ، ولعل الصواب ما أثبته ، وهو الذى يوافق سياق الكلام بعد ذلك .

وإنما ينازع فيه النفاة من الجهمية والباطنية ، فلا يسمونه بشيءٍ من الأسماء الحسنى التي سمَّى بها نفسه وسمته بها رسله ، حتى لا يقولون : هو شيءٌ ولا موجود ، لأن ذلك – بزعمهم – يستلزم التشبيه بغيره من الأشياء والموجودات .

شبهة للملاحدة.

وللملاحدة الفلاسفة سؤال مشهور على قول القائل : إما أن يكون حيا أو ميتا ، أو عالماً أو جاهلا ، وقادراً أو عاجزاً ، وسميعاً بصيراً أو أعمى وأصم ، فإن هذين متقابلان تقابل العدم والملكة لا تقابل السلب والإيجاب .

والفرق بينهما أن الأول سلب الشيءُ عمَّا من شأنه أن يكون متصفاً به ، كسلب الحياة والسمع والبصر والعلم عن الحيوان ، فإنه قابل لذلك ، فإذا سلب عنه لزم أن يكون ميتا أعمى أصم جاهلا ، وأما الجماد فإنه لا يقبل الاتصاف بذلك ، فلا يُقال فيه : حي ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل ، ولا سميع بصير ، ولا أعمى أصم .

الجواب عنها وجوه.

**قلت**[١] : وقد بسطنا الكلام على هذه الشبهة ، وإن كان الآمدى وأمثاله عجزوا عن حلّها بل اعترفوا بورودها ، وبيّنا الجواب عن ذلك من وجوه :

الأول

**أحدها** : أن مالا يقبل الاتصاف بصفات الكمال أنقص مما يقبل الاتصاف بصفات الكمال ، والحى الجاهل الأعمى الأصم لقبوله للعلم

(١) فى الأصل : « قال ابن تيمية » وهذا على عادة المكارى حينما يرى تعليقا من ابن تيمية يبدأ بقوله : « قلت » . ومن الجائز أن يكون الكلام فى الأصل متصلا بدون كلمة « قلت » .

والسمع والبصر أكمل من الجماد الذى لا يقبل ذلك ، فإذا كان يمتنع كون الواجب يقبل صفات الكمال ولا يتصف بها ، فلأن يمتنع كونه لا يقبلها بطريق الأَوْلى .

الثانى . **والثانى** : أن كل صفة من صفات الكمال إذا لم تستلزم نقصا فالواجب أَوْلى بها من الممكن ، واتصافه بها أولى من الممكن لأنه أكمل ، ولأن كل كمال حصل للممكن فهو من الواجب ، وهم يسلِّمون أن كل كمال حصل للمعلول فهو من علته ، فالمعلول أَوْلى بذلك .

الثالث . **الثالث** : أن كل ما أمكن اتصاف الرب سبحانه به فهو واجب له ، لامتناع توقف شئ من صفاته على غيره .

الرابع . **الرابع** : أن نفى هذه الصفات نقص ، وإن لم يُسمَّ جهلا وصما وبكما .

الخامس . **الخامس** : أن ما ذكروه من التفريق بين السلب والإيجاب ، والعدم والمَلَكَة ، بتسمية هذا ميّتا دون هذا ، اصطلاح لهم لا يجب اتّباعه . والله قد سمَّى الجماد مواتاً فى مثل قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ * أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ ﴾ [ سورة النحل : ٢٠ ، ٢١ ] ، وفى قوله تعالى : ﴿ وَآيَةٌ لَّهُمُ الأَرْضُ الْمَيْتَةُ ﴾ [ سورة يس : ٣٣ ] ، وأمثال ذلك ][١] .

(١) هنا ينتهى الكلام الساقط من جميع النسخ ما عدا نسخة ( هـ ) .

فإذا كان قد عُلم أنه لا بد من موجود بنفسه مختص بخصائص لا يشركه فيها غيره ، ولا يحتاج فيها إلى مباين له ، كان توهم المتوهم أن كل مختص فلابد له من مخصص مباين له ، توهماً باطلاً شيطانياً وهو(١) من جنس ما ذكره النبي صلّى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح لما قال : يأتى الشيطان أحدكم فيقول : من خلق كذا ؟ فيقول الله . فيقول : من خلق الله ؟ فإذا وجد أحدكم ذلك فليستعذ بالله ولينته .

وفى حديث آخر : لايزال الناس يتساءلون حتى يقولوا : هذا الله خلق كل شىء فمن خلق الله ؟

وهذا لكون الوسواس الشيطانى الباطل لا يقف عند حد الموجود الواجب القديم الخالق . وهذا المقام ضل فيه طوائف من الناس صاروا ينفون ما يجب إثباته لله تعالى من الصفات لعدم علمهم بما يوجب اختصاصه بذلك .

ثم إنهم يتناقضون ، فالمعتزلة فرّقوا بين كونه عالماً وقادرًا ، وكونه متكلمًا مريدًا. بأن العلم عام التعلق ، فإنه –سبحانه– بكل شىء عليم ، وعلى كل شىء قدير . والكلام خاص ، فإنه يتكلم بشىء دون شىء ، فإنه لا يتكلم إلا بالصدق . والإرادة خاصة ، فإنه يريد شيئاً دون شىء ، لا يريد إلا ما علم أن سيكون .

**فقال لهم الناس** : هب أن الأمر كذلك ، لكن ما الموجب للتكلم ببعض الكلام دون بعض ، ولإرادة بعض الأمور دون بعض ؟ فلابد

(١) ق : فهو . وسقطت من (هـ) .

من سبب يوجب التخصيص ، فلابد حينئذ أن يكون هو المخصص(١) .

[فقالوا : القادر المختار يرجّح أحد مقدوريه على الآخر بلا مخصص .

**فيقال لهم** : هذا مع بطلانه يوجب تناقضكم ، فإنكم قلتم لابد للتخصيص من مخصص ، ثم قلتم : كل الممكنات مخصصة ووجدت بدون مخصص ، بل رجّح المرجّح أحد المتماثلين على الآخر من غير مخصص ، وإذا جوّزتم فى الممكنات وجود المخصصات بدون مخصص ، مع أن نسبة القادر إليها نسبة واحدة ، فالموجود بنفسه أَوْلى أن يستغنى عن مخصص مما اختص به من ذاته وصفاته ، وذلك أنه من المعلوم أن وجود ذاته وصفاته أولى من وجود مفعولاته ، وإذا جوّزتم أن يكون مخصصا لمفعولاته المختصة بحقيقة وقدر وصفة بلا مخصص أصلا ، فتجويزكم أن تكون ذاته المختصة الواجبة بنفسها لا تفتقر إلى مخصص بطريق الأولى .

وهذا لا ينعكس ، فإنه إذا قيل : إن أفعاله تفتقر إلى مخصص ، لم يلزم أن تكون ذاته مفتقرة إلى مخصص ، فإن ذاته واجبة الوجود بنفسها ، فهى لا تفتقر إلى سبب أصلا ، بخلاف مفعولاته فإنها مفتقرة إلى سبب ، وما افتقر إلى فاعل جاز أن يُقال : هو مفتقر إلى مخصص ، بخلاف مالا يفتقر إلى فاعل ، فإنه لا يجب أن يفتقر إلى مخصص .

**فإذا قيل** : ما افتقر إلى سبب أو ما افتقر إلى فاعل ، أو ما افتقر إلى

(١) بعد كلمة « المخصص » يوجد بياض بمقدار ثلاث كلمات فى ( ق ) ، ( ص ) ، ( ط ) وبمقدار سطرين فى ( ض ) . وكتب فى هامش ( ص ) ، ( ط ) : « سقط ورقة بعد قوله : المخصص » . وسأشير إلى آخر الكلمات الساقطة من النسخ الثلاث والموجودة فى (هـ) فقط عند نهايته بإذن الله .

علم افتقر إلى مخصص ، ومالم يفتقر إلى شيء من ذلك لم يفتقر ، كان هذا كلاما معقولا .

بخلاف ما إذا قيل : المفتقر إلى الفاعل لا يفتقر إلى مخصص ، والغنى عن الفاعل يفتقر إلى مخصص ، فإن هذا قلب للحقيقة ، كما قالته المعتزلة الجهمية القدرية من نفى افتقار الأفعال إلى مخصص ، وإثبات افتقار الذات إلى مخصص – قلب للحقائق .

وأفسد منه قول الفلاسفة الذين يثبتون مفعولات مختلفة مع حدوث كثير منها ، ويقولون : إن مخصصها مجرد وجود بسيط ، ثم يصفونه بصفات تفيد اختصاصه بما يتميز به عن سائر الموجودات ، ويقولون مع ذلك : الاختصاص لابد له من مخصص مباين له . ][1] ثم العلم فيه من العموم ماليس فى القدرة ، وفى القدرة من العموم ماليس فى الإرادة .

والمتفلسفة نفوا الاختصاص حتى أثبتوا وجودًا مطلقا مجردا ، ثم أثبتوا / له من اللوازم ما يوجب الاختصاص ، مثل كونه وجودا واجبًا ، ٢٣٧/٣
وذلك يميزه عن الوجود الممكن ، وجعلوه عاقلا ومعقولا وعقلاً ، وعاشقا ومعشوقا وعشقا ، وملتذًا[2] ومتلذًا به ، وأنواع ذلك ممَّا يوجب اختصاصه بهذه الأمور عمَّن ليس هو موصوفًا بها من الجمادات .

وقالوا : صدر عنه[3] العالم المختص بما له من الصفات والأقدار من غير موجب للتخصيص . فهل[4] فى الوجود أعظم من هذا التناقض ؟

(١) هنا ينتهى السقط الموجود فى ص٣٧٠

(٢) ق : وملتذا ، وهو خطأ مطبعى على الأغلب .

(٣) ض : صلىر عن .

(٤) ض : فهو ، وهو تحريف .

وهو أن يكون وجود مطلق لا اختصاص فيه يوجب كل اختصاص فى الوجود من غير سبب يوجب التخصيص ؟

وهؤلاء ينكرون على من أثبت من أهل الكلام الحوادثَ بلا سبب حادث ، ثم يثبتون الحوادث بلا محدِث ، ويثبتون التخصيصات فى الموجودات بلا مخصّص أصلاً ، وهو شبيه بقول من يجعل الممكن الذى ليس له من نفسه وجود يُوجد بلا واجب بنفسه .

ومن وافق هؤلاء من الكُلاَّبيه فى بعض الأمور يثبت صفات معدودة يختص بها ، ويجعل لها خصائص ، ثم يطلب المخصص لغير تلك الصفات . ولهذا كان منتهى من سلك هذه السبيل إلى أن يثبت وجودًا مطلقًا ، ثم يتناقض أعظم من تناقض غيره ، وذلك لأن كل موجود فمختص بما هو من خصائصه ، سواء كان واجبًا أو ممكنا ، فطلب الذهن شيئًا مطلقًا لا اختصاص له بشيء يميّزه عن غيره طلب ما هو ممتنع لذاته ، فمن وصف الواجب بذلك فقد وصفه بصفة الممتنع [ لذاته ][1] ، وهذا نهاية هؤلاء ، وهو الجمع بين النقيضين .

ثم يقول من يقول من متصوفتهم[2] أنه يجوز[3] الجمع بين النقيضين ، وأنه يَثْبُت فى الكشف ما يناقض صريح العقل .

كلام الشهرستانى فى « نهاية الإقدام » عند مناظرته للقائلين بالعلو والمباينة والصفات الفعلية .

والشهرستانى لمَّا اعتمد فى مناظرته للقائلين بالعلو والمباينة والصفات الفعلية ونحو هؤلاء على هذه الطريقة أورد على نفسه من اللوازم ما

(١) لذاته : ساقطة من ( ق ) فقط .
(٢) ض ، هـ : من متصوفهم .
(٣) يجوز : ساقطة من ( ض ) .

اعترف معه بالحيرة[١] ، فلما احتج بأن الاختصاص بالقدر يقتضى مخصّصًا ، والاختصاص بالجهة يقتضى مخصصًا ، قال[٢] : « فإن قيل : بِمَ[٣] تنكرون على من يقول : القدر[٤] الذى اختص به نهايةً وحدّاً[٥] واجب له لذاته فلا يحتاج إلى مخصّص ، بخلاف مقادير الخلق فإنها احتاجت إلى ذلك لأنها جائزة[٦] ، وذلك لأن الجواز فى الجائزات إنما يُعرف بتقدير القدرة عليها[٧] ، فلما كانت المقادير المخلوقة[٨] مقدورة عُرف جوازها ، واحتاج الجواز إلى مرجّح ، فإذا لم يكن فوق البارى تعالى[٩] قادرٌ يقدر عليه لم يمكن[١٠] إضافة الجواز إليه[١١] وإثبات الاحتياج له ، ألسنا اتفقنا على أن الصفات ثمانٍ ، أفهى واجبة له على هذا العدد ، أم جائز أن توجد[١٢] صفة أخرى ؟ فإن قلتم : يجب الانحصار فى هذا العدد كذلك . نقول : الاختصاص بالحد المذكور واجب له ، إذ لا فرق بين مقدار فى الصفات [ عدًّا ][١٣] ومقدار[١٤] فى

(١) انظر « نهاية الإقدام فى علم الكلام » للشهرستانى ، ص ١٠٣ – ١٠٥ .
(٢) نهاية الإقدام ، ص ١٠٦ وما بعدها .
(٣) ض : ثم ، وهو تحريف .
(٤) نهاية الإقدام : إن القدر .
(٥) ض : واحدا ، وهو تحريف ؛ نهاية الإقدام : نهاية وحد .
(٦) نهاية الإقدام : إلى مخصص والمقادير التى هى فى الخلق إنما احتاجت إلى مقدر لأنها جائزة .
(٧) عليها : فى نسخة من نسخ نهاية الإقدام .
(٨) نهاية الإقدام : الخلقية .
(٩) نهاية الإقدام : البارى سبحانه .
(١٠) ض : لم يكن ؛ نهاية الإقدام : لم تكن .
(١١) إليه : ساقطة من نهاية الإقدام .
(١٢) ص ، ض ، ط : أن يوجد ؛ هـ : الكلمة غير منقوطة .
(١٣) عدا : ساقطة من ( ق ) فقط ؛ وفى نهاية الإقدام : عددا .
(١٤) ق : أو مقدار ؛ نهاية الاقدام : وبين مقدار .

الذات حدًّا ، وإن[(١)] قلتم : جائز أن توجد[(٢)] صفة أخرى ، فما الموجب للانحصار فى هذا العدد والحد[(٣)] فيحتاج إلى مخصّص حاصر[(٤)] ؟ » **ثم قال**[(٥)] : « قلنا :[(٦)] المقادير من حيث إنها مقادير طولاً وعرضًا وعمقًا لا تختلف[(٧)] شاهدًا ولا غائبًا[(٨)] فى تطرق الجواز العقلى إليها واستدعاء مخصص[(٩)] » .

**فيقال له** : هذا الذى قلته هو أول المسألة ، فإن المقادير من حيث هى هى لا وجود لها فى الخارج ، كما أن الصفات والذوات من حيث هى هى لا وجود لها فى الخارج ، وإنما يُوجد فى الخارج ذات مخصوصة بصفاتها المخصوصة ، فالقول فيما اختصت به من المقدار[(١٠)] كالقول فيما اختصت به من سائر الصفات ، وما اختصت به من الحقيقة الموصوفة بتلك الصفات .

**ثم قال**[(١١)] : « وأما الصفات وانحصارها فى ثمانٍ ، فقد اختلف جواب الأصحاب[(١٢)] عنه بوجوه : منها : أنهم منعوا إطلاق لفظ

(١) نهاية الإقدام : فإن .
(٢) ص ، ض ، ط : أن يوجد ؛ هـ : كلمة (توجد) غير منقوطه .
(٣) نهاية الإقدام : هذا الحد والعدد .
(٤) ض : حاظر ؛ هـ : حاضر . وفى إحدى نسخ « نهاية الإقدام » : خالص .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ص ١٠٦
(٦) ض ، هـ : ثم قلنا ؛ نهاية الإقدام : والجواب قلنا .
(٧) ق : لا يختلف ؛ يختلف فى (هـ) غير منقوطة .
(٨) نهاية الإقدام : شاهدا وغايبا .
(٩) نهاية الإقدام : المخصص .
(١٠) ط : من المقدارات .
(١١) نهاية الإقدام : ص ١٠٧ .
(١٢) نهاية الإقدام : فقد اختلف الجواب . وفى بعض النسخ كما هو فى كتابنا .

العدد[(١)] عليها فضلا عن الثمانية ، وقالوا : قد دل الفعل بوقوعه على كون الفاعل قادرًا[(٢)] ، وباختصاصه ببعض الجائزات على كونه مريدًا[(٣)] ، وبإحكامه على كونه عالماً[(٤)] ، وعُلم بالضرورة أن القضايا مختلفة ، وورد فى الشرع إطلاق العلم والقدرة / والإرادة ، ولا مدلول ٢٣٨/٣
سوى مادلّ الفعل عليه أو ورد فى الشرع إطلاقه ، ولهذا اقتصرنا على ذلك . فلو سُئل : هل يجوز أن يكون له صفة أخرى ؟ اختلف الجواب عنه ، فقيل : لا يتطرق إليه الجواز ، فإنَّا لم نثبت الصفات إلا بدليل الفعل[(٥)] ، والفعل مادلّ [ إلا ][(٦)] على تلك[(٧)] وقيل : يجوز عقلا ، إلا أن الشرع لم يرد به ، فنتوقف[(٨)] فى ذلك ، ولا يضر[(٩)] الاعتقاد إذا لم يرد به تكليف »

**قال**[(١٠)]: « ومنها أنهم فرّقوا فى الشاهد بين الصفات الذاتية التى تلتئم منها حقيقة الشيء ، وبين المقادير العرضية التى لا مدخل لها فى تحقيق حقيقة الشيء ، فإن الصفات الذاتية لا تثبت للشيء مضافة إلى

---

(١) ط : العدم ، وهو تحريف .
(٢) نهاية الإقدام : على أن الفاعل قادر .
(٣) نهاية الإقدام : وباختصاصه ببعض الجايزات على أنه مريد .
(٤) نهاية الإقدام : على أنه عالم .
(٥) نهاية الإقدام : فإنالم نثبت له الصفات بطريق التجويز العقلى ، بل بدليل الفعل .
(٦) إلا : ساقطة من ( ق ) فقط .
(٧) نهاية الإقدام : إلا على تلك الصفات .
(٨) ض ، نهاية الإقدام : فيتوقف .
(٩) نهاية الإقدام : ولا يضرنا .
(١٠) بعد الكلام السابق بأربع كلمات ص ١٠٧ .

الفاعل ، بل هى له من غير سبب ، والمقادير العرضية[(١)] تثبت للشىء مضافة إلى الفاعل ، فإن جعلها له بسبب .

ومنها : أنه لو قُدّر[(٢)] صفة زائدة على الثمان[(٣)] لم يخل إمّا أن تكون[(٤)] صفة مدح وكمال ، أوصفة[(٥)] ذم ونقصان ، فإن كان[(٦)] صفة كمال فعدمها فى الحال نقص ، وإن كان[(٧)] صفة نقص[(٨)] فعدمها [ عنه ][(٩)] واجب ، وإذا بطل القسمان تعيّن أنه لا يتصف بزيادة على الثمانية[(١٠)] » .

**قال**[(١١)] : « ويترتب على ما ذكرناه : هل يجوز أن يكون للبارى تعالى[(١٢)] أخص وصف لا ندركه ؟ وفرق بين هذا السؤال والسؤال الأول ، فإن السائل الأول سأل : هل يجوز أن تزيد صفاته[(١٣)] على الصفات الثمانية ؟ والسائل الثانى [ سأل ][(١٤)] هل له أخص وصف تميز

(١) نهاية الإقدام ( ص ١٠٨ ) : والمقادير المختلفة .
(٢) نهاية الإقدام : ومنها أنهم قالوا لو قدرنا .
(٣) نهاية الإقدام : على الصفات الثمانية .
(٤) نهاية الإقدام : لم يخل الحال فيها إما أن تكون ؛ ض : لم يخل لنا أن تكون ، وهو تحريف .
(٥) نهاية الإقدام : أو تكون صفة .
(٦) نهاية الإقدام : فإن كانت .
(٧) نهاية الإقدام : فى الحال نقص ، وقد اتصف البارى سبحانه بصفات الكمال من وجه ، وإن كانت . .
(٨) نهاية الإقدام : نقصان .
(٩) عنه : ساقطة من ( ق ) فقط .
(١٠) نهاية الإقدام : تعين أنه لا يجوز أن يتصف بصفة زايدة على الصفات الذاتية .
(١١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٠٨ .
(١٢) نهاية الإقدام : على ما ذكرناه أنه هل يجوز للبارى سبحانه .
(١٣) نهاية الإقدام : ان تزيد صفة .
(١٤) سأل : ساقطة من ( ق ) فقط .

به[١] عن المخلوقات ؟ واختلف جواب الأصحاب عنه أيضا . فقال بعضهم : ليس له أخص وصف ولا يجوز أن يكون ، لأنه بذاته وصفاته تميّز عن ذوات المخلوقات وصفاتها ، من حيث أن ذاته لاحدّ لها زمانًا ومكانا ، ولا تقبل[٢] الانقسام فعلاً ووهمًا ، بخلاف ذوات المخلوقات ، وصفاته غير متناهية فى التعلق بالمتعلقات ، ولو[٣] كان الغرض[٤] أن يتحقق أخص وصف به يقع التميز[٥] فقد وقع التميز[٥] بما ذكرناه[٦] ، فلا أخص سوى ما عرفناه[٧] . وقال بعضهم : لا بل له أخص وصف فى الإلٰهة[٨] لاندركه ، وذلك أن كل شيئين لهما حقيقتان معقولتان فإنهما يتمايزان بأخص وصفيهما[٩] ، وجميع ما ذكرنا من أن لا حد ولا نهاية ولا انقسام للذات ولا تناهى للتعلق فى الصفات[١٠] ، كل ذلك سلوب وصفات نفى ، وبالنفى لا يتميز الشىء عن الشىء ، بل لابد من صفة إثبات بها يقع التميز[١١] وإلا فترتفع الحقيقة رأسًا . ثم إذا ثبت

(١) نهاية الإقدام : به يتميز .

(٢) نهاية الإقدام : ولا يقبل .

(٣) نهاية الإقدام : بخلاف ذوات المخلوقات وصفاتها فإنها غير متناهية فى التعلق بالمتعلقات ، فلو . . .

(٤) ص . ض . ط : الفرض .

(٥) ص . ض . ط . هـ : التمييز .

(٦) نهاية الإقدام : بما ذكرنا .

(٧) نهاية الإقدام : ما عرفنا .

(٨) نهاية الإقدام : وقال بعضهم : له أخص وصف الإلٰهية .

(٩) ض : صفتيهما .

(١٠) نهاية الإقدام : ( ص ١٠٩ ) : لا تناهى للصفات . وفى نسخة : ولا تناهى تعلقت الصفات .

(١١) ص ، ض ، ط ، هـ : التمييز .

أخص الوصف[١] فهل يجوز أن يدرك ؟[٢] قال إمام الحرمين : لا يجوز أن يدرك[٣] أصلا . وقال بعضهم : يجوز أن يُدرك . وقال ضرار بن عمرو : يدرك ذلك عند الرؤية[٤] بحاسة سادسة ، ونفس المسألة من محارات العقول[٥] وتصور[٦] الأخص من محارات العقول » .

تعليق ابن تيمية على كلام الشهرستانى من وجوه .

**فيقال** : هذا وما أشبهه هو الذى يُقال فى هذا المقام من جهة من يفرِّق بين بعض الصفات وبعض ، كما يفرِّق بين الصفة والقدر ، ومن تدبّره علم أنه لا يمكن الفرق .

وذلك من وجوه :

الوجه الأول

**أحدها** : أن ما ذكره[٧] ليس فيه جواب عن[٨] الإلزام والمعارضة ، فإنهم عارضوه بإثبات صفات[٩] متعددة ، سواء كانت ثمانيًا أو أكثر أو أقل ، فإن اختصاص الصفات بعددٍ من الأعداد كاختصاص الذات بقدر من الأقدار ، وإذا كان المسمِّى لا يسمِّى ذلك عددا فمنازعه لا يُسمِّى الآخر قَدْرًا ، وليس الكلام فى الإطلاقات اللفظيّة بل فى المعانى العقلية ، وما زاد على ذلك سواء[١٠] نفى ثبوته أو نفى

(١) ق ، ض : ثم إذا ثبت أخص وصف ؛ نهاية الاقدام : ثم إذا ثبت أن له أخص الوصف .

(٢) نهاية الإقدام : أن ندركه .

(٣) نهاية الإقدام : أن ندركه .

(٤) ط ، هـ ، نهاية الإقدام : عند الروية ، بدون الهمزة على الواو .

(٥) نهاية الإقدام : من محارات المتكلمين .

(٦) نهاية الإقدام : وتصوير .

(٧) ض : ذكرناه .

(٨) عن : ساقطة من ( ض ) .

(٩) ض : بإثبات وصفات ، وهو تحريف .

(١٠) ض : سوى .

العلم[١] به لا يضر ، فإن السؤال قائـم إلا أن يُثبت المثبت صفات لا نهاية لعددها ، وهذا ينقض قاعدة من يقول : إنه لا يوجد[٢] ما[٣] لا نهاية له ، وإلا فإذا أثبت الصفات متناهية كانت المعارضة متوجهة ، سواء عرف عددها أو لم يعرف ، وتفريق / من فرَّق بين الصفات الذاتية ٣/٢٣٩
والعرضية بأن هذه تفتقر إلى فاعل دون الأخرى لا يصح ، لأن هذا إنما يجئ على قول من يقول : الماهيات غير مفعولة ولا مجعولة ، كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة ونحوهم ، وإلا فأهل السنة ومتكلموهم متفقون على أن حقائق جميع المخلوقات مخلوقة مصنوعة ، بل ليس لها حقيقة فى الخارج إلا ما هو موجود فى الخارج ، وما سوى ذلك فإنما هو الصورة العلمية ، وما فى الأذهان من ذلك فالله تعالى هو الذى جعله فيها ، والله سبحانه هو الذى خلق فسوّى ، وهو الذى قدّر فهدى ، وهو الذى خلق ، خلق الإنسان من علق ، وهو الذى علَّم بالقلم ، علَّم الإنسان مالم يعلم ، وهو الذى خلق الإنسان علمه البيان .

**فقوله** : « الصفات الذاتيه لا تثبت للشىء مضافة إلى الفاعل » قول باطل ، بل صفة كل موصوف مخلوق مضافة إلى الله تعالى ، فإنه خلق كل موصوف بصفاته ، وليس فى المخلوق شىء – لا من ذاته ولا من صفاته – إلا والله تعالى خلقه وأبدعه .

وأيضا فكل صفة لازمة لموصوفها لا يكون الموصوف إلا بها ، فإن كان مفتقراً إلى الفاعل ، فالفاعل فعله بصفاته ، وإن كان غنيًّا عن

(١) بعد كلمة « العلم » انتهى السقط الطويل من ( ش ) والذى أشرنا إليه ص ٣٦٤

(٢) هـ : إنه يوجد .

(٣) ض : من .

الفاعل استغنى بصفاته عن الفاعل . وتسمية أهل المنطق لبعضها ذاتيا ، ولبعضها عرضيا ، لا يمنع اشتراكها فى هذا الحكم .

وقول القائل : « لو قُدِّر صفة زائدة على الثمان لكان صفة كمال أو نقص » إنما يفيده نفى مازاد على الثمان ، وهذا لا يضر المعارض ، بل يقوِّى معارضته ، فإن تخصيص الصفات بإثبات ثمان دون مازاد ونقص تخصيص بقدرٍ وعددٍ ، فإن كان كل مختص يفتقر إلى مخصص مباين للموصوف فالسؤال قائم ، فإن قال القائل : هذه الصفات على هذا الوجه من لوازم الذات (١ لا تفتقر إلى موجب غير الذات١) . قيل له : فهكذا[٢] مورد النزاع ، وبطل ماذكرته من أن اختصاص كل موصوف بصفات ومقدار يفتقر إلى مخصص منفصل عنه .

الوجه الثانى. **الوجه الثانى** : أن ما ذكره من الكلام فى أخص وصف ، هو أيضا لازم لهم ، كما أن ماذكره فى الصفات هو أيضا لازم لهم ، فإن هذا معارضة باختصاص الحقيقة فى نفسها ، وذلك[٣] معارضة باختصاصها ببعض الصفات دون بعض ، وبعدد من الصفات دون ما زاد . وسواء قيل بإثبات أخص وصف أو لم يقل ، فإنه لا بد من ذات متميزة بنفسها عما سواها .

الوجه الثالث. **الوجه الثالث** : أن يُقال : أهل الإثبات للصفات لهم فيما زاد على الثمانية ثلاثة أقوال معروفة : **أحدها** : إثبات صفات أخرى كالرضى والغضب والوجه واليدين والاستواء ، وهذا قول ابن كُلاَّب والحارث

(١ - ١): ساقط من ( ش )

(٢) ط : فكذا .

(٣) ق : وذاك .

المحاسبي وأبى العباس القلانسي ، والأشعرى وقدماء أصحابه كأبى عبد الله بن مجاهد[١] وأبى الحسن بن مهدى الطبرى والقاضى أبى بكر بن الطيب وأمثالهم ، وهو قول أبى بكر بن فورك ، وقد حكى إجماع أصحابه على إثبات الصفات الخبرية كالوجه واليد[٢] وهو قول أبى القاسم القشيرى وأبى بكر البيهقى ، كما هو قول القاضى أبى يعلى وابن عقيل والشريف أبى على وابن الزاغونى ، وأبى الحسن التميمى وأهل بيته كابنه أبى الفضل ورزق الله وغيرهم ، كما هو قول سائر المنتسبين إلى أهل السنة والحديث ، وليس للأشعرى نفسه فى إثبات صفة[٣] الوجه واليد والاستواء وتأويل نصوصها قولان ، بل لم يختلف قوله أنه يثبتها ولا يقف فيها ، بل يُبطل تأويلات من ينفيها ، ولكن أبو المعالى وأتباعه[٤] ينفونها ، ثم لهم فى التأويل والتفويض قولان . فأول قولى أبى المعالى التأويل كما ذكره فى « الإرشاد » وآخرهما التفويض كما [٥] ذكره فى « الرسالة النظامية » وذكر إجماع السلف على المنع من التأويل وأنه محرم[٦] [٥] .

---

(١) ق : كعبد الله بن مجاهد .

(٢) يذكر ابن فورك فى كتابه « مشكل الحديث »، ص ١٤٤ ( ط.حيدر آباد ، ١٣٦٢ ) ما يلى : « مع إطلاق الأمة بأسرها . عربيها وعجميها . بالفارسية والعربية . إضافة اليد إلى الله عز وجل ، وإجماعهم على استجازة ذلك وترك إنكاره ». وانظر أيضا ما ذكره ، ص ٢٠٢ - ٢٠٤ .

(٣) صفة : ساقطة من (ش) .

(٤) ق : وأمثاله .

(٥ - ٥) ما بين النجمتين ساقط من ( ش ) .

(٦) يقول الجوينى فى كتابه « العقيدة النظامية » . ص ٢٣ . ط . مطبعة الأنوار ، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٨ : « قد اختلف مسالك العلماء فى الظواهر التى وردت فى الكتاب والسنة ، وامتنع على أهل الحق فحواها وإجراؤها على موجب ما تبرزه أفهام أرباب اللسان منها ، فرأى بعضهم تأويلها =

وأما أبو الحسن وقدماء أصحابه فهم من المثبتين لها . وقد عدّ القاضي أبو بكر في « التمهيد » و « الإبانه » له الصفات القديمة : خمس عشرة[(١)] صفة ، ويسمّون هذه الصفات الزائدة على الثمانية[(٢)] /
٣/٢٤٠ الصفات الخبرية[(٣)] . وكذلك غيرهم من أهل العلم والسنة مثل محمد بن جرير الطبري وأمثاله ، وهو قول أئمة أهل السنة والحديث من السلف وأتباعهم ، وهو قول الكرّامية والسالمية وغيرهم .

وهذا القول هو القول المعروف عند متكلمة الصفاتية ، لم يكن يظهر بينهم غيره ، حتى جاء من وافق المعتزلة على نفيها ، وفارق طريقة هؤلاء. وأصل هؤلاء أنهم يثبتون الصفات بالسمع وبالعقل ، بخلاف من اقتصر على الثمانية ، فإنه لم يثبت صفة إلا بالعقل . (٤ وقد أثبت طائفة منهم بعضها بالعقل ، كما أثبت أبو أسحق الإسفراييني صفة اليد بالعقل ، وكما يثبت كثير من المحققين صفة الحب والبغض والرضى والغضب بالعقل٤) .

= والتزام هذا المنهج في آى الكتاب وفيما صح من سنن النبي صلى الله عليه وسلم ، وذهبت أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها ، وتفويض معانيها إلى الرب سبحانه . والذى نرتضيه رأيا ، وندين الله به عقدا ، اتباع سلف الأمة ، فالأولى الاتباع وترك الابتداع » .

(١) ص ، ض ، ط ، هـ : خمسة عشر ، وهو خطأ .

(٢) ص ، ط : هذه الصفات الثمانية الزائدة على الثمانية ، وهو خطأ .

(٣) يفرق القاضي أبو بكر الباقلاني في كتاب « التمهيد » ص ٢٦٢ - ٢٦٣ . تحقيق تشرد يوسف مكارثي ، بيروت ، ١٩٥٧ بين صفات الذات وهي - عنده - : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والإرادة ، والبقاء ، والوجه ، والعينان ، واليدان ، والغضب ، والرضى -وهما الإرادة- والرحمة ، والسخط . والولاية ، والعداوة ، والحب ، والإيثار ، والمشيئة . والإدراك لكل جنس يدركه الخلق من الطعوم والروائح . . الخ . وصفات فعله تعالى عنده هي : الخلق ، والرزق ، والعدل ، والإحسان ، والتفضل ، والإنعام ، والثواب ، والعقاب ، والحشر ، والنشر .

(٤ - ٤) ساقط من ( ش )

**القول الثانى** : قول من ينفى هذه الصفات ، كما ذكره الشهرستانى وغيره . وهو أضعف الأقوال ، فإن عمدته أنه لو كان لله صفة غير ذلك لوجب أن ينصب عليها دليلاً نعلمه ، ولم ينصب ، فلا صفة له . وكلتا[1] المقدمتين باطلة ، فإن دعوى المدّعى أنه لابد أن ينصب الله تعالى على كل صفة من صفاتة دليلاً باطل ، ودعواه أنه لم ينصب دليلا إلا نعلمه[2] هو أيضاً باطل ، كما قد بُسط الكلام على هذا فى غير هذا الموضع ، فإن هذه القاعدة إنما هى معدة لجمل المقاصد .

**والثالث** : قول الواقفة ، الذين يجوّزون إثبات صفات زائدة ، لكن يقولون لم يقم عندنا دليل على نفى ذلك ولا إثباته . وهذه طريقة محقق من لم يثبت الصفات الخبرية ، وهذا اختيار الرازى والآمدى وغيرهما .

وأئمـــة أهل السنة والحديث – من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم – يثبتون الصفات الخبرية ، لكن منهم من يقول : لا نثبت إلا ما فى القرآن والسنة المتواترة ، وما لم يقم دليل قاطع على إثباته نفيناه ، كما يقوله ابن عقيل وغيره أحيانا . ومنهم من يقول : بل نثبتها بأخبار الآحاد المتلقاة بالقبول . ومنهم من يقول : نثبتها بالأخبار الصحيحة مطلقاً . ومنهم من يقول : يُعطى[3] كل دليل حقه ، فما كان قاطعاً فى الإثبات قطعنا بموجبه ، وما كان راجحاً – لا قاطعاً – قلنا بموجبه ، فلا

---

(١) ش ، ص ، ض ، ط ، هـ : وكلا ، والصواب ما فى ( ق ) وهو الذى أثبته .
(٢) ش ، ص ، ط ، هـ : إلا علمه ، والعبارة غير واضحة فى ( ض ) .
(٣) ق : نعطى .

نقطع فى النفى و الإثبات إلا بدليل يوجب القطع ، وإذا قام دليل يرجّح أحد الجانبين بيّنا رجحان أحد الجانبين ، وهذا أصح الطرق .

وكثير من الناس قد يظن صحة أحاديث ، فإما أن يتأولها ، أو يقول: هى مثـــل غيرها من الأخبار ، وتكون باطلة عند أئمة الحديث .

ومن الأخبار ما يكون ظاهره يبين المراد به ، لا يحتاج إلى دليل يصرفه عن ظاهره ، ولكن يظن[١] قوم أنه مما يفتقر إلى تأويلٍ كقوله : الحجر الأسود يمين الله فى الأرض فمن صافحه وقبّله فكأنما صافح الله وقبّل يمينه[٢] .

فهذا الخبر لوصح عن النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن ظاهره أن الحجر صفة لله ، بل هو صريح فى أنه ليس صفة لله لقوله : يمين الله فى الأرض ، فقيَّده فى الأرض ، ولقوله : فمن صافحه فكأنما صافح الله ، والمشبَّه ليس هو المشبَّه به ، واذا كان صريحاً فى أنه ليس صفة لله ، لم يحتج إلى تأويل يخالف ظاهره ، ونظائر هذا كثيرة مما يكون فى الآية

---

(١) ق : بظن . وهو تحريف .

(٢) قال العجلونى ( إسماعيل بن محمد ) فى كتابه « كشف الخفاء » ١/٣٤٨ - ٣٤٩ : « رواه الطبرانى فى معجمه . وأبو عبيد القاسم بن سلام عن ابن عباس رضى الله عنهما رفعه» . وذكر العجلونى روايات أخرى للحديث بألفاظ مختلفة . ثم قال :«فالحديث حسن وإن كان ضعيفا بحسب أصله كما قال بعضهم» .

وقال ابن الديبع الشيبانى فى كتابه « تمييز الطيب من الخبيث » ص ٦٥ : « أخرجه الطبرانى فى معجمه وأبو عبيد الله القاسم بن سلام من حديث ابن عباس رفعه به . وقد روى موقوفا على ابن عباس . قال شيخنا : هو موقوف صحيح ».وذكر الأستاذ محمد الصباغ فى تعليقه رقم ٤ ص ١١٣ فى كتاب « الأسرار المرفوعة فى الأخبار الموضوعة » لعلى القارى . ط . بيروت . ١٣٩١ : « هو حديث ضعيف له شواهد » .

والحديث ما يبين أنه لم يرد به المعنى الباطل ، فلا يحتاج نفى ذلك إلى دليل منفصل ولا تأويل يُخرِج اللفظ عن موجبه ومقتضاه .

وإذا كان كذلك فالمعارضة بالصفات ثابتة على كل قول من الأقوال الثلاثة ، إذ لا بد فيها من اختصاص ، فإن كان كل مختص يفتقر إلى مخصص مباين ، لزم افتقار صفات الله تعالى إلى (° مباين له .

ثم رأيت[١] أبا الحسن الآمدى قد ذكر هذا الدليل الذى ذكره الشهرستانى وبيَّن ضعفه فى كتابه المسمى « بغاية المرام فى علم الكلام » فقال فى مسألة نفى العلو وتوابع ذلك[٢]: « وقد سلك بعض الأصحاب فى الرد على هؤلاء طريقاً شاملاً فقال : لو كان البارى مقدَّراً بقدر ، متصوَّراً بصورة ، /متناهياً بحدٍ ونهاية ، مختصاً بجهة ، متغيراً بصفةٍ حادثةٍ ٢٤١/٣
فى ذاته لكان محدثا ، إذ العقل الصريح [ يقضى[٣] ] بأن المقادير فى تجويز العقل متساوية ، فما من مقدار وشكل يُقدَّر فى العقل إلا ويجوز أن يكون مخصوصاً بغيره ، فاختصاصه بما اختُص به من مقدار أو شكل أو غيره يستدعى مخصصاً ، ولو استدعى مخصصاً لكان البارى[٤] محدثاً » .

**قال الآمدى**[٥] : « لكن[٦] هذا المسلك مما لا يقوى[٧] . وذلك

(° - °) ما بين النجمتين ساقط من ( ش )

(١) هـ : قال ابن تيمية : ثم رأيت .

(٢) فى كتابه « غاية المرام فى علم الكلام » ، تحقيق الاستاذ حسن محمود عبد اللطيف ، ص ١٨١ ، ط لجنة إحياء التراث الإسلامى ، القاهرة ١٣٩١/١٩٧١ .

(٣) ط ، هـ : يقتضى ؛ والكلمة ساقطة من ( ق ) . وما أثبته هو الذى فى « غاية المرام » .

(٤) غاية المرام : لكان البارى تعالى :

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٨١ - ١٨٢ .

(٦) غاية المرام : ولكن .

(٧) هـ : مما يقوى . وهو خطأ .

أنه وإن سُلِّم أن ما يُفرض من المقادير والجهات وغيرها ممكنه فى أنفسها ، وأن ما وقع منها لا بد له من مخصص ، لكن إنما يلزم أن يكون البارى حادثاً أن لو كان المخصص خارجاً عن ذاته ونفسه .

ولعل صاحب هذا القول لا يقول به ، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون البارى تعالى حادثا[1] ، ولا مُحْوَجاً[2] إلى غيره أصلاً . فإن قيل : إن ما اقتضاه بذاته ليس هو أولى[3] من غيره ، لِتَسَاوِى الجميع بالنسبة إليه فى جهة[4] الاقتضاء ، فهو نحو الخلاف[5] ، ولعل الخصم قد لا يسلم تساوى النسبة فى جهة[6] الاقتضاء ، إلا أن يقدر أنه لا اختلاف بين هذه الممكنات ، ولا محالة أن بيان ذلك متعذرٌ جداً ، كيف وأنه يحتمل أن ينتهج الخصم فى تخصيص هذه الصفات الثابتة للذات منهج أهل الحق فى تخصيص سائر الممكنات ، وبه درء الإلزام » .

ثم استدل على هذه المسألة بما هو أضعف من هذا ، وهو أن البناء
٢٤٢/٣ على ذلك[7] مستلزم لكونه جوهراً / والجواهر متماثلة[8] ، وقد عُرف ما فى هذين الأصلين من المنازعات اللفظية والمعنوية فى غير هذا الموضع .

---

(١) غاية المرام : أن يكون البارى حادثا .
(٢) غاية المرام : ولا محتاجا . وذكر الاستاذ المحقق فى تعليقه : « فى الأصل : محواجا » .
(٣) غاية المرام : بأولى .
(٤) غاية المرام : من جهة .
(٥) غاية المرام : فهو محز التخيلات .
(٦) غاية المرام : من جهة .
(٧) ض ، ط ، هـ : وهو البناء على أن ذلك ؛ ص : وهو البناء على ذلك .
(٨) انظر غاية المرام للآمدى . ص ١٨٢ - ١٨٤ .

والآمدى نفسُه قد بيّن بُطلان قول مِن جعل الجواهر متماثلة .

ومما ينبغى أن يُعرف فى مثل هذه°) المسائل المنازعات اللفظية ، فإن القائل إذا قال : التخصيص يفتقر إلى مخصص ، والتقدير إلى مقدِّر ، كان بمنزلة من يقول : التحريك يفتقر إلى محرِّك ، وأمثال ذلك ، وهذا لا ريب فيه ، فإن التخصيص مصدر : خَصّصَ يخصص تخصيصاً ، وكذلك التقدير والتكليم ونحو ذلك . ومصدر الفعل المتعدى لابد له من فاعل يتعدى فعله ، فإذا قُدّر مصدر متعدٍ بلا فاعلٍ يتعدى فعله كان متناقضاً ، بخلاف ما إذا قيل : الاختصاص يفتقر إلى مخصص ، والمقدار إلى مقدّر ونحو ذلك ، فإن هذا ليس فى الكلام ما يدل عليه ، لأن المذكور إما مصدر فعل لازم كالاختصاص ونحوه ، أو اسم ليس بمصدر كالمقدار ، وكل من هذين ليس فى الكلام ما يوجب افتقاره إلى فاعل يتعداه فعله . فإذا قيل : الموصوف الذى له صفة وقدر قد اختص بصفة وقدر ، فلابد له من مخصص ، لم يكن فى هذا الكلام ما يدل على افتقاره إلى مخصصٍ مباينٍ له يخصصه بذلك ، بخلاف ما إذا قيل : إذا خُصّ بصفة أو قدر فلا بد له من مخصص ، فإن هذا كلام صحيح .

٢٤٣/٣ والناطقون من أهل النظر/ وغيرهم إذا قصدوا المعانى فقد لا يراعون مثل هذا ، بل يطلقون اسم المفعول على مالم يعلم أن له فاعلاً ، فيقول أحدهم : هذا مخصوص بهذه الصفة والقدر ، والمخصوص(١ لا بد له من مخصص ، فاذا أخذ المخصوص١) على أنه اسم مفعول(٢) فمعلوم أنه

---

(١ – ١) : ساقط من ( ض ) .

(٢) ش : على أنه مفعول .

لابد له من فاعل يتعدى فعله ، وإذا أخذ على أن المقصود اختصاصه بذلك الوصف كان هذا مما يفتقر إلى دليل ، وهذا مثل الموجود فإنه لايُقصد به أن غيره أوجده ، بل يُقصد به المحقق الذى هو بحيث[1] يُوجد ، فكثير من الأفعال التى بُنيت للمفعول[2] واسم المفعول التابع لها قد كثر فى الاستعمال ، حتى بقى لا يقصد به قصد فعل حادث له فاعل أصلاً ، بل يُقصد إثبات ذلك الوصف من حيث الجملة .

وكثير من ألفاظ النظّار من هذا الباب كلفظ الموجود والمخصوص والمؤلف والمركب والمحقق فاذا قالوا : إن الرب تعالى مخصوص بخصائص لا يشركه فيها غيره أو هو موجود ، لم يريدوا أن أحداً غيره خَصّه بتلك الخصائص ، ولا أن غيره جعله موجوداً .

وبسبب ذلك تجد جماعات غلطوا فى هذا الموضع فى مثل هذه المسألة ، إذا قيل : البارى تعالى مخصوص بكذا وكذا ، أو مختص بكذا وكذا ، قالوا : فالمخصوص لا بد له ممن خصه بذلك ، والمخصص لابد له من/مخصص خصصه بذلك . ٣/٢٤٤

والناس قد يبحثون عن اختصاص الشيء بأمور قبل[3] بحثهم هل هى من نفسه أو من غيره ، ويعلمون ويقولون إنه مخصوص بذلك ، وقد خُص بهذا واختُص به ونحو ذلك[4] .

(١) ش : المحقق أنه بحيث .

(٢) ش : المفعول .

(٣) قبل : ساقطه من ( ش )

(٤) فى هامش نسختى ( ص ) ، ( ط ) أمام هذا الموضع كتب ما يلى : « على هامش الأصل ما نصه على هذا الموضع : بلغ على (كذا فى النسختين ولعل المقصود : بلغ مقابلة على ) شيخ الإسلام » .

ونظير ذلك ما ذكره أبو حامد فى « تهافت الفلاسفة » لما رد عليهم مذهبهم فى نفى الصفات ، وبيَّن أنه لا دليل لهم على نفيها ، وتكلم فى ذلك بكلام حسن ، بيّن فيه ما احتجوا به من الألفاظ المجملة المبهمة كلفظ « التركيب » فإنهم جعلوا إثبات الصفات تركيباً ، وقالوا : متى أثبتنا معنى يزيد على مطلق الوجود كان تركيباً ، وأدخلوا فى مسمى « التركيب » خمسة أنواع[(١)] :

**أحدها** : أنه ليس له حقيقة إلا الوجود المطلق لئلا يكون مركّباً من وجود وماهية .

**والثانى** : ليس له صفة لئلا يكون مركّباً من ذاتٍ وصفات .

**والثالث** : ليس له وصف مختص ومشترك ، لئلا يكون مركبًا مما به الاشتراك وما به الامتياز لتركب[(٢)] النوع من الجنس والفصل ، أو من الخاصة والعرض العام .

**الرابع** : أنه ليس فوق العالم ، لئلا يكون مركبًا من الجواهر المفردة ، وكذلك[(٣)] لا يكون مركبا من المادة والصورة ، فلا يكون مركبًا تركيبًا حسيًّا كتركب[(٤)] الجسم من الجواهر المنفردة ، ولا عقليًا[(٥)] كتركبه من المادة والصورة .

وهذان نوعان بهما يصير[(٦)] خمسة ، وهذه الطريقة هى / طريقة ٢٤٥/٣

(١) فى هامش ( ط ) أمام هذا الموضع كتب ما يلى : « أنواع التركيب عند الفلاسفة » .

(٢) ق : كتركب .

(٣) ص ، ط : ولذلك .

(٤) هـ : كتركيب .

(٥) ض : لا عقليا . (٦) ق : تصير .

ابن سينا ، فإنه زعم أن نفس الوجود إذا كان يستلزم وجودًا واجبًا ، فالوجود الواجب له هذه الخصائص النافية لهذه الصفات ، ويقول : ليس له أجزاء حدٍّ ولا أجزاء كمٍّ ، وهذا مراده .

وأما قدماء الفلاسفة فلم يكونوا يثبتون واجب الوجود بهذه الطريقة ، بل بطريقة الحركة . فلما جاء ابن رشد الحفيد يعترض على أبي حامد فيما ذكره لم يمكنه الانتصار لابن سينا ، بل بيَّن أن هذه الطريقة التي سلكها ضعيفة كما ذكر أبو حامد ، واحتج هو بطريقة أخرى ظن أنها قوية وهي أضعف من طريقة ابن سينا ، فإن **أبا حامد** لما ذكر القول المضاف إلى الفلاسفة كابن سينا وأمثاله ، وذكر أنهم ينفون تلك الأنواع الخمسة ، **قال**[١] : « ومع هذا فإنهم يقولون للبارى تعالى[٢] إنه مبدأ وأوّل ، وموجود وجوهر واحد[٣] ، وقديم وباقٍ[٤] وعالم ، وعاقل وعقل[٥] ومعقول ، وفاعل وخالق ومريد ، وقادر وحيّ ، وعاشق ومعشوق ، ولذيذ وملتذ[٦] ، وجواد وخير محض ، وزعموا : أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه » .

كلام الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » .

(١) فى كتابه « تهافت الفلاسفة » ، ص ١٦٢ . الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٣٧٧/١٩٥٧ .

(٢) تهافت الفلاسفة : فى البارى تعالى .

(٣) تهافت الفلاسفة : وواحد .

(٤) وباق : ساقطة من ( ض ) .

(٥) تهافت الفلاسفة : وعقل وعاقل .

(٦) تهافت الفلاسفة : ومتلذذ .

**قال**[١] « وهذا من العجائب » . . . . « وهم يقولون[٢] : ذات المبدأ الأول واحد[٣] وإنما تكثر الأسماء بإضافته إلى شيء ، أو إضافة شيء إليه[٤] ، أو سلب / شيء عنه . والسلب والإضافة لا ٢٤٦/٣
يوجب[٥] كثرة فى ذات المسلوب عنه ، ولكن الشأن فى رد هذه كلها إلى السلوب والإضافات[٦] » وذكر تمام قولهم .

**قال أبو حامد**[٧] : « فيقال لهم : [ بم ][٨] عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه ، وأنتم مخالفون من جميع[٩] المسلمين سوى المعتزلة ، فما البرهان عليه ؟ فإن قول القائل : الكثرة محال[١٠] فى واجب الوجود مع كون الصفات الموصوفة[١١] واحدة ، يرجع إلى أنه يستحيل[١٢] كثرة الصفات فيه[١٣] ، وفيه النزاع ، وليس

(١) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٢) فى تهافت الفلاسفة بعد عبارة « وهذا من العجائب » كلام استغرق أكثر من سطرين ثم وردت العبارات التاليه التى تبدأ بقوله : وهم يقولون . . الخ ( فى تهافت الفلاسفة : أنهم يقولون . .الخ ) .

(٣) تهافت الفلاسفة : واحدة

(٤) تهافت الفلاسفة : بإضافة شيء إليه أو إضافته إلى شيء .

(٥) ض : والسلب والإضافة لا توجب . تهافت الفلاسفة : والسلب لا يوجب

(٦) تهافت الفلاسفة ( ص ١٦٢ - ١٦٣ ) : . كثرة فى الذات المسلوب عنه . ولا الإضافة توجب كثرة ، فلا ينكرون إذن كثرة السلوب وكثرة الإضافات . ولكن الشأن فى رد هذه الأمور كلها إلى السلب والإضافة .

(٧) تهافت الفلاسفة . ص ١٧٠ .

(٨) بم : ساقطة من ( ق ) ، وفى تهافت الفلاسفة : وبم .

(٩) تهافت الفلاسفة : من كافة .

(١٠) تهافت الفلاسفة : محالة .

(١١) تهافت الفلاسفة : مع كون الذات الموصوفة .

(١٢) تهافت الفلاسفة : تستحيل .

(١٣) فيه : ليست فى « تهافت الفلاسفة » .

استحالته معلوما[١] بالضرورة[٢] . ولهم[٣] مسلكان : أحدهما : أن كل[٤] واحد من الصفة والموصوف : إن كان مستغنيًا عن الآخر فهما واجبا الوجود ، وإن كان مفتقرًا إليه فلا يكون واحد منهما واجب الوجود ، وإن احتاج أحدهما إلى الآخر فهو معلول والآخر هو الواجب ، وأيهما كان معلولاً افتقر إلى سبب ، فيؤدى إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب .

**قال أبو حامد**[٥] :«المختار من هذه الأقسام هو الأخير ، ولكن إبطالكم القسم الأول لا دليل لكم عليه . فإن برهانكم عليه إنما يتم بنفي الكثرة من هذه المسألة . فكيف تنبنى[٦] هذه المسألة على تلك ؟ » .

تعليق ابن تيمية على كلام الغزالي من وجوه .

**قلت**[٧] الجواب عن هذه الحجة يمكن بوجوه :

الوجه الأول .

**أحدها** : **أن يُقال** : قولكم : إما أن يقال:قولكم : إما أن يكون أحدهما محتاجاً إلى الآخر ، وإما أن يكون مستغنيًا عنه : تريدون بالاحتياج حاجة المفعول إلى فاعله أو مطلق[٨] / التلازم ، وهو كون ٢٤٧/٣
أحدهما لا يوجد إلا بالآخر ، أم قسم ثالث ؟

(١) تهافت الفلاسفة : وليست استحالته معلومة .
(٢) تهافت الفلاسفة : بالضرورة فلا بد من البرهان .
(٣) ص : وله .
(٤) تهافت الفلاسفة ( ص ١٧١ ) : ولهم مسلكان : الأول : قولهم إن البرهان عليه أن كل . . والكلام التالى إنما هو تلخيص لما فى « تهافت الفلاسفة » ص ١٧١ .
(٥) الكلام التالى تلخيص لما فى تهافت الفلاسفة . ص ١٧١
(٦) ق : تبتنى .
(٧) هـ : قال الشيخ تقى الدين بن تيمية قلت . .
(٨) ص : ومطلق . وسقطت الكلمة من ( ش ) .

فإن أردتم الأول ، لم يكن أحدهما محتاجًا إلى الآخر ، بل غنيًّا عن كونه فاعلاً له ، ولايلزم أن يكونا واجبي الوجود ،(١ بمعنى(٢) أن كلا منهما هو الواجب بنفسه ، المبدع للمكنات .

**وإن قيل** : إن كلا منهما واجب الوجود ، بمعنى أنه لا مبدع له .

**قيل** : نعم ، ولا نسلم امتناع تعدد مسمى واجب الوجود بهذا التفسير ، وإنما يمتنع تعدده بالتفسير الأول ، فإن الأدلة قامت على أن خالق الممكنات رب واحد ، لم تقم على نفي صفاته ، بل كلٌّ من صفاته اللازمة له قديم أزلي ، ممتنع عدمه ، ليس له فاعل ، فإذا عُبِّر عن هذا المعنى بأنه واجب الوجود فهو حق ، وإن عُني بواجب الوجود ما ليس ملازمًا لغيره ، فليست الذات وحدها واجبة الوجود ولا الصفات ، بل الواجب الوجود هو الذات المتصفة بصفاتها اللازمة لها ، لا سيما وهم يقولون إنها مستلزمة للمعلول ، فامتناع ذلك على أصلهم أبلغ ، وقد عُرف١) أن كلاً(٣) من الصفات الذاتية ملازمة للأخرى ، والصفات ملازمة للذات ، وليس كل منهما مبدعًا للآخر .

وإن قلتم : كل منهما محتاج إلى الآخر ، بمعنى أنه ملازم له ، لم يلزمْ من كونه ملازمًا أن يكون معلولاً .

وهذا **الجواب الثاني** وهو أن يُقال : ما تعني بواجب الوجود ؟ الوجه الثاني .

(١ – ١) : ساقط من (ش) .
(٢) ض : يعنى
(٣) ش : فإن كل من . وهذا خطأ .

أتعنى به مالا فاعل له ، أو تعنى به القائم بنفسه الذى لا فاعل له ؟

٢٤٨/٣ فإن عنيت / الأول لم يمتنع أن يكون كل من الصفات والذات واجب الوجود بهذا التفسير ، ولم يدل على امتناع تعدد الواجب بهذا التفسير دليل ، كما لم يدل على امتناع تعدد القديم بهذا التفسير دليل ، وإنما دل الدليل على أنه لا إله إلا الله ، وأن الله رب العالمين واحد لا شريك له ، وهو التوحيد الذى دل عليه الشرع والعقل .

فأما نفى الصفات وتسمية ذلك توحيدًا ، فهو مخالف للشرع والعقل .

وإن أراد بواجب الوجود : القائم بنفسه الذى لا فاعل له[1] ، كانت الذات واجبة الوجود ، وهى بالصفة واجبة الوجود ، ولم تكن الصفة وحدها واجبة الوجود .

وإن أُريد[2] بحاجة كل من الصفة والموصوف إلى الآخر التلازم ، اختير إثبات ذلك ، ولم يلزم من ذلك كون أحدهما معلول الآخر[3] ، فإن [4] المتضايفين متلازمان ، وليس أحدهما معلول الآخر [4] وإن أُريد بذلك كون أحدهما فاعلاً ، اختير نفى الحاجة بهذا التفسير ، وهو القسم الأول[5] ، وهو أنه ليس أحدهما محتاجًا إلى الآخر .

(١) بعد عبارة ( لا فاعل له ) فى ( ش ) عبارة زيادة وهى ( لم يلزم من كون . . . ) ثم بياض بمقدار كلمة .

(٢) ش : فنقول أتريد .

(٣) ق : معلولا للآخر .

(٤ - ٤) ساقط من ( ش )

(٥) ش : اختير القسم الأول .

وإن أُريد أَن أحدهما محل للآخر ، اختير جواب الغزالى ، وهو أن الصفة محتاجة إلى الذات من غير عكس .

وعلى هذا فقول القائل : إن أحدهما / معلول للآخر ، إن أراد به ٣/٢٤٩ أن أحدهما فاعل للآخر فهو باطل ، فإنه لايجب من قيام الصفة بالموصوف أن يكون الموصوف فاعلاً للصفة ، بل الأمر بالعكس ، فإن المفعول يمتنع أن يكون من باب الصفات اللازمة للموصوف .

وإن أُريد بذلك أن يكون أحدهما قابلاً للآخر ، فلا امتناع فى ذلك ، وإن قيل : بل إن المحل علة للحال .

واعلم أن هذه الحجة وأمثالها إنما نشأت الشبهة فيها من جهة أن ألفاظها مجملة . فلفظ « العلة » يُراد به العلة الفاعلة والعلة القابلة ، ولفظ « الحاجة إلى الغير » يُراد به الملازم للغير ، ويُراد به حاجة المشروط إلى شرطه ، ويُراد به حاجة المفعول إلى فاعله .

وإذا عُرف هذا ، فالصفات اللازمة مع الذات متلازمة ، وليس أحدهما فاعلا للآخر ، بل الذات محل للصفات ، وليس الواحد منهما علة فاعلة ، بل الموصوف قابل للصفات ، وهذا لا امتناع فيه ، بل هو الذى يدل عليه صريح المعقول وصحيح المنقول .

لكن الغزالى لم يجب إلا بجواب واحد ، ومضمون كلامهم أنهم فى جميع كلامهم فى نفى الصفات ينتهى أمرهم[1] إلى أن هذا

(١) ش : ومضمون كلامهم فى نفى الصفات أنهم فى جميع كلامهم فى هذا الباب ينتهى أمرهم .

تركيب ، والمركَّب مفتقر إلى جزئه ، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبًا بنفسه لأنه محتاج[١] .

كلام الغزالى فى مسألة صفات الله

**فقال لهم أبو حامد**[٢] : « نحن نختار أَنْ يُقال[٣] : الذات فى قوامها غير محتاجة إلى الصفات ، والصفات محتاجة إلى الموصوف / كما فى حقنا . فبقى قولكم[٤] : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود . فيقال[٥] : إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية[٦] ، فلم قلتم ذلك ؟ ولم استحال أَن يُقال : كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له[٧] ، فكذلك صفته قديمة معه ، ولا فاعل لها ؟ وإن أردتم بواجب الوجود أن لا يكون[٨] له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه قديم مع هذا ولا فاعل له ، فما المحيل لذلك ؟ فإن قيل : واجب الوجود المطلق هو الذى ليس له علة فاعلية ولا قابلية . فإذا سُلِّم أن له علة قابلية ، فقد سُلِّم كونه معلولاً . قلنا : تسمية الذات القابلة علة قابلية من

٣/٢٥٠

---

(١) انظر : تهافت الفلاسفة ، ص ١٧٠ - ١٧١ . وانظر ما سبق نقله عنه فى الصفحات السابقة .

(٢) تهافت الفلاسفة . ص ١٧١ .

(٣) تهافت الفلاسفة : ولكن المختار أن يقال .

(٤) تهافت الفلاسفة : فيبقى قولهم .

(٥) تهافت الفلاسفة : فيقال لهم .

(٦) تهافت الفلاسفة : فاعلة .

(٧) تهافت الفلاسفة : ولا فاعل له .

(٨) تهافت الفلاسفة ( ص ١٧٢ ) : أن لا تكون

اصطلاحكم ، والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود[١] بحكم اصطلاحكم ، إنما دل على إثبات طرف[٢] ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ، ولم يدل على هذا القدر[٣] . وقطع التسلسل يمكن[٤] بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها ، كما أنه لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون متقررة فى ذاته » .

تعليق ابن رشد فى « تهافت التهافت » على كلام الغزالى .

**قال ابن رشد**[٥] « يريد أنه إذا وضع لهم هذا القسم من الأقسام التى استعملوا فى إبطال الكثرة ، آل الأمر معهم إلى أن يثبتوا أن واجب الوجود ليس يمكن أن يكون مركباً من صفة وموصوف ، ولا أن تكون[٦] ذاته ذات صفات كثيرة ، وهذا شىء ليس يقدرون عليه بحسب أصولهم . ثم أخذ يبين[٧] أن المحال الذى راموا / أن ٢٥١/٣ يلزموه على تقدير هذا القسم[٨] ، ليس بلازم . قال[٩] : **فيقال** لهم : إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية ، فلم قلتم ذلك ؟ [١٠]أى فلم قلتم بامتناع كونه موصفاً بالصفات[١٠] ، ولم استحال

(١) تهافت الفلاسفة : واجب وجود .

(٢) طرف : كذا فى ( ق ) وتهافت الفلاسفة . وفى سائر النسخ : طرق .

(٣) تهافت الفلاسفة : ولم يدل إلا على هذا القدر .

(٤) تهافت الفلاسفة : ممكن .

(٥) فى كتابه « تهافت التهافت » القسم الثانى ، ص ٥٠٤ ، تحقيق د . سليمان دنيا ، ط دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

(٦) ص ، تهافت التهافت : يكون .

(٧) أى الغزالى ( وهذا من كلام ابن رشد ) .

(٨) تهافت التهافت : أن يلزموه عن إنزال هذا القسم .

(٩) تهافت التهافت : فقال .

(١٠ - ١٠) : أى فلم ... بالصفات : هذا الكلام ليس فى « تهافت التهافت » ولعله توضيح من ابن تيمية .

أن يُقال : كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له . فكذلك صفاته قديمة لا فاعل لها ؟ »

**قال ابن رشد**(١) : « وهذا كله(٢) معاندة لمن سلك فى نفى الصفات طريقة ابن سينا فى إثبات واجب الوجود بذاته . . . وذلك أنهم يفهمون فى الممكن(٣) الوجود الممكن الحقيقى ، ويرون أن كل مادون المبدأ الأول هو بهذه الصفة ، وخصومهم من الأشعرية يسلِّمون هذا ، ويرون أن(٤) كل ممكن فله فاعل ، وأَن التسلسل ينقطع بالانتهاء(٥) إلى ما ليس ممكناً فى نفسه ، فإذا سُلِّم(٦) لهم هذه ، ظُن بها أنه يلزم عنها(٧) أن يكون الأول الذى انقطع عنده الإمكان ليس ممكناً ، فوجب أن يكون بسيطاً غير مركب . لكن للأشعرية أن يقولوا : إن الذى ينتفى عنه الإمكان الحقيقى ليس يلزم أن يكون بسيطاً ، وإنما يلزم أن يكون(° قديما فقط لا علة فاعلية له ، فلذلك ليس عند هؤلاء برهان على أن الأول بسيط من طريقة واجب الوجود » .

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ٢ ، ص ٥٠٤ .

(٢) تهافت التهافت : قلت هذا كله .

(٣) تهافت التهافت : واجب الوجود بذاته . وأما الطريقة الأقنع فى هذه فى وجوب الاتحاد ولزوم ذلك للأشعرية فهى طريقة المعتزلة . وذلك أنهم يفهمون من الممكن .

(٤) تهافت التهافت ( ص ٥٠٥ ) : ويرون أيضا أن .

(٥) تهافت التهافت : بالإفضاء ( وفى نسخة : بالأقصى ) .

(٦) تهافت التهافت : . . فى نفسه . وخصومهم يسلِّمون لهم ذلك فإذا سلِّم . .

(٧) ض : أنه يلزمهم عنها .

(°-°) مابين النجمتين ساقط من (ش) بمقدار ثلاث صفحات .

كلام آخر للغزالى فى « تهافت الفلاسفة » فى مسألة التركيب .
٢٥٢/٣

**قال أبو حامد**[١] « فإن قيل : فإذا[٢] أثبتم ذاتاً وصفة وحلولاً للصفة بالذات ، فهو / مركَّب[٣] ، وكل تركيب يحتاج إلى مركِّب ، ولذلك لم يجز أن يكون الأول جسماً لأنه مركَّب . قلنا : قول القائل : كل مركَّب[٤] يحتاج إلى مركِّب ، كقوله : كل موجود يحتاج إلى موجد ، فيقال له : الأول قديم موجود لا علة له[٥] ولا موجد . فكذلك يُقال : موصوف[٦] قديم ولا علة لذاته ولا لصفته[٧] ولا لقيام صفاته[٨] بذاته ، بل الكل قديم بلا علة . وأما الجسم فإنما لم يجز أن يكون هو الأول لأنه حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ، ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه أن تكون[٩] العلة الأولى جسماً ، كما سنلزمه[١٠] عليكم[١١] فيما بعد[١٢] » .

تعليق ابن رشد فى « تهافت التهافت » على كلام الغزالى فى مسألة التركيب .

قال ابن رشد معترضاً على أبي حامد[١٣] : « التركيب[١٤] ليس هو

(١) تهافت الفلاسفة ، ص ١٧٤ .
(٢) تهافت الفلاسفة : إذا .
(٣) تهافت الفلاسفة : فهو تركيب .
(٤) تهافت الفلاسفة : كل تركيب .
(٥) لاعلة له : كذا فى « تهافت الفلاسفة » وفى ( ض ) . وفى سائر النسخ : ولاعلة له .
(٦) تهافت الفلاسفة : هو موصوف .
(٧) تهافت الفلاسفة : ولا لصفاته .
(٨) تهافت الفلاسفة : صفته .
(٩) ض : يكون
(١٠) ض : كما يستلزمه .
(١١) تهافت الفلاسفة : لكم . وذكر المحقق فى تعليقه : « فى الأصول : عليكم » .
(١٢) تهافت الفلاسفة : من بعد .
(١٣) تهافت التهافت ، ق ٢ ، ص ٥١٦ .
(١٤) تهافت التهافت : والتركيب .

مثل الوجود ، لأن التركيب هو مثل التحريك ، أعنى صفة انفعالية[(١)] زائدة على ذات الأشياء التى قبلت التركيب ، والوجود هو صفة هذه الذات[(٢)] بعينها ... وأيضا[(٣)] المركَّب ليس ينقسم إلى مركَّب من ذاته ومركَّب من غيره ، فيلزم أن ينتهى الأمر إلى مركَّب قديم ، كما ينتهى الأمر فى الموجودات إلى موجود قديم . وأيضا فإذا[(٤)] كان الأمر كما قلنا من أن التركيب أمر زائد على الوجود ، فلقائل أن يقول : إن كان يوجد
٢٥٣/٣ مركَّب من ذاته فسيوجد متحرك من ذاته ، وإن / وُجِد متحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته ، لأن وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة[(٥)] إلى الفعل ، وكذلك الأمر[(٦)] فى الحركة والمتحرك[(٧)] » .

**قال**[(٨)] : « والفصل فى هذه المسألة أن المركَّب لا يخلو من أن يكون[(٩)] كل واحد من جزأيه أو أجزائه التى تركَّب منها شرطاً *فى وجود صاحبه بجهتين مختلفتين[(١٠)] ، أو لا يكون[(١١)] شرطاً ، أو يكون[(١٢)] أحدهما

(١) ص ، ض ، ط : انفعاله . (٢) تهافت التهافت : هى الذات .

(٣) تهافت التهافت : بعينها ، ومن قال غير هذا فقد أخطأ وأيضا .

(٤) تهافت التهافت ( ص ٥١٧ ) : .. قديم ، وقد تكلمنا فى هذه المسألة فى غير ما موضع وأيضا إذا ..

(٥) ص ، ط : ما من القوة ؛ ض : مما لقوه ، وهو تحريف .

(٦) الأمر : ساقطة من (ض) .

(٧) والمتحرك : كذا فى (ض) ، تهافت التهافت . وفى سائر النسخ : والمحرك .

(٨) فى « تهافت التهافت » ق ٢ ، ص ٥١٧ بعد الكلام السابق بثمانية أسطر .

(٩) تهافت التهافت : لا يخلو أن يكون

(* - *) ما بين النجمتين ساقط من (ش) . وبدأ السقط فى ص ٣٩٨ .

(١٠) ض : مجملتين .

(١١) ض : ولا يكون .

(١٢) تهافت التهافت (ص ٥١٧ - ٥١٨) : . . . مختلفتين كالحال فى المركبات من مواد وصور عند المشَّائين أو لا يكون واحد منهما شرطا فى وجود صاحبه أو يكون ..

شرطاً[١] فى وجود الثانى ، والثانى ليس شرطاً فى وجود الأول . فأما الأول فلا يمكن[٢] أن يكون قديماً ، لأن[٣] التركيب نفسه شرط[٤] فى وجود الأجزاء ، فلا يمكن[٥] أن تكون الأجزاء علة التركيب[٦] ، ولا التركيب علة نفسه ، إلا لو كان الشئ علة نفسه ... وأما الثانى إذا لم يكن واحدٌ منهما شرطاً[٧] فى وجود صاحبه ، فإن أمثال هذه إذا لم يكن فى طباع أحدهما أن يلازم الآخر فإنها ليست تتركب إلا بمركب خارج عنها[٨] ... وإن كان[٩] أحدهما شرطا فى وجود الآخر من غير عكس[١٠] ، كالحال فى الصفة والموصوف الغير جوهرية ، فإن كان الموصوف قديماً ومن شأنه أن لا تفارقه الصفة ، فالمركب قديم . وإذا كان هذا هكذا ، فليس يصح إن جوّز مجوِّزٌ[١١] وجود مركب قديم أن يبين[١٢] على طريق الأشعرية أن كل جسم محدث ، لأنه إن وجد مركب

(١) شرطا : ساقطة من (ض) .

(٢) تهافت التهافت : فأما القسم الأول فليس يمكن .

(٣) تهافت التهافت : وذلك أن .

(٤) تهافت التهافت : هو شرط .

(٥) تهافت التهافت : فليس يمكن .

(٦) ق (فقط) : علة فى التركيب .

(٧) تهافت التهافت : ... علة نفسه . ولذلك أمثال هذه المركبات هى كائنات فاسدة ، ولابد لها من فاعل يخرجها من العدم إلى الوجود . وأما القسم الثانى ، أعنى إن لم يكن ولا واحد من الجزأين شرطا ...

(٨) بعد كلمة « عنها » توجد فى « تهافت التهافت » ثمانية سطور لم يذكرها ابن تيمية .

(٩) تهافت التهافت (ص ٥١٩) : وأما إن كان ..

(١٠) تهافت التهافت : ... الآخر والآخر ليس شرطاً فيه

(١١) تهافت التهافت : أن يجوّز .

(١٢) تهافت التهافت : أن يتبين (وفى نسخة : أن تبين) .

قديم ، وجدت أعراض قديمة : أحدها التركيب ، لأن أصل ما يبنون
٢٥٤/٣ عليه / وجوب حدوث[١] الأعراض ، أنه لا تكون الأجزاء التى تركب منها الجسم إلا بعد الافتراق[٢] . فإذا جوّزوا مركباً قديماً أمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق ، وحركة لم يتقدمها سكون . وإذا[٣] جاز هذا أمكن أن يُوجد جسم ذو أعراض قديمة ، ولم يصح لهم أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث » .

تعليق ابن تيمية على كلام الغزالى وابن رشد فى مسألة التركيب .

**قلت**[٤] : ماذكره أبو حامد مستقيم مبطل لقول الفلاسفة ، وما ذكره ابن رشد إنما نشأ من جهة ما فى اللفظ من الإجمال والاشتراك ، وكلامه فى ذلك أكثر مغلطة من كلام ابن سينا الذى أقرَّ بفساده وضعفه .

وذلك أن هؤلاء قالوا لأبى حامد والمثبتين : إذا أثبتم ذاتاً وصفة ، وحلولاً للصفة بالذات ، فهو مركب ، وكل مركَّب يحتاج إلى مركِّب .

قال لهم : « قول القائل : كل مركب يحتاج إلى مركب كقول القائل : كل موجود يحتاج إلى موجد » .

ومقصوده بذلك أن هذا المعنى الذى سميتموه تركيباً ليس معنى كونه مركباً إلا كون الذات موصوفة بصفات قائمة بها ، ليس معناه أنه كان هناك شئ متفرق فركَّبه مركِّب ، بل ولا هناك شيء يقبل التفريق ، فإن الكلام إنما هو فى إثبات صفات واجب الوجود اللازمة له كالحياة والعلم

(١) ش ، ص ، ض ، ط : حدث .
(٢) تهافت التهافت : .. منها الجسم عندهم إلا بعد افتراق .
(٣) تهافت التهافت : فإذا .
(٤) هـ : قال ابن تيمية قلت .

والقدرة ، وإذا كانت هذه الصفات لازمة للموصوف القديم الواجب الوجود بنفسه لم يمكن أن تفارقه ولا أن / تُوجد دونه ولا يُوجد إلا بها ، ٢٥٥/٣ فليس هناك شيئان كانا مفترقين فركّبهما فركّب .

ولفظ المركّب فى الأصل اسم مفعول لقول[1] القائل : ركّبته فهو مركّب ، كما تقول : فرّقته فهو مفرّق ، وجمعته فهو مجمع ، وألفته فهو مؤلف ، وحرّكته فهو محرّك .

قال الله تعالى : ﴿ فِى أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴾ [ سورة الانفطار : ٨ ] يُقال : ركبت الباب فى موضعه .

هذا هو المركّب فى اللغة ، لكن صار فى اصطلاح المتكلمين والفلاسفة يقع على عدة معانٍ غير ما كان مفترقاً فاجتمع ، كما يقول أحدهم : الجسم إما بسيط وإما مركّب ، يعنون بالبسيط الذى تشتبه أجزاؤه ، كالماء والهواء. وبالمركب ما اختلفت كالإنسان[2] . وقد يقولون : كل جسم مركّب من أجزائه ، لأن هذا الجزء غير هذا الجزء ، وإن كانوا يعتقدون أنه لم يتفرق قط ، وأنه لم يزل كذلك . ويتنازعون هل الجسم مركب من الجواهر المنفردة ، أو من الهيولى والصورة ، أم ليس مركباً من واحد منهما ؟ مع اتفاقهم على أنه[3] من الأجسام ما لم

(١) ض : كقول .

(٢) فى هامش (هـ) كتب أمام هذا الموضع ما يلى : « قال ابن تيمية فى المجلد الثالث عند ذكر شىء من ذلك : وقد يُقال المركب على ماله أبعاض مختلفة كأعضاء الإنسان وأخلاطه وإن كان خلق مجتمعا لكنه يقبل التفريق والانفصال والانقسام والله منزه عن ذلك وقد يقال : المركب هو ما يقبل التفريق والانفصال وإن كان شيئاً بسيطا كالماء ، والله مقدس عن ذلك فهذا هو التركيب المعقول فى اللغة والاصطلاح »

(٣) ق : على أن .

تكن أجزاؤه مفترقة فتركبت ، وقد يعنون بالمركَّب المركب من الصفات[١] كما يقولون : الإنسان مركب من الجنس والفصل ، وهو الحيوان الناطق . وهاتان الصفتان لم تفارق إحداهما الأخرى ، ولا يمكن وجود الناطق إلا مع الحيوان ، ولا يمكن وجود حيوان إلا مع ناطق أو
٢٥٦/٣ مايقوم مقامه كالصاهل/ونحوه .

فأبو حامد[٢] وأمثاله خاطبوا هؤلاء بلغتهم فى أن الموصوف بصفة لازمة له يسمى مركباً، وقالوا لهم : قلتم : إن مثل هذا المعنى الذى سميتموه تركيباً يمتنع فى الواجب الوجود ،فقولهم : إن كل مركَّب مفتقر إلى مركِّب مغلطة نشأت من الإجمال فى لفظ « مركب » ، فإنهم لم يسلِّموا لهم أن هناك تركيباً هو فعل مركب ، حتى يُقال : إن المرَكَّب يفتقر إلى مركِّب ، بل هناك ذات موصوفة بصفات لازمة له . فإذا قال القائل : كل موصوف بصفات لازمة له[٣] يفتقر إلى مركِّب ومؤلِّف يجمع بين الذات والصفات[٤] ، كان قوله باطلاً ، فقولهم فى هذا الموضع : كل مركَّب يفتقر إلى مركِّب من هذا الباب .

وكذلك إذا قيل : كل مؤلَّف يفتقر إلى مؤلِّف ، كما يَستعمل مثل هذا الكلام غير واحد من الناس فى نفى معانٍ[٥] سمَّاها مسمٍّ تأليفاً وتركيباً ، فجعل المستدل يستدل بمجرد إطلاق اللفظ من غير نظر إلى

---

(١) ش ، ص ، ض ، ط ، هـ : وقد يعنون بالمركب من الصفات .

(٢) ش : وأبو حامد .

(٣) له : ساقطة من ( ش ) .

(٤) والصفات : ساقطة من ( ش ) .

(٥) ش : معانى .

المعنى العقلى ، فيُقال لمن سمَّى مثل هذا تركيباً وتأليفاً : أتعنى بذلك أن هنا شيئاً فعله مركّب ومؤلّف ، أو أن هنا ذاتاً موصوفةً بصفاتٍ ؟

أما الأول فممنوع ، فإنه ليس فى خلق الله من يقول : إن صفات الله اللازمة له متوقفة على فاعل يؤلِّف ويركِّب/ بين الذات والصفات . ٢٥٧/٣

وإن عنيت الثانى فمسلَّم ، ولا دليل لك على أن الذات القديمة الواجبة المستلزمة للصفات تفتقر إلى من يركب صفاتها فيها ، فلهذا قال أبو حامد : « هذا كقول القائل كل موجود يفتقر إلى موجد » ولو قال : « إلى واجد » لكان أقرب إلى مطابقة اللفظ .

وهذا صحيح ، فإن الموجود اسم مفعول من وجد يجد فهو واجد ، فإذا قال القائل : كل موجود يفتقر إلى واجد أو موجد نظراً إلى اللفظ ، كان كقوله : كل مركَّب يفتقر إلى مركِّب نظراً إلى اللفظ ، ولكن لفظ « الموجود[1] » إنما يُراد به ما كان متحققاً فى نفسه لا يُعنى به[2] ما وجده أو أوجده غيره ، كما أنهم يعنون بالمركب هنا ما كان متَّصفاً بصفة قائمة به ، أو ما كان فيه[3] معانٍ متعددة وكثرة ، لا يعنون به ماركَّبه غيره ، فالذى جرى لهؤلاء المغالطين فى لفظ « التأليف » و« التركيب » كما جرى لأشباههم فى لفظ « التخصيص » و« التقدير » فإن الباب واحد ، فليتفطن اللبيب لهذا ، فإنه يحل عنه شبهات كثيرة .

---

(١) ط : الوجود .

(٢) ض : ما يعنى به ؛ ش : لا يعنى ( بدون : به ) .

(٣) ق : وما كان فيه .

وأما اعتراض ابن رشد على أبي حامد **بقوله**(١) : « ليس المركب مثل الموجود ، بل مثل التحريك » .

**فجوابه من وجوه :**

**أحدها** : أن يُقال : ليس الكلام فى الموازنات اللفظية ، بل فى المعانى العقلية ، والمقصود هنا أن الذات القديمة الواجبة الموصوفة بصفات لا يجب أن يكون لها جامع منفصل جمع بين الذات

٣/٢٥٨ والصفات ، /كما أن الموجود المحقق لا يفتقر إلى موجود غير نفسه ، بل قد يكون موجوداً بنفسه لا يفتقر إلى فاعل ، كذلك اتصافها بالصفات لا يفتقر إلى فاعل .

**الثانى** : أن يُقال : وهبْ أن هذا مثل التحريك فى اللفظ ، **فقولك**(٢) : « هى صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء التى قبلت التركيب » إن عنيت أنها زائدة على الذات والصفة وقيام الصفة بالذات ، فهذا باطل . وإن عنيت أنها هى قيام الصفة بالذات ، أو هى الصفة القائمة بالذات ، فليس فى ذلك ما يوجب كونها انفعالية لها فاعل مباين للموصوف .

**الثالث** : أن التحريك إن عُنى به تحريك الشئ لغيره(٣) ، فليس هذا نظير مورد النزاع ، فإن أحداً لم يسلِّم أن فى الذات القديمة الموصوفة بصفاتها اللازمة شيئاً ركّبه أحد ، وإن عُنى به مطلق الحركة صار معنى

(١) فى الأصول : فقوله ، ولعل الصواب ما أثبته . وهو كلام ابن رشد الذى سبق وروده (ص ٤٠٠) .

(٢) وهو الذى ورد قبل صفحات (ص ٤٠٠) .

(٣) تحريك شىء لغيره .

الكلام أن اتصاف الذات بالصفات كاتصافها بالحركات ، وليس فى واحدٍ منهما[١] ما يقتضى احتياج الموصوف إلى مباين له .

**وأما قوله**[٢] : « ليس ينقسم [ الأمر ][٣] إلى مركّب من ذاته ومركب من غيره حتى ينتهى الأمر إلى مركب قديم ، كما ينتهى الأمر فى الموجودات إلى موجود قديم[٤] » .

**فيُقال له** : بل هؤلاء المسلمون ، كأبى حامد وأمثاله ، لما خاطبوكم باصطلاحهم ، وأنتم جعلتم قيام الصفة بالموصوف/ تركيباً ، فإنهم يقولون ٢٥٩/٣
بحسب اصطلاحكم : إنه ينقسم إلى مركَّب من ذاته ، ومركَّب من غيره .

وحقيقة الأمر أن ثبوت الصفات إن سميتموه تركيباً ، لم نسلِّم لكم عدم انقسام المركَّب إلى قديم واجب ، ومحدث ممكن . وإن لم تسمّوه تركيباً بطل أصل كلامكم . ولكن أَنتم سميتم هذا تركيباً ونفيتموه ، فلهذا قلتم : لا ينقسم المركَّب ، فكان كلامكم ممنوعاً ، بل باطلاً .

**وأما قوله**[٥] : « إن لقائل أن يقول : إن كان يوجد مركبٌ من ذاته فسيوجد متحرك من ذاته ، وإن وجد متحرك من ذاته فسيوجد معدوم من ذاته »

---

(١) ض : منها .

(٢) وهو الذى سبق إيراده ( ص ٤٠٠ ) .

(٣) الأمر : ساقطة من (ق) .

(٤) ش ، ص ، ض ، ط ، هـ : كما ينقسم الموجود إلى موجود قديم . وهذا خطأ ، فقد سبق إيراد كلام ابن رشد من قبل ، وهو موافق لما أثبته عن (ق) .

(٥) وهو الذى سبق إيراده ( ص ٤٠٠ ) .

فجوابه من وجوه :

**أحدها** : منع المقدمة الأولى . فما الدليل على أنه إذا وُجدت ذات موصوفة بصفات لازمة له ، يلزم[١] أن توجد ذات متحركة بحركة منها ، ليس معه فى ذلك إلا مجرد الموازنة اللفظية .

**الثانى** : أن حقيقة **قوله**[٢] : « إن افتقار[٣] التركيب إلى مركِّب كافتقار التحريك إلى المحرِّك » فإن أُخذ ذلك على أن له فاعلا فلكل منهما فاعل . وإن أُخذ[٤] مجرد التركيب أُخذ[٤] مجرد التحرك[٥] . **قيل** : فعلى هذا يكون المعنى إذا وجد متصف بصفة بنفسه يوجد فاعل متحرك بنفسه . وإذا كان حقيقة كلامه أنه إذا كان متصفاً بالصفات من ذاته فسيوجد متصفاً بالأفعال من ذاته . فيقال له : إما أن تكون هذه الملازمة
٣/٢٦٠ صحيحة وإما أن لا تكون ، فإن لم تكن/صحيحة فليست بحجة ، وإن كانت صحيحة كانت دليلا على ثبوت أفعال الله تعالى ، وكان حقيقتها أنه يلزم من ثبوت الصفات القائمة به ثبوت الأفعال القائمة به . فأى محذور فى هذا إذا كانت الملازمة صحيحة ؟

**الثالث** : **قوله**[٦] : « وإن وجد متحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته ، لأن وجود المعدوم هو خروج ما هو بالقوة[٧] إلى الفعل .

(١) ش ، ض : لم يلزم .
(٢) الكلام التالى مستخلص من كلام ابن رشد الذى سبق إيراده ( ص ٤٠٠ ) .
(٣) ش : . . . اللفظية فإن كان افتقار . . .
(٤ - ٤) : ساقط من ( ص ) ، ( ض ) .
(٥) ش ، ق : التحريك .
(٦) أى ابن رشد ، وسبق إيراد كلامه ( ص ٤٠٠ ) .
(٧) فى النص السابق ( وهو الذى فى تهافت التهافت ص ٥١٧ ) : ما بالقوة ( وفى نسخة : ما هو بالقوة ) .

وكذلك الأمر فى الحركة والمتحرك[١] وليس كذلك الوجود لأنه ليس صفة زائدة على الذات ، فكل موجود لم يكن وقتاً موجوداً بالقوة ووقتا موجوداً بالفعل ، فهو موجود بذاته ، والمتحرك وجوده إنما هو مع القوة المحرِّكة ، فلذلك احتاج كل متحرك إلى محرك » .

**فيقال** : ألقنى بقولك : « فسيوجد المعدوم من ذاته » أى نفس ما كان معدوماً يوجد من الذات المعدومة ، أم تعنى به أن الحركة المعدومة توجد من الذات المتحركة ؟

أما الأول فغير معقول ، فإن المعدوم ليس له وجود أصلا حتى يُعقل أن يوجد منه ذاته أو غير ذاته ، ووجوده موجود من غير موجود ممتنع بضرورة العقل ، وكون المعدوم يوجد بنفسه معلوم البطلان بالبديهة .

وإن عنيت الثانى ، فاللازم والملزوم واحد ، فإن المتحرك من ذاته توجد حركته المعدومة من ذاته .

/وقول القائل : « إنه إذا جاز هذا جاز وجود المعدوم من الذات ٢٦١/٣
المعدومة » ممنوع ، بل باطل معلوم البطلان .

**وقوله**[٢] : « لأن وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل ، وكذلك الأمر فى الحركة والمتحرك » .

**فيقال له** : غاية هذا أنهما يشتركان فى أمر من الأمور ، فمن أين يلزم إذا اشتركا فى أمرٍ ما أن يشتركا فى غيره مع ظهور الفرق ؟ فإن قوله :

---

(١) إلى هنا انتهى ما سبق إيراده ( ص ٤٠٠ ) . والكلام التالى فى « تهافت التهافت » ق ٢ ص ٥١٧ ، بعد الكلام السابق مباشرة ولم يورده ابن تيمية فيما سبق .

(٢) وهو الذى سبق وروده ( ص ٤٠٠ ) .

« وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل » لا يجوز أن يُراد به أن نفس المعدوم كان فيه قوة [(١] هي مبدأ وجوده ، فإن المعدوم ليس فى شىء ولا فيه شىء[(٢)] .

وإنما يقال : إن ما منه وُجد المعدوم كان فيه قوة[١)] وجوده ، كما فى النطفة قوة أن تصير علقة . وفى الحبة قوة أن تصير سنبلة ، وفى النواة قوة أن تصير نخلة ، فالذى فيه القوة ليس هو المعدوم ، وأما الحركة والمتحرك فنفس المتحرك[(٣)] فيه قوة هى مبدأ الحركة ، فنظير المتحرك المحل الذى وُجد فيه ما كان معدوماً من الأعراض ، كما يوجد اللون فى المتلونات ، والطعم فى المطعومات ، والحياة فى الأحياء ، فكذلك الحركة فى المتحركات ، فمحل هذه الصفات والحركات كان قابلاً لها وفيه قوة القبول والاستعداد لها ، وأما نفس هذه الأمور التى كانت معدومة فوجدت ، فليس فيها من القوة ولا غيرها شىء .

٣/٢٦٢ فقياس القائس[(٤)] وجود المعدوم من ذاته بوجود الحركة من المتحرك فى غاية الفساد ، والعلة تكون فاعلة وتكون قابلة ، فلو قال القائل : الموجود أو الجسم أو القائم بنفسه أو نحو[(٥)] ذلك يقبل الصفات والأعراض كالحركات ونحوها ، وفيه قوة لذلك ، فيجب أن يكون المعدوم فيه قبول لقيام الصفات والحركات به — لكان قوله فى غاية

(١ — ١) : ساقط من ( ش ) .
(٢) ض : وليس فيه شىء .
(٣) ض : التحرك .
(٤) ض : المقياس . وهو تحريف .
(٥) ط : ونحو .

الفساد ، فكيف إذا قال : إذا كان المتحرك فاعلاً بنفسه لحركته ، وجب أن يكون المعدوم فاعلا لذاته ، بل يقال : الفاعل يمكن أن يفعل غيره ، وأما فعله لنفسه فممتنع ، فلو قال : إذا كان المتحرك يفعل حركة وجب أن يفعل المعدوم حركة لكان باطلا ، فكيف إذا قال : وجب أن يفعل نفسه ؟

**وقوله**(١) : « فكل موجود لم يكن وقتا موجودا بالقوة ووقتا بالفعل فهو موجود بذاته ، والمتحرك وجوده إنما هو مع القوة المحرِّكة ، فلهذا(٢) احتاج كل متحرك إلى محرِّك » .

**فيقال له** : هب أنه سُلِّم لك أن المتحرك وجوده مع القوة المحرِّكة ، فلم قلت(٣) : إن الحركة تحتاج إلى محرك منفصل عنه ؟

ثم يُقال لك : هل يجوز أن يتحرك المتحرك بنفسه بعد أن لم يكن متحركا أم لا ؟

فإن أجزت هذا بطل قولك ، وجاز وجود المتحرك بنفسه قبل الحركة ، وقبل القوة المحرِّكة(٤) .

وإن قلت : لا يجوز . قيل : فحركته حينئذ أما أن تكون من نفسه وإما من غيره ، (٥ فإن كانت من نفسه كانت الحركة من نفس المتحرك وبطل قولك٥) ، وإن كانت من غيره وكان ذلك الغير / متحركا فالقول ٢٦٣/٣

(١) أي ابن رشد وهو قوله الذى سبق إيراده ( ص ٤٠٨ ) .
(٢) تهافت التهافت : فلذلك ( وهو الذى سبق وروده ) .
(٣) ق : فلم قلتم .
(٤) هـ : المتحركة .
(٥ــ٥) : ساقط من (ش) .

فيه كالقول فى الأول ، وإن كان غير متحرك لزم وجود حركات متوالية عن غير متحرك ، وهذا قولهم . وهو باطل .

وذلك أن أجزاء الحركات متعاقبة شيئاً بعد شيء، فالمقتضى لكل من تلك الأجزاء يمتنع أن يكون موجبا تاما فى الازل ، لأنه لو كان كذلك للزم أن يقارنه موجبه ، فإن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها . وحينئذ يلزم كون المحدث قديما وهو ممتنع ، أو يقال : إن كانت العلة التامة تستلزم مقارنة معلولها لزم ذلك ، وإن لم تستلزم[١] ذلك جاز حدوث الحركات المتأخرة عن موجب قديم ، فيجوز أن يتحرك الشيء بعد أن لم يكن متحركا بدون سبب حادث ، وهذا يبطل قولكم ، وإذا لم يكن الموجب التام لها ثابتاً فى الأزل لزم أن يكون حادثا ، والقول فى حدوثه كالقول فى حدوث غيره ، فيمتنع أن يحدث هو أو غيره عن علة تامة قديمة ، فإذا لم يكن فى الفاعل فعل حادث امتنع أن يصدر عنه[٢] شيء حادث ، فامتنع صدور الحركات عن غير متحرك

[ ومما اعترف به ابن رشد – وغيره من الفلاسفة والمتكلمين – وقال عن إخوانه الفلاسفة : إن الذى يتمسكون به سببان :

**أحدهما** : أن فعل الفاعل يلزمه التغير وإن كل متغير فله مغيِّر .

**والثانى** : أن القديم لا يتغير بضروب من ضروب التغير .

**قال** : وهذا كله عسير البيان .

**قلت** : ][٣] وهذا ° المقام ، وهو حدوث الحوادث عن ذات لا

(١) ص ، س ، ط : وإن لم يستلزم .
(٢) ص : عن .
(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من ( ش ) فقط .
(° – °) : ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

يقوم بها حادث ، مما اعترف حذّاقهم بصعوبته وبعده عن المعقول ، كما ذكر ذلك ابن رشد والرازى وغيرهما °) . وهؤلاء المتفلسفة [(١)] يقولون : إن النفس المحرِّكة للأفلاك يحدث لها تصورات وإرادات هى مبدأ الحركة ، وأن محركها العقل / الذى يريد التشبه به ، أو واجب الوجود ٣/٢٦٤
الذى يطلب الفلك التشبه به بإخراج ما فيه من الأيون [(٢)] والأوضاع ، وتحريك الواجب أو العقل [(٣)] للفلك أو لنفس الفلك ، كتحريك المحبوب للمحب والمشتهَى للمشتهِى ، والمعشوق للعاشق ، ليس من جهة المحرِّك فعل أصلا ، بل ذلك يحبه فيتحرك تشبهاً به .

وبهذا أثبت أرسطو وأتباعه العلة الأولى ، وأن فوق الأفلاك ما يوجب تحريك الأفلاك .

والكلام على هذا من وجوه ليس هذا موضع بسطها ، لكن يُقال : كون الفلك يتحرك للتشبه بالواجب أو إخراج ما فيه الأيون والأوضاع ، كلام لا دليل عليه . بل الأدلة الدالة على فساده كثيرة ليس هذا موضعها .

---

(١) ش : الفلاسفة .

(٢) ض : الايوان ، وهو تحريف . وفى «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوى : «الأين بالفتح وبالمثناة التحتانية الساكنة عند الحكماء قسم من المقولات النسبية وهو حصول الجسم فى المكان أى فى الحيز الذى يخصه ويكون مملوءاً به ويسمى هذا أينا حقيقيا . وعرفوه أيضا بأنه هيئة تحصل للجسم بالنسبة إلى مكانه الحقيق ، أعنى أنه الهيئة المترتبة على الحصول فى الحيز ، لكن فى ثبوت أمر وراء الحصول تردداً . وقد يقال : الأين لحصول الجسم فيما ليس مكانا حقيقيا له مثل الدار والبلد والإقليم ونحو ذلك مجازاً ، فان كل واحد منها يقع فى جواب أين . والمتكلمون يسمون الأين بالكون . كذا فى شرح المواقف وحاشيته للمولوى عبد الحكيم» .

(٣) ض : والعقل .

**فنقول** : هب أن الأمر كذلك فهذا إنما فيه أنه أثبت العلة الغائية للحركة[١] .

**فيُقال** : أين السبب الفاعل[٢] لحركة الفلك ؟ فإن الحركة ، وإن افتقرت إلى غاية مقصودة ، فتفتقر[٣] إلى مبدأ فاعل بالضرورة .

**فإذا قالوا** : نفسه تحرِّكُه .

**قيل لهم** : فما الفاعل لما[٤] يحدث فى النفس من أسباب الحركة ، كالتصورات والإرادات ؟ فإن هذه كانت معدومة ثم وجدت بعد العدم ، فما السبب الفاعل لهذه الحركة ؟

**فإن قالوا** : النفس هى الفاعلة لهذه الحركة ، فقد جعلوها[٥] متحركة من نفسها ، وهذا خلاف ما قالوه .

٢٦٥/٣ وإن قالوا شيئا غيرها.قيل لهم : الكلام / فيه كالكلام فى النفس ، فإنه إن حدث فيه ما لم يحدث سُئل عن سبب ذلك .

**وإن قيل** : بل المحِدث لحركة النفس على حال واحدة أزلاً وأبداً .

**قيل لهم** : فقد لزمكم حدوث حادث بلا سبب ، وقيل لكم : ذلك المحرِّك للنفس ، إن كان علة تامة فى الأزل وجب وجود معلوله فى الأزل ، فيجب وجود ما حدث للنفس من التصورات والإرادات فى الأزل ، وهذا جمع بين النقيضين .

---

(١) ص : أثبت الحركة الغائية للحركة ، وهو خطأ .

(٢) ض : العامل . (٣) ص ، ض ، ط : فيفتقر .

(٤) ط : فيا . (٥) ض : فقد جعلها ، وهو تحريف .

**وإن قيل** : بل حدث له أمر به صار فاعلاً لما يحدث فى النفس[١]. سئل عن سبب حدوث ذلك .

**وإذا قيل** : الحادث استعداد النفس لأن يفيض عليها من الفعل ما تتصور به وتريد .

**قيل** : فذلك الاستعداد حادث ، والقول فى سبب حدوثه كالقول فى سبب حدوث غيره ، فلا بد من أحد أمرين : إما حدوث الحوادث بلا سبب حادث وإما حدوث الحوادث عن متحرك ، وأيهما كان بطل قولهم . والأول يقولون إنه معلوم البطلان بالضرورة ، فيلزمهم الثانى ، فقد ألزم مناظريه ما يلزمه هو أشد منه،وتبين به [٢] أن قول[٣] إخوانه أشد فساداً ، فإنه قال[٤] : « والذى لا مخلص للأشعرية منه هو إنزال فاعل أول ، وإنزال[٥] فعل له أول ، لأنهم[٦] لا يمكنهم أن يضعوا[٧] أن حالة الفاعل من المفعول[٨] المحدث تكون[٩] فى وقت الفعل هى بعينها حالته فى وقت عدم الفعل ، فهنالك ولابد حالة[١٠] متجددة ونسبة[١١]

---

(١) ش ، ض ، هـ : للنفس .

(٢) ق ، ص : ويبين به .

(٣) ض : أقوال .

(٤) فى « تهافت التهافت » ق ١ ، ص ٦٥ - ٦٦ .

(٥) تهافت التهافت : أو إنزال .

(٦) تهافت التهافت : لأنه .

(٧) ق : أن يصفوا .

(٨) ض : من الفعل .

(٩) ص ، ض ، ط : يكون .

(١٠) ط : من حالة .

(١١) ص : بسببه ، وهو تحريف ؛ تهافت التهافت : أو نسبة .

لم تكن ، وذلك ضرورة[1] إما فى الفاعل ، أو فى المفعول ، أو فى كليهما ، وإذا كان كذلك[2] فتلك الحال المتجددة ، إذا أوجبنا أن لكل حال متجددة فاعلاً ، لابد أن يكون الفاعل لها : إما فاعلا[3] آخر ، فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول ، ولا يكون مكتفياً بفعله بنفسه بل بغيره ، وإما أن يكون الفاعل لتلك الحال التى هى شرط فى فعله هو
٢٦٦/٣ نفسه ، فلايكون ذلك الفعل / الذى فُرض صادراً عنه أوّلاً ، أوّلاً[4] بل يكون[5] فعله لتلك الحال التى هى شرط فى المفعول قبل فعله[6] المفعول » .

**قال**[7] : « وهذا لازم كما ترى ضرورةً ، إلا أن يجوِّز مجوِّز أن من الأحوال الحادثة فى الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث . وهذا بعيد إلا على قول من يجوِّز أن هٰهنا أشياء تحدث من تلقائها ، وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل ، وهو قول بيِّنٌ سقوطه[8] بنفسه».

**فيقال له** : أنت ألزمت مناظريك من أهل الكلام حدوث حادث بلا سبب حادث ، وذكرت أن هذا ممتنع بالضرورة ، وهذا هو المقام المعروف الذى استطالت به المتفلسفة الدهرية على مناظريهم من أهل

(١) تهافت التهافت : ضرورى .
(٢) تهافت التهافت : وإذا كان ذلك كذلك .
(٣) ص ، ض ، ط ، هـ : إما فاعل .
(٤) ض : ولا أولا ؛ ق : أزلا أولا .
(٥) يكون : ساقطة من ( ض ) .
(٦) تهافت التهافت : فعل ( وفى نسخة منه : فعله ) .
(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ١ ، ص ٦٦ .
(٨) تهافت التهافت : السقوط ( وفى نسخة منه : سقوطه ) .

الكلام المأخوذ فى الأصل عن الجهمية والقدرية . فيقال له : أنت يلزمك ما هو أشد من هذا ، وهو حدوث الحوادث بلا فاعل ، [ وهو الذى ذكرت أنه ساقط بيّن السقوط ، وذلك أن الحوادث المشهودة إن قلت:لا فاعل لها ][(١)] فقد لزمك هذا القول ، وإن قلت : لها فاعل . قيل لك : أَفَعَلها بعد أن لم تكن من غير حدوث شىء فى ذاته ، أم لم يفعلها حتى حدث شىء فى ذاته ؟

فإن قلت بالأول.قيل لك : فهى دائمة أَوْلها ابتداء ؟ فإن قلت : لها ابتداء ، فهذا قول منازعيك . وإن قلت : لا ابتداء لها ، فقد صارت الحوادث كلها تحدث عن فاعل من غير حدوث شىء فيه[(٢)] ، وقد قلت : إنه لا يمكن أن يكون حال الفاعل فى المفعول المحدَث وقت الفعل هى بعينها حاله وقت عدم الفعل ، فيلزمك أن لا يكون حاله عند وجود حوادث الطوفان هى حاله عند وجود الحوادث التى قبله ، [(٣)] فإن الحوادث مختلفة[(٣)] ، فإن أمكن أن يكون حاله واحداً[(٤)] مع حدوث الحوادث المختلفة أمكن أن يكون حاله واحدا مع تجدد الحوادث ، لأن الحادث الثانى كالطوفان فيه من الأمور مالم يكن له قبل ذلك نظير ، فتلك حوادث لا نظير لها ، ولا فرق بين إحداث هذا وإحداث غيره ، وإذا جعل المقتضى لذلك تغيّرات تحدث فى الفَلَك ، كان الكلام فى حدوث تلك التغيرات العلوية كالكلام فى حدوث التغيرات السفلية .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من ( ق ) فقط .

(٢) ش ، ض : من غير حدوث شىء ؛ هـ : من غير حدوث شىء منه .

(٣ - ٣) ساقط من ( ش ) .

(٤) ش : واحد . وهو خطأ .

**وإن قلت** : بل حدث أمر أوجب هذه الحوادث .

٢٦٧/٣ /**قيل لك** : الفاعل له : إن كان هو الأول عاد الإلزام جذعاً ، وإن كان غيره لزمك حدوث الحوادث بلا فاعل ، وإن التزمت أنه ما فعلها حتى حدث فيه شيء فقد تركت قولك .

وأيضا فالفاعل المستكمل لشروط الفعل ، إما أن يجوز حدوث المفعول عنه بعد أن لم يكن بلا سبب حادث ، وإما أن لا يجوز . فإن جاز فهو قول منازعك الذى ادعيت أنه فاسد بالضرورة . وإن لم يجز لزم أن يكون مفعوله مقارناً له لا يتأخر عنه منه شيء ، فلا يجوز أن يحدث عن الفاعل شيء كما تقوله أنت وإخوانك : إنه علة تامة وموجب تام ، والعلة التامة لا يتأخر عنها معلولها ولا شيء من معلولها ، فإذاً كل ما تأخر[1] عن الأول ليس معلولاً للعلة التامة ، ولا مفعولا للفاعل الأول ، ولا يجوز أن يكون فعلا لغيره ، إذ القول فى ذلك الغير كالقول فيه ، فيلزم أن تكون الحوادث كلها حادثة بلا محدث .

وهذا لازم لهؤلاء الفلاسفة الإلهيين ، كما يلزم إخوانهم الطبيعيين ، وهو القول الذى هو من أظهر المعارف الضرورية فسادا ، وقد بسط الكلام على هذه المواضع فى غير هذا الموضع ، وإنما كان المقصود هنا التنبيه على جنس ما يغالط به هؤلاء وأمثالهم من الألفاظ المجملة ، كلفظ « المركب » ونحوه ، كما يغالطون بلفظ « التخصيص » و «المخصص » ، وأن كلام أبى حامد وأمثاله فى مناظرتهم خير من كلامهم وأقوم .

---

(١) ق : كل ما يتأخر .

**وأما قول ابن رشد**[١] : « لا يخلو إما أن يكون كل من جزأيه شرطاً فى وجود الآخر أو لا يكون ، أو يكون الواحد شرطاً فى الآخر من غير عكس » .

**وقوله**[٢] : « القسم الأول لا يكون قديماً ، وذلك أن التركيب نفسه هو شرط فى وجود الآخر[٣] ، فليس يمكن أن تكون الأجزاء هى علة التركيب ، ولا التركيب علة نفسه[٤] إلا لو كان الشىء علة نفسه[٤] » .

**فيقال له** : أولا : تسمية هذا تركيباً وأجزاءً ليس هو من لغات بنى آدم المعروفة التى يتخاطبون[٥] بها ، فإنه ليس فى لغة من لغات الآدميين أن الموصوف بصفات يُقال إنه مركّب منها / وأنها أجزاء له[٦] وإذا ٢٦٨/٣
خاطبناكم باصطلاحكم فقد علمتم أنه ليس المراد بالمركب إلا اتصاف الذات بصفات لازمة لها ، أو وجود معان فيها ، أو اجتماع معان وأمور ونحو ذلك ، ليس المراد أن هناك مركّبا ركّبه غيره حتى يقال : إن المركّب مفتقر[٧] إلى مركِّب ، فإن من وافقكم على اصطلاحكم فى تسمية الذات الواجبة الموصوفة بصفاتها اللازمة تركيباً لم يرد بذلك أن هناك مركِّبا ركّبها ، فإن هذا لا يقوله عاقل ، ولا أنتم أيضا تدّعون أن مجرد اللفظ الدال على هذا المعنى يقتضى أن يكون له فاعل ، ولكن تدّعون

(١) وهو الكلام الذى سبق إيراده ، ص ٤٠٠-٤٠١ والكلام هنا تلخيص لما سبق .
(٢) سبق إيراد هذا الكلام ص ٤٠١ والكلام هنا مذكور بمعناه مع اختلاف فى الألفاظ أحيانا .
(٣) تهافت التهافت ( وسبق إيراد هذا الكلام ) : فى وجود الأجزاء .
(٤-٤) ساقط من ( ض ) ، ( ش ) .
(٥) ض : يخاطبون ، ش : نخاطبكم .
(٦) ق ، ص ، ط : وأجزاء له .
(٧) ق ، ص : يفتقر .

ثبوت ذلك : إما بطريقة ابن سينا ونحوه الذى قد تقدم إبطالها ، وإما بطريقة المعتزلة التى اختارها ابن رشد واعترف بفساد طريقة ابن سينا .

وإذا كان المراد بلفظ « التركيب » ما قد عُرف ، فمن المعلوم أن الذات الموصوفة بصفات لازمة لها ، أو التى فيها معانٍ لازمة لها ، لا يُقال فيها : إن اتصاف الذات بالصفات أمر معلول[1] مفتقر إلى فاعل حتى يقال : إن الأجزاء هى علة التركيب ، أو يُقال : التركيب علة نفسه . بل هذا المعنى الذى سميته تركيبا هو من لوازم الواجب بنفسه ، لا يمكن أن يكون الواجب إلا موصوفاً بالصفات اللازمة له ، ثابتة له المعانى اللازمة له ، وليس لذلك علة فاعلة كما تقدم .

**وأما قوله**[2] : « إن التركيب شرط فى وجود الأجزاء » .

**فيُقال له** : لا ريب أنه لا يمكن وجود الذات إلا موصوفة بلوازمها ، ولا يمكن أن توجد صفاتها إلا بوجودها ، فاجتماع الذات بالصفات واجتماع الأمور المتلازمة شرط فى وجود كل منها ، وهى أيضا شرط فى وجود ذلك الاجتماع ، وليس شىء من ذلك معلولاً لفاعلٍ ولا مفتقراً إلى مباين ، وتوقف أحدهما على الآخر هو من باب الدَّوْر الاقترانى المعىّ ، لا من باب الدور السبقى القبلى ، والأول جائز ، والثانى ممتنع ، فإن الأمور المتلازمة لا يُوجد بعضها إلا مع بعض ، وليس بعضها فاعلا
٢٦٩/٣ لبعض ، بل إن كانت واجبة / الوجود بنفسها وإلا افتقرت كلها إلى فاعل .

---

(١) ط : معلوم . وفى (ص) كتب « معلوم » ثم شطب الناسخ على حرف الميم وجعلها لاما .

(٢) وهو الذى سبق وروده (ص ٤٠١) .

والذات التى لا تقبل العدم بما هى عليه من الصفات اللازمة هى الحق الواجب الوجود[١] بنفسه ، وأما مجرد وجود مطلق فى الخارج وذات لا صفة لها فذلك ممتنع لنفسه ، فضلا عن أن يكون واجب الوجود .

واتصاف الذات الواجبة بصفاتها اللازمة ، سواء سمى تركيبا أو لم يسم ، لا يُوجب افتقاره ، ولا افتقار الذات ، ولا شىء من صفاته إلى فاعل ، ولا علة فاعلة ، ولا ما يشبه[٢] ذلك ، وأما كون بعضها مستلزماً لبعض ومشروطاً به ، ولا يوجد إلا معه ، وثبوته متوقف عليه ، ونحو ذلك ، فليس فى هذا مايقتضى افتقار ذلك إلى فاعل مبدع . لكن يُعلم أن الذات لا تكون إلا بصفاتها اللازمة ، وصفاتها لا تكون إلا بها .

وإذا سمَّى المسمِّى هذا افتقاراً ، وسمَّى هذه أجزاء ، وسمَّى هذا الاجتماع تركيبا ، لم يكن فى هذه التسمية ما يُوجب أن يكون هذا الموصوف مفتقراً إلى فاعل ، وما جعله افتقارًا ليس هو افتقار المفعول إلى الفاعل والمعلول إلى العلة الفاعلة ، وإنما هو تلازم ، ومن سمَّاه افتقاراً لا يمكنه أن يفسره إلا بافتقار المشروط إلى الشرط ، والشرط إلى المشروط .

ومثل هذا المعنى لازم للوجود الواجب لا ممتنع[٣] عليه ، وإنما الممتنع أن يفتقر إلى مباين له ، فيكون وجود الواجب متوقفاً على وجود

(١) ق ، ش ، ض ، ص : الموجود .

(٢) ض : ولا ما يشابه .

(٣) ش : لا يمتنع .

مباين . فإن كان المباين علة له لم يكن موجودا بنفسه ، بل ممكناً له فاعل وعلة . وإن قُدِّر أنه شرط فيه ، وهو غنى عنه ، وما كان [ وجوده ][(١)] مشروطا بما هو غنى عنه لم يكن موجوداً بنفسه . فلا يجوز أن يكون الرب الخالق تعالى الذى له الذات الموصوفة بصفات الكمال متوقفاً على شيء مباين له ، بل ولا على شيء غنى عنه بوجهٍ من الوجوه ، لا على فاعل ولا شرط .

وهذا هو الذى يقوم عليه الدليل ، فإن الممكنات التى لا وجود لها
٣/٢٧٠ من نفسها لا توجد إلا بغيرها ، وما / كان خارجا عنها لم يكن وجوده إلا بنفسه ، ونفسه هى الذات الموصوفة بصفاتها اللازمة ، ليست نفسه مجرد وجود مطلق ولاذات مجردة .

ومن ادّعى أن ما كان وجوده بنفسه لا يكون إلا وجوداً مجرداً وذاتا مجردة ، لأن الذات الموصوفة مفتقرة إلى الصفة ، فلا تكون موجودة بنفسها .

قيل له : الممكنات والمحدثات لم تفتقر إلى ذات مجردة ، حتى يُقال إذا قيل إنها موصوفة لزم الافتقار ، بل افتقرت إلى ما هو خارج عنها كلها .

والتعبير عن هذا المعنى يكون بعبارات ، فإذا قيل : ما لا يقبل العدم ، أو قيل : موجود بنفسه ، أو واجب الوجود بنفسه ونحو ذلك ، كان المقصود واحداً . ومن المعلوم أن ما لا يقبل العدم ، إذا كان ذاتا

---

(١) وجوده : ساقطة من ( ق ) .

موصوفة بصفات الكمال ، لم يجز أن يُقال : اتصافها بصفات الكمال يوجب افتقارها إلى الصفات فتقبل العدم ، فإن فساد هذا الكلام ظاهر ، وهو بمنزلة أن يُقال : قولكم : موجود بنفسه ، أو واجب الوجود بنفسه ، يقتضى افتقاره إلى نفسه ، والمفتقر لا يكون واجب الوجود بنفسه ، بل يكون قابلاً للعدم . وإذا كان هذا فاسداً فالأول أفسد ، فإن صفات كماله داخلة فى مسمَّى نفسه ، فإذا كان قول القائل : هو مفتقر إلى نفسه ، لا يمنع وجوب وجوده ، فقوله : إنه مفتقر إلى صفاته أَوْلى أن لا يمنع وجوب وجوده .

وكذلك إذا سمَّى ذلك أجزاء ، وقال : هو مفتقر إلى أجزائه فإن جزء الشيء وبعضه وصفته ونحو ذلك داخل فى مسمَّى نفسه ، فإذا لم يكن قول القائل : هو مفتقر إلى نفسه مانعاً من وجوب وجوده ، فقوله : هو مفتقر إلى جزئه وصفته ونحو ذلك أَوْلى ، وتسميه مثل هذا افتقاراً لفظ فيه تلبيسٌ وتدليس ، يشعر الجاهل بفقره ، وهذا كما لو
قيل : هو غنى بنفسه ،/ فإنه قد يقول القائل : فهو فقير إلى نفسه ، ٢٧١/٣
فصفاته داخلة فى [ مسمَّى ][1] نفسه ، وهو غنى سبحانه بنفسه عن كل ما سواه ، وكل ما سواه فقير إليه .

وهذه المعانى مبسوطة فى غير هذا الموضع . وقد **قال ابن رشد**[2] : « هذا الذى يعيّر على من قال[3] بنفى تعدد الصفات هو أن تكون

---

(١) مسمّى : زيادة فى ( هـ ) ، ( ش ) .

(٢) فى كتابه « تهافت التهافت » ، ق ٢ ، ص ٤٩٤ — ٤٩٥ .

(٣) تهافت التهافت : « قلت : الذى يعسر على من قال . .

الصفات المختلفة ترجع إلى ذات واحدة ، حتى يكون مفهوم العلم مثلا والإرادة والقدرة مفهوما واحداً وأنها ذات واحدة ، وأن يكون أيضا العلم والعالم ، والقدرة والقادر ، والإرادة والمريد ، معنىً واحدا ، والذى يعيّر[١] على من قال : إن هٰهنا ذاتاً[٢] وصفات[٣] زائدة على الذات أن تكون الذات[٤] شرطاً فى وجود الصفات ، والصفات شرطاً فى كمال الذات ، ويكون المجموع من ذلك شيئاً واجب الوجود ، أى موجوداً واحداً ليس فيه علة ولا معلول .

**قال**[٥] : « لكن هذا لا جواب عنه فى الحقيقة إذا وضع أن هٰهنا شيئاً واجب الوجود بذاته ، فإنه يجب أن يكون واحداً من جميع الوجوه وغير مركب أصلا ، لا من شرط ومشروط ، ولا من علة ومعلول[٦] ، لأن كل موجود بهذه الصفة : فإما أن يكون تركيبه واجباً ، وإما أن يكون ممكناً ، فإن كان واجباً ، كان واجباً بغيره لا بذاته ، لأنه يعسُر إنزال مركَّب قديم من ذاته ، أعنى من غير أن يكون له مركِّب ، وبخاصة على قول من أنزل أن كل عرض حادث ، لأن التركيب فيه يكون عرضاً قديماً ، وإن كان ممكناً فهو محتاج إلى ما يُوجب اقتران العلة بالمعلول » .

(١) ش . تهافت التهافت : يعسر .
(٢) ذاتا : كذا فى ( ش ) . ( ق ) فقط ( وهو الذى فى تهافت التهافت ) وفى سائر النسخ : ذات ( وفى نسخة من نسخ التهافت : ذات ) .
(٣) ص . ط . هـ : أو صفات .
(٤) ق . ص : الصفات . وهو خطأ .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة . ص ٤٩٤ .
(٦) تهافت التهافت : من شرط ومشروط وعلة ومعلول .

**قال**(١) : « وأما هل يوجد شيء مركّب من ذاته على أصول الفلاسفة ، وإن جوَّزوا أعراضاً قديمة ، فغير ممكن . وذلك أن التركيب شرط فى [ وجوده ، وليس يمكن أن تكون الأجزاء هى فاعلة للتركيب ، لأن التركيب شرط فى ](٢) وجودها ، وكذلك(٣) أجزاء كل مركَّب من الأمور الطبيعية إذا انحلت لم يكن الاسم المقول عليها إلا بالاشتراك(٤) ، مثل اسم « اليد » المقولة على التى هى جزء من الإنسان الحى ، واليد المقطوعة ، بل كل تركيب عند / أرسطوطاليس (٥) فهو كائن فاسد ، ٢٧٢/٣
فضلا عن أن يكون لا علة له . وأما هل تفضى الطريقة التى سلكها ابن سينا فى واجب الوجود(٦) إلى نفى مركب قديم فليس تفضى(٧) إلى ذلك ، لأنه إذا فرضنا أن الممكن ينتهى إلى علة ضرورية ، والضرورية لا يخلو(٨) إما أن يكون لها علة أو لا علة لها ، وأنها إن كانت (٩) لها علة فإنها تنتهى إلى ضرورى لا علة له ، [ فإن هذا القول إنما يؤدى من جهة امتناع التسلسل إلى وجود ضرورى لا علة له ](١٠) فاعلة ، لا إلى موجود

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٤٩٥ .
(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق) فقط .
(٣) تهافت التهافت : ولذلك ( وفى نسخة : وكذلك ) .
(٤) تهافت التهافت : إلا باشتراك .
(٥) تهافت التهافت : عند أرسطاليس .
(٦) تهافت التهافت : فى واجب الوجود وممكن الوجود .
(٧) تفضى : كذا فى ( ق ) وتهافت التهافت . وفى سائر النسخ : يفضى .
(٨) ض : والضرورة لا تخلو ؛ تهافت التهافت ( ص ٤٩٦ ) : والضرورية لا تخلو .
(٩) تهافت التهافت : وأنه إن كانت .
(١٠)ما بين المعقوفتين ساقط من ( ق ) فقط .

ليس له علة أصلا ، لأنه يمكن أن يكون له علة صورية ومادية [١] ، إلا أن يوضع أن كل ما له صورة ومادة[٢] ، وبالجملة ، كل مركب ، فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه . وهذا يحتاج إلى بيان ، ولم يتضمنه القول المسلوك فى شأن[٣] واجب الوجود ، مع ما ذكرنا أن فيه من الاختلال ، ولهذا بعينه لا يفضى دليل الأشعرية ، وهو أن كل حادث له محدث إلى أول قديم ليس بمركَّب ، وإنما يفضى إلى أول ليس بحادث » .

**قال** [٤] : « وأما أن يكون العالم والعلم شيئاً واحداً ، فليس ممتنعا ، بل واجب أن ينتهى الأمر ، فى أمثال هذه الأشياء ، إلى أن يتحد المفهوم فيها[٥] ، وذلك أن العالم ، إن كان عالماً بعلم ، فالذى به العالم عالم[٦] أحرى أن يكون عالماً ، وذلك أن كل ما استفاد صفة من غيره ، فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد . مثال ذلك أن هذه الأجسام الحية التى لدينا ليست حية[٧] من ذاتها ، بل من قبل حياة تحلها ، فواجب أن تكون تلك الحياة التى استفاد منها ما ليس بحى الحياةَ ، حيةً بذاتها ، أو يفضى[٨] الأمر فيها إلى غير نهاية . وكذلك يعرض[٩] فى العلم وسائر الصفات » .

(١) تهافت التهافت : أو مادية .
(٢) تهافت التهافت : مادة وصورة ( وفى نسخة : صورة ومادة ) .
(٣) تهافت التهافت : فى بيان .
(٤) بعد الكلام السابق مباشرة . ق ٢ . ص ٤٩٦ – ٤٩٧ .
(٥) تهافت التهافت : فيهما ( وفى نسخة : فيها ) .
(٦) تهافت التهافت ( ص ٤٩٦ – ٤٩٧ ) . ش : فالذى به يكون العالم عالما .
(٧) تهافت التهافت ( ص ٤٩٧ ) : التى لدينا إن كانت ليست حية .
(٨) تهافت التهافت : ويفضى . (٩) ق : يفرض .

**قلت** : ليتأمل اللبيب كلام هؤلاء الذين يدّعون من الحذق والتحقيق ما يدفعون به ما جاءت به الرسل ، كيف يتكلمون فى غاية حكمتهم ونهاية فلسفتهم بما يشبه كلام المجانين ، ويجعلون الحق المعلوم بالضرورة مردودا ، والباطل الذى يُعلم بطلانه بالضرورة مقبولاً ، بكلام فيه تلبيس وتدليس ، فإنه ذكر ما يلزم مثبة الصفات وما يلزم نفاتها ، تعليق ابن تيمية .

**فقال** : يلزم النفاة أن تكون الصفات / المختلفة ترجع إلى ذات واحدة ، ٣/٢٧٣
فيكون مفهوم العلم والقدرة والإرادة مفهوماً واحدا وأنها ذات واحدة ، وأن يكون العلم والعالم ، والقدرة والقادر ، والإرادة والمريد ، واحداً ، وقد قال : « إن هذا عسير » .

**قلت**(١) : بل الواجب أن يُقال : إن هذا مما يعلم فساده بضرورة العقل ، فمن جعل العلم هو القدرة ، والقدرة هى الإرادة ، وجعل الإرادة هى المريد ، والعلم هو العالم ، والقدرة هى القادر — كان مخالفته للعلوم الضرورية وسفسطته أعظم من سفسطة كثير من السوفسطائية ، وقود هذه المقالة أنه يمكن أن يكون المتكلم هو الكلام ، والمتحرك هو الحركة ، والمصلِّى هو الصلاة ، والصائم هو الصوم ، وأمثال ذلك ، وإن فُرق بين الصفات اللازمة وغيرها فلا فرق فى الحقيقة ، بل هذا تحكّم ، ويلزمه أن يكون الإنسان الناطق نفس النطق ، والفرس الصاهل نفس الصهيل ، والحمار الناهق نفس النهيق ، والجسم الحسَّاس المتحرك بالإرادة نفس الإحساس والحركة الإرادية ، ويلزمه أيضا أن

(١) هـ : قال ابن تيمية . . . الخ .

يجعل نفس الحسّ نفس الحركة ، ونفس الحيوانية نفس الناطقية ، ونفس الصاهلية نفس الناهقية .

وما أحق هؤلاء بدخولهم فى قول الله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِى الظُّلُمَاتِ مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾[ سورة الأنعام : ٣٩ ] .

وبقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالأَنعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَـٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾[ سورة الأعراف: ١٧٩ ] .

وبقوله تعالى : ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِى أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [ سورة الملك : ١٠ ]

**وقول ابن رشد**[١] : « كون العالم والعلم شيئاً واحدا ليس ممتنعاً ، بل واجب أن ينتهى الأمر فى أمثال هذه الأشياء إلى أن يتحد المفهوم فيها » .

**فيقال له** : هذا من أعظم المكابرة والسفسطة والبهتان . وقوله : « إن العالم إذا كان عالما بعلم فالذى به العالم عالم أحرى أن يكون عالما » إلى آخر كلامه ، كلام فى غاية الفساد كما أنه[٢] إذا قيل : إذا كان الضارب ضارباً بضرب فالضرب أولى أن يكون ضارباً ، والقائم إذا

(١) وهو الذى ورد قبل صفحات قليلة ( ص ٤٢٦ ) .
(٢) أنه : زيادة فى ( ق ) .

كان قائما بقيام فالقيام أولى أن يكون قائما ، والناطق إذا كان ناطقا بنطق فالنطق أَوْلى أن يكون ناطقا ، والقاتل إذا كان قاتلاً بقتل فالقتل أولى أن يكون قاتلاً ، والماشي إذا كان ماشيا بمشيٍ فالمشي أولى أن يكون ماشياً ، والخالق إذا كان خالقا بخلق فالخلق أولى أن يكون خالقاً ، والرازق إذا كان رازقاً برزق فالرزق أولى أن يكون رازقا ، والمحيي المميت إذا كان محييا مميتا بإحياء وإماتة فالإحياء والإماتة أولى أن يكون محيياً مميتا .

وبالجملة فهذا يلزم نظيره فى عامة أسماء الله الحسنى ، وفى أسماء نبيه صلّى الله عليه وسلم ، وأسماء سائر الموجودات المشتقة ، يلزم[1] أن يكون المصدر الذى اشتُق منه الاسم أحق بالاسم من الفاعل ، ويكون مسمَّى المصدر الذى هو الحدث أحق بأسماء الفاعلين والصفات المشبهة بها من نفس الفاعل الموصوف .

وتصور هذا الكلام كافٍ فى معرفة فساده ، وإنما دخلت الشبهة على من قاله ، لأن قوله[2] : « إذا كان العالم عالما بعلم ، فالذى به العالم عالم أحرى أن يكون عالماً » كلام اشتبهت فيه باء الاستعانة بباء المصاحبة ، فظن أنه إذا قيل : هذا عالم بعلم ، أن العلم هو الذى أفاده العلم ، والعلم هو الذى أعطاه العلم كأنه معلمه ، فكأنه قال : إذا كان المتعلم عالما فعلمه أَوْلى أن يكون عالماً ، وليس الأمر كذلك ، بل قولنا : هذا عالم بعلم ، أى أنه موصوف بالعلم ، أى ليس مجردا عن العلم ، ولا معرًّى منه بل هو متصف به ، والعلم نفسه لا يعطيه العلم ، بل نفس العلم هو

(١) ض : فلزم ؛ ش : فيلزمن .

(٢) وهو الذى ورد قبل صفحات ( ص ٤٢٧ ) .

٤/٣ العلم ، وإن كان العلم قديماً من لوازم ذاته فلم يستفده /من أحد ، وإن كان محدَثاً فقد استفاده من غيره ، ولم يستفد العلم من العلم ، لكن هل له حال – وهو كونه عالما – معللة بالعلم ، ام كونه عالما نفس العلم ؟ هذا فيه نزاع بين مثبتة الحال ونفاتها ، ومن أثبتها لم يقل : إنها صفة موجودة .

**وقوله**[١] : « مااستفاد صفة من غيره فتلك الصفة »–يعنى المستفاد منها–« أولى بذلك المعنى المستفاد » كما مثّل به من الحياة–كلام فاسد، فإن العالم لم يستفد الصفة التى هى العلم من الصفة التى هى العلم ، بل نفس علمه هو نفس الصفة ، ليس هنا صفة مفيدة وصفة مستفادة[٢] ، إلا أن يُقال : العلم أثبت العالمية على رأى مثبتة الحال ، وعلى هذا التقدير فالعالمية ليست صفة وجودية ، وهو إنما كان عالما بالعلم الموجب للحال ، لا بالحال الموجبة للعلم ، وإذا كان عالماً بالعلم[٣] لم يكن العلم حصل من علم آخر ، وإنما العلم عند هؤلاء أوجب كونه عالما ، والذى عليه الجمهور أن نفس العلم هو نفس كونه عالماً ، فليس هنا شيئان ، وعلى القولين فإذا استحق الموصوف بالعلم أن يُسمَّى عالما لم يكن العلم أحق بأن يكون عالما ، فإن هذا لا يقوله عاقل .

**وقوله**[٤] : « إن الجسم إذا كانت حياته من قبل حياة تحله ، فواجب

---

(١) وهو الذى ورد قبل صفحات ( ص ٤٢٦ ) .

(٢) مستفادة : كذا فى ( ق ) ، وفى سائر النسخ : مستفيدة .

(٣) ق : بعلم .

(٤) وهو كلامه الذى سبق وروده قبل صفحات ( ص ٤٢٧ ) .

أن تكون تلك الحياة التي استفاد [١] منها ما ليس بحي الحياة حية [٢] بذاتها » .

**فيُقال** : هذا باطل من وجهين :

**أحدهما** : أن الحياة التي حلته هي الحياة التي صار بها حيا ، ليس هنا [٣] حياة أخرى صار بها حيا حتى يقال هنا حياة حَلَّته ، وحياة جعلته حيًّا .

**الثاني** : أن حياته إذا قُدِّر أنها مستفادة من حياة أخرى ، فتلك الحياة الأخرى قائمة بحي هو حي بها ، لا أن تلك الحياة هي الحية ، بل الحي الموصوف بالحياة لا نفس الحياة ، فلينظر العاقل نهايات مباحث هؤلاء الفلاسفة في العلم الإلٰهي : العلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته ، ولينظر هذا المعقول الذي يعارضون به الرسول صلّى الله عليه وسلّم ، مع أن هذا مبسوط في غير هذا الموضع ، وليس هذا موضع بسطه .

والناس شنَّعوا على أبي الهذيل العلاّف لما قال : إن الله عالم بعلم وعلمه نفسه ، ونسبوه إلى الخروج من العقل ، مع أن كلامه أقل تناقضاً من كلام هؤلاء [٤] .

**وأما زعمه** أن ما يلزم مثبتة الصفات لا جواب عنه ، لأن واجب

(١) التي استفاد : كذا في ( ق ) وفي « تهافت التهافت » . وفي سائر النسخ : التي استفادها .
(٢) حية : كذا في ( ق ) وفي « تهافت التهافت » . وفي سائر النسخ : حياة .
(٣) ق : هٰهنا .
(٤) بعد كلمة ( هؤلاء ) بياض في ( ش ) بمقدار ثلاث كلمات بدون إشارة . ويبدو أنه لا يوجد سقط .

الوجود يجب أن يكون غير مركب من شرط ومشروط[١].

**فيقال له** : قد تقدم أنكم أنتم سميتم هذا تركيبا ، وهو لا يسمى تركيبا فى لغه من اللغات المعروفه لبنى آدم ، بل إنما سمَّاه تركيبا متأخروكم كابن سينا وأمثاله ، وأما قدماؤكم فقد ذكرتم عن أرسطوطاليس أن كل تركيب فهو كائن عنده فاسد ، والسماء عنده ليست كائنة فاسدة ، فهو لا يسمى السمٰوات وما فيها من الكواكب مركَّبة ، مع أنها أجسام متحيّزة متحركة تقوم بها الأعراض ، فكيف يسمى ما كان حيًّا عالما قادراً مركبا ؟ وإذا[٢] خاطبناكم باصطلاحكم المبتدع لنقطع شغبكم ، بحثنا معكم بحثا عقليا ، فإنكم تدّعون أن هذه الأمور معلومة بالعقل لا بالسمع ، وإطلاق الألفاظ ونفيها لا تقفون أنتم فيه عند الشرع ، فالواجب على أصولكم أن ما عُلِم بالعقل ثبوته أو انتفاؤه اتُّبع من غير مراعاة للفظ .

ونحن نبين فساد ماذكرتموه من المعنى بالعقل الصريح ، مع مخاطبتكم بلغتكم ، فيقال له : لِمَ قلت : « إنَّ ما كان مركبا من شرط لايكون واجب الوجود » ؟

**وأما قوله**[٣] : « لأن تركيبه إذا كان واجبا كان واجباً بغيره لابذاته ، لأنه يعسر تقدير مركَّب قديم من غير أن يكون له مركِّب » .

**فيقال له** : هذا هو البحث اللفظى الذى ذكرنا هذا لأجله ،

---

(١) هذا معنى كلام ابن رشد الذى سبق وروده (ص٤٢٤) .

(٢) ق : فإذا .

(٣) وهو الذى سبق وروده قبل صفحات (ص٤٢٤) .

والمركَّب الذى يفتقر إلى مركِّب هو ماركّبه غيره ، (١ كما أن المحرِّك الذى / يفتقر إلى محرِّك ماحرَّكه غيره ، ولم يقل أحد من العقلاء : إن واجب ٣/٢٧٥
الوجود مركّب ركّبه غيره (١) ، وأنتم إذا سمّيتم اجتماع الذات والصفات تركيباً لم تريدوا (٢) بذلك إلا الاجتماع والتعدد والتألف وكثرة المعانى ونحو ذلك ، لم تقصدوا (٣) بذلك أن هناك فاعلا لذلك ، وإن أردتم ذلك كان باطلا ، وبطل اللفظ والمعنى جميعا ، فإن أصل الكلام أن الواجب إذا كان ذاتا موصوفة بصفات كان مركبا ، فإن أراد المريد : كان له من ركّبه من الذات والصفات ، كان التلازم ممنوعا ، بل هو باطل ضرورة ، فإنّا إذا قدرنا واجب الوجود بنفسه الغنى عن الفاعل موصوفاً بصفات لازمة له امتنع أن يكون للواجب (٤) بنفسه المستلزم لصفاته من ركّب بينه وبين صفاته ، فإن كونه واجبا بنفسه يمنع أن يكون له فاعل ، وكون صفاته لازمة له يمنع (٥) جواز مفارقتها له ، ويمنع افتقارها إلى من يجعلها فيه ، فكيف يُقال : إن له مركبا ركبه ، حتى يُقال : إن هذا تركيب يفتقر إلى مركب ، ويُقال : يمتنع ثبوت مركب قديم ، أى من ذاته ؟ ومن سمَّى هذا تركيبا وقال : إنه قديم ، فإنه يقول : هو تركب وتألف واجتماع ، ومثل هذا لا يفتقر إلى مركِّب مؤلِّف جامع ، ولو قيل

(١ — ١) ساقط من ( ش ) .

(٢) لم تريدوا : كذا فى ( ق ) وفى سائر النسخ ( ما عدا هـ ) : لم يريدوا ، وفى ( هـ ) الكلمة غير منقوطة .

(٣) ص ، ض ، ط : لم يقصدوا ؛ هـ : الكلمة غير منقوطة .

(٤) هـ : الواجب .

(٥) ض : لازمة لم يمنع ، وهو تحريف .

على سبيل الفرض : إن الذات[١] المستلزمة للصفات هى الموصوفة بذلك ، فليس هنا مايقتضى افتقارها إلى غيرها .

كلام لابن رشد باطل من وجوه .

**وأما قوله**[٢] : « خاصة على قول من يقول : كل عرض حادث لأن التركيب يكون فيه عرضا قديماً » فهذا باطل من وجوه :

الأول .

**أحدها** : أن القائلين بأن كل عرض حادث – من الأشعرية ومن وافقهم – لا يسمّون صفات الله أعراضا ، فإذا قالوا : هو عالم وله علم وهو متصف بالعلم ، لم يقولوا : إن علمه واتصافه بالعلم عرض ، ومن سمَّى صفاته أعراضا كالكرَّامية ونحوهم ، لم يلزمهم أن يقولوا : كل عرض حادث . وما أعلم أحداً من نظَّار المسلمين يقول : كل عرض حادث وصفات الله القديمة عرض ، فإن هذا تناقض بيّن ، فما ذكره لا يلزم أحدا من المسلمين ، فلم يقل أحد : إن كل عرض حادث ، مع قوله : إن صفات الله اللازمة له أعراض .

الثانى .

**الوجه الثانى** : أن يُقال على سبيل التقدير : من قال : كل عرض حادث ، فإنه يقول فى الأعراض الباقية : إنها تحدث شيئاً بعد شئ ، فإذا قُدِّر موصوف قديم بصفات وقيل إنها أعراض ، والعرض لا يبقى زمانين ، لزم أن يُقال : إنها تحدث شيئا بعد شيء. وحينئذ فإذا قُدِّر اجتماع أو تألّف أو تعدد فى الصفات ، ونحو ذلك مما سميته[٣] تركيبا ،

---

(١) ولو قيل على سبيل الفرض إن الذات . . . : كذا فى (ق) فقط . وفى سائر النسخ : ولو قيل على سبيل الفرض قال إن الذات . . . . والصواب هو ما فى (ق) .

(٢) وهو الذى سبق وروده (ص ٤٢٤) .

(٣) ش ، ض : مما تسميه .

وقيل : إنه قديم وإنه عرض وإن كل عرض فهو حادث[١] لا يبقى زمانين كان أولى بتجدد أمثاله من سائر الأعراض ، فثبوت المعنى الذى سمَّاه تركيبا وجعله عرضا قديما كسائر الصفات القديمة .

الثالث . **الثالث** : أن يقال : هذا الذى سميته عرضًا قديما حكمه عندهم حكم سائر الصفات ، فإن أقمت دليلاً على انتفاء الصفات أمكن نفى هذا ، وإلا فالقول فيه كالقول فى أمثاله . وأنت لا دليل لك على انتفاء الصفات إلا انتفاء الاجتماع والتعدد الذى سمّيته تركيبا ، فإذا لم يمكنك نفى هذا إلا بنفى غيره من الصفات ، ولا يمكنك نفى الصفات إلا بنفى هذا ، كان هذا دوراً قَبْليا باطلا . وقد تبين أنه لا يمكنك لا نَفْى هذا ولا نفى هذا ، وأن ما ذكرته من لفظ « التركيب » كلام فيه تلبيس تُوهم به[٢] من لا يفهم حقيقة المقصود أن / مثبته الصفات أثبتوا لله تعالى ما يفتقر فيه إلى مركّب يركّبه معه ، وكل عاقل يعلم أن مذهب المسلمين المثبتين للصفات أن صفاته القديمة لازمة لذاته لا يفتقر فيها إلى أحد سواه ، ومن جعل اتّصافه بها مفتقراً إلى مركِّب[٣] غيره فهو كافر عندهم ، فضلا عن أن يقولوا : إنه مفتقر إلى مركّب جمع بينه وبينها . ٢٧٦/٣

الرابع . **الرابع** : أن يُقال على سبيل الفرض : لو نازعك بعض إخوانك الفلاسفة فى امتناع مركب قديم من ذاته لم يكن لك عليه حجة ، فلو قُدِّر أن ذلك يستلزم مركّبا قديما من ذاته ، لم يكن لك على أصول

---

(١) هـ : وإن كل عرض حادث فهو حادث .

(٢) توهم به : كذا فى ( ق ) . وفى سائر النسخ : يوهم به .

(٣) مركب : ساقطة من ( ض ) .

إخوانك الفلاسفة حجة على إبطال هذا ، فإن الفلك عندكم جسم قديم ، وهو مركب بهذا الاصطلاح .

**وأما قولك**[١] : « الفلاسفة وإن جوَّزوا أعراضًا قديمة فغير ممكن وجود مركب قديم من ذاته عندهم ، لأن التركيب شرط فى وجوده ، ولا يمكن أن تكون الأجزاء هى فاعلة للتركيب ، لأن التركيب شرط فى وجودها » .

**فيقال لك** : إذا كان التركيب شرطا فى وجودها ، وهى شرط فى وجود التركيب ، لم يكن أحدهما فاعلاً للآخر ، بل إن كانا مفتقرين إلى الفاعل ففاعل الأجزاء هو فاعل التركيب ، وإن كانا غنيين عن الفاعل لم يفتقر أحدهما إلى الفاعل . والكلام على تقدير أن يكون المركّب قديما تركيبه[٢] بنفسه . وقولك : مركب من نفسه ، لا تعنى به أن أجزاءه فعلت التركيب ، وإنما تعنى به أن نفس الأجزاء والتركيب[٣] متلازمان وهما مستغنيان عن غيرهما .

**الخامس** : أن يُقال : أنت قد اعترفت بفساد طريقة ابن سينا ، وأنها لا تتضمن أن كل مركَّب فلابد له من فاعل خارج عنه[٤] . الخامس.

وهذا الذى قلته فى طريقة ابن سينا يلزمك بطريق الأَولى ، فإنه ليس فيما ذكرته أن كل مركّب فلابد له من فاعل خارج عنه ، إلا ما أخذته من لفظ « مركب » ، وهذا تدليس قد عُرف حاله .

---

(١) وهو الذى سبق وروده قبل صفحات ( ص ٤٢٥ ) مع اختلاف بعض الألفاظ هنا .

(٢) ض : تركيبا .

(٣) التركيب : كذا فى ( ق ) وفى سائر النسخ : أو التركيب .

(٤) يشير ابن تيمية إلى كلام ابن رشد السابق إيراده ( ص ٤٢٥ – ٤٢٦ ) .

**وأما قولك**[1] : « إن دليل الأشعرية أيضا لا يُفضى إلى إثبات أول قديم ليس بمركب وإنما يفضى إلى إثبات أول ليس بحادث » .

فهذا أيضا توكيد لإثبات الصفات ، فإن مرادك بالمركَّب ما كان موصوفا بالصفات ، ولا ريب أن الأدلة الدالة على إثبات الصانع ليس فيها ، والحمد لله ، ماينفى إثبات الصفات .

**فإن قلت** : فهم ينفون التجسيم بناء على انتفاء التركيب ، ولا دليل لهم على ذلك .

**قيل لك** : هذه حجة جدلية ، وغايته أن تُلزمهم[2] التناقض ، وذلك لا يقتضى صحة قولك الذى نازعوك فيه ، وهم نازعوك فى إثبات الصفات ، فقلت : إن إثبات الصفات يستلزم التركيب ، وأنت لم تُقِم دليلا على نفى هذا التركيب ، فلم تقم دليلا على نفى الصفات ، وقالوا لك أيضا : لا دليل لك على نفى التجسيم ، فإن عمدتك هو نفى الصفات العائد إلى نفى التركيب ، وقد ظهر ذلك .

**فإذا**[3] **قلت لهم** : وأنتم أيضا لا دليل لكم على ذلك ، فإن دليل الحدوث لا يقتضى ذلك

**قالوا لك** : نحن أثبتنا الحدوث بحدوث الجسم ، وهو المراد بقولنا « مركب » ، فإن صح دليلهم ثبت نفى ما سمّوة تركيبا ، وإن لم يصح دليلهم لم يكن فى هذا منفعة لك .

---

(١) وهو الذى سبق وروده ( ص ٤٢٦ ) .

(٢) ق : أن يلزمهم .

(٣) ض : فإن .

وهذه الطريق[١] هى التى سلكها أبو حامد فى مناظرته إخوانك ، وهى طريق صحيحة[٢] ، وقد تبين أن ماذكره أبو حامد عن احتجاجهم بلفظ « المركب » جواب صحيح ، وأن احتجاجهم بهذا نظير احتجاج أولئك بلفظ « التخصيص[٣] » حيث قالوا : إن المختص
٣/٢٧٧ بشئ لابد له من مخصِّص ، وهذا هو الذى سلكه نفاة الصفات /
كلام ابن التومرت فى ويسمون نفى[٤] الصفات توحيدا ، وهذا هو الذى سلكه أبو عبد الله محمد بن تومرت الملقب عند أصحابه بالمهدى وأمثاله من نفاة[٥] الصفات المسمِّين ذلك توحيدا .

[ ولقب ابن التومرت أصحابه بذلك ، إذكان قوله فى التوحيد قول نفاة الصفات : جهم وابن سينا . ويُقال : إنه تلقى ذلك عمَّن يوجد فى كلامه موافقة الفلاسفة تارة ومخالفتهم أخرى .

**قلت** : ولهذا رأيت لابن التومرت كتاباً فى التوحيد صرَّح فيه بنفى الصفات ، ولهذا لم يذكر فى « مرشدته » شيئاً من إثبات الصفات ولا إثبات الرؤية ، ولا قال : إن كلام الله غير مخلوق ، ونحو ذلك من المسائل التى جرت عادة مثبتة الصفات بذكرها ، ولهذا كان حقيقة قوله موافقاً لحقيقة قول ابن سبعين والقائلين بالوجود المطلق موافقة لابن سينا ، وقد ذكر ابن التومرت فى فوائده المشرقية أن الوجود مشترك بين

(١) ض : الطريقة .
(٢) ض : وهى مناظرة صحيحة ؛ وهو خطأ .
(٣) هـ : التخصص .
(٤) نفى : ساقطة من ( ض ) .
(٥) ق ، ص : نفات .

الخالق والمخلوق ، فوجود الخالق يكون مجردًا ووجود المخلوق يكون مقيداً ](١) .

وفى كتاب « الدليل والعلم » .

**وقال ابن التومرت** فى كتاب « الدليل والعلم » فقال(٢) : « المعلومات على ضربين : معدوم وموجود ، والموجود على ضربين : مطلق ومقيد ، فالمقيد هو المخصص ، والاختصاص على ثلاثة أضرب : الاختصاص بزمان دون زمان سواه(٣) ، والثانى : الاختصاص بجهة دون جهة غيرها(٤) والثالث : الاختصاص بخاصة دون خاصة غيرها(٤) ، والموجود(٥) المطلق هو الذى ليس بمقيَّد ولا بمخصص ، فلا يختص بزمان دون غيره ، ولا بجهة دون غيرها ، ولا بخاصة دون غيرها ، فلو اختُص بشىء لكان من جنسه ، فلما انتفت عنه الخواص على الإطلاق وجب له الوجود المطلق » .

**قال** : « والموجود(٦) المطلق هو القديم الأزلى الذى استحالت عليه القيود والخواص المختص بمطلق الوجود من غير تقييد ولا تخصيص » وذكر كلاماً كثيرا فى نفى الاختصاص إلى أن قال : « وإذا تساوت المتناهيات فى الاختصاص بجهة مقدّرة امتنع عليها التخصيص من جهتها ، ومن مخصّص من جنسها ، وإذا بطل التخصيص من جنسها

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من جميع النسخ ومنقول من (هـ) . وفى الأصل : فقال : إن ابن التومرت ذكره فى فوائده المشرقية . . . الخ .

(٢) فقال : كذا فى الأصل وفى هامش (ص) ، (ط) كتب أمام هذا الموضع : «كلام ابن تومرت فى كتاب « الدليل والعلم » ورده » .

(٣) ص ، ط : سواء . وسقطت الكلمة من (ش) .

(٤) غيرها : كذا فى (ق) فقط . وفى سائر النسخ : غيره .

(٥) ش ، هـ : والوجود .

(٦) ص ، ط : والوجود .

بطل التخصيص من جميع المخصصات على الإطلاق » ثم قال بعد هذا : « انفرد بالعلم والكمال والحكم والاختيار ، وانفرد بالقهر والاقتدار ، وانفرد بالخلق والاختراع » وقال : « مع هذه المخصصات بأسرها يستحيل الكمال عليها وإن تكاملت صفاتها » .

تعليق ابن تيمية .

**قلت**[(١)] : ومعلوم أن هذا تناقض ، فإن نفى الاختصاص بخاصة من الخواص ، ودعوى أنه وجود مطلق لا يختص[(٢)] بوجه من الوجوه[(٣)] يمنع أن يختص بعلم أو قدرة أو مشيئة ونحو ذلك من الصفات ، فإن العالم مختص بعلمه متميز به عن الجاهل ، والقادر مختص بقدرته متميز بها عن العاجز ، والمختار مختص بالاختيار متميز به عن المستكرَه ، فإن أثبت شيئاً من صفات الكمال فقد أثبت اختصاصه بذلك ، وإن نفى جميع الصفات ولم يثبت إلا وجودا مطلقا تناقض كلامه .

**وقيل له** : المطلق لا يوجد إلا فى الذهن لا فى الخارج ، فلا يُتصور أن يكون فى الخارج شئ مطلق ، لا حيوان مطلق ولا إنسان مطلق ولا جسم مطلق ولا موجود مطلق ، بل كل موجود فله حقيقة يختص بها لا يشركه فيها غيره .

**وقيل له** : هذا الوجود[(٤)] المطلق أهو وجود المخلوقات أم غيره ؟ فإن قال : هو[(٥)] هو ، بطل إثبات الخالق ، وإن قال: هو[(٥)] غيره . قيل له :

(١) هـ : قال ابن تيمية رحمه الله .
(٢) ش : لا تخصيص .
(٣) ق : من الوجود ، وهو تحريف .
(٤) ش ، ص ، ط ، هـ : الموجود .
(٥ - ٥) : ساقط من (ص) ، (ض) ، كلمة (هو) الثانية ساقطة من (ش) .

فوجوده مثل وجود المخلوقات . أو ليس مثله ، فإن كان الأول لزم أن[١] [ يكون[٢] الخالق مثل المخلوق ، والمثلان يجوز ويجب ويمتنع على أحدهما ما يجوز ويجب ويمتنع على الآخر ، فيلزم أن يكون الشيء الواحد واجباً غير واجب ، محدثا غير محدث ، وهو جمع بين النقيضين .

وإن قال : وجوده[٣] مخالف لوجود المخلوقات فقد أثبت له وجوداً يختص به ، لا يشركه فيه غيره ، فلا يماثله غيره . وهذا وجود مخصوص مقيد ، لا وجود مطلق./ وقد بُسط الكلام على هذه الأمور فى غير هذا ص ٢٢٩ (ش) الموضع .

والمقصود هنا الكلام فى أن كل مختص بأمر : هل يفتقر إلى مخصص منفصل عنه؟لأن الكلام كان فى **المسلك الثانى فى حدوث الأجسام** ، الذى بيَّن فساده الآمدى والأرموى وغيرهما ، **فإنه مبنى على مقدمتين** : **إحداهما** : أنها مفتقرة إلى ما يخصصها بصفاتها ، **والثانية**[٤] : أن ما كان كذلك فهو محدث . وقد بيَّنوا[٥] فساد المقدمة الثانية كما تقدم .

(١) بعد عبارة « فإن كان الأول لزم أن » يوجد سقط كبير فى (ق) ، (ص) ، (ض) ، (ط) . وفى نسخة (ق) يوجد بياض بمقدار خمس كلمات وأشير فى التعليقات إلى ذلك فقال المحقق : « بياض فى الأصل » . وفى نسختى (ص) ، (ط) يوجد بياض بمقدار نصف سطر وكتب فى هامش النسختين أمام هذا الموضع : « سقط بعد هذا الكلام » ثم كتبت كلمات لم تظهر فى المصورتين . أما فى نسخة (ض) فيوجد بياض بمقدار صفحة ونصف . والكلام الساقط التالى موجود فى نسخة (ش) ومختصر فى نسخة (هـ) وهو الذى جعلته بين معقوفتين .

(٢) عبارة .. يكون الخالق : هى أول عبارة فى السقط الموجود فى نسختى (ش) ، (هـ) فقط ، والكلام التالى منقول من نسخة (ش) مع الإشارة فى التعليقات إلى الفروق بينها وبين نسخة (هـ) .

(٣) كذا بالأصل ، وفى (هـ) : وجود .

(٤) ش : والثانى . وهذه الكلمة ومابعدها من الكلمات ساقطة من (هـ) .

(٥) هـ : بصفاتها وبينوا ..

**وأما الأولى فقررت بوجهين :**

**أحدهما** : أن المختص بمقدار لابد له من مخصص ، وقد تبين فساده أيضا .

**الثانى** : أن جواهر العالم إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة ، أو مجتمعة ومفترقة معاً ، أو لا مجتمعة ولا مفترقة ، أو البعض مجتمعا والبعض مفترقا ، وخلوها عنهما ،وأيضاً الجمع بينهما [١] ممتنع . وأما بقية الأقسام فهى ممكنة ، ومهما قُدِّر أمكن تقدير خلافه فيكون جائزًا ، والجائز يفتقر إلى مخصص .

**وهذا أضعف[٢] لوجهين :**

**أحدهما** : أنه مبنى على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة ، وأن كل جسم يقبل الاجتماع والافتراق ، وأكثر عقلاء الناس على خلاف ذلك ، فإن للناس فى هذا المقام أقوالاً : **أحدها** : قول من يقول : إنها مركبة من الجواهر المنفردة التى لا تقبل القسمة ، كما هو قول أكثر المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وموافقيهم .

**والثانى** قول من يقول : إنها مركبة من جواهر لا نهاية لها ، كما هو قول النظَّام ومتَّبعيه .

**والثالث** قول من يقول : إنها مركبة من المادة والصورة ، وإنها تقبل الانقسام إلى غير نهاية ، كما هو قول ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة .

---

(١) فى الأصل العبارة غير واضحة وكأنها : وأيضا فهما بهما ، ولعل ما أثبته يفى بالمعنى المقصود .

(٢) فى (هـ) : ضعيف .

والرابع قول من يقول : إنها ليست / مركبة من هذا ولا هذا ، لكن تقبل الانقسام إلى جوهر لا يتجزأ[(١)] ، كما هو قول الشهرستانى وغيره . ص ٢٣٠ (ش)

والخامس قول من يقول : إنها ليست مركبة لا من هذا ولا هذا ، ولا تقبل الانقسام إلى جزء لا يتجزأ [ ولا إلى غير غاية ][(٢)] لكن كل جزء موجود فإنه يقبل الانقسام العقلى [ ولا يقبل الانقسام الفعلى ][(٣)] ولكنه يستحيل إذا تصغَّر ، كما تفسد وتستحيل أجزاء المادة إذا صُغِّرت فتصير هواء ، فلا يكون فى الأجزاء مالا يتميز يمينه عن شماله ، ولا يكون فيها ما يقبل الانقسام إلى غير غاية .

وهؤلاء تخلصوا من هذا المحذور وهذا المحذور ، فإن مثبتة الجزء الذى [ لا ] ينقسم[(٤)] ألزمهم الناس بأنه لابد أن يتميز أحد[(٥)] جانبيه عن الآخر ، وماكان كذلك فهو يقبل الانقسام المتنازع فيه .

وألزموهم أنه إذا وضع بين جوهرين فإن لاقى هذا بعين[(٦)] ما لاقى به هذا امتنع كونه بينهما ، وإن لاقى هذا بغير ما لاقى به هذا لزم انقسامه .

وألزموهم من هذا الجنس إلزامات لا محيد لهم عنها .

ومن نفاه وقال بأنه يمكن انقسام الأجسام إلى غير نهاية[(٧)] ألزمهم الناس أن يكون الجسم الصغير كالكبير ، وأن يكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين .

---

(١) فى الأصل : لا يتحرى .

(٢) ،(٣) زيادة من (هـ) .

(٤) فى الأصل : الذى ينقسم ، وهو خطأ .

(٥) أحد : كذا فى (هـ) ، وفى (ش) : أحدا .

(٦) بعين : كذا فى (هـ) . وفى (ش) : بغير ، وهو خطأ .

(٧) هـ : غاية .

ثم إما أن يقول : هى غير متناهية مع وجودها ، كما يقوله النظَّام ، والتزم على ذلك أن الظافر لا يحاذى ما تحته من الأجزاء : لئلا يقع ما لا يتناهى تحت ما يتناهى ، وصار الناس يقولون : عجائب الكلام : طفرة النظَّام ، وأحوال أبى هاشم ، وكسب الأشعرى ، ولهم فى ذلك من الكلام ما يطول وصفه .

أو يقول : إن الانقسام إلى غير غاية ممكن فيها ، كما يقوله المتفلسفة كابن سينا وأمثاله .

ولما كان كل من القولين معلوم الفساد بالضرورة : قول من أثبت
ص ٢٣١ (ش) ما لا /يتميز بعضه عن بعض ، ومن أثبت ما ينقسم إلى غير نهاية[١] ، توقَّف من توقَّف من أفاضل النظَّار فيه ، فتوقف فيه أبو الحسين البصرى ، وأبو المعالى الجوينى فى بعض كتبه ، وأبو عبد الله الرازى فى نهايته .

فهؤلاء الذين لم يثبتوا إمكان الانقسام إلى غير غاية ، ولا أثبتوا ما لا يقبل امتياز بعضه عن بعض ، خلصوا من هذا وهذا ، وقالوا : إنه إذا صغر استحال إلى غيره ، مع امتياز بعضه عن بعض لو بقى موجوداً .

وبالجملة نَفْىُ هذا وهذا قَوْلُ طوائف كثيرة من أهل النظر من الكُلاَّبية والكرَّامية ، بل والهاشمية والنجَّارية والضرارية وغيرهم .

ومازال السلف والأئمة وغيرهم من عقلاء الناس ينكرون على هؤلاء ما تكلموا به فى الجوهر والجسم ، ويعدون هذا من الكلام الباطل المذموم .

---

(١) هـ : غاية .

والمقصود هنا أن هؤلاء الذين يقولون : إن جواهر العالم إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة إلى آخرها ، قولهم مبنى على هذا الأصل ، والتزموا على ذلك أن جميع ما يحدث من الحيوان والنبات والمعدن ، وما يفسد من ذلك إنما هو لاجتماع الجواهر وافتراقها ، فالحادث صفات الجواهر ، لا أن عيناً من الأعيان يحدث ، وأنكروا استحالة الأجسام بعضها إلى بعض ، وقالوا : إن أجزاء المنيِّ باقية فى الإنسان ، وكذلك أجزاء النواة فى الشجرة ، ولكن زادت أجزاء بما انضم إليها من أجزاء الغذاء ، كأجزاء الماء والهواء ، وأن تلك الأجزاء أيضا باقية لم تستحل ولم تعدم ، بل تجتمع تارة وتفترق أخرى .

وجماهير العقلاء على مخالفة هؤلاء وقائلون باستحالة الأجسام بعضها إلى بعض ، كما أطبق على ذلك علماء الشريعة / وعلماء الطبيعة وغيرهم ص ٢٣٢ (ش)
من أصناف الناس .

ولهذا يقولون : النجاسة هل تطهر بالاستحالة أم لا تطهر؟ فإذا صارت الميتة والدم ولحم الخنزير رماداً أو تراباً أو ملحاً ونحو ذلك ، ففى طهارة ذلك قولان مشهوران للعلماء ، والقول بطهارته قول أكثر الفقهاء ، فإنه قول أصحاب أبى حنيفة ، وأهل الظاهر ، وأحد القولين فى مذهب مالك ، وأحمد بن حنبل ، واتفقوا على أن الخمر إذا استحالت وانقلبت بغير قصد الإنسان أنها تطهر .

والأطباء – مع سائر الناس – يعلمون أن الماء يستحيل هواء ، والهواء يستحيل ماء ، والنار تستحيل هواء ، والهواء يستحيل ماء ، كما

هو مبسوط فى غير هذا الموضع ، إذ المقصود هنا التنبيه على أصول هذه الحجة .

وقد بُسط الكلام على هذا فى غير هذا الموضع ، وبُيِّن ما يقوله هؤلاء وهؤلاء من التركيب ، وأن هؤلاء يدَّعون التركيب من جواهر محسوسة لا تنقسم وهى الجواهر المنفردة ، وهؤلاء يدَّعون التركيب من جواهر معقولة لا تنقسم ، كما يقولون فى تركُّب الأنواع من الأجناس والفصول ، وفى تركّب الأجسام من المادة والصورة . والمركَّب لابد له من واحد لا تركيب فيه ولا تقسيم .

وقد بُيِّن أن ما يدَّعيه هؤلاء وهؤلاء من هذا الواحد لا حقيقة له فى الخارج ، وإنما تقديره فى الذهن . وكذلك ما يدَّعيه هؤلاء من الجواهر العقلية المجردة التى لا تنقسم كالعقول العشرة ، فقد بُيِّن فى غير هذا الموضع أنها لا تتحقق إلا فى الأذهان لا فى الأعيان .

وتوحيد القديم الأزلى واجب الوجود ، الذى مضمونه نفى الصفات
ص ٢٣٣ (ش) عند الفريقين ، ينزَّه عن / مثل هذه الآحاد والوحدات التى يثبتونها فى الخارج ولا حقيقة لها إلا فى الذهن ، ولهذا كان منتهى تحقيقهم القول بوحدة الوجود ، وأن الوجود واحد ، لا يميِّزون بين الواحد بالنوع والواحد بالشخص ، فإن الواحد بالنوع كما يُقال : الموجودات تشترك فى مسمَّى الوجود ، والأناسى تشترك فى مسمَّى الإنسان ، والحيوانات تشترك فى مسمَّى الحيوان ، والأجسام تشترك فى مسمَّى الجسم ، ونحو ذلك .

وهذا المشترك هو الكلى الذى لا يوجد فى الخارج كليا ، ولا يكون كليا إلا فى الأذهان لا فى الأعيان .

وبُيِّن ما دخل على المنطقيين من الغلط فى دعواهم تركُّب الحقائق من هذه الكليات ، وما دخل عليهم من الفساد فى العلم الإلٰهى والطبيعى ، وأنهم يجعلون الواحد اثنين[(١)] كالجسم ، والاثنين واحداً[(٢)] كالعلم والعالم ، والإرادة والقدرة[(٣)] ، ويجعلون الموجود معدوماً ، كالحقيقة الإلهية وصفاتها وأفعالها[(٤)] ، والمعدوم موجوداً كالوجود المطلق ، ويجعلون ما فى الذهن فى الخارج ، كالمجردات والكليات وأمثال ذلك مما ليس هذا موضع بسطه .

**الوجه الثانى** : أنه لو سُلِّم أن الجسم مؤلف من الجواهر المجتمعة ، فالقول فى الاجتماع كالقول فى المقدار ، وقوله : إن اختصاصه بذلك الاجتماع يفتقر إلى مخصص قد بُيِّن فساده . (كقوله : إن اختصاصه بالمقدار يفتقر إلى مخصص ، وهو مبنى على أن كل مختص يفتقر إلى مخصص )[(٥)] .

**وأما المقدمة الثانية** فإنها قررت بأن المخصص لابد أن يكون فاعلا مختاراً وأن يكون ما خصصه به حادثا ، وقد أبطل الآمدى وغيره كلا المقدمتين .

(١) فى الأصل : ابين (كذا بدون نقط ) ، والتصويب من (هـ) .

(٢) فى الأصل : واحد ، والتصويب من (هـ) .

(٣) والإرادة والقدرة : كذا فى (هـ) . وفى (ش) : والعلم والإرادة والقدرة .

(٤) وأفعالها : كذا فى (هـ) وفى (ش) : وأقواله .

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ش) وأثبته من (هـ) .

ص ٢٣٤ (ش) وغاية هذا المسلك أن الأجسام لا تخلو عن/الحوادث .

كلام الآمدى فى تقرير هذا المسلك .

**قال الآمدى** : « وبتقدير تسليم حدوث ما أُشير إليه من الصفات ، فلا يلزم أن تكون الجواهر والأجسام حادثة ، لجواز أن تكون هذه الصفات متعاقبة عليها إلى غير النهاية ، إلا بالالتفات إلى ما سبق من امتناع حوادث متعاقبة لا أول لها ينتهى إليه » .

ذكر الآمدى فى حدوث الأجسام سبعة مسالك وزيف ستة منها .

**قلت** : وهذا الذى اعتمده الآمدى فى هذه المسألة ، فإنه ذكر فى حدوث الأجسام سبعة مسالك وزيَّف ستة منها :

**الأول** : مسلك الإمكان وأنه ممكن ، وكل ممكن محدث[(١)] .

**والثانى** : مسلك الاختصاص[(٢)] .

**الثالث** : مسلك الحيِّز المعيَّن[(٣)] .

**الرابع** : مسلك القدم : أنه قديم[(٤)] .

**والخامس** : مسلك الإمكان [ أيضا ][(٥)] ، لكن فيه تقدير الحدوث بطريقة أخرى[(٦)] .

**والسادس** : مسلك الحركة والسكون[(٧)] الذى قدَّمه الرازى .

---

(١) ذكر الآمدى هذا المسلك فى كتابه « أبكار الأفكار » ج٢ ص٣١٥ – ٣٢٨ .

(٢) ذكره الآمدى فى : أبكار ٢/٣٢٨ – ٣٣١ .

(٣) ذكره الآمدى فى : أبكار ٢/٣٣١ – ٣٣٤

(٤) هـ : ..القدم : هل هو زائد على القديم . وذكر الآمدى هذا المسلك فى « أبكار » ٢/٣٣٤ – ٣٣٥ .

(٥) أيضا : زيادة فى ( هـ ) .

(٦) ذكر الآمدى هذا المسلك فى : « أبكار » ٢/٣٣٥ – ٣٣٨ .

(٧) فى : أبكار ٢/٣٣٨ – ٣٤٨ .

وقد تقدم ما اعترض به[(١)] هو والأرموى وغيرهما على هذه المسالك وبينوا به فسادها .

المسلك السابع الذى اعتمده .

قال (الآمدى)[(٢)] : « **والمسلك السابع** : المسلك المشهور للأصحاب

(١) فى (هـ) : ... وتقدم اعتراضه . وبعدها إشارة إلى الهامش حيث كتب الهكارى تعليقا طويلا هو التالى : « ثم اعترض عليه بوجوه متعددة . قال الآمدى : ولقائل أن يقول : إما أن تكون الحركة عبارة عن الحصول فى الحيز بعد الحصول فى حيز آخر . والسكون عبارة عن الحصول فى الحيز بعد أن كان ذلك فى الحيز ، أو لا يكون كذلك . فإن كان الأول فقد بطل الحصر بالجسم فى أول زمان حدوثه ، فإنه ليس متحركا لعدم حصوله فى الحيز بعد أن كان فيه ، وإن كان الثانى فقد بطل ما ذكره فى تقرير كون السكون أمراً وجودياً » .

قال ابن تيمية : هذه مسألة نزاع بين النظّار : أن الجسم فى أول أوقات حدوثه : هل يوصف بأحدهما أو يخلو عنهما . والذى قاله الرازى هو قول أبى هاشم . ومضمونه أنه فى أول أوقات حدوثه ليس متحركا ولا ساكنا . وهو اعترض عليه بتقسيم حاصر فقال : إن كانت الحركة عبارة عن الانتقال من حيز إلى حيز ، والسكون البقاء فى حيز بعد حيز فالجسم فى أول أوقات حدوثه لا متحرك ولا ساكن ، وإن لم يكن الأمر كذلك فقد بطل ما ذكره من كون السكون وجوديا ، فإنه اعتمد على أن السكون عبارة عن الحصول فى الحيز بعد أن كان فى ذلك الحيز . قال الآمدى : « فإن قيل : الكلام إنما هو فى الجسم فى الزمن الثانى ، والجسم فى الزمن الثانى لا يخلو عن الحركة والسكون بالتفسير المذكور ، فهذا قول ظاهر الإحالة . فإنه إذا كان الكلام إنما هو فى الجسم فى الزمن الثانى فوجود الجسم بالزمن الثانى ليس هو حالة الأولية ، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون الجسم أزلا لا يخلو عن الحركة والسكون » .

قال ابن تيمية : بل بتقدير قدمه لا يخلو عن الحركة والسكون ، لأنه حينئذ إما أن يبقى فى حيز أو ينتقل عنه . فالأول السكون والثانى الحركة .

وما ذكره الآمدى من جواز خلوه عنهما على أحد التقديرين فإنما هو بتقدير حدوثه . ومعلوم أنه إذا كان بتقدير قدمه لا يخلو عنهما ، وكلاهما ممتنع ، كان بتقدير قدمه مستلزماً لأمر ممتنع ، وهو الجمع بين النقيضين . فإنه إذا صحت المقدمتان لزم أن يكونا حادثين بتقدير قدمه . وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث .

وما ذكره الآمدى إنما يتوجه إذا قيل : الجسم مطلقا لا يخلو عن الحركة والسكون . وحينئذ فإما أن يخلو عنهما أو لا . فإن خلا عنهما لم يكن ذلك إلا حال حدوثه فيكون حادثا ، وإن لم يخل عنهما لزم أن يكون حادثا فيلزم حدوثه على كل تقدير » .

(٢) الآمدى : زيادة فى (هـ) . والكلام التالى فى « أبكار » ٣٤٨/٢ .

وعليه الاعتماد » ( وذكر أن المسلك المشهور للأشعرية والرازى ونحوه لم يعتمد على هذا المسلك ، لأنه مبنى على أن الأعراض ممتنعة البقاء ، وقدح الآمدى فى الطرق التى اعتمد عليها الرازى )[١] .

( **قال الآمدى** )[٢] : « وهو أنَّا نقول : العالم مؤلف من أجزاء حادثة ، والمؤلَّف من الأجزاء الحادثة حادث ، فالعالم حادث ، بيان الأول[٣] أن أجزاء العالم منحصرة فى الجواهر والأعراض ، والجواهر والأعراض حادثة ، فأجزاء العالم حادثة . وبيان الأول ما سبق فى الوجود والممكن[٤] . بيان الثانية إما بيان أن الأعراض حادثة[٥] فلأنَّا بيَّنا أن الأعراض ممتنعة البقاء ، وكل ممتنع البقاء فهو حادث مسبوق بعدم نفسه ، ( فكل واحد من الأعراض حادث مسبوق بعدم نفسه )[٦] وعند ذلك فإما أن تكون متعاقبة فى وجودها إلى غير النهاية ، أو هى منتهية إلى عرض ليس وراءه عرض آخر . الأول محال لما بيَّناه[٧] من بيان امتناع[٨] حوادث لا أول لها يُنتهى إليه فى إثبات واجب الوجود ، فلم/يبق إلا الثانى[٩] ، وهو أن تكون جملتها متناهية ص ٢٣٥ (ش)

(١) ما بين القوسين زيادة فى (هـ) .

(٢) قال الآمدى : زيادة فى (هـ) . والكلام التالى فى « أبكار » ٣٤٨/٢ - ٣٤٩ .

(٣) أبكار الأفكار : بيان المقدمة الأولى هو أن .... وفى (هـ) بيان الأولى أن ...

(٤) أبكار الأفكار ( ص ٣٤٩ ) : وبيان المقدمة ما سبق فى حصر الموجود الممكن .

(٥) أبكار الأفكار : وبيان المقدمة الثانية إما أن الأعراض .

(٦) ما بين القوسين زيادة فى (هـ) ، وهو فى « أبكار » .

(٧) أبكار الأفكار : لما بينا .

(٨) أبكار الأفكار : من امتناع .

(٩) أبكار الأفكار : إلا القسم الثانى .

ومسبوقة[١] بالعدم فتكون حادثة . وأما الجواهر فلأنّا[٢] بيّنا فيما تقدم امتناع عرو الجواهر عن الأعراض ، وإذا كانت الأعراض التى لا عرو للجواهر عنها حادثه ومسبوقة[٣] بالعدم فالجواهر كذلك ، لأن ما لا يعرى[٤] عما له أول فله أول وهو حادث[٥] . وإلا فلو كان قديما للزم منه[٦] إما عروه عن العرض فى حال قدمه ، وإما أن تكون الأعراض لا أول لها ، وكل واحد من الأمرين محال لما تقدم[٧] .

[٨] أما بيان المقدمة الثانية من أصل الدليل ، فهو أن ما كانت أجزاؤه حادثة ولها أول تنتهى إليه ، فالهيئة الاجتماعية الكائنة عنها تكون حادثة مسبوقة بالعدم ، وهو معلوم بالضرورة » .

فهذا تمام تقريره لهذا المسلك الذى ارتضاه[٨] .

**ولقائل أن يقول**[٩] : هذا الدليل أضعف بكثير مما ذكره الرازى ، ولهذا لم يعرج الرازى على هذا لضعفه ، واستدل بدليل الحركة والسكون ، كما استدل به من استدل من المعتزلة ، فإن هذا الدليل مبنى على مقدمتين : إحداهما : أن الأعراض جميعها ممتنعة البقاء ، وجمهور تعليق ابن تيمية .

(١) أبكار الأفكار : متناهية مسبوقة .

(٢) أبكار الأفكار : وأما أن الجواهر حادثة فلأنا .

(٣) أبكار الأفكار : حادثة مسبوقة .

(٤) أبكار الأفكار : لأن ما لا يخلو .

(٥) أبكار الأفكار : عما له أول وهو حادث فله أول فهو حادث .

(٦) أبكار الأفكار : وإلا فلو كان قديما فلو كان قديما (كذا مكررة وهو خطأ) لزم منه .

(٧) أبكار الأفكار : لما سبق .

(٨ - ٨) : ساقط من (هـ) .

(٩) هـ : قال ابن تيمية : ولقائل أن يقول ...

العقلاء من أهل الكلام – وغيرهم من أصناف الناس – ينكرون ذلك ، بل يقولون : إن هذا خلاف الحس والضرورة ، ويجعلونه من جنس قول النظَّام : إن الأجسام أيضا لا تبقى .

وعمدة من قال بامتناع بقائها : أن العرض لو جاز بقاؤه لامتنع عدمه ، لأن العدم لا يجوز أن يكون بحدوث ضد ، فإن الحادث إنما يحدث فى حال عدم الثانى لامتناع اجتماع الضدين ، لأنه ليس عدم الثانى لطريان الحادث بأَوْلى من العكس ، ولا يجوز أن يكون بفعل القادر المختار ، لأن العدم نفى / محض ، وفعل الفاعل لا يكون نفياً محضا . ص ٢٣٦ (ش)

ومعلوم أن هذا كلام ضعيف ، فإنه يمكن عدمه بالإعدام ، وفعل الإعدام ليس فعلا لعدم مستمر ، بل هو إحداث لعدم ما كان موجوداً ، كما أن إحداث الوجود إحداث لوجود ما كان معدوما . وهذا أمر متجدد يعقل كونه مفعولاً للفاعل .

وأيضا فالضد الحادث إذا قدر أنه أقوى من الباقى ، كان إزالته له لفضل قوته ، فإن كون العرضين متضادين لا يستلزم تساويهما وتماثلهما فى القوة والضعف .

وأيضا فإن الفاعل المحدث للعرض الحادث يجعله مزيلا لذلك الباقى دون العكس .

ولولا أن هذا ليس موضع بسط الكلام فى مثل هذه الأمور ، وإلا لكان ينبغى أن نبيِّن أن مثل هذا الكلام من أسخف الكلام الذى ذمَّه

السلف والأئمة وغيرهم من العقلاء . فإن هؤلاء يقولون إن الله لا يمكن أن يُفنى شيئا من الأجسام والأعراض ، بل طريق فنائها[(١)] أنه لا يخلق الأعراض التى تحتاج إلى تجديد وإحداث دائما ، فإذا لم يحدثها عدمت الأجسام وفنيت بأنفسها ، لأنه لا وجود لها إلا بالأعراض ، ومثل هذا الكلام لو قاله الصبيان لضحك منهم .

وأما ][(٢)] المقدمة الثانية فهو وجوب تناهى الحوادث وقد تقدم كلامهم فى إفساد جميع ما استدل به على ذلك . والطريقة التى قررها الآمدى قد تقدم اعتراض الأرموى[(٣)] وغيره[(٤)] عليها وبيان فسادها .

فهذا جملة ما احتج به هؤلاء ، الذين هم فحول النظر وأئمة الكلام والفلسفة فى هذه المسائل . وقد تبين بكلام بعضهم فى بعض[(٥)] إفساد هذه الدلائل . وهذا جملة ما يعارضون به الكتاب والسنة ، ويسمونه قواطع عقلية ، ويقولون : إنه يجب تقديم مثل هذا الكلام على نصوص التنزيل ، والثابت من أخبار الرسول ، وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها .

فلو لم يكن فى المعقول[(٦)] ما يوافق قول الرسول ، لم تجز معارضته

---

(١) فى الأصل (ش) : فناها . وليست هذه العبارات فى (هـ)٣.

(٢) هنا ينتهى الكلام الساقط من جميع النسخ ، وهو موجود فى نسخة (ش) ، ومختصر فى نسخة (هـ) .

(٣) ط : الآمدى ، وهو خطأ .

(٤) وغيره : ساقطة من (ش) فقط .

(٥) عبارة « فى بعض » : ساقطة من (ش) فقط .

(٦) ض : العقول .

بمثل هذا[١] الكلام ، فضلا عن تقديمه عليه ، [٢] فكيف والمعقول الصريح موافق لما جاء به الرسول[٣] كما بُيِّن فى موضعه[٢] بل لا يجوز[٤] أن تُعارض[٥] بمثل هذا الكلام الأحكام الثابتة بالعمومات والأقيسة
٢٧٨/٣ والظواهر وأخبار الآحاد ، فكيف / تعارض بذلك النصوص الثابتة عن المعصوم ؟

بل مثل[٦] هذا الكلام لا يصلح لإفادة ظن ولا يقين ، وإنما هو كلام طويل بعبارات طويلة وتقسيمات متنوعة ، يهابه من لم يفهمه ، وعامة من وافق عليه وافق عليه تقليداً لمن قاله قبله ، لا عن تحقيق عقلى قام فى نفسه .

وكلام السلف والأئمة فى ذم مثل هذا الكلام — الذى احتجوا فيه[٧] بطريقة الأعراض والجواهر على حدوث الأجسام وإثبات الصانع — كثير منتشر[٨] قد كُتب فى غير هذا الموضع . وكل من أمعن نظره وفهم حقيقة الأمر ، علم أن السلف كانوا أعمق من هؤلاء علمًا ، وأبرَّ قلوبا ، وأقل تكلفا ، وأنهم فهموا من حقائق الأمور ما لم يفهمه هؤلاء الذين خالفوهم ، وقبلوا الحق وردوا الباطل ، والله أعلم[٩]

(١) ض : ذلك
(٢ - ٢) : ساقط من ( ش ) .
(٣) ض : الرسول صلى الله عليه وسلم .
(٤) ق ، ص ، ض ، ط : بل هذا الكلام لا يجوز .
(٥) تعارض : كذا فى (ض) ، وفى (ق) ، (ص) ، (ط) : يعارض . وفى (ش) : الكلمة غير منقوطة .
(٦) مثل : ساقطة من (ض) .
(٧) ض : به . (٨) ط : مستمر .
(٩) عبارة : « والله أعلم » زيادة فى (ق) فقط . وفى هامش (ط) أمام هذا الموضع كلمة ( بلغ ) .

تم بحمد الله الجزء الثالث

من كتاب « درء تعارض العقل والنقل » لابن تيمية

ويليه الجزء الرابع إن شاء الله ،

وأوله : ( فصل ) : وإذ قد عرف ما قاله الناس من جميع الطوائف

في مسألة الأفعال الاختيارية ....

# فهرس موضوعات الجزء الثالث

الموضوع — الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع                                                    الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

رقم الإيداع ٩٥٢٦ / ١٩٩٠ م
I.S.B.N : 977 - 256 - 014 - 3

هجر
للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان
المكتب : ٤ ش ترعة الزمر - المهندسين - جيزة
☎ ٣٤٥٢٥٧٩ - فاكس ٣٤٥١٧٥٦
المطبعة : ٢ ، ٦ ش عبد الفتاح الطويل
أرض اللواء - ☎ ٣٤٥٢٩٦٣
ص . ب ٦٣ إمبابة

## رموز الجزء الثالث

ق = طبعة بولاق .

م = طبعة مطبعة السنة المحمدية

س = مخطوطة استانبول .

ص = مخطوطة آصافية بحيدر آباد .

ط = مخطوطة طلعت بدار الكتب المصرية .

ش = مخطوطة دمشق .

هـ = مخطوطة مختصر الهكارى بدار الكتب المصرية .

ض = مخطوطة مكتبة جامعة الرياض .

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



# درء تعارض العقل والنقل

لابن تيمية
أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

تحقيق
الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجزء الثالث

١٤١١هـ - ١٩٩١م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

بسم الله الرحمن الرحيم

# مقدمة الجزء الثالث

الحمد لله ، وأشهد ألا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم .

أما بعد ، فقد استعنت فى تحقيق هذا الجزء ( الثالث ) بمخطوطة عثرت عليها فى مكتبة جامعة الرياض ، لم أكن قد اطلعت عليها عند تحقيقى للجزء الأول من الكتاب فى طبعته الأولى ( عام ١٣٩١ = ١٩٧١ ) ، وهى المخطوطة التى رمزت لها بحرف ( ض ) .

## وصف مخطوطة مكتبة جامعة الرياض ( ض )

هذه المخطوطة موافقة للجزء الثانى من مخطوطة ( ص ) = مكتبة آصافية بحيدر آباد ، ومخطوطة ( ط ) = مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية ، على أنها أسبق منهما فى تاريخ نسخها فقد تم نسخها فى شعبان سنة ١٢٨٧ هـ ، ومن المحتمل أن هاتين النسختين ( ص ، ط ) نقلتا عنها .

ورقم هذه المخطوطة فى مكتبة جامعة الرياض هو ٢١٠٩ وعدد أوراقها ٢٢٧ ورقة ، وعدد سطور كل صفحة حوالى ٢٠ سطرا ، وعدد كلمات كل سطر حوالى ١٢ كلمة . والكتابة فيها حديثة منقوطة وحروفها نسخ ، وفى آخر ظهر كل ورقة من ورقاتها إشارة إلى أول كلمة فى الورقة التالية . وتوجد فى المخطوطة مواضع بيضاء قد تصل أحيانا إلى عدة صفحات كما فى صفحات ٦٣ — ٦٦ .

أما الصفحة الأولى من المخطوطة فكتب فى وسطها مايلى : « الجلد الثانى من بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول لشيخ الإسلام والمسلمين ، قامع أهل البدع المضلين ، تقى الدين أبى العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام

ابن تيمية الحرَّانى الحنبلى ، رضى الله عنه وأرضاه » .

وفى يسار الصفحة كتب مايلى : « مبحث لطيف فى آخر الكراس العاشر من هذا الكتاب إلى الفصل فى أول الحادى » وتوجد تحت هذه العبارة أرقام وضعت حديثا بواسطة إدارة المكتبة كما يلى : « ف١/٣٨٦ / ١٣٩٨/٨/٢٧هـ » .

وفى وسط الصفحة يوجد مستطيل يتضمن بيانات مكتبة جامعة الرياض وهى كما يلى :

مكتبة جامعة الرياض – قسم المخطوطات .

اسم الكتاب : بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول الرقم ٢١٠٩ .

اسم المؤلف : تقى الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية

تاريخ النسخ : ١٢٨٧ هـ .

عدد الأوراق : ٢٢٧ قياس ٢٤٫٧ × ١٧ سم

ملاحظات : عقائد إلهيات ٢١٤٫١

أما فى ظهر هذه الصفحة من الورقة الأولى ، وهى الصفحة الأولى من المخطوطة ، فكتب فى أعلاها مايلى : « بسم الله الرحمن الرحيم ، رب يسر وأعن » .

وتحت ذلك كتبت عبارات مماثلة للعبارات الموجودة فى أول مخطوطتى ( ص ) ، ( ط ) – مع اختلاف يسير – وهى : « فالصواب فى قوله صلى الله عليه وسلم : واستحللتم فروجهن بكلمة الله – أنها كلمته التى تكلم بها ، وكذلك قوله تعالى : ( وكلمة الله هى العليا ) هى كلمته التى تكلم بها ، وكل كلام تكلم به سبحانه مخبرا فإنه صدق ، كما أن كل كلام . . . »

وقد بينت من قبل فى مقدمة الجزء الأول أن هذه العبارات تقابل عبارات فى منتصف ظ ١٥٥ من مخطوطة دبلن (د) .

وتستمر الصفحات الأولى من المخطوطة موافقة لمخطوطتى ( ص ) ، ( ط ) .

حتى إذا وصلنا إلى الصفحة الخامسة وجدنا فى أولها مايلى : « أما القبول فلأن الدين يمنعك منه . . » وقبل نهاية الصفحة بثلاثة أسطر توجد عبارة هذا نصها « . . وتاهوا عن حقائقها ولم يخلصوا منها إلى . .» وبعد حرف « إلى » تبدأ عبارات تقابل ص ٤٦ من الجزء الثالث ( ق ) وأولها مايلى : « . . أزليا أن لا يكون موجودا ، فإذا كان وجود الجملة . . » وهذا الكلام موافق تماما لما فى ( ظ٣ ) من نسخة ( ص ) .

وتنتهى المخطوطة بنفس نهاية مخطوطتى ( ص ) ، ( ط ) فنى الصفحة الأخيرة ( وهى ص ٤٤٩ ، وقدكتب الرقم فى أعلى الصفحة جهة اليسار ) كتب مايلى : « . . .بل الله سبحانه يخلق ما يشاء ويختار ، فهو فاعل لما يشاؤه إذا شاءه ، وهو موجب له بمشيئته وقدرته » – آخر الجزء الثانى من كتاب بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول تأليف شيخ الإسلام تقى الدين أبى العباس أحمد بن تيمية رحمه الله . وفى الأم : وقرئ على مصنفه مرتين .

وتحت هذه العبارات كتب « تم هذا الجزء » .

وفى السطر التالى كتب مايلى : « تم هذا الجزء فى شعبان من سنة ١٢٨٧ بقلم كاتبه الفقير إلى الله ، ومن لاغنى له عنه طرفة عين ، غفر الله له ولوالديه . ولمشايخه ولمعلميه ، ومن أحسن إليهم وإليه ، بمنه وكرمه . فهو أرحم الراحمين » .

ونلاحظ أن اسم الناسخ لم يذكر فى هذه العبارات ، ويوجد فى يسار هذه العبارات ختم مكتبة جامعة الرياض .

أما فى ظهر الصفحة الأخيره ( ظ ٤٤٩ ) فكتبت هذه العبارات : « وهذا الكتاب قد منَّ الله بملكه على فاضلة بنت سنان ، وهو وقف لوجه الله تعالى . لا يباع ولا يوهب . ولا يمنع من أراد الانتفاع به من طلبة العلم . وجعلت النظر عليه لعمر بن محمد آل يوسف ، وصلى الله على محمد . كتب الوقفية عبد الله بن عيسى الزير » .

هذا وقد أصبحت اللجنة التى أدربها على التحقيق وأستعين بها كذلك على مقابلة نسخ الكتاب ومراجعة تجارب الطبع ، وعمل فهارس الكتاب مكونة من الإخوة : الطبلاوى محمود سعد ، محمد محمد زينهم ، محمد حسن أبو حسن ، خديجة محمد كامل .

أسأل الله تبارك وتعالى أن يعين على إتمام باقى الأجزاء ، وأن يعلمنا ما ينفع ، وينفعنا بما نعلم .

١١ جمادى الأولى ١٤٠٠

٢ أبريل ١٩٨٠ .

محمد رشاد سالم

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



# درء تعارض العقل والنقل

لابن تيمية
أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

تحقيق
الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجـــزء الرابـــع

١٤١١هـ - ١٩٩١م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

بسم الله الرحمن الرحيم

## رموز الجزء الرابع

ق = طبعة بولاق .

م = طبعة مطبعة السنة المحمدية

س = مخطوطة استانبول .

ص = مخطوطة آصافية بحيدر آباد .

ط = مخطوطة طلعت بدار الكتب المصرية .

ر = مخطوطة رامبور .

ش = مخطوطة دمشق .

هـ = مخطوطة مختصر الهكارى بدار الكتب المصرية .

ض = مخطوطة مكتبة جامعة الرياض .

٤/٢ / ( فصل )

وإذ قد عُرف ما قاله الناس من جميع الطوائف فى مسألة الأفعال الاختيارية القائمة بذات الله تعالى ، وضعف أدلة النفاة ، واعتراف أبى عبد الله الرازى وغيره بذلك ، وأنه اعتمد على حجة الكمال والنقصان ، وهى ضعيفة أيضا كما تقدم ، وذكر هو وأبو الحسن الآمدى ومن اتبعهما أدلة نفاة ذلك ، وأبطلوها كلها ، ولم يستدلوا على نفى ذلك إلا بأن ما يقوم به : إن كان صفة كمال كان عدمه قبل حدوثه نقصاً ، وإن كان نقصاً لزم اتصافه بالنقص ، والله منزه عن ذلك .

ضعف تضعيف الرازى والآمدى وغيرهما لحجة الكمال والنقصان من وجوه .

**وهذه الحجة ضعيفة** ، ولعلها أضعف مما ضعَّفوه ، فإن لقائل أن يبطلها من **وجوه كثيرة** :

الوجه الأول

**أحدها** : أَن يُقال : القول فى أفعاله[1] القائمة به الحادثة بمشيئته وقدرته ، كالقول فى أفعاله التى هى المفعولات المنفصلة التى يحدثها بمشيئته وقدرته . فإن القائلين بقدم العالم أوردوا عليهم هذا السؤال ، فقالوا : الفعل إن كان صفة كمال لزم عدم الكمال له فى الأزل ، وإن كان صفة نقص لزم اتصافه بالنقائص . فأجابوهم بأنه ليس صفة نقص ولا كمال .

٤/٣ وهذا كما أن من حجج النفاة أنه لو كان قابلا/لقيام الحادث به لكان القبول من لوازم ذاته ، ووجود المقبول فى الأَزل محال .

* الرقم الكبير (٤) يشير إلى الجزء الرابع من طبعة بولاق ( ق ) والأرقام الصغيرة تشير إلى صفحات الجزء .

(١) ق : فى الأفعال .

فأُجيبوا بأنه لا فرق بين حدوث ما يقوم به أو بغيره .

فإذا قيل : لو كان قادراً على فعل الحوادث لكان ذلك من لوازم ذاته ، وذلك فى الأزل محال ، فما كان جواباً عن هذا كان جوابا عن هذا(١) .

وقد أورد الرازى على ذلك فى بعض كتبه أن القادر يتقدم المقدور ، والقابل لا يجب أن يتقدم المقبول ، وهذا فرق فى غاية الضعف لوجوه :

أحدها : أن الكلام إنما هو فى مقبول مقدور ، لا فى مقبول غير مقدور . فإن ما كان حادثاً فالرب قادر عليه(٢) ، وهو قادر على أفعاله القائمة به ، كما هو قادر على مفعولاته المنفصلة .

قال تعالى : ﴿ أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْيِىَ الْمَوْتَىٰ ﴾ [ سورة القيامة : ٤٠ ] ، وقال تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَاباً مِّن فَوْقِكُمْ ﴾ الآية [ سورة الأنعام : ٦٥ ] ، وقال تعالى : ﴿ أَوَ لَيْسَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَـٰوَاتِ والأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ﴾ [ سورة يس : ٨١ ] . وقال تعالى : ﴿ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَآءُ قَدِيرٌ ﴾ [ سورة الشورى : ٢٩ ] ، فبيّن أنه قادر على الإحياء والبعث ، والخلق والجمع ، وهذه أفعال . وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم لأبى مسعود البدرى لما

---

(١) بعد عبارة « عن هذا » يوجد بياض فى نسخة ( ض ) استغرق نصف صفحة ، ومكان هذا البياض كلام ساقط من ( ض ) ينتهى فى ص ٥ عند عبارة « الوجه الثانى أن يقال كونه بحيث يتكلم .. الخ » .

(٢) ش : فإن كان حادثا فالرب قادرا عليه ، وهو تحريف .

رآه يضرب عبداً له : « للهُ أقدر عليك منك عليه »[1] فتعيّن[2] أنه قادر عليه نفسه .

والمقصود هنا أن الكلام إنما هو فى الحوادث التى هى مقدورة ، ليس فى كل مقبول . فإذا كان / المقدور لا يوجد فى الأزل امتنع وجود ٤/٤
الحوادث كذلك ، فلا يصح أن يُفرَّق بين مقبول مقدور ومقبول غير مقدور ، إذ كلاهما مقدور .

الوجه الثانى : أن يُقال : إما أن يكون وجود الحادث فى الأزل ممكناً ، وإما أن يكون ممتنعا . فإن كان ممكنا أمكن وجود المقدور فى الأزل ، وإن كان ممتنعا امتنع وجوده مقبولا ومقدوراً .

الثالث : أن يُقال : إثبات المقدور حال امتناع المقدور جمع بين المتناقضين ، فلا يُعقل إثبات القدرة فى حال امتناع المقدور ، بل فى حال إمكانه . ولهذا أنكر المسلمون وغيرهم على من قال من أهل الكلام : إنه قادر فى الأزل مع امتناع المقدور فى الأزل . وقالوا : هذا جمع بين المتناقضين . وقالوا : إنه يستلزم انتقال المقدور من الإمكان إلى الامتناع ، بدون سبب يوجب هذا الانتقال ، ويوجب أن يصير الرب قادراً بعد أن لم يكن قادراً بدون سبب يوجب ذلك . وقد بُسط الكلام على ذلك فى غير هذا الموضع .

(١) ش : الله أقدر . . الخ . والحديث عن أبى مسعود البدرى الأنصارى رضى الله عنه مع اختلاف فى اللفظ فى : مسلم ١٢٨٠/٣ – ١٢٨١ (كتاب الأيمان ، باب صحبة المماليك) ؛ سنن أبى داود ٤٦٢/٤ (كتاب الأدب ، باب فى حق المملوك) ؛ سنن الترمذى (بشرح ابن العربى) ١٢٨/٨ – ١٢٩ (كتاب البر والصلة ، باب النهى عن ضرب الخدم وشتمهم) ؛ المسند (ط . الحلبى) ١٢٠/٤ .

(٢) ش : فتبين .

الوجه الثاني

**الوجه الثانى** : أن يُقال : كونه بحيث يتكلم ويفعل ما يشاء صفة كمال ، وهو لم يزل[1] متصفاً بذلك ، وأما الشئ المعيّن فحدوثه لا نقص ولا كمال .

الوجه الثالث

**الوجه الثالث**[2] : أن يُقال : ما تعنى بقولك عدم ذلك نقص ؟ أتعنى به أن ذاته[3] ناقصة ، وأنها ليست متصفة بصفات الكمال
٥/٤ الواجبة لها ؟ أم تعنى به عدم / ما سيوجد لها ؟ أما الأول فباطل ، وأما الثانى فلم قلت : إن هذا ممتنع ؟

الوجه الرابع

**الرابع**[4] : أن يُقال : أنتم قلتم ما ذكره أبو المعالى والرازى وغيرهما ، من أن تنزيهه عن النقائص إنما عُلم بالسمع لا بالعقل . فإذا قلتم : إنه ليس فى العقل ما ينفى ذلك ، لم يبق نفى ذلك إلا بالسمع ، الذى هو الإجماع عندكم . ومعلوم أن السمع الذى هو الإجماع ، والإجماع وغيره[5] لم ينف هذه الأمور ، وإنما نفى ما يناقض صفات الكمال ، كالموت المنافى للحياة ، والسِّنة والنوم المنافى للقيومية ، واللغوب المنافى لكمال[6] القدرة

ولهذا كان الصواب أن الله منزّه عن النقائص شرعا وعقلا . فإن

---

(١) عبارة « لم يزل » ساقطة من ( ض ) ومكانها بياض .
(٢) فى هامش ( ص ) ، ( ط ) كتب أمام هذا الموضع « الرابع » .
(٣) ش : أتعنى أنه ذاته .
(٤) فى هامش ( ص ) ، ( ط ) كتب أمام هذا الموضع « الخامس » .
(٥) ش : ومعلوم أن السمع الإجماع وغيره .
(٦) ض : للكمال .

العقل[١] كما دل على اتصافه بصفات الكمال ، من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام ، دلّ أيضا على نفى أضداد هذه . فإن إثبات الشئ يستلزم نفى ضده ، ولا معنى للنقائص إلا ما ينافى صفات[٢] الكمال .

وأيضا فكل كمال اتصف به المخلوق[٣] – إذا لم يكن فيه نقص بوجه ما – فالخالق أحق به ، لأنه هو الذى خلقه ، وكل كمال اتصف به موجود ممكن وحادث ، فالموجود الواجب القديم أولى به ، وكل نقص
٦/٤ تنزّه عنه مخلوق / موجود حادث – إذا لم يكن فيه نقص بوجهٍ ما – فالخالق أولى بتنزيهه عنه[٤] .

الوجه الخامس **الخامس**[٥] : أن يُقال : إذا عرضنا على العقل الصريح ذاتاً لا علم لها ولا قدرة ولا حياة ، ولا تتكلم ولا تسمع ولا تبصر ، أو لا تقبل[٦] الاتصاف بهذه الصفات ، وذاتاً موصوفة بالحياة والعلم والقدرة والكلام والمشيئة ، كان صريح العقل قاضياً بأن المتصفة بهذه الصفات ، التى هى صفات الكمال ، بل القابلة للاتصاف بها ، أكمل من ذاتٍ لا تتصف بهذه ، أو لا[٧] تقبل الاتصاف بها .

---

(١) ق : للعقل .

(٢) ق : صفة .

(٣) ض ، ش : مخلوق .

(٤) ش : مخلوق موجود حادث ممكن فالخالق أولى بتنزيهه عنه .

(٥) الخامس : كذا فى ( ش ) فقط . وعلق محقق ( ق ) عند كلمة « السادس » فقال : « سقط الخامس من الأصل المنقول منه – كذا فى هامش كتبه مصححه » .

(٦) ض : ولا يتكلم ولا يسمع ولا يبصر ولا يقبل .

(٧) ق : ولا .

ومعلوم بصريح العقل أن الخالق المبدع لجميع الذوات وكمالاتها أحق بكل كمال ، وأحق بالكمال الذى باين به جميع الموجودات ، وهذا الطريق ونحوه مما سلكه أهل الإثبات للصفات .

فيقال : وإذا عرضنا على العقل الصريح ذاتاً لا فعل لها ولا حركة ، ولا تقدر أن تصعد ولا تنزل ، ولا تأتى ولا تجئ ، ولا تقرب ولا تقبض ولا تطوى ، ولا تحدث شيئاً بفعلٍ يقوم بها ، وذاتاً تقدر على هذه الأفعال ، وتحدث الأشياء بفعلٍ لها ، كانت هذه الذات أكمل ، فإن تلك[١] كالجماد[٢] أو الحى الزَمِن[٣] المُجدَّع[٤] ، والحى أكمل من
٤/٧ الجماد ، والحى القادر على العمل أكمل من العاجز / عنه ، كما أن ما لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم ، كالجماد أو كالأعمى الأصم الأخرس ، والحى أكمل من الجماد ، والحى[٥] الذى يسمع ويبصر ويتكلم أكمل من الأصم الأعمى الأخرس .

وإذا كان كذلك ، فإذا أراد نافى الفعل[٦] أن ينفيه لئلا يصفه فى الأزل بالنقص[٧] ، فقال : لو كان فعَّالاً بنفسه لكان الفعل المتأخر

(١) ش : تلك الذات أكمل فإن هذه . .

(٢) ق ، ص : كالجمادات .

(٣) فى اللسان : « والزَمِن : ذو الزمانة ، والزمانة : آفة فى الحيوانات . ورجل زَمِن : أى مبتلىً بيّن الزمانة ، والزمانة : العاهة » .

(٤) ط : المبدع ؛ ض : أو الحى أكثر من المجدع ، وهو تحريف . المجدع : فى اللسان : الجدع : القطع . وقيل : هو القطع البائن فى الأنف والأذن والشفة واليد ونحوها . جدعه يجدعه جدعا فهو جادع ، وحمار مجدَّع : مقطوع الأذن .

(٥) والحى : ساقطة من ( ش ) .

(٦) ض ، ط : فإذا أردنا فى الفعل ، وهو تحريف .

(٧) ض : لئلا يصفه بصفة فى الأزل بالنقص ، وهو تحريف .

معدوماً فى الأزل ، وعدمه صفة نقص ، فكان متصفاً بالنقص – كان بمنزلة من يقول : إنه لا يقدر أن يحدث الحوادث ولا يفعل ذلك ، لأنه لو قَدَر على ذلك وفعله ، لكان إحداثه (١ للحادث الثانى معدوماً قبل إحداثه ١) ، وذلك نقص ، فيكون متصفاً بالنقص .

فيُقال : أنت وصفته بالكمال عن النقص[٢]، حذراً من أن تصفه بما هو عندك نوع نقص ، فإن من لا يفعل قط ، ولا يقدر أن يفعل ، هو أعظم نقصاً ممّن يقدر[٣] على الفعل ويفعله ، والفعل لا يكون إلا حادثا شيئاً بعد شئ .

وهذه عادة النفاة ، لا ينفون شيئاً من الصفات فراراً من محذور إلا لزمهم فى النفى أعظم من ذلك المحذور ، كنفاة الصفات من الباطنية من المتفلسفة وغيرهم ، لما قيل لهم : إذا لم يوصف بالعلم والقدرة والحياة ، لزم[٤] أن يتصف بما يقابل ذلك ، كالعجز والجهل والموت .

فقالوا : إنما يلزم ذلك لو كان قابلا للاتصاف بذلك ، فإن المتقابلَيْن تقابل السلب والإيجاب ، كالوجود والعدم ، إذا عدم أحدهما ثبت[٥] الآخر . وأما المتقابلان تقابل العدم والملكة ، كالحياة / 
٨/٤ والموت ، والعمى والبصر ، فقد يخلو المحل عنهما ، كالجماد فإنه لا يوصف لا بهذا ولا بهذا .

---

(١ – ١) : ساقط من ( ش) .
(٢) بالكمال عن النقص : كذا فى ( ش ) . وفى سائر النسخ : بكمال النقص .
(٣) ش : من أن يقدر .
(٤) ش : للزم .
(٥) ش : يثبت .

فيُقال لهم(١) : فررتم عن تشبيهه بالحيوان الناقص الذى لا يسمع ولا يبصر مع إمكان ذلك منه(٢) ، فشبهتموه(٣) بالجماد الذى لا يقبل الاتصاف لا بهذا ولا بهذا ، فكان ما فررتم إليه شراً مما فررتم منه . ولهذا نظائر مبسوطة فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن من نفى الأفعال الاختيارية القائمة به ، لئلا يكون قبل وجود الحادث منها ناقصا ، كان قد وصفه بالنقص التام فراراً بزعمه مما يظنه نقصا .

الوجه السادس

**الوجه السادس**(٤) : أن يُقال : الأفعال التى حدثت بعد أن لم تكن ، لم يكن وجودها قبل وجودها كمالاً ، ولا عدمها نقصا . فإن النقص إنما يكون إذا عدم ما يصلح وجوده ، وما به يحصل الكمال ، وما ينبغى وجوده ، ونحو ذلك . والرب تعالى حكيم فى أفعاله ، وهو المقدِّم والمؤخِّر ، فما قدَّمه كان الكمال فى تقديمه ، وما أخَّره كان الكمال فى تأخيره . كما أن ما خصصه بما خصصه به من الصفات فقد فعله على وجه الحكمة ، وإن لم نعلم نحن تفاصيل ذلك . واعتبر ذلك بما يحدثه من المحدثات .

الوجه السابع

**الوجه السابع**(٥) : أن يُقال : الحوادث يمتنع قدمها ، ويمتنع أن توجد معا ، ولو وُجدت معاً لم تكن حوادث . ومعلوم أنه إذا دار الأمر بين

---

(١) ش : لكم .
(٢) ص ، ق : عنه .
(٣) ض : فشبهوه ، وهو تحريف .
(٤) السادس : كذا فى ( ش ) ، ( ض ) . وفى سائر النسخ : السابع .
(٥) السابع : كذا فى ( ش ) ، ( ض ) . وفى سائر النسخ : الثامن .

إحداث الحوادث وعدم إحداثها ، كان إحداثها أكمل ، / ولا يكون ٩/٤
إحداثها إلا مع عدم[١] الحادث منها فى الأزل .

وإذا كان كذلك صار هذا[٢] بمنزلة جعل الشئ موجوداً معدوماً ، فلا يُقال عدم فِعْل هذا – أو عدم تعلق القدرة به – صفة نقص ، بل النقص عدم القدرة على جعله موجوداً ، فإذا كان قادراً على ذلك كان موصوفاً بصفة الكمال التى لا يمكن غيرها ، فكذلك المحدث للأمور المتعاقبة ، هو موصوف بالكمال الذى لا يمكن فى الحدوث غيره .

**الوجه الثامن**[٣] : أن يُقال : لا ريب أن الحوادث مشهودة ، وأن لها محدثاً أحدثها ، فالمحدث لها : إما أن يحدثها بفعل اختيارى يقوم به ، وإما أن تحدث عنه شيئاً بعد[٤] شئ من غير فعل يقوم به ولا حدوث شئ منه . ومعلومٌ أن اتصافه بالأول أوْلى لو كان الثانى ممكنا . فإن الأول فيه وصفه بصفة الكمال بخلاف الثانى ، فكيف والثانى ممتنع ، لأن حدوث الحوادث من غير سبب حادث ممتنع . الوجه الثامن

وإذا كان حال الفاعل قبل حدوثها ، كحاله مع حدوثها وبعد حدوثها[٥] ، وهى فى الحالين حادثة ، لم يكن الفاعل قد فعل شيئاً ولا أحدث شيئا ، بل حدثت بذاتها .

وهذا الدليل قد بُسط فى غير هذا الموضع ، وبُيِّن فساد قول

(١) عدم ساقطة من ( ش )
(٢) ق : كان هذا .
(٣) الثامن : كذا فى ( ش ) ، ( ض ) . وفى سائر النسخ : التاسع .
(٤) ش : وإما أن يحدث عنه شىء .
(٥) عبارة « وبعد حدوثها » : ساقطة من ( ش ) .

الفلاسفة الدهرية ، القائلين بأن حركات الأفلاك تصدر عن قديم أزلى لا يحدث منه شئ ، وأن قولهم أفسد من قول المعتزلة ونحوهم من أهل
١٠/٤ الكلام ، / فإن هؤلاء الفلاسفة استدلوا على قدم العالم بحجتهم العظمى ، وهو أنه لو حدث بعد أن لم يكن لاحتاج إلى سبب حادث ، والقول فى ذلك السبب[١] كالقول فيه ، فيلزم التسلسل ، أو الترجيح[٢] بلا مرجح .

فيُقال لهم : أنتم تقولون بحدوث الحوادث شيئاً بعد شئ ، عن فاعلٍ قائم بنفسه ، لا تقوم به صفة ولا فعل ، ولا يحدث له فعل ولا غير فعل . فقولكم بصدور الحوادث المختلفة الدائمة عمَّن لا فعل له ولا صفة ولا يحدث منه شئ ، أعظم فساداً من قول من يقول : إنه تارة تصدر عنه الحوادث وتارة لا تصدر ، فإنه إن كان صدور الحوادث عنه من غير حدوث شئ فيه محالاً ، فصدورها دائماً عنه من غير حدوث شى فيه أشد إحالة .

الوجه التاسع **الوجه التاسع**[٣] : أن يُقال : أفعال الله تعالى : إما أن يكون لها حكمة هى غايتها المطلوبة ، وإما أن لا يكون . والناس لهم فى هذا المقام قولان مشهوران . أحدهما : قول من لا يثبت إلا المشيئة . والثانى : قول من يثبت حكمة قائمة بالمخلوق ، أو حكمة قائمة بالخالق . والأقوال الثلاثة معروفة فى الطوائف من أصحاب أحمد وغيرهم .

---

(١) كلمة « السبب » : ساقطة من ( ش ) .

(٢) ض ، ش : والترجيح .

(٣) التاسع : كذا فى (ش) ، ( ض ) . وفى سائر النسخ : العاشر .

فإن نفيتم الحكمة جوَّزتم أن يفعل أفعالا لا يحصل له بها كمال.فيُقال لهم : قولوا فى أفعاله القائمة بنفسه الاختيارية ما تقولونه فى حدوث المفعولات عنه ، وهو الفعل عندكم .

وإن أثبتم الحكمة ، قيل لكم : الحكمة / الحاصلة بالفعل الحادث ١١/٤
حادثة بعده . فحدوث هذه الحكمة بعد أن لم تكن ، سواء كانت قائمة بنفسه أو بغيره ، أهى صفة كمال أم لا ؟

فإن قلتم : صفة كمال ، فقولوا فى نفس الفعل الحادث ما قلتموه فى الحكمة المطلوبة به[1] .

وإن قلتم : ليست صفة كمال ، فقولوا أيضا فى نفس الفعل الحادث ما قلتموه فى الحكمة المطلوبة .

فقد لزمكم فى الحكمة ، إن أثبتموها أو نفيتموها ، ما يلزمكم فى نفس الفعل سواء بسواء ، وهذا بيّن واضح .

**الوجه العاشر**[2] : أن يقول[3] من يثبت الفعل القائم به والحكمة القائمة به : معلوم بصريح العقل أن هذا صفة كمال ، وأن من يكون كذلك أكمل ممن لا يفعل أو يفعل لا لحكمة . فلم قلتم : إن هذا ممتنع ؟ الوجه العاشر

فإذا قيل : لئلا يلزم الكمال بعد النقص .

قيل لهم : لم قلتم : وجود مثل هذا الكمال ممتنع ؟

---

(١) به : ليست فى (ض) .

(٢) الوجه العاشر : كذا فى (ش) ، (ض) . وفى سائر النسخ : الحادى عشر.

(٣) ص ، ط : أن تقول ، وفى (ش) الكلمة غير منقوطة .

ولفظ « النقص » [ لفظ ][(١)] مجمل كما تقدم . فإن غايته أن يُفسَّر بعدم ما وجد قبل أن يُوجد ، فيعود الأمر إلى أن هذا الموجود إذا وُجد بعد أن لم يكن ، لزم أن يكون معدوما قبل وجوده .

فيُقال : ومن أين علمتم أن وجود هذا بعد عدمه محال ؟ وليس فى ذلك افتقار الرب إلى غيره ، ولا استكماله بفعل غيره ، بل هو الحى الفعَّال لما يشاء ، العليم القدير الحكيم ، الخبير الرحيم الودود ، لا إلٰه إلا هو ، وكل ما سواه فقير إليه ، وهو غنىّ عمَّا سواه ، لا يكمل بغيره ،
١٢/٤ (٢)ولا يحتاج إلى سواه/ولا يستعين بغيره(٢) فى فعل ، ولا يبلغ العباد نفعه فينفعوه ، ولا ضره فيضروه ، بل هو خالق الأسباب والمسببات ، وهو الذى يلهم عبده الدعاء ، ثم يجيبه وييسر عليه العمل ، ثم يثيبه ويلهمه التوبة ، ويحبه ويفرح بتوبته . وهو الذى استعمل المؤمنين فيما يرضيه ، ورضى عنهم فلم يحتج فى فعله لما يحبه ويرضاه إلى سواه ، بل هو الذى خلق حركات العباد التى يحبها ويرضاها ، وهو الذى خلق ما لا يحبه ولا يرضاه من أعمالهم ، لما له فى ذلك من الحكمة التى يحبها ويرضاها ﴿ وَهُوَ اللَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [ سورة القصص : ٧٠ ] فلا إلـه إلا هو : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [ سورة الأنبياء : ٢٢ ] إذ كان هو الذى يستحق أن تكون العبادة له ، وكل عمل لا يُراد به وجهه فهو باطل لا منفعة فيه ،

---

(١) لفظ : ساقطةمن ( ق ) .

(٢ - ٢) ساقط من ( ض ) .

(١فما لا يكون به لا يكون ، فإنه لا حول ولا قوة إلا به١) ، وما(٢) لا يكون له لا ينفع ولا يدوم . كما قال تعالى : ﴿ وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُوراً ﴾ [ سورة الفرقان : ٢٣ ] وقال : ﴿ مَّثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَّا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ﴾ [ سورة إبراهيم : ١٨ ](٣) .وهو سبحانه يحب عباده الذين يحبونه ، والمحبوب لغيره أولى أن يكون محبوبا .

فإذا كنا إذا أحببنا شيئا لله كان الله هو المحبوب فى الحقيقة ، وحبنا لذلك بطريق التبع ، وكنا نحب من يحب الله لأنه يحب الله ، فالله تعالى / يحب(٤) الذين يحبونه ، فهو المستحق أن يكون هو المحبوب المألوه المعبود ، وأن يكون غاية كل حب(٥) . كيف وهو سبحانه الذى يحمد نفسه ويثنى على نفسه ، ويحب الحمد من خلقه . ١٣/٤

كما قال النبى ، صلى الله عليه وسلم ، فى الحديث الصحيح : لا أحد أحب إليه المدح من الله(٦) . وقال له الأسود بن سريع : يارسول

(١ – ١) : ساقط من ( ش ) .

(٢) ش : فما .

(٣) فى ( ص ) ، ( ض ) ، ( ط ) ، ( ش ) : كتبت الآية محرفة هكذا : والذين كفروا أعمالهم . . .الخ .

(٤) ق : فالله تعالى هو يحب .

(٥) حب : ساقطة من ( ش ) .

(٦) الحديث عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه مع اختلاف فى الألفاظ فى : البخارى ٥٧/٦ (كتاب التفسير ، سورة الأنعام ، باب ولا تقربوا الفواحش ) ، ٣٥/٧ (كتاب النكاح ، باب الغيرة ) ، ١٢٠/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : ويحذركم الله نفسه ) ؛ مسلم ٢١١٣/٤ – ٢١١٤ (كتاب التوبة ، باب غيرة الله تعالى ) ؛ سنن الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ٥٣/١٣ (كتاب الدعوات ، باب حدثنا محمد بن بشار ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ٢١٩/٥ – ٢٢٠ ، ٥٦/٦ – ٥٧ ، ٩٥ ، ( ط . الحلبى ) ٢٤٨/٤ . وجاء الحديث عن المغيرة بن شعبة رضى الله عنه فى : مسلم ١١٣٦/٢ (كتاب اللعان ، حديث رقم ١٧ ) .

الله إنى حمدت ربى بمحامد . فقال : إن ربك يحب الحمد[١] .

وفى الحديث الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقول فى سجوده : « اللهم إنى أعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك ، وبك منك ، لا أحصى ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك . » وقد روى أنه كان يقول ذلك فى آخر الوتر[٢] .

فهو المثنى على نفسه ، وهو كما أثنى على نفسه ، إذ أفضل خلقه لا يحصى ثناء عليه .

والثناء تكرير المحامد وتثنيتها ، كما فى الحديث الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إذا قال العبد : الحمد لله رب العالمين ، قال الله : حمدنى عبدى . فإذا قال:الرحمن الرحيم . قال : أثنى علىّ عبدى . فإذا قال : مالك يوم الدين ، قال : مجدنى عبدى »[٣] .

وفى الحديث الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه كان إذا رفع رأسه من الركوع قال : ربنا ولك الحمد ، ملء السموات ، وملء الأرض ، وملء مابينهما ، وملء ماشئت من شىء بعد ، أهل الثناء
١٤/٤ والمجد ، أحق ما قال العبد / وكلنا لك عبد ، لا مانع لما أعطيت ، ولا

(١) لم أجد الحديث بهذه الألفاظ ولكنى وجدت فى المسند ( ط . الحلبى ) ٢٤/٤ حديثا جاء فيه : عن الأسود بن سريع قال : قلت : يارسول الله إنى قد مدحت الله بمدحة ومدحتك بأخرى . فقال النبى صلى الله عليه وسلم : هات ، وابدأ بمدحة الله عز وجل » .

(٢) سبق ورود هذا الحديث والكلام عليه فى هذا الكتاب جـ ٢ ص١٣٦.

(٣) الحديثُ عن أبى هريرة رضى الله عنه ، وأوله فى بعض رواياته : إن الله تعالى يقول : قسمت الصلاة بينى وبين عبدى . . . الخ . وسبق ورود هذا الحديث فى هذا الكتاب جـ ٢ ص ١٢٦ – ١٢٧ . وذكرت فى تعليقى عليه ( ت ٢ ) مكانة فى مسلم والترمذى . والحديث أيضا فى : المسند ( ط . المعارف ) ١٥/١٣ – ١٧ ، ٢٣١/١٤ – ٢٣٣ .

معطى لما منعت ، ولا ينفع ذا الجد منك الجد[١] » . فذكر الحمد والثناء والمجد هنا ، كما ذكره فى أول الفاتحة ، فالحمد يتناول جنس المحامد ، والثناء يقتضى تكريرها وتعديدها والزيادة فى عددها ، والمجد يقتضى تعظيمها وتوسيعها والزيادة فى قدرها وصفتها .

فهو سبحانه مستحق للحمد والثناء والمجد ، ولا أحد يحسن أن يحمده كما يحمد نفسه ، ولا يثنى عليه كما يثنى على نفسه ، ولا يمجده كما يمجد نفسه .

كما فى حديث ابن عمر الذى فى الصحيح ، لما قرأ النبى صلى الله عليه وسلم على المنبر : ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾ [ سورة الزمر : ٦٧ ] ، قال : « يقبض الله سمٰواته بيده ، والأرضون بيده الأخرى ، ثم يمجد نفسه فيقول : أنا الملك ، أنا القدوس ، أنا السلام ، أنا المؤمن ، أنا المهيمن ، أنا العزيز ، أنا الجبار ، أنا المتكبر ، أنا الذى بدأت الدنيا ولم تك شيئا ، أنا الذى أعدتها ، أين الملوك ؟ أين الجبارون ؟ أين المتكبرون ؟[٢] أو كما قال .

---

(١) الحديث عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه فى : مسلم ٣٤٧/١ (كتاب الصلاة ، باب ما يقول إذا رفع رأسه من الركوع ) ، سنن النسائى ( بشرح السيوطى ) ١٥٦/٢ (كتاب التطبيق ، باب ما يقوله فى قيامه ذلك ) ، المسند ( ط . الحلبى ) ٨٧/٣ . وهو فى مسلم عن شعبة بن الحكم ٣٤٣/٢ (كتاب الصلاة ، باب اعتدال أركان الصلاة ) وانظر : الأذكار للنووى ، ص ٥٢ - ٥٣ ( باب ما يقوله فى رفع رأسه من الركوع وفى اعتداله ) .

(٢) ش : أنا الذى أعيدها ، أوكما قال . وسيرد هذا الحديث بمعناه بعد صفحات فى هذا الجزء ( ص٥٨ ) . وسبق ورود الحديث بمعناه فى جـ٢، ص ١٤٠ ، وتكلمت عليه هناك ( ت ٦ ) . وسيرد الحديث برواياته المختلفة ومنها رواية ابن عمر رضى الله عنهما الواردة هنا فى الجزء التالى =

وفى الحديث الآخر يقول الله تعالى : إنى جواد ، ماجد ، واجد ، إنما أمرى إذا أردت شيئا أن أقول له كن فيكون[١] .

## فصل

كلام الآمدى فى «أبكار الأفكار» فى بيان امتناع حلول الحوادث بذاته تبارك وتعالى .

ونحن نذكر ما ذكره أبو الحسن **الآمدى** فى هذا الأصل ونتكلم عليه . قال فى / كتابه الكبير المسمَّى «**أبكار الأفكار**» : المسألة الرابعة ١٥/٤
من النوع الرابع الذى سمَّاه إبطال التشبيه فى **بيان امتناع حلول الحوادث بذاته تبارك وتعالى** :

**قال**[٢] : «وقبل الخوض فى الحجاج لابد من تلخيص محل

= (الخامس) وسأتكلم عن رواياته المختلفة بالتفصيل إن شاء الله ، فارجع اليه هناك . وهذه الرواية التى أوردها ابن تيمية هنا عن ابن عمر رضى الله عنهما ذكر قريبا منها السيوطى فى الدر المنثور فى تفسير آية ٦٧ من سورة الزمر (فى جـ ٥ ص ٣٣٥ ط . طهران) فقال : «وأخرج أبو الشيخ فى العظمة وابن مردويه والبيهقى فى الأسماء والصفات عن ابن عمر رضى الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إذا كان يوم القيامة جمع الله السماوات السبع والأرضين السبع فى قبضته ثم يقول : أنا الله ، أنا الرحمن ، أنا الملك ، أنا القدوس ، أنا السلام ، أنا المؤمن ، أنا المهيمن ، أنا العزيز ، أنا الجبار ، أنا المتكبر ، أنا الذى بدأت الدنيا ولم تك شيئا ، أنا الذى أعيدها ، أين الملوك ؟ أين الجبارون ؟» . وانظر المسند (ط . المعارف) ٢٤٧/٧ – ٢٤٨ ؛ سنن الترمذى (بشرح ابن العربى) ١١٩/١٢ – ١٢٠ (كتاب التفسير ، سورة الزمر) ؛ سنن ابن ماجة ١٤٢٩/٢ (كتاب الزهد ، باب ذكر البعث) .

(١) هذا جزء من حديث عن أبى ذر رضى الله عنه وأوله : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله تبارك وتعالى يقول : يا عبادى كلكم ضال إلا من هديته . . الحديث وفيه : ذلك بأنى جواد ماجد أفعل ما أريد . . . إنما أمرىء لشىء إذا أردته أن أقول له كن فيكون . وهذه رواية الترمذى فى صحيحه ٣٠٤/٩ – ٣٠٥ (كتاب صفة القيامة ، باب حدثنا هناد حدثنا أبو الأحوص) . وقال الترمذى : هذا حديث حسن . والحديث فى : سنن ابن ماجة١٤٢٢/٢ (كتاب الزهد ، باب ذكر التوبة) ؛ المسند (ط . الحلبى) ١٥٤/٥ ، ١٧٧ .

(٢) أبكار الأفكار ، جـ ١ ، ص٤٧٦ – ٤٧٧ (نسخة دار الكتب – علم الكلام رقم ١٩٥٤) = ص ٧٢ (نسخة دار الكتب علم الكلام رقم ١٦٠٣) وإذا ذكرت فى التعليقات التالية كلمة «أبكار» فإنما أعنى النسختين معا ، أما إذا وجدت فروقا بين النسختين فسوف أنبه إليها بإذن الله .

النزاع ، فنقول : المراد بالحادث المتنازع فيه الموجود بعد العدم ، كان ذاتا قائمة بنفسها[١] ، أو صفة لغيره كالأعراض[٢] ، وأما ما لا وجود له كالعدم ، أو الأحوال[٣] عند القائلين بها ، فإنها غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم[٤] ، كالعالمية والقادرية والمريدية ونحو ذلك ، أو النسب[٥] والإضافات ، فإنها عند المتكلم أمور وهمية[٦] لا وجود لها ، فما تحقق من ذلك بعد أن لم يكن فيقال له[٧] : متجدد ، ولا يقال له : حادث » .

**قال**[٨] : « وعند هذا[٩] فنقول : العقلاء ، من أرباب الملل وغيرهم ، متفقون[١٠] على استحالة قيام الحوادث بذات الرب تبارك وتعالى [ غير المجوس والكرامية فإنهم اتفقوا على جواز ذلك ][١١].

غير أن الكرامية لم يجوّزوا قيام كل حادث بذات الرب تعالى ، بل قال أكثرهم : هو ما يفتقر إليه فى الإيجاد والخلق ، ثم اختلفوا فى هذا الحادث / فمنهم من قال : هو قوله « كن » ، ومنهم من قال : هو ١٦/٤

(١) أبكار : قائما بنفسه كالجوهر .
(٢) أبكار : كالعرض .
(٣) ض ، أبكار : والأحوال .
(٤) ض : لا بالعدم .
(٥) أبكار : والنسب .
(٦) وهمية : ساقطة من « أبكار » .
(٧) أبكار : يقال له .
(٨) بعد الكلام السابق مباشرة .
(٩) عبارة « وعند هذا » ليست فى « أبكار » .
(١٠) أبكار : اتفق العقلاء من أرباب الملل وغيرهم .
(١١) ما بين المعقوفتين ساقط من جميع النسخ ، وزدته من « أبكار الأفكار » .

الإرادة ، فخلق الإرادة أو القول[١] فى ذاته يستند[٢] إلى القدرة القديمة ، لا أنه حادث بإحداث ، وأما خلق باقى المخلوقات فمستند إلى الإرادة أو القول[٣] ، على اختلاف مذهبهم ، فالمخلوق القائم بذاته يعبِّرون عنه بالحادث ، والخارج عن ذاته يعبِّرون عنه بالمحدث ، ومنهم من زاد على ذلك[٤] حادثين آخرين ، وهما السمع والبصر » .

**قال**[٥] : « وأجمعت[٦] الكرامية على أن ما قام بذاته من الصفات الحادثة لا يتجدد له منها اسم ، ولا يعود إليه منها حكم ، حتى لا يُقال : إنه قائل بقول[٧] ، ولا مريد بإرادة ، بل قائل بالقائلية[٨] ، ومريد بالمريدية ، ولم يجوّزوا عليه إطلاق اسم[٩] متجدد لم يكن فيما لا يزال ، بل قالوا أسماؤه كلها أزلية ، حتى فى الخالق والرازق ، وإن لم يكن[١٠] فى الأزل خلق ولا رزق[١١] » .

---

(١) أبكار : القول أو الإرادة .
(٢) أبكار : ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : تستند ، نسخة رقم ١٦٠٣ : يستند .
(٣) أبكار : فمستندة إلى الإرادة والقول .
(٤) أبكار : من زاد ذلك .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، حـ ١ ، ص٤٧٧ – ٤٧٨ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) ، ص ٧٢ – ظ ٧٢ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .
(٦) أبكار : أجمعت .
(٧) ص ، ض : قائل يقول ؛ أبكار : حتى أنه لا يقال إنه قائل يقول .
(٨) ض : بالقابلية .
(٩) اسم : ساقطة من « أبكار » .
(١٠) أبكار : حتى الرازق والخالق فإن لم يكن .
(١١) أبكار : رزق ولا خلق .

**قال**[١] :«وأما[٢] ما كان من الصفات المتجددة التى لا وجود لها فى الأعيان[٣] ، فما كان منها حالا فقد اتفق المتكلمون على امتناع اتصاف الرب به ، غير[٤] أبى الحسين البصرى فإنه قال : تتجدد عالميات لله تعالى بتجدد المعلومات[٥] ، وما كان من النسب والإضافات والتعلقات[٦] ، فمتفق بين أرباب العقول / على جواز اتصاف الرب ١٧/٤
تعالى بها ، حتى يقال إنه[٧] موجود مع العالم بعد أن لم يكن ، وإنه خالق[٨] العالم بعد أن لم يكن . وما كان من الأعدام والسلوب ، فإن كان سلب أمر يستحيل[٩] تقدير وجوده لله تعالى ، فلا يكون متجدداً بالإجماع ، مثل كونه غير جسم[١٠] ولا جوهر ولا عرض ، إلى غير ذلك . وإن كان سلب أمر لا يستحيل تقدير[١١] اتصاف الرب به[١٢] كالنسب والإضافات ، فغير ممتنع أن يتصف به[١٢] الرب تعالى بعد أن

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، جـ ١ ، ص ٤٧٨ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) ، ظ ٧٢ ( نسخة رقم ١٦٠٣ )

(٢) أبكار : فأما .

(٣) عبارة « فى الأعيان » ساقطة من « أبكار » .

(٤) أبكار : اتصاف الرب تعالى غير . .

(٥) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : تتجدد عالميات بالله تعالى بتجدد المعلومات ، نسخة رقم ١٦٠٣ : بتجدد عالميات بالله تعالى بتجدد المعلومات ؛ ص ، ط : بتجدد عالميات لله بتجدد المعلومات ؛ ض : يتجدد عالميات لله تعالى بتجدد المعلومات .

(٦) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : والمتعلقات .

(٧) أبكار : حتى أنه يقال إنه .

(٨) أبكار : وخالق .

(٩) أبكار : مستحيل .

(١٠) أبكار : بالإجماع لكونه ليس بجسم .

(١١) تقدير : ساقطة من « أبكار » .

(١٢) به : ساقطة من نسخة رقم ١٩٥٤ .

لم يكن بالاتفاق ، فإنه إذا كان الحادث موجوداً صح أن يُقال : الرب تعالى[١] موجود مع وجوده ، وتنعدم هذه المعية عند فرض عدم ذلك الحادث[٢] ، فيتجدد له صفة سلب بعد[٣] أن لم تكن[٤] » .

تعليق ابن تيمية **قلت** : قد ذكر أن لفظ « الحادث » مرادهم به الموجود بعد العدم ، سواء كان قائما بنفسه كالجوهر ، أو صفة لغيره كالأعراض ،وسمَّى[٥] ما ليس بموجود كالأحوال والسلوب والإضافات متجددات ، وهذا الفرق أمر اصطلاحى ، وإلا فلا فرق بين معنى المتجدد ومعنى الحادث .

وأيضا فإن « الأحوال » عند القائلين بها ، منهم من يقول بوجودها ، وقالوا : يصح أن تكون معلومة تبعاً لغيرها ، وأن يكون وجودها تبعا لغيرها .

وخالفوا أبا هاشم فى قوله : ليست معلومة ولا مجهولة ، ولا موجودة ولا معدومة .

١٨/٤ وأيضا فالنسب والإضافات عند الفلاسفة / قد تكون وجودية ، وأما المذاهب فيقال : لفظ « الحوادث »[٦] « والمتجددات »[٧] فى لغة العرب يتناول أشياء كثيرة ، وربما أفهم أو أوهم[٨] فى العرف

(١) أبكار : البارى تعالى .
(٢) الحادث : ساقطة من « أبكار » .
(٣) بعد : ساقطة من ( ض ) .
(٤) أبكار : ويتجدد له صفة سلب بعد أن لم يكن .
(٥) ش : وسما .
(٦) ش : الحادث .
(٧) ض : والتجددات .
(٨) أو أوهم : ساقط من ( ش ) .

استحالات كالأمراض والغموم والأحزان ونحوها ، إذا قيل : فلان حدث به حادث . وكثير منهم يعبّر بالأحداث عن المعاصي والذنوب ونحو ذلك ، كما قد عُرف هذا .

وأما مورد النزاع أنه : هل يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، إما من باب الأفعال كالاستواء إلى غيره والاستواء عليه ، والإتيان والمجئ والنزول ونحو ذلك ، وإما من باب الأقوال والكلمات ، وإما من باب الأحوال كالفرح والغضب والإرادات والرضا والضحك ونحو ذلك ، وإما من باب العلوم والإدراكات[1] كالسمع والبصر والعلم بالموجود بعد العلم بأنه سيوجد . وإذا كان كذلك فقوله : « إن العقلاء من أرباب الملل وغيرهم متفقون على استحالة ذلك غير أن الكرامية ..... إلى آخره » ليس بنقل مطابق .

أما أهل الملل فلا يُضاف إليهم من حيث هم أرباب ملة إلا ما ثبت عن صاحب الملة ، صلوات الله عليه وسلامه ، أو ما أجمع عليه أهل العلم ، وأما ما قاله بعض أهل الملة برأيه أو استنباطه[2] ، مع منازعة غيره له ، فلا يجوز إضافته إلى الملة .

ومن المعلوم أنه لا يمكن أحد[3] أن ينقل عن محمد ، صلى الله عليه وسلم ، ولا عن إخوانه المرسلين ، كموسى / وعيسى صلوات الله ١٩/٤
عليهما ، ما يدل على قول النفاة لا نصًّا ولا ظاهرا ، بل الكتب الإلٰهية

(١) ض : والإرادات ، وهو خطأ .
(٢) ق : واستنباطه .
(٣) ص ، ض ، ط : أحدا ، وهو خطأ ؛ ق : أصلا . والمثبت عن ( هـ ) .

المتواترة عنهم والأحاديث المتواترة عنهم تدل على نقيض قول النفاة ، وتوافق قول أهل الإثبات .

وكذلك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والتابعون لهم بإحسان ، وأئمة المسلمين أرباب المذاهب المشهورة ، وشيوخ المسلمين المتقدمين ، لا يمكن أحد[1] أن ينقل نقلا صحيحا عن أحدٍ منهم بما يوافق قول النفاة ، بل المنقول المستفيض عنهم يوافق قول أهل الإثبات ، فنقل مثل هذا عن أهل الملة خطأ ظاهر .

ولكن أهل الكلام والنظر من أهل الملة تنازعوا فى هذا الأصل لما حدث فى أهل الملة مذهب الجهمية نفاة الصفات ، وذلك بعد المائة الأولى ، فى أواخر عصر التابعين ، ولم يكن قبل هذا يُعرف فى أهل الملة من يقول بنفى الصفات ، ولا بنفى الأمور الاختيارية القائمة بذاته[2] .

فلما حدث هذا القول وقالت به المعتزلة ، وقالوا : لا تحل به الأعراض والحوادث ، وأرادوا بذلك أنه لا تقوم به صفة كالعلم والقدرة ، ولا فعل كالخلق والاستواء ، أنكر أئمة السلف ذلك عليهم كما هو متواتر معروف .

وعن هذا[3] قالت المعتزلة : إن القرآن مخلوق ، لأنه لو قام بذاته للزم أن تقوم به الأفعال والصفات ، وأطبق السلف والأئمة على إنكار / هذا عليهم . ٢٠/٤

(١) ص ، ض ، ط ، ق : أحداً ، وهو خطأ .
(٢) ض : القائمة به .
(٣) ض : ومن هذا .

وكل من خالفهم قبل ابن كلاب كان يقول بقيام الصفات والأقوال والأفعال المتعلقة بمشيئته وقدرته به ، لكنْ ابن كُلاَّب ومتبعوه فرَّقوا بين ما يلزم الذات من أعيان الصفات كالحياة والعلم ، وبين ما يتعلق بالمشيئة والقدرة ، فقالوا هذا لا يقوم بذاته ، لأن ذلك يستلزم تعاقب الحوادث عليه كما سيأتى .

وابن كرَّام كان متأخراً بعد محنة الإمام أحمد بن حنبل ، وتوفى ابن كرَّام فى حدود ستين ومائتين ، فكان بعد ابن كلاب بمدة ، وكان أكثر أهل القبلة قبله على مخالفة المعتزلة والكلابية ، حتى طوائف أهل الكلام من الشيعة والمرجئة كالهشامية وأصحاب أبى معاذ التُومنى ، وزهير الأثرى وغيرهما ، كما ذكر ذلك عنهم الأشعرى فى المقالات .

وأمثال هؤلاء كانوا يقولون بقيام الحوادث به ، حتى صرح طوائف منهم بالحركة ، كما صرح بذلك طوائف من أئمة الحديث والسنه ، وصرحوا بأنه لم يزل متكلما إذا شاء ، وأن الحركة من لوازم الحياة ، وأمثال ذلك . بل هم يقولون : إنه إنما ابتدع من ابتدع من أهل الكلام البدع المخالفة للنصوص وللمعقول لقولهم بهذا الأصل ، كقول من قال : إن الكلام معنى واحد قديم ، وقول من قال : إن المعدوم يُرى ويسمع ، وقول من قال بقدم صوت معين .

٢١/٤ / وأما غير أهل الملل فالفلاسفة متنازعون فى هذا الأصل ، والمحكى عن كثير من أساطينهم القدماء أنه كان يقول بذلك ، كما تقدم نقل « المقالات » عنهم[1] ، حتى صرّح بالحركة من صرح منهم ، بل الذين

(١) أمام هذا الموضع فى هامش (ص) ، (ط) كتب مايلى : « فى آخر المجلد الأول » .

كانوا قبل أرسطو من الأساطين ، كانوا يقولون بحدوث العالم عن أسباب حادثة ، وهم يقولون بهذا الأصل : إما تصريحا ، وإما لزوما[١] . وكذلك غير واحد من متأخريهم كأبي البركات البغدادى صاحب « المعتبر » ، وهذا اختيار طائفة من النظَّار كالأثير الأبهرى وغيره .

وما حكاه عن أبي الحسين البصرى فهو قول غير واحدٍ قبل أبي الحسين وبعده ، كهشام [ ونحوه ][٢] وغيره[٣] . وابن عقيل يختار قول أبي الحسين ، وهو معنى قول السلف ، والرازى يميل إلى قول أبي الحسين ، بل وإلى زيادة على قوله ، كما ذكره في « المطالب العالية » ، بل ينصره . وقوله عن الكرامية إنهم قالوا : أسماؤه كلها أزلية ، أى معاني[٤] أسمائه ، أى ما لأجله استحق تلك الأسماء ، كالخالقية والرازقية .

وأما نفس الاسم فهو من كلامه ، وكلامه عندهم حادث قائم بذاته ، ويمتنع عندهم أن يكون في الأزل كلام أو أسماء ؛ لأن ذلك يقتضى حوادث لا أول لها ، أو يقتضى قدم القول المعين ، وكلاهما باطل عندهم .

٢٢/٤ وحكايته عن الكرَّامية أنهم يقولون : خلقُ / الإرادة والقول في ذاته مستند[٥] إلى القدرة القديمة ، وخلق ما في المخلوقات يستند[٦] إلى

(١) ط : أو لزوما .
(٢) ونحوه : ساقطة من ( ق ) .
(٣) وغيره : ساقطة من ( ض ) .
(٤) ض : معنى .
(٥) ص ، ط : مستندا .
(٦) ص ، ط : مستندا ؛ ق : مستند .

الإرادة والقول ، تعبير عن مذهبهم بعبارته ، وإلا فهم لا يسمون شيئا مما يقوم بذات الرب لا مخلوقا ولا محدثا ، وإنما يقولون : « حادث » ، ولا يقولون : إن إرادته وكلامه لا مخلوق ولا محدث .

تابع كلام الآمدى وتعليق ابن تيمية عليه .

**قال**[١] : « وقد احتج أهل الحق على امتناع قيام الحوادث به[٢] بحجج ضعيفة :

الأولى : قالوا : لو كان البارى تعالى قابلاً لحلول الحوادث بذاته[٣] لما خلا عنها أو عن أضدادها ، وضد الحادث حادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فيجب أن يكون حادثا ، والرب[٤] تعالى ليس بحادث » .

**قال**[٥] : « وهذه الحجة مبنية على خمس مقدمات : الأولى : أن كل صفة حادثة لا بد لها من ضد . والثانية : أن ضد الصفة الحادثة[٦] لابد وأن يكون حادثا .

والثالثة : أن ما قبل[٧] حادثا فلا يخلو عنه وعن ضده . والرابعة : أن مالا يخلو عن الحوادث فهو[٨] حادث . (* والخامسة : أن الحدوث

---

(١) فى كتابه « أبكار الأفكار » جـ ١ ، ص ٤٧٨ – ٤٧٩ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ظ ٧٢ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٢) أبكار الأفكار : بذات الرب تعالى .

(٣) أبكار الأفكار : لمحل الحوادث لذاته .

(٤) أبكار الأفكار : فالرب .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، جـ ١ ، ص ٤٧٩ ، ظ ٧٢ .

(٦) أبكار الأفكار : أن ضد الحادث .

(٧) ق ، ص ، ط : أن ما قبل ، ض ، أبكار الأفكار : أن ما قيل .وفى ( هـ ) كلمة : قبل ، غير منقوطة .

(٨) فهو : ساقطة من نسخة رقم ١٦٠٣ .

( * – * ) : هذه العبارات سقطت فى نسخة « الأبكار » ( رقم ١٩٥٤ ) . وموجودة فى ١٦٠٣ .

على الله تعالى محال . أما أن الرب تعالى ليس بحادث فقد سبق تقريره ° » .

**قلت** : هذا معلوم باتفاق أهل الملل وسائر العقلاء ممن أثبت الصانع ، ومعلوم بالأدلة اليقينية ، بل معلوم بالضرورة . وقد ذكر أنه قرر ذلك ، وهو لم يقرره ، فإنه إنما قرره بناء على إثبات واجب الوجود ،
٢٣/٤ وبنى ذلك على نفي / التسلسل في العلل وإبطال حوادث لا أول لها ، وحجته على ذلك ضعيفة .

وقد أورد في كتابه المسمَّى « بدقائق الحقائق » على إبطال تسلسل العلل سؤالا زعم أنه لا يعرف عنه جوابا ، فبطل بقوله ما ذكره من تقريره . لكن هذا بحمد الله أجل من أن يحتاج إلى مثل هذا التقرير .

**وقال**[1] : « وأما أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فسيأتي تقريره في حدوث الجواهر » .

**قلت** : لم يقرر ذلك إلا بدليل حدوث الأعراض . وأنه يمتنع وجود حوادث لا أول لها ، وإنما قرر[2] ذلك بإبطال التسلسل في الآثار ، وقرر ذلك بأن الحادث يمتنع أن يكون أزليا .

وقد تقدم فساد ذلك بأن لفظ « الحادث » يُراد به النوع الدائم ، ويراد به الحادث المعين ، والمعلوم امتناعه إنما هو النوع الثاني . والنزاع إنما هو في الأول .

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، جـ ١ ، ص٤٧٩ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ظ ٧٢ ( نسخة دار الكتب ، علم الكلام ١٦٠٣ ) .

(٢) ق : وإنما أبطل .

وأيضا فإن الذى قرر به امتناع تسلسل العلل فى « دقائق الحقائق » أورد عليه سؤالا ، واعترف بأنه لا جواب له عنه . وإذا كان تقريره لنفى تسلسل العلل قد بين[١] أنه ورد عليه سؤال لا يعرف جوابه ، فكيف بتقرير نفى تسلسل الحوادث !

ومن المعلوم أن العقلاء اتفقوا على نفى تسلسل العلل ، وتنازعوا فى نفى تسلسل الحوادث ، فإن كان لم يقم على نفى ذاك عنده دليل عقلى / فهذا أولى . ٢٤/٤

والسؤال الذى أورده يرد على النوعين ، وقد [ ذكرناه ] وذكرنا[٢] الجواب عنه فيما تقدم . ومضمونه أنه : لم لا يجوز أن يكون مجموع المعلولات التى لا تتناهى ، وإن كان ممكنا فى نفسه ، لكنه واجب بوجوب آحاده المتعاقبة ، وكل واحد واجب بما قبله . وهذا ، وإن كان باطلا ، لكن المقصود التنبيه على أن من خالف الكتاب والسنة ، وقال : إنه ينصر بالمعقول أصول الدين ، يخل بمثل هذا الواجب فى أعظم أصول الدين ، مع أنه يقرر ما لا يُحتاج إليه فى الدين ، أو ما يعارض ما يثبت أنه من الدين .

وكذلك من قال مثل هذا وأمثاله أنه يتكلم بالعقليات يظهر منه فى أعظم المعقولات التقصير والتوقف والحيرة فيها ، ويحقق من المعقولات ما تقل الحاجة إليه ، أو ما يكون وسيلة إلى غيره ، مع أن المقصود بالوسيلة لم يحققه .

(١) ق : قد تبين .
(٢) ق : وقد ذكرنا .

وقد احتج على إبطال حوادث لا أول لها ، بعد أن أبطل حجج موافقيه ، بأن ذلك يستلزم كون الحادث أزلياً ، وهذا الوجه ضعيف .

فإن المنازع يقول : أشخاص الحوادث ليست أزلية ، وإنما الأزلى النوع . فالموصوف بأنه أزلى ليس هو الموصوف بأنه حادث ، ثم يقال :
٢٥/٤ إذا لم تقدر أن تقيم حجةً على امتناع تسلسل المعلولات / وإثبات الصانع عندك موقوف على هذا ، فأى شئ ينفعك : نفى حلول الحوادث عمّا لم تقم حجة على إثباته فضلا عن قدمه ؟

**قال**[١] : « وإنما الإشكال[٢] فى المقدمات الثلاثة الأول » .

**قال**[٣] : « وذلك أن لقائل أن يقول : قولكم : إن كل صفة حادثة لابد لها من ضد ، فإما[٤] أن يُراد بالضد معنى وجودى يستحيل اجتماعه مع تلك الصفة لذاتيهما[٥] . وإما أن يراد به ما هو أعم من ذلك ، وهو ما لا يتصور اجتماعه مع وجود الصفة لذاتيهما[٥] ، وإن كان عدماً حتى يُقال ، فإن[٦] عدم الصفة يكون ضداً لوجودها ، فإن كان الأول فلا نسلم أنه لابد وأن يكون للصفة ضد بذلك الاعتبار ، والاستدلال على موقع المنع عسير[٧] جداً . وإن كان الثانى فلا نسلم أنه

(١) فى كتابه أبكار الأفكار جـ ١ ، ص٤٧٩ - ٤٨٠ (نسخة دار الكتب علم الكلام رقم ١٩٥٤ ) = ظ ٧٢ (نسخة دار الكتب ، علم الكلام رقم ١٦٠٣ ) .
(٢) ق : وإنما لاشكال ، ويبدو أنه خطأ مطبعى .
(٣) بعد الكلام السابق مباشرة .
(٤) أبكار : إما .
(٥) أبكار : لذاتها .
(٦) أبكار : بأن .
(٧) أبكار : عسر .

يلزم أن يكون ضد الحادث حادثا ، وإلا كان عدم العالم السابق على وجوده حادثاً ، ولو كان عدمه حادثاً كان[1] وجوده سابقاً على عدمه وهو محال » .

**قال**[2] : « وإن[3] سلمنا أنه لابد أن[4] يكون ضد الحادث معنى وجوديا ، ولكن لا نسلم امتناع خلو المحل عن الصفه وضدها بهذا الاعتبار. وحيث قررنا فى مسألة الكلام والإدراكات أن القابل لصفة[5] لا يخلو عنها وعن ضدها[6] إنما كان بالمعنى الأعم ، لا بالمعنى الأخص ، فلا مناقضة » .

**قلت** : هذا كلام حسن جيد لو كان قد وفَّى بموجبه ، فإن هذه الطريقة ممَّا كان يحتج بها السلف / والأئمة فى إثبات صفات الكمال ، ٢٦/٤
كالكلام والسمع والبصر ، وقد اتبعهم فى ذلك متكلمة الصفاتية[7] من أصحاب ابن كُلاَّب وابن كرَّام والأشعرى وغيرهم ، بل أثبتوا بها عامة صفات الكمال .

وقد أورد عليها ما يورده نفاة الصفات ، وزعم أن ذلك قادح فيها ،

---

(١) أبكار : لكان .

(٢) بعد النص السابق مباشرة ، جـ ١ ، ص ٤٨٠ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ظ ٧٢ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٣) أبكار : ثم وإن . .

(٤) أبكار : وأن .

(٥) أبكار : للصفة .

(٦) أبكار : أو عن ضدها .

(٧) ق : متكلمة الصفات .

**فقال**[١] : « أما أهل الإثبات – يعنى للصفات[٢] – فقد سلك بعضهم فى الإثبات[٣] مسلكا ضعيفا ، وهو أنهم تعرضوا لإثبات أحكام الصفات ، ثم[٤] توصلوا منها[٥] إلى إثبات العلم بالصفات ثانيا . فقالوا : إن العالم لا محالة[٦] على غاية من[٧] الحكمة والإتقان ، وهو مع ذلك جائز وجوده وجائز عدمه كما سيأتى[٨] ، وهو مستند فى التخصيص والإيجاد إلى واجب الوجود ، كما سيأتى أيضا ، فيجب[٩] أن يكون قادراً عليه ، مريداً له ، عالماً به كما وقع [ به ][١٠] الاستقراء فى الشاهد ، فإن من لم يكن قادراً[١١] لا يصح صدور شىء عنه ، ومن لم يكن مريدا لم يكن تخصيص بعض الجائزات عنه[١٢] دون بعض بأَوْلى[١٣] من العكس ، إذ نسبتها إليه واحدة[١٤]، ومن لم يكن عالما بالشئ لا يُتصور منه القصد إلى إيجاده .

---

(١) أبكار الأفكار ، جـ ١ ، ص ١٨٤ – ١٨٥ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ظ ٢٨ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٢) عبارة – يعنى للصفات – زيادة من ابن تيمية ليست فى الأبكار .

(٣) عبارة « فى الإثبات » ليست فى « أبكار » .

(٤) أبكار : لإثبات أحكام الصفات أولا ثم .

(٥) منها : ليست فى « أبكار » .

(٦) أبكار : فقالوا العلم لا بحالة .

(٧) من : ليست فى أبكار .

(٨) أبكار : كما يأتى .

(٩) أبكار : كما يأتى فيجب .

(١٠) به : ساقطة من ( ق ) .

(١١) أبكار : فإن لم يكن قادرا .

(١٢) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : تخصص بعض الجائزين عنه .

(١٣) أبكار : أولى .

(١٤) أبكار : إذ نسبتها إليه نسبة واحدة ؛ ق : إذ نسبتها إليه واحدة .

قالوا[١] : وإذا ثبت كونه قادراً مريداً عالماً[٢] وجب أن يكون حيًّا ، إذ الحياة شرط فى[٣] هذه الصفات على ما عرف فى الشاهد[٤] / ، وما ٢٧/٤ كان له فى وجوده أو عدمه شرط لا يختلف[٥] شاهداً ولا غائبا ، ويلزم من كونه حيًّا أن يكون سميعاً بصيرا متكلما ، فإن من لم تثبت[٦] له هذه الصفات من الأحياء فهو متصف بأضدادها كالعمى والطرش والخرس[٧] ، على ما عُرف فى الشاهد أيضا . والإله تعالى يتقدّس عن الاتصاف بهذه الصفات .

قالوا[٨] : وإذا ثبت له[٩] هذه الأحكام فهى فى الشاهد معللة بالصفات ، فالعلم فى الشاهد[١٠] علة كون العالم عالما ، والقدرة علة كون القادر قادراً ، وعلى هذا النحو باقى الصفات ، والعلة لا تختلف لا شاهدا[١١] ولا غائبا .

وأيضا فإن حد العالم فى الشاهد من قام به العلم ، والقادر من قامت به القدرة ، وعلى هذا النحو ، والحد لا[١٢] يختلف شاهداً ولا غائبا .

(١) أبكار : إلى إيجاده ولا الاتقان والإحكام فى صفته قالوا .
(٢) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : عالما مريدا .
(٣) فى : ليست فى أبكار .
(٤) أبكار : على ما عرف شاهدا .
(٥) أبكار : له فى وجوده وشرط لا يختلف .
(٦) ص ، ط ،أبكار : لم يثبت ؛ هـ : غير منقوطة .
(٧) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : والأخرس .
(٨) أبكار : على ما عرف شاهدا والإله يتعالى عن الاتصاف بهذه قالوا .
(٩) له : ليست فى «أبكار» .
(١٠) فى الشاهد : ليست فى أبكار .
(١١) أبكار : لا يختلف شاهداً .
(١٢) أبكار : النحو والحد أيضا لا .

وأيضا فإن شرط العالم[١] فى الشاهد قيام العلم به . وكذلك فى القدرة وغيرها[٢] ، والشرط لا يختلف شاهداً ولا غائبا » .

**قلت** : وهذه الطريقة مع إمكان تقريرها على هذا الوجه ، فإنه يمكن تقريرها على وجه أكمل منه ، ومع هذا فقد قال : هذه الحجة مما يضعف التمسك بها جداً ، وأورد عليها أنها مبنيّة على الجمع بين الشاهد والغائب .

وقد تكلمنا على ما ذكره هو وغيره فى غير هذا الموضع ، وبيَّنا أن
٢٨/٤ الحجة لا يحتاج / فيها إلى هذا الجمع ،[ ولو احتيج فيها إلى هذا الجمع ][٣] فهو صحيح ، فإنه من باب قياس الأوْلى ، وهو أن ما كان من لوازم الكمال فثبوته للخالق أَوْلى منه للمخلوق ، كما قد ذُكر[٤] فى غير هذا الموضع .

لكن المقصود هنا أنه اعترض على قولهم : لو لم يتصف بهذا لاتصف بضده العام الذى يتضمن النفى ، وهو قد ذكر هنا أنه قرّره .

**قال**[٥] : « وأما قولهم : إنه لو لم يتصف بهذه الصفات مع كونه

(١) أبكار : حد العالم .

(٢) أبكار : وغيره .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من ( ق ) .

(٤) ض . ط : كما ذكر .

(٥) لم أجد نص الكلام التالى فى « أبكار » وأحسب أنه تلخيص من بن تيمية لكلام الآمدى الذى أوردته فى أول الصفحة السابقة ( ص ٣٣ ) وهو قول الآمدى : « وقالوا : وإذا ثبت كونه قادرا مريدا عالما . . إلى قوله : فإن لم تثبت له هذه الصفات من الأحياء فهو متصف بأضدادها . . الخ » . ولعل عبارة : « فالتحقيق فيه موقوف . . الخ » إضافة من ابن تيمية على ما لخصه من كلام الآمدى .

حيًّا لكان متصفاً بما يقابلها ، فالتحقيق فيه موقوف على بيان حقيقة المتقابلَيْن ، يعنى المتنافيين » .

وذكر التقسيم المشهور فيه للفلاسفة[١] ، وأنه أربعة أقسام تقابل السلب والإيجاب ، والعدم والمَلَكَة ، والتضايف ، والتضاد ، وأن تقابل[٢] العلم والجهل ، والعمى والبصر ، هو عندهم من باب تقابل العدم والملكة[٣] .

« والملكة[٤] على اصطلاحهم : كل[٥] معنى وجودى أمكن أن يكون ثابتاً للشيء : إما بحق جنسه كالبصر للإنسان ، [٦] فإن البصر يمكن ثبوته لجنسه وهو الحيوان [٦] ، أو بحق نوعه ككتابة زيد ، [٧] فإن هذا ممكن لنوع الإنسان[٧] ، أو بحق شخصه كاللحية للرجل [٨] فإنها ممكنة فى حق الرجل [٨] » .

قال[٩] : « والعدم[١٠] المقابل لها ارتفاع[١١] هذه الملكة » .

(١) أمام هذا الموضع فى (ص) ، (ط) كتب ما يلى : « أقسام التقابل الأربعة » .
(٢) ض : يقابل .
(٣) لخص ابن تيمية هنا ما ذكره الآمدى فى « أبكار الأفكار » جـ١ ص١٨٧ – ١٨٨ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٢٨ – ص ٢٩ (نسخة رقم ١٦٠٣) .
(٤) الكلام الذى يبدأ بكلمة والملكة فى « أبكار » ص ١٨٨ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٩ (نسخة رقم ١٦٠٣) .
(٥) أبكار الأفكار : أما الملكة بالمعنى الخاص فكل .
(٦ – ٦) ساقط من نسختى « أبكار » .
(٧ – ٧) : ساقط من نسختى « أبكار » .
(٨ – ٨) : ساقط من نسختى « أبكار » .
(٩) ض : قلت قال . والكلام التالى بعد الكلام السابق مباشرة .
(١٠) أبكار : وأما العدم . (١١) أبكار : فهو ارتفاع .

قال [١] : « فإن أُريد بتقابل الإدراك ونفيه تقابل التناقض [٢] بالسلب والإيجاب ، وهو أنه لا يخلو من كونه سميعاً وبصيرا ، ومتكلما ، أو
٢٩/٤ ليس ، فهو ما يقوله الخصم ، ولا / يقبل نفيه من غير دليل » [٣] .

« وإن أُريد [٤] بالتقابل تقابل العدم والملكة ، فلا يلزم من نفى [٥] الملكة تحقق العدم ولا بالعكس ، إلا فى محل يكون قابلا لهما ، ولهذا يصح أن يُقال : الحجر لا أعمى ولا بصير ، والقول بكون [٦] البارى تعالى قابلا للبصر والعمى ، دعوى محل النزاع والمصادرة على المطلوب . وعلى هذا فقد امتنع نفى [٧] لزوم العمى والخرس [٨] والطرش [٩] فى حق الله تعالى من ضرورة نفى البصر والسمع والكلام عنه » .

[ **قلت** : وقد أشكل هذا على كثير من النظّار حتى ضُل به لاعتقادهم صحته حتى على الآمدى ] [١٠] ، فهذا كلامه فى الخلو عن الضدّين بالمعنى العام [ قد ] [١١] أورد عليه ما ذكر ، فكيف يدّعى أنه

---

(١) بعد الكلام السابق بحوالى خمسة أسطر .
(٢) أبكار : إن أريد بالتقابل هٰهنا تقابل التناقض .
(٣) ترك ابن تيمية عدة أسطر تكلم فيها الآمدى عن تقابل المتضايفين .
(٤) الكلام التالى الذى يبدأ بعبارة « وإن أريد » فى أبكار جـ ١ ص١٨٩ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ٢٩ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .
(٥) أبكار : فلا يلزم أيضا من نفى .
(٦) ض ، نسخة « أبكار » رقم ١٩٥٤ : يكون .
(٧) نفى : ساقطة من نسختى « أبكار » .
(٨) أبكار : والأخرس .
(٩) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : والأطرش .
(١٠) ما بين المعقوفتين فى ( هـ ) فقط وبدأه الهكارى بقوله : قال ابن تيمية بعد ذلك . . . الخ .
(١١) قد : ساقطة من ( ق ) .

قرره ؟ وهذا الإيراد إيراد معروف للمعطِّلة نفاة الصفات ، وهو ايراد فاسد من وجوه .

**أحدها** : أن يُقال : نحن نريد بالتقابل السلب والإيجاب ، ونفى هذه الصفات يتضمن النقص لكل من نفيت عنه ، سواء قيل : إنه قابل لها أو لم يُقل ، فإنه من المعلوم بصريح العقل أن المتصف بالحياة والعلم والكلام[1] والسمع والبصر أكمل ممن لم يتصف بذلك ، وما قُدّر انتفاء ذلك عنه كالجماد فهو أنقص بالنسبة إلى من اتصف بذلك .

وهو قد سلك فى إثبات الصفات طريقة الكمال ، وهى فى الحقيقة من جنس هذه ، فقال[2] : «واعلم أن هٰهنا طريقة رشيقة سهلة المعرك ، قريبة المدرك ، يعسر على المنصف المتبحر الخروج عنها ، والقدح فى دلالتها ، يمكن طردها فى إثبات جميع الصفات النفسانية ، /وهى مما ٤/٣٠
ألهمنى الله إياها ، ولم أجدها على صورتها وتحريرها لأحد غيرى ، وهو أن يقال : المفهوم من كل واحد من هذه الصفات المذكورة ، مع قطع النظر عما يتصف به ، صفة كمال أو لا صفة كمال ، لا جائز أن تكون لا صفة كمال ، وإلا كان حال من اتصف بها فى الشاهد أنقص من حال من لم يتصف بها إن كان عدمها فى نفس الأمر كمالاً ، أو مساويا لحال من لم يتصف بها إن لم يكن عدمها فى نفس الأمر كمالا ، وهو خلاف ما نعلمه بالضرورة فى الشاهد ، فلم يبق إلا القسم الأول ، وهو أنه[3] فى

(١) ق : ولكلام ، وهو خطأ مطبعى .

(٢) فى هامش (ص) ، (ط) أمام هذا الموضع كتب ما يلى : «كلام الآمدى فى طريقة الكمال» .

(٣) ض ، هـ : أنها .

نفسها وذواتها كمال ، وعند ذلك فلو قُدّر عدم اتصاف البارى تعالى بها لكان ناقصا بالنسبة إلى من اتصف بها من مخلوقاته ، ومحال أن يكون الخالق أنقص من المخلوق » .

**قلت** : هذه الحجة مادتها صحيحة[١] ، وقد استدل بها ماشاء الله من السلف والخلف ، وإن كان تصويرها والتعبير عنها يتنوع ، وهذه المادة بعينها يمكن نقلها إلى الحجة الأولى التى زيّفها بأن يُقال : لو لم يتصف بصفات الكمال لاتصف بنقائضها وهى صفات نقص ، فيكون أنقص من بعض مخلوقاته .

٣١/٤ **الوجه الثانى** : أن يقال هب أنهما متقابلان تقابل العدم/والملكة ، فقولكم : لا يلزم من نفى أحدهما ثبوت الآخر إلا إذا كان المحل قابلا .

**جوابه أن يُقال** : الموجودات نوعان : نوع يقبل الاتصاف بأحد هٰذين كالحيوان ، وصنف لا يقبل ذلك كالجماد . ومن المعلوم أن ما قبل أحدهما أكمل ممن[٢] لا يقبل واحداً منهما . وإن كان موصوفاً بالعمى والصمم والخرس ، فإن الحيوان الذى هو كذلك أقرب إلى الكمال ممن لا يقبل لا هذا ولا هذا ، إذ الحيوان الأبكم الأعمى الأصم يمكن أن يتصف بصفات الكمال ، وما يقبل الاتصاف بصفات الكمال أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال .

فإذا كان قد عُلم أن الرب تعالى مقدّس عن أن يتصف بهذه النقائص مع قبوله للاتصاف بصفات الكمال ، فلأن يُقدّس عن كونه لا يقبل

(١) ق : وهذه الحجة التى تلوتها صحيحة .

(٢) ق : مما .

الاتصاف بصفات الكمال أَوْلى وأحرى . وهذا معلوم ببداهة العقول [١] .

**الوجه الثالث** : أن نقول : لا نسلم أن فى الأعيان ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات ، فإن الله قادر على أن يخلق الحياة فى كل جسم ، وأن يُنطقه كما أنطق ما شاء من الجمادات . [ وقد ] قال [٢] تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لاَ يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ * أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ﴾ [ سورة النحل : ٢٠ ، ٢١ ] .

وإذا كان كذلك فدعواهم أن من الأعيان ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات ، رجوع منهم إلى مجرد ما شهدوه من العادة ، وإلا فمن كان مصدّقا بأن الله قلب عصا موسى – وهى جماد – ثعبانا عظيما ابتلعت / الحبال والعصىّ لم يمكنه أن يطرد هذه الدعوى . ٣٢/٤

وإذا كان سبحانه قادراً على أن يثبت هذه الصفات – صفات الكمال – لما كان جماداً من مخلوقاته ، وكان كل مخلوق يقبل ذلك بقدرة الله تعالى فهو أحق بقبول ذلك ، بل بوجوبه له ، إذ ما كان ممكناً فى حقه من صفات الكمال كان واجباً له ، فإنه لا يستفيد صفات الكمال من غيره ، بل هو مستحق لها بذاته ، فهى من لوازم ذاته .

وهذا فصل [٣] معترض ذكرناه تنبيها على تقصير من يقصّر فى الاستدلال على الحق الذى قامت عليه الدلائل اليقينية العقلية مع

---

(١) ص : ببداية العقول ؛ ض : ببداية المعقول ؛ ط : ببدايه العقول .

(٢) ق : وقال .

(٣) ق : وهذا فصل فصل ، وهو خطأ مطبعى .

السمعية ، مع مدافعتهم لما دلت عليه دلائل السمع والعقل ، وإن كنا لا نظن بمسلم ، بل بعاقل ، أن يتكلم فى جهة[(١)] الربوبية بما يراه تقصيرا ، ولكن لا يخلو صاحب هذه الطريق من عجز أو تفريط ، وكلاهما يظهر به نقصه عن حال السلف والأئمة الموافقين للشرع والعقل ، وأنهم كانوا فوق المخالفين لهم فى هذه المطالب الإلٰهية والمعارف الربانية .

وهذه الحجة التى صُدَّر بها الآمدى وزيّفها هى الحجة التى اعتمد عليها الكُلاّبية والأشعرية ، ومن وافقهم من السالمية ، والفقهاء من أصحاب أحمد وغيرهم ، كالقاضى أبى يعلى ، وابن عقيل ، وابن الزاغونى ، وغيرهم . وهى مبنية على مقدمتين : أن القابل للشئ لا يخلو
٣٣/٤ عنه وعن / ضده . وأكثر الناس ينازعونهم فى ذلك ، بل جميع الطوائف من أهل النظر والأثر ينازعونهم ، كالمعتزلة والكرامية والشيعة والمرجئة وأهل الحديث والفقهاء والصوفية والفلاسفة .

والثانية : على امتناع تسلسل الحوادث . والنزاع فيها مشهور بين جميع الطوائف . **قال الآمدى**[(٢)] : « الحجة الثانية : أنه[(٣)] لو قامت الحوادث بذات الرب تعالى[(٤)] لكان لها سبب . والسبب إما الذات وإما خارج[(٥)] عنها . فإن كان هو الذات وجب دوامها[(٦)] بدوام

---

(١) ض : فى وجهة .
(٢) فى « أبكار الأفكار » بعد الكلام الذى سبق وروده فى ص ٣١ مباشرة .
(٣) أنه : ليست فى « أبكار الأفكار » .
(٤) أبكار : بذاته .
(٥) أبكار : أو خارج .
(٦) أبكار : ذواتها . وفى النسخة الأخرى : دوامها .

الذات ، وخرجت عن أن تكون حادثة . وإن كان خارجا عن الذات فإما أن يكون معلولا للإله تعالى أو لا يكون معلولا له[١] . فإن كان الأول لزم الدَوْر ، وإن كان الثانى فذلك الخارجْ يكون واجب الوجود بذاته مفيداً[٢] للإله تعالى صفاته[٣] ، فكان أولى أن يكون هو الإله .

وهذه المحالات إنما لزمت من قيام الحوادث بذات الرب تبارك وتعالى[٤] فتكون[٥] محالا » .

**قال الآمدى**[٦] : « ولقائل أن يقول : وإن افتقرت الصفات الحادثة إلى سبب ، فالسبب إنما هو القدرة القديمة والمشيئة الأزلية القائمة بذات الرب ، كما هو مذهب الكرامية على ما أوضحناه . فليس السبب هو المسبب ولا خارجا[٧] ، ولا يلزم من دوام القدرة دوام المقدور ، وإلا كان العالم قديما ، وهو محال » .

**قال**[٨] : « **فإن قيل** : إذا كان المرجّح للصفة الحادثة هو القدرة القديمة[٩] / والاختيار ، فلابد وأن يكون الرب تعالى قاصداً لمحل ٣٤/٤

(١) له : ليست فى ( أبكار » .
(٢) ق ، ص ، ط ، هـ : ومفيدا .
(٣) أبكار : صفة .
(٤) أبكار : الرب تعالى كما هو مذهب الكرامية .
(٥) ص ، ض ، ط : فيكون .
(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ، حـ ١ ، ص ٤٨٠ . ولكن العبارات التالية ابتداء من قوله : ولقائل أن يقول حتى قوله : القائمة بذات الرب ، ساقطة من نسختى « أبكار الأفكار » .
(٧) أبكار الأفكار ( فى النسختين ) : وليس السبب هو الذات ولا خارج عنها .
(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، حـ ١ ، ص ٤٨٠ - ٤٨١ .
(٩) القديمة : ساقطة من نسختى « الأبكار » .

حدوثها ، ومحل حدوثها ليس إلا ذاته ، فيجب أن يكون قاصداً لذاته[١] . والقصد إلى الشئ يستدعى كونه فى الجهة ، وهو محال . ثم ولجاز قيام كل حادث به[٢] ، وهو محال .

وأيضا فإن الصفة الحادثة عند الكرَّامية إنما هو[٣] قوله : كن ، والإرادة هى مستند المحدثات[٤] . وعند ذلك فلا حاجة إلى الحادث الذى هو القول والإرادة[٥] ، لإمكان إسناد جميع المحدثات إلى القدرة القديمة .

**قلنا** : أما الأول فمندفع ، فإن القصد إلى إيجاد الصفة ، وإن استدعى القصد إلى محل حدوثها[٦] ، فإنما يلزم من ذلك أن يكون المحل فى الجهة أن لو كان القصد بمعنى الإشارة إلى الجهة ، وليس كذلك ، بل بمعنى إرادة إحداث الصفة فيه ، وذلك غير موجب للجهة .

ثم[٧] وإن كان القصد إلى إيجاد الصفة فى المحل يوجب كون المحل فى الجهة[٨] ، فيلزم من ذلك امتناع القصد من الله تعالى إلى إيجاد الأعراض ، لأن القصد إلى إيجادها يكون قصداً لمحالها ، ويلزم من ذلك أن تكون[٩] محالها فى الجهات . والقصد إلى ما هو فى جهة مِمَّن ليس

(١) أبكار ( فى النسختين ) : إلى ذاته .
(٢) به : ساقطة من نسختى الأبكار .
(٣) الأبكار ( فى النسختين ) : هى .
(٤) الأبكار ( فى النسختين ) : والإرادة التى هى مستند وجود المحدثات .
(٥) الأبكار : ( فى النسختين ) : أو الإرادة .
(٦) الأبكار ( فى النسختين – النسخة الثانية علم الكلام رقم ١٦٠٣ ص ٧٣ ) : حدوثها .
(٧) ثم : ساقطة من نسختى « الأبكار » .
(٨) أبكار ( فى النسختين ) : فى جهة .
(٩) أبكار ( فى النسختين ) : أن يكون .

فى الجهة محال ، وذلك يفضى [١] إلى أن يكون الرب [٢] فى الجهة عند قصد خلق الأعراض ، وهو محال .

والقول [٣] بأنه إذا جاز خلق بعض الحوادث فى ذاته جاز خلق كل حادث ، فدعوى مجردة وقياس من / غير جامع ، وهو باطل على ما ٣٥/٤
أسلفناه فى تحقيق الدليل [٤] .

وأما الثانى فحاصله يرجع إلى لزوم رعاية الغرض والحكمة [٥] فى أفعال الله تعالى ، وهو غير موافق لأصولنا ، وإن كان ذلك بطريق الإلزام للخصم ، فلعله [٦] لا يقول به . وإن كان قائلا به [٧] فليس القول بتخطئته فى القول بحلول الحوادث بذات الرب تعالى ضرورة تصويبه فى رعاية الحكمة أَوْلى من العكس » .

**قلت** : هذه الحجة مادتها من الفلاسفة الدهرية كابن سينا وأمثاله ، الذين يقولون : إن الرب لا يحدث عنه شئ بعد أن لم يكن حادثا . ولهذا يُستدل بهذه الحجة على نفى الحوادث المنفصلة [٨] كما يُستدل بها على نفى الحوادث المتصلة ، وهو أن الموجب لحدوث

---

(١) أبكار : يقضى . وفى النسخة الثانية : يفضى .
(٢) أبكار : الرب تعالى .
(٣) ق : وأما القول .
(٤) أبكار : فى قاعدة الدليل .
(٥) أبكار : رعاية الحكمة والغرض .
(٦) أبكار ، حـ ١ ، ص ٤٨٢ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) ، حـ ١ ، ص٧٣ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) : فلعلمه .
(٧) أبكار : فى النسختين : قابلا به .
(٨) ص : المتصلة ، وهو تحريف .

الحادث[١] مطلقا من الذات : إن كان الذات لزم دوامه ، وإن كان خارجا عنها فإن كان معلولا للذات لزم الدَّوْر ، لأن ذلك الحادث موقوف على ذلك المعلول الخارج ، وذلك المعلول الخارج لا بد أن يكون حادثاً ، وإلا لو كان قديما لكان كمال المقتضى لذلك الحادث قديما ، وهو الذات ومعلولها القديم ، وإذا كان المعلول الخارج حادثا فلا يحدث إلا بسبب حادث فى الذات ، وإلا لزم حدوث الحادث بلا سبب ، فيلزم أن يكون ما حدث فى الذات من الذات موقوفاً على الحادث
٣٦/٤ الخارج[٢] . وما حدث فى الخارج موقوفا على / الحادث فيها فيلزم الدور ، وإن كان الخارج ليس من مقتضيات الذات لزم أن يكون واجبا بنفسه ، فيكون ما يقوم بالرب من الحوادث موقوفاً على ذلك الواجب بنفسه ، ثم قال : « فيكون أولى بالإلٰهية » فهذه عمدة هؤلاء الدهرية فى نفى فعله للحوادث سواء كانت قائمة به أو بغيره .

ولهذا بيّن الآمدى ضعفها بين المتكلمين[٣] المنازعين للكرّامية . **فإنه قال** : « الكرَّامية يقولون فى الحوادث بذاته كما تقولون أنتم فى الحوادث المنفصلة عنه ، فكما أن تلك الحوادث تحدث عندكم بكونه قادراً ، أو بالقدرة أو المشيئة القديمة ، فهكذا نقول فيما يقوم بذاته » .

ولا ريب أن ما ذكره جواب تنقطع به عنهم مطالبة إخوانهم المتكلمين من المعتزلة والأشعرية ، ولكن لا تنقطع عنهم مطالبة

(١) هـ : الحوادث .
(٢) ق : على الخارج الحادث .
(٣) ض : من المتكلمين .

الفلاسفة ، إلا بما يقوله الجميع من أن القادر المختار يرجّح أحد المتساويين لا لمرجّح ، أو أن الإرادة الأزلية ترجّح أحد المتساويين لا لمرجّح .

والمنازعون فى هذا من أهل الحديث والكلام والفلسفة يقولون : إن هذا جحد للضرورة ، وإن هذا يقدح فيما به أثبتوا وجود الصانع ، فإنهم أثبتوا الصانع بأن ترجيح أحد المتساويين لا بد له من مرجّح ، وقد عُرف كلام الناس فى هذا المقام .

الرد على الفلاسفة فى مسألة امتناع حلول الحوادث بذاته تعالى من وجوه ٣٧/٤

ونحن نذكر ما تُجاب به الفلاسفة عن أهل الملل جميعا ، وذلك من وجوه /

الوجه الأول

**الأول** : أن يقال : الحوادث إما أن يجب تناهيها(١ أو لا يجب ، بل يجوز أن لا يكون لها نهاية . فإن وجب تناهيها١) لزم أن يكون للحوادث أول ، ولزم جواز حدوث الحوادث بدون سبب حادث ، وبطلت حجتكم وقولكم بدوام حركات الفلك وأنها أزلية ، وإن جاز دوام الحوادث فحينئذ ما من حادث إلا وهو مسبوق بحادث ، وحينئذ فالأفلاك إذا كانت حادثة لزم أن يكون قبلها حادث آخر ، وحينئذ فيمكن أن تكون تلك الإردات المتعاقبة القائمة بذات الواجب أو غيرها من الحوادث هى الشرط [٢] فى حدوث الأفلاك ، كما تقولون أنتم : كل حادث فهو مشروط بحادث قبله .

فإن قالوا : ذاته لا تحلها الحوادث .

---

(١ – ١) : ساقط من ( ض ) .

(٢) ص : هى شروط .

**قيل لهم** : دليلكم على نفى قيام الحوادث به إما أن يكون نافيا لقيام الصفات به[١] مطلقا ، وإما أن يخصّ الحوادث . فإن كان الأول فقد عُرف فساد قولكم فيه ببيان فساد حجتكم على نفى الصفات ، وإبطال ما تذكرونه فى التوحيد ، الذى مضمونه نفى الصفات ، كما بُسط فى موضعه .

وإن كان مختصا[٢] فدليلكم على النفى هو هذا الدليل على امتناع حدوث الحوادث عنه ، فليس لكم أن تثبتوا هذا بهذا ، وهذا بهذا ، فإنه يكون دَوْراً ، وهذا من المصادرة على المطلوب . فإن نفيكم لحدوث
٣٨/٤ الحوادث بذاته وبغيره[٣] سواء ، فإذا لم يمكنكم نفى ذلك / إلا بنفى حلولها بذاته كنتم قد صادرتم على المطلوب .

الوجه الثانى **الوجه الثانى** : أن يُقال لهم : قول القائل : سبب الحوادث إما الذات أو خارج عنها ، أتريدون به سبب كل حادث ، أو سبب نوع الحوادث[٤] ؟ فإن أردتم الأول منعوكم الحصر . وقالوا لكم : بل سبب كل حادث الذات بما قام بها من الحوادث المتعاقبة .

فإن قلتم : هذا يستدعى تعاقب الحوادث بذاته ، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث .

قالوا لكم : فهذا يبطل قولكم بقدم الأفلاك ويوجب[٥] حدوثها .

(١) ق : لقيام به الصفات ، وهو تحريف .
(٢) ض : وإن كان ممتنعا .
(٣) ض : أو بغيره .
(٤) هـ : الحادث .
(٥) ض : وموجب ، وهو تحريف .

وأيضا فيقال لكم : مالا يخلو عن جنس الحوادث ، إن لم يجب حدوثه بطلت هذه الحجة ، وإن وجب حدوثه لزم حدوث الأفلاك . وحينئذ فالموجب لحدوث الأفلاك إن كان قديما لم يحدث به حادث جاز حدوث الحادث بدون سبب حادث ، ولا فرق حينئذ بين أن يكون الحادث بذاته أو منفصلا عنه ، فيلزم قول الكرامية . وإن كانت الحوادث لا تحدث إلا بحوادث متعاقبة لزم تسلسل الحوادث ، وبطل قول القائل : فما لا ينفك عن جنس الحوادث فهو حادث ، وحينئذ فتبطل هذه الحجة .

فتبين أنه يلزمكم : إما بطلان هذه الحجة ، وإما تصحيح قول الكرامية ، وذلك يستلزم بطلان الحجة فثبت بطلانها على كل تقدير .

٣٩/٤ وإن أردتم سبب نوع الحوادث . فيقال لكم : سبب نوع / الحادث المتصل كسبب نوع الحادث المنفصل عندكم ، واذا جاز عندكم أن تكون الذات سبب الحوادث التى لا أول لها مع انفصاله عنها ، فمع قيامها به بطريق الأَوْلى . فإن اقتضاء المقتضى لما قام به أَوْلى من اقتضائه لما باينه ، ولا محيص لهم عن هذا إلا بما ينفون به الصفات مطلقا .

وقد عُرِف فساد قولهم فى ذلك ، وأن حجتهم عليه من أسقط الحجج ، وحينئذ فيكون جماهير الناس خصومهم فى ذلك الأصل .

**الوجه الثالث** : أن يُقال : هب أن سبب الحادث خارج عن الذات وهو معلول الذات ، قولهم : يلزم الدَوْر ، فيقال له[1] : إنما الوجه الثالث

(١) ق : فقولهم : يلزم الدور ، يقال له .

يلزم الدَوْر اذا كان ذلك الحادث الخارج موقوفاً على الحادث المتصل ، والمتصل موقوفا على الخارج ، وأما إذا كان ذلك الخارج موقوفا على متصل ، وذلك المتصل موقوف على خارج آخر ، والخارج الآخر موقوف على متصل آخر ، فإنما يلزم التسلسل فى الآثار وفى تمام التأثيرات المعينة ، لا يلزم الدَوْر على هذا التقدير .

وإذا كان اللازم هو التسلسل فى الآثار والتأثيرات المعينة ، فذلك لا
٤/٤٠ يلزم منه الدَوْر ، والتسلسل جائز عند هؤلاء / الفلاسفة وكثير من أهل الكلام والحديث وغيرهم ، وليس هذا تسلسلاً ولا دَوْراً فى أصل التأثير ، فإن هذا باطل باتفاق العقلاء ، كالدَوْر والتسلسل فى نفس المؤثر ، فإن الدور والتسلسل فى تمام أصل التأثير ، كالدور والتسلسل فى نفس المؤثر ، بخلاف التسلسل فى تمام التأثيرات المعينة ، فإنه كالتسلسل فى الآثار المعنية ، والتسلسل فى أصل التأثير كالتسلسل فى أصل الآثار .

ثم يقال : إن كان هذا التسلسل جائزاً بطلت هذه الحجة ، وإن كان ممتنعاً لزم أن يكون للحوادث أول ، وأن تصدر الحوادث كلها عن قديم بلا سبب حادث من غير أن يجب دوام الحوادث . وحينئذ فيلزم صحة قول الكرّامية ، كما يلزم صحة قول غيرهم من أهل الكلام : الجهمية[١] والقدرية وأتباعهم ، الذين يقولون بحدوث[٢] جميع الحوادث بدون سبب حادث ، وإنما النزاع بينهم فى المتصل والمنفصل .

الوجه الرابع **الوجه الرابع** : فى الجواب : أن يُقال : هب أن ذلك الخارج إذا

(١) ض : كالجهمية .
(٢) ض : تحدث .

كان ليس معلول الذات يلزم أن يكون مفيداً للإله صفاته ، فيكون أولى بالإلهية .

يُقال لهم : هذا وإن كان باطلاً عند المسلمين وغيرهم من أهل الملل ، ولكن على أصولكم لا يمتنع بطلانه ، وذلك أن هذا لا ينافى وجوب وجوده بذاته ، بمعنى أنه لا فاعل / له ، فإن ما كان لا فاعل له ٤١/٤
لم يمتنع من هذه الجهة[(١)] أن يقوم به أمر بسبب منه ومن[(٢)] أمر مباينٍ له ، وإنما ينتفى ذلك بنفى واجب بذاته مباين له ، وذلك مبنى على نفى واجبَيْن بالذات .

وأنتم ادّعيتم ذلك ، وأدرجتم فى ذلك نفى الصفات ، كما ادّعت الجهمية أن القديم واحد ، وأدرجوا فى ذلك نفى الصفات . فقلتم أنتم : لو كان له صفات لتعدد الواجب بذاته ، كما قال أولئك : لو كان له صفات لتعدد القديم . وحجتكم على ذلك ضعيفة جدا ، حتى إن منكم من قال بقدم الأفلاك ووجوب وجودها بذاتها لضعف ذلك .

وهذا حقيقة قول أرسطو وأصحابه فى الأفلاك ، وهو قول أهل وحدة الوجود فى كل موجود ، الذين أظهروا التصوف والتحقيق ، وحقيقة قولهم قول هؤلاء الدهرية المعطلة .

وحينئذ فنخاطب[(٣)] الجميع خطابا يتناول الطوائف كلها ، ونقول : إما أن تكون الأفلاك واجبة الوجود بذاتها ، وإما أن لا تكون .

---

(١) ط : الحجة .

(٢) ض : هو من .

(٣) ض : فيخاطب .

فإن قيل : إنها واجبة الوجود بذاتها ، مع أن الحوادث تقوم بها ، بطل قولكم : إن الواجب أو القديم لا تقوم به الحوادث .

وإن قلتم : إنها معلولة مفعولة لغيرها ، فالموجب لها : إن كان علة تامة لم يتأخر عنه شيء من معلوله فلا تصدر عنه الحركات والحوادث ،
٤٢/٤ فتفتقر الحوادث المشاهدة إلى واجب آخر ، والقول / فيه كالقول فيه . وإن لم يكن علة تامة فلابد لما يتأخر حدوثه أن يكون موقوفا على شرط حادث ، والقول فيه كالقول فى الذى قبله ، فيلزم التسلسل . وإذا لزم لزم دوام الحوادث المتسلسلة ، ويمتنع[1] صدورها عن علة تامة أزلية لا يقوم بها حادث ، فإن ذلك يقتضى مقارنة جميع معلولها لها ، لوجوب مقارنة جميع معلول العلة التامة لها ، وامتناع أن يصير علة لشيء ما ، بعد أن لم يكن علة بدون سبب منها ، وإذا جاز أن تقوم به الحوادث المتعاقبة ، فيلزم قيام الحوادث المتعلقة[2] بالقديم على كل تقدير ، فبطلت هذه الحجة .

وأيضا فقدماؤهم يقولون : إن الأول يحرك الأفلاك حركةً شوقية مثل حركة المحبوب لمحبه ، ولم يذكروا أن الأفلاك مبدَعة [ له ][3] ولا معلولة لعلة فاعلة .

وحينئذ فلابد أن يُقال : هى واجبة بنفسها ، وهى مفتقرة فى حركتها إلى المحرك المنفصل عنها ، فلا يمكن من قال هذا أن يقول : إن الواجب

(١) ض ، ط : ويمنع .
(٢) ق : المتعاقبة .
(٣) له : زيادة فى ( ض ) .

بنفسه لا يقوم به حادث بسبب مباين له ، كما لا يمكنه أن ينفي شيئين واجبين بأنفسهما ، كل منهما متوقف على الآخر .

إذ حقيقة قول هؤلاء أن الفلك والعلة الأولى كل منهما محتاج إلى الآخر ، حاجة المشروط إلى شرطه ، لا حاجة المصنوع إلى مبدِعه .

٤٣/٤ الوجه الخامس **الوجه الخامس** : أن يُقال : غاية ما ذكرتموه في الحوادث / منقوض بالمتجددات كالإضافات والعدميات ، فإنهم سلَّموا حدوثها . وهذه الحجة تتناول هذا ، كما تتناول هذا ، فما كان جوابكم عن هذا ، كان جواب منازعيكم عن هذا .

فإنه يُقال : تلك الأمور الإضافية والعدمية إذا تجددت فلابد لها من سبب متجدد ، والسبب إما : الذات ، وإما خارج عنها . فإن كان الأول لزم دوام الإضافات والعدميات ، وإن كان الثانى لزم الدَّوْر أو التسلسل ، وإن كان الثالث فالأمر الخارجي الذى أوجب تجدد تلك الإضافات والأعدام يجب أن يكون واجب الوجود .

وأما الأسولة[1] التي ذكر أبو الحسن الآمدى أنهم أوردوها على هذه الحجة فهى ضعيفة كما ذكر ضعفها ، ويمكن الجواب عنها بغير ما ذكر أيضا .

أما قول القائل : القاصد إلى الحدوث فى محل يستدعى كون المحل فى جهة[2] . فإن أراد به ما يُقصد حدوثه فى محل مباين له ، فالكرّامية

(١) ق : ص ، ط : الأسؤلة .

(٢) ض : فى وجهة .

تقول بموجب ذلك ، وليس هذا محل النزاع هنا . ثم القائل[١] لهذا إما أن يجوِّز كَوْن الأمور المباينة للرب فى جهةٍ منه ، أو لا يجوِّز ذلك .

فإن جوّزه قال بموجبه مع بقاء محل النزاع ، وإن لم يجوّزه كان ذلك دليلاً على فساد قوله فى مسألة الجهة ، وحينئذ فيكون ذلك أقوى لقول
٤٤/٤ الكرامية / ومن وافقهم .

وإن أراد أن ما يُقصد حدوثه فى محل هو ذاته ، يوجب أن تكون ذاته فى جهةٍ من ذاته .

فيقال له : هل يُعقل كون الشيء فى جهة من نفسه أم لا ؟ فإن عقل ذلك قالوا بموجب التلازم ، وإن لم يعقل ذلك منعوا التلازم .

يبين ذلك أن الإنسان يُحدث حوادث فى نفسه بقصده وإرادته ، وهذا السؤال يرد عليها ، فإن عقل كون نفسه فى جهة من نفسه ، أمكن للمنازعين[٢] أن يقولوا بموجب ذلك فى كل شيء ، وإلا فلا .

وأيضا فيُقال : قصد الشيء[٣] ، إما أن يستلزم كونه بجهة من المقاصد ، وإما أن لا يستلزم ذلك . فإن استلزم ذلك ، لزم كون جميع الأجسام بجهة من الرب ، فإنه إذا أحدث فيها الأعراض الحادثة كان قاصداً لها على ما ذكروه ، فيلزم أن يكون بجهة منه على هذا التقدير . وحينئذ فيكون هو أيضا بجهة منها ، لامتناع كون أحد الشيئين بجهة من الآخر ، من غير عكس ، كما ذكروه ، وإذا كان كذلك لزم أن يكون البارى فى جهة .

(١) ض : ثم إن القائل .
(٢) ق ، ص : المنازعين .
(٣) ق ، هـ : قصدًا لشيء .

وإذا كان كذلك بطلت حجتهم ، لأن غايتها أن قصده للحوادث فى ذاته يستلزم كون ذاته فى جهة ، وهذا محال . فإذا كان على هذا التقدير لزم أن تكون ذاته فى جهة ، بطل نفى هذا اللازم .

وإما أن يُقال : قصد الشىء لا يستلزم كونه بجهة من المقاصد ، وحينئذ فبطلت هذه الحجة ، فثبت بطلانها على التقديرين .

وإيضاح / فسادها أنها مبنية على مقدمتين ، وصحة إحداهما ٤٥/٤
تستلزم[1] بطلان الأخرى ، وبطلانها يتضمن بطلان إحدى المقدمتين ، فثبت بطلان إحداهما على كل تقدير ، وإذا بطلت إحدى المقدمتين بطلت الحجة ، فإن إحدى المقدمتين أن القاصد لا يقصد إلا ما هو فى جهة . والثانية أن كون البارى فى الجهة محال . فإن كانت المقدمة الأولى صحيحة لزم أن يكون فى الجهة ، لأنه يقصد حدوث حوادث قطعا ، فبطلت الثانية . وإن كانت الأولى باطلة ، بطلت الحجة أيضا لبطلان إحدى مقدمتيها .

وكما أن فساد هذه الحجة ظاهر على أصول أهل الملل وغيرهم ممن يقول بحدوث العالم ، فبطلانها على رأى الفلاسفة الدهرية أظهر . فإن هؤلاء لا ينكرون[2] حدوث الحوادث ، فإن قالوا : إنها حادثة عن علة أزلية موجبة بنفسها ، كما يقوله ابن سينا وأمثاله ، فهؤلاء يقولون بأن الحوادث تحدث عنه بوسائط .

---

(١) ص ، ض ، ط : يستلزم ؛ هـ : ( الكلمة غير منقوطة ) .

(٢) ض ، هـ : فإن هؤلاء ينكرون .

وحينئذ فيقال : إما أن ذلك يستلزم كونها منه فى جهة أو لا يستلزم ؟ وتبطل الحجة على التقديرين كما تقدم .

وإن قالوا : بل العالم واجب الوجود بنفسه ، فقد قالوا بحدوث الحوادث عن القديم الواجب بنفسه وقيامها به ، فإن الحوادث قائمة بذات[1] الأفلاك ، وحينئذ فكل ما يحتج به على نقيض ذلك فهو
٤٦/٤ باطل ، فإن / صحة أحد النقيضين تستلزم[2] بطلان الآخر ، وبطلان اللازم يقتضى بطلان الملزوم[3] ، والدليل مستلزم للمدلول[4] ، والمدلول لازم للدليل . فإذا بطل اللازم الذى هو المدلول ، كانت أدلته المستلزمة له كلها باطلة .

وهذا الجواب خير من جواب الآمدى بقوله : « القصد إلى ما هو فى جهة ممن ليس فى الجهة محال[5] » فإن جميع نفاة الجهة من أهل الكلام يقولون : إن الرب تعالى يقصد إلى ما هو فى جهة من المخلوقات ، والقصد منه . وليس هو فى جهة عندهم .

بل يُقال جوابا قاطعا : القصد فى الجهة ممن ليس فى الجهة ، إن كان ممكنا بطلت المقدمة الأولى من الاعتراض ، وإن كان ممتنعا بطلت المقدمة الثانية .

---

(١) ض : هـ : بذوات .

(٢) تستلزم : كذا فى ( ق ) . وفى ( ص ) ، ( ض ) ، ( ط ) : يستلزم . وفى ( هـ ) الكلمة غير منقوطة .

(٣) ض ، هـ : وبطلان الملزوم يقتضى بطلان اللازم .

(٤) ض : يستلزم المدلول .

(٥) وهو الذى سبق إيراده فيما قبل ، انظر ص ٤٢ — ٤٣ .

وأما الاعتراض الثانى ، وهو قولهم : لجاز قيام كل حادث به ، فظاهر الفساد . فإنّا إذا جوّزنا قيام صفة به ، لم يلزم قيام كل صفة به[(١)] ، فإذا جوّزنا أن تقوم به صفات الكمال : كالحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، لم يلزم أن تقوم صفات النقص به[(٢)] ، كالجهل المركب ، والمرض ، والسنة ، والنوم ، وغير ذلك من النقائص الوجودية./ وإذا جوَّزنا أن يقوم به كلام لم نجوِّز قيام ٤٧/٤
كل كلام به ، وإذا جاز قيام إرادة به لم يجز قيام إرادة كل شىء به ، وإنما يقوم به ما يليق بجلاله ، وما يناسب كبرياءه ، إذ هو موصوف بصفات الكمال ، ولا يوصف بنقائضها بحال .

وذلك لأن كونه سبحانه قابلاً لأن تقوم به الصفات أو الحوادث ، لم يكن لمجرد كون ذلك صفة أو حادثاً ، فيلزم طرد ذلك فى كل صفة وحادث ، كما أنه إذا قيل : تقوم به أمور وجودية ، لم يلزم أن يقوم به كل موجود ، لأن قيام الصفات الوجودية به لم يكن لمجرد كونها موجودة ، حتى يقوم به كل موجود ، وهذا كما إذا قلنا : إن رب العالمين قائم بنفسه ، وهو موجود ، وهو ذات متصفة بالصفات ، لم يلزم من ذلك أن يكون كل ما هو قائم بنفسه ، وهو موجود ، وهو ذات متصفة بالصفات ، أن يكون رب العالمين .

والناس متنازعون فى صفاته : هل تسمى أعراضا أو لا تسمى ؟ مع تنازعهم فى ثبوتها ونفيها . ففى مثبتة الصفات ونفاتها من يسميها أعراضا .

---

(١) به : فى ( ق ) فقط . وسقطت من سائر النسخ .
(٢) ض ، هـ : أن تقوم به صفات النقص به .

فإذا قيل : لو جاز أن يقوم به عرض للـزم أن يقوم به كل عرض ، لكان هذا أيضا باطلا ، فإن ذلك لم يكن لكونه عرضاً ، فيلزم قيام كل عرض به .

والمسلمون متفقون على أن الله خالق كل موجود سواه . فلو قيل : لو
٤٨/٤ جاز أن يخلق موجوداً ، للزم أن يخلق كل / موجود ، فيلزم أن يكون خالقا لنفسه وهو محال . أو لو قيل : لو جاز أن يخلق عالما قادراً حيا ، للزم أن يخلق كل حي عالم قادر ، وهو حي عالم قادر ، فيلزم أن يكون خالقاً لنفسه وهو محال – لكان هذا كلاماً باطلاً .

وأصل هذا أن السالب النافي لما نفى نفياً عاما أن يقوم بالله صفة ، أو أن يقوم به ما يريده ويقدر عليه لكونه حادثا ، فنفى نفيا عاما أن يقوم به حادث ونحو ذلك ، قابله المثبت فناقض هذا الخبر العام وهذه القضية السالبة الكلية ، وكَذِبُها يحصل بإثبات خاص ، وهو القضية الجزئية الموجبة ، فيجوز قيام صفةٍ ما من الصفات ، وحادث ما من الحوادث ، وذلك الجائز لم يجز قيامه للمعنى المشترك بينه وبين سائر الصفات والحوادث ، وإنما قام لمعنى يختص به وبأمثاله ، لا يشاركه فيه جميع الصفات والحوادث .

لكن المشترك ، كما أنه ليس هو المقتضى له للقيام بالذات ، فليس هو مانعا . فكون القائم به صفة أو حادثا ليس أمراً موجبا للقيام به ، حتى يقوم[١] كل صفة وحادث ، ولا مانعا من القيام به حتى يمنع كل صفة وحادث .

---

(١) ض : تقوم .

فمن نفى نفيا عامًّا لأجل ذلك ، فهو معارض بمن أثبت إثباتا عاما لأجل ذلك ، وكلاهما باطل . بل هو المستحق لصفات الكمال العارية عن النقص ، وهو على كل شيء قدير ، ولم يزل قادراً على أن يتكلم ويفعل بمشيئته واختياره[١] ، سبحانه وتعالى .

/ وإذا قال القائل : هذا يقتضى قيام الصفات أو الحوادث به . ٤٩/٤

قيل : هذا المعنى عديم التأثير ، لا هو موجب للامتناع ولا للجواز .

والمثبتون يقولون : كونه قادراً على الفعل والكلام بنفسه صفة كمال ، وكونه لا يقدر على ذلك صفة نقصٍ ، فإن القدرة على الفعل والكلام ، مما يُعلم بصريح العقلِ أنه صفة كمالٍ ، وأن من يقدر أن يخلق ويتكلم ، [٢] أكمل ممن لا يقدر أن يخلق ويتكلم [٢]، فإنه يكون بمنزلة الزَّمِن ، ويقولون : بالطريق التى تُثبت له صفات الكمال يثبت هذا ، فإن الفاعل بنفسه الذى يقدر بنفسه على الفعل من حيث هو كذلك ، أكمل ممن لا يمكنه ذلك ، كما قد بُسط كلامهم فى غير هذا الموضع .

وأيضا فإن أراد المريد بقوله : تقوم به الحوادث كلها ، أنه قادر على أن يمسك العالم كله فى قبضته ، كما جاءت به الأخبار الإلٰهية فهم يجوِّزون ذلك ، بل هذا عندهم من أعظم أنواع الكمال ، كما قال تعالى : ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ والأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ والسَّمٰوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾ [ سورة الزمر : ٦٧ ]

---

(١) ق : بمشيئة واختيار .

(٢ – ٢) : ساقط من ( ض ) .

وقد ثبت فى الصحاح عن النبى صلى الله عليه وسلم ، من حديث أبى هريرة ، وابن عمر وابن مسعود ، وابن عباس ، مايوافق مضمون هذه الآية ، وأن الله تعالى يقبض العالم العلوى والسفلى ، ويمسكه
٥٠/٤ ويهزه ، ويقول : أنا الملك أين ملوك الأرض ؟[١]/ .

وفى بعض الآثار[٢] : ويدحوها كما يدحو أحدكم الكرة .

وقال ابن عباس : ما السمٰوات السبع والأرضون السبع ، وما فيهن ، وما بينهن ، فى يد الرحمن إلا كخردلة فى يد أحدكم[٣] .

فإن أراد مريد بقوله : إن الحوادث كلها تقوم بذات المعنى الذى دلت عليه النصوص ، فهو حق ، وهو من أعظم الأدلة على عظمة الله ، وعظم قدره وقدرته ، وعلى فعله القائم بنفسه وفى مخلوقاته .

وإن أراد بذلك أنه يتصف بكل حادث ، فهذا يستلزم أن يتصف بالنقائص الوجودية ، مثل أن يتصف بالجهل المركب الحادث ونحو

---

(١) سبق أن أورد ابن تيمية الحديث وذكر أنه فى الصحيحين عن أبى هريرة ، فبينت مكانه عن أبى هريرة فى الصحيحين وغيرهما من الصحاح ( انظر ما سبق ، حـ ٢ ، ص ١٤٠ . وانظرت ٦ ) كما وردت رواية منه عن ابن عمر فى هذا الجزء ( ص ١٧ ) . وسيرد الحديث فى الجزء التالى – إن شاء الله – مع بيان رواياته المختلفة ومع الكلام عن الصحابة الذى رووه فارجع إليه هناك وانظر تفسير ابن كثير لآية ٦٧ من سورة الزمر وتعليق الأساتذة المحققين ١٠٣/٧ – ١٠٦ ( ط . كتاب الشعب ) .

(٢) ق : الآثا ، وهو خطأ مطبعى .

(٣) ذكر السيوطى هذا الأثر فى « الدرر المنثور » فى تفسير الآية ٦٧ من سورة الزمر وقال إن ابن جرير ( الطبرى ) أخرجه عن ابن عباس ( وانظر تفسير الطبرى لهذه الآية ) ، كما ذكر السيوطى أثرا مقاربا فقال : « وأخرج عبد بن حميد وابن أبى حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : يطوى الله السماوات بما فيها من الخليقة ، والأرضين السبع بما فيها من الخليقة ، يطوى كله بيمينه ، يكون ذلك فى يده بمنزلة خردلة » .

ذلك . وهذا ممتنع لكونه نقصاً لا لكونه حادثاً ، فالموت والسِّنة والنوم والعجز واللغوب والجهل ، وغير ذلك من النقائص ، هو منّزه عنها ، ومقدس أزلاً وأبداً ، فلا يجوز أن تقوم به ، لا قديمة ولا حادثة ، لكونها نقائص تناقض ما وجب له من الكمال اللازم لذاته .

وإذا كان أحد النقيضين لازماً للذات ، لزم انتفاء النقيض الآخر ، فكل ما تنزه الرب عنه من الحوادث والصفات ، فهو منزه عنه ، لما أوجب ذلك ، لا للقدر المشترك بينه وبين ما قام به من الكمالات .

وأما السؤال الثالث ، وهو قوله : « إنه لا حاجة إلى ذلك » . فيقال : ليس كل ما لا تعلم الحاجة إليه ، يجزم بنفيه ، فإن الله أخبر أنه كتب مقادير / الخلائق قبل خلقهم ، ولا يعلم إلى ذلك حاجة ، وكذلك ٥١/٤ قد خلق آدم بيده عند أهل الإثبات ، مع قدرته على أن يخلقه كما خلق غيره .

وأيضا فإن عدم الحاجة إلى الشيء أوجبت نفيه ، فينبغي أن تنفى جميع المخلوقات ، فإن الله لا يحتاج إلى شيء .

وأما ما يقوم بذاته ، فما كان الخلق محتاجاً إليه وجب إثباته ، وما لم يكن الخلق محتاجاً إليه ، كان قد انتفى هذا الدليل المعين الدال على إثباته ، وعدم الدليل مطلقا لا يستلزم عدم المدلول عليه فى نفس الأمر ، وإن استلزم عدم علم المستدل به ، فضلاً عن عدم الدليل المعين .

وأيضاً فإن الرب تعالى يمكن أن يكون له من صفات الكمال ما لا يعلمه العباد ، ولا يمكنهم نفيه لانتفاء الحاجة إليه .

ولكن هذا السؤال يمكن تحريره على وجهٍ آخر ، وهو أن يُقال : الكرَّامية إنما أثبتوا ما أثبتوه لاحتياج الخلق إليه ، والقدرة والمشيئة الأزلية كافية فى حدوث المخلوقات المنفصلة ، كما هى كافية فى حدوث ما قام بالذات ، فيكون دليلهم على ذلك باطلاً .

وهذا الكلام إنما يُفيد – إن أفاد – إبطال هذا الدليل المُعين ، ولا يبطل دليلاً آخر ، ولا يُبطل ثبوت المدلول ، فلا يجوز أن ينفى قيام الحوادث بذاته ، لعدم ما يثبت ذلك ، بل الواجب فيما لا يُعرف دليل ثبوته وانتفائه الوقف فيه .

٥٢/٤ ثم هم قد يقولون : صدور / المفعولات المنفصلة من غير سبب حادث يقوم بالفاعل أمر ممتنع ، كصدور المفعولات بدون قدرة وإرادة للفاعل .

ويقولون أيضاً : قد عُلم أن الله خالق للعالم ، والخلق ليس هو المخلوق ، إذ هذا مصدر ، وهذا مفعول به ، والمصدر ليس هو المفعول به ، فلابد من إثبات خلق قائم به ، ومن إثبات مخلوق منفصل عنه .

وهذا قول جمهور الناس ، وهو أشهر القولين عند أصحاب الأئمة الأربعة ، [ أصحاب ][1] : أبى حنيفة ، ومالك ، والشافعى ، وأحمد . وهو قول جمهور الناس : أهل الحديث ، والصوفية ، وكثير من أهل الكلام – أو أكثرهم – وكثير من أساطين الفلاسفة – أو أكثرهم .

---

(١) أصحاب : ساقطة من ( ق ) .

لكن النزاع بينهم فى الخلق المغاير للمخلوق : هل هو قديم قائم بذاته ؟ أو هو منفصل عنه ؟ أو هو حادث قائم بذاته ؟ وإذا كان حادثاً : فهل الحادث نوعه ؟ أو أن الحوادث هى الأعيان الحادثة ، ونوع الحوادث قديم ، لتكون صفات الكمال قديمة لله ، لم يزل ولا يزال متصفاً بصفات الكمال ؟

هذه الأقوال الأربعة قد قال كل قول طائفة . ويقولون أيضاً : إن قيام هذه الأمور بذاته من صفات الكمال ، وذلك أنَّا قد علمنا أن الله متكلم ، وأن المتكلم لا يكون متكلماً إلا بكلامٍ قائمٍ بذاته ، وأنه مريد ، ولا يكون مريداً إلا بإرادة قائمة بذاته ، إذ ما قام بغيره من الكلام والإرادة ، لا يكون كلاماً له ولا إرادة ، إذ / الصفة إذا قامت ٥٣/٤
بمحلٍ عاد حكمها على ذلك المحل ، لا على غيره ، ويقولون : قد أخبر الله أنه ( إنما أمره إذا أراد شيئاً أَنْ يقول له كن فيكون ) ، و « أَن » تدل على أن الفعل مستقبل ، فوجب أن يكون القول والإرادة حادثين بالسمع .

وبالجملة عامة ما يذكر فى هذا الباب يعود إلى نوع تناقض من الكرَّامية ، وهو عمدة منازعيهم ، ليس معهم ما يعتمدون عليه إلا تناقضهم . وتناقض أحد المتنازعين لا يستلزم صحة قول الآخر ، لجواز أن يكون الحق فى قول ثالثٍ ، لا قول هذا ولا قول هذا ، لا سيما إذا عُرف أن هناك قولاً ثالثاً ، وذلك القول يتضمن زوال الشُّبه القادحة فى كلٍ من القولين الضعيفين[١] .

(١) أمام هذا الموضع فى هامش ( ط ) كتب : « بلغ » .

الحجة الثالثة عند الآمدى على امتناع حلول الحوادث بذات الله تعالى

**قال الآمدى**[(١)] « الحجة الثالثة : أنه لو كان قابلاً لحلول الحوادث بذاته ، لكان قابلاً لها فى الأزل ، وإلا كانت القابلية عارضة لذاته ، واستدعت قابلية أخرى ، وهو تسلسل ممتنع ، وكون الشيء قابلا للشيء ، فرع إمكان وجود المقبول[(٢)] ، فيستدعى تحقق كل واحد منهما ، ويلزم من ذلك إمكان حدوث الحوادث فى الأزل ، وحدوث الحادث فى الأزل ممتنع ، للتناقض بين كون الشيء أزلياً وبين كونه[(٣)] حادثاً »[(٤)] .

**قال الآمدى**[(٥)] : « ولقائل أن يقول : لا نسلم أنه لو[(٦)] كان قابلاً لحلول الحوادث بذاته ، لكان قابلاً لها فى الأزل ، فإنه لا يلزم من
٤/٥٤ القبول للحادث فيما لا يزال ، مع إمكانه / القبول له أزلا ، مع كونه غير ممكن أزلاً[(٧)] ، والقول بأنه يلزم منه التسلسل ، يلزم عليه الإيجاد

---

(١) فى : أبكار الأفكار ، حـ ١ ، ص ٤٨٢ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) ، ص ٧٢ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٢) فى « أبكار » بعد عبارة : « فرع إمكان وجود المقبول » عبارة ساقطة من جميع نسخ كتابنا وهى : « إذ القابلية نسبة بين القابل والمقبول » .

(٣) ض : من كون الشيء أزليا ومن كونه ، وهو تحريف .

(٤) أمام هذا الموضع كتب فى هامش ( هـ ) مايلى : « هذه التخريجة لا أعرف محلها ، وهى فى الأصل وريقة فى ما بعد ذلك ، بعد ورقات ، عند ذكر الأفول فى قصة إبراهيم ، ولكن هذا الموضع له بها بعض مناسبة فليحرر موضعها » . وبعد ذلك يوجد كلمات كثيرة فى الهامش أولها : قد أورد على ذلك الرازى . . وآخرها . . الوجه الثانى ، وقد تبين لى أن هذا الكلام سبق وروده ويقابل ص٤ ، ٥ من هذا الجزء .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٦) أبكار : أن لو .

(٧) أبكار : مع عدم إمكانه أزلا .

بالقدرة للمقدور ، وكون الرب خالقاً للحوادث ، فإنه نسبة متجددة بعد أن لم يكن ، فما هو الجواب هٰهنا ، به يكون الجواب (١) . ثم [ وإن ] (٢) سلمنا أنه يلزم من القبول فيما لا يزال القبول أزلاً ، فلا نسلم (٣) أن ذلك يوجب إمكان وجود المقبول (٤) أزلاً ، ولهذا على أصلنا البارى موصوف فى الأزل بكونه قادراً على خلق العالم ، ولا يلزم [ منه ] (٥) إمكان وجود العالم أزلاً » .

**قلت** : قد ذكر فى إفساد هذه الحجة وجهين ، هما منع لكلتا مقدمتيها ، **فإن مبناها على مقدمتين** : **إحداهما** : أنه لو كان قابلاً ، لكان القبول أزلياً .

**والثانية** (٦) : أنه يمكن وجود المقبول مع القبول .

**فيُقال فى الأولى** : لا نسلم أنه إذا كان قابلاً للحوادث فى الأبد ، يلزم قبولها فى الأزل ، لأن وجودها فيما لا يزال ممكن ، ووجودها فى الأزل ممتنع ، فلا يلزم من قبول الممكن قبول الممتنع . وهذا كما يُقال : إذا أمكن حدوث الحوادث فيما لا يزال ، أمكن حدوثها فى الأزل .

وقد احتجوا على ذلك بأنه يجب أن يكون القبول من لوازم الذات ، إذ لو كان من عوارضها ، لكان للقبول قبول آخر ، ولزم التسلسل .

---

(١ – ١) : هذه العبارات كلها ساقطة من نسختى « أبكار الأفكار » .

(٢) وإن : كذا فى ( هـ ) ، أبكار . وهى ساقطة من ( ق ) . وفى ( ص ) ، ( ض ) ، ( ط ) : إن .

(٣) أبكار : ولكن لا نسلم .

(٤) أبكار : القبول .

(٥) منه : ساقطة من ( ق ) . (٦) فى الأصول : والثانى .

فأجاب عن هذه الحجة بالمعارضة بالإيجاد والإحداث ، فإنه عند
٤/٥٥ من/يمنع تسلسل الآثار من عوارض الذات لا من لوازمها ، فالقول فى قبولها كالقول فى فعله لها ، إذ التسلسل فى القابل كالتسلسل فى الفاعل .

وهذا الجواب من جنس جوابه عن الحجة الأولى ، وهو جواب صحيح على أصل من وافق الكرَّامية ، من المعتزلة والأشعرية والسالمية وغيرهم . وهؤلاء أخذوا هذا الأصل عن الجهمية والقدرية من المعتزلة ونحوهم .

**وأما المقدمة الثانية فيُقال** : لا نسلم أنه يلزم من ثبوت القبول فى الأزل ، إمكان[1] وجود المقبول فى الأزل ، بدليل أن القدرة ثابتة فى الأزل ، ولا يمكن وجود المقدور فى الأزل عند هذه الطوائف .

[2] وهذا الجواب أيضاً جواب لمن وافقه على ذلك . والنكته فى الجوابين : أن ما ذكروه فى المقبول ، ينتقض عليهم بالمقدور[3] ، فإن المقبول من الحوادث هو نوع من المقدورات ، لكن فارق غيره فى المحل ، فهذا مقدور فى الذات ، وهذا مقدور منفصل عن الذات[2] ، فإن قدرته قائمة بذاته ، ومقدور القدرة هو فعله القائم بذاته ، وإن كانت المخلوقات أيضاً مقدورة[4] عندهم[5] ، فهذا المنفصل عندهم

(١) إمكان : ساقطة من ( ض ) .
(٢ - ٢) : ما بين القوسين ساقط من ( ض ) .
(٣) ق : فى المقدور .
(٤) ص : مقدرة .
(٥) ق : عنده .

مقدور ، وفعله القائم بذاته مقدور ، وقدرته قائمة بمحل هذا المقدور المتصل دون المنفصل .

والناس لهم فى وجود المقدور بمحل القدرة وخارجاً عنها أقوال :

منهم / من يقول : القدرة القديمة والمحدثة توجد فى محل المقدور ، ٥٦/٤ كأئمة [ أهل ][1] الحديث والكرَّامية وغيرهم .

ومنهم من يقول : القدرتان توجدان[2] فى غير محل المقدور ، كالجهمية والمعتزلة وغيرهم .

ومنهم من يقول : المحدثة لا تكون إلا فى محل المقدور ، والقديمة لا تكون فى محل المقدور ، وهم الكُلاَّبية ومن وافقهم .

ومتنازعون أيضاً : هل يمكن أن تكون القدرتان — أو إحداهما — متعلقة[3] بالمقدور فى محلها ، وخارجة[4] عن محلها جميعا .

والمقصود هنا[5] أن ما عارضهم به معارضة صحيحة ، ولكن كثير من الناس من أهل الحديث والكلام[6] والفلسفة وغيرهم ، يقولون فى المقدور ما يقولون فى المقبول ، ويقولون بجواز حوادث لا تتناهى .ومنهم من يخص ذلك بالمقدورات .

---

(١) أهل : زيادة فى ( ص ) ، ( ط ) .

(٢) توجدان : كذا فى ( ق ) . وفى سائر النسخ : توجد .

(٣) ط : متعلق .

(٤) وخارجة : كذا فى ( ق ) . وفى سائر النسخ : وخارج .

(٥) عبارة « والمقصود هنا » ساقطة من ( ض ) ومكانها بياض .

(٦) ض : من أهل الكلام والحديث .

فيقال لهؤلاء : حينئذ فيجوز حوادث لا تتناهى فى المقبولات والمقدورات ، كما فى المقدورات المنفصلة ، لا فرق بينهما .

والجواب القاطع المركب أن يُقال : إمّا أن يكون وجود حوادث لا تتناهى ممكناً ، وإما أن يكون ممتنعا . فإن كان الأول ، كان وجود نوع الحوادث فى الأزل ممكناً . وحينئذٍ فلا يكون اللازم منتفياً ، فتبطل المقدمة الثانية .

وإن كان ممتنعاً لم يجز أن يقال : إنه قابل لها فى الأزل قبولاً يستلزم
٥٧/٤ إمكان وجود المقبول ، وحينئذ فلا يلزم / وجودها فى الأزل ، فتبطل المقدمة الأولى .

فتبين أنه لابد من بطلان إحدى المقدمتين ، وأيهما بطلت بطلت الحجة . فهذا جواب ليس بإلزامى ، بل هو علمى يبطل الحجة قطعاً .

وهنا طريقة ثالثة فى الجواب على قول من قال : إنه لم يزل متكلماً إذا شاء ، وإن الحركة من لوازم الحياة ، من[(١)] أهل السنة والحديث وغيرهم . فإن هؤلاء يقولون : إنه قابل لها فى الأزل ، وإنها موجودة فى الأزل .

وما ذكره من الحجة يستلزم صحة قول هؤلاء فى المقدور والمقبول ، فإنهم يقولون : هو قادر عليها[(٢)] فيما لا يزال . وهى ممكنة فيما لا يزال ، فوجب أنه لم يزل قادراً وأنها ممكنة . فإن[(٣)] هذه القدرة والإمكان :

(١) هـ : عند .
(٢) ق : عليهما .
(٣) هـ : لأن .

إما أن تكون قديمة ، وإما أن تكون حادثة . فإن كانت قديمة حصل المطلوب ، وإن كانت حادثة فلابد لها من سبب حادث ، وذلك يستلزم التسلسل ، والتسلسل يتضمن دوام القدرة وإمكان الفعل ، فثبت أنه لم يزل قادراً على الفعل ، والفعل ممكن له ، وهو المطلوب .

وإيضاح ذلك : أنه إذا كان قادراً على الفعل ، وجب أن يكون قادراً عليه فى الأزل ، وإلا كانت القادرية عارضة لذاته ، واستدعت القادرية قادرية أخرى ، وذلك يقتضى التسلسل ، فإن كان التسلسل باطلاً لزم دوام نوع القادرية ، لأنه يمتنع أن تكون عارضة ، إذ كانت
العارضة[1] / تستلزم التسلسل الباطل على هذا التقدير ، وما استلزم ٥٨/٤
الباطل فهو باطل ، وإذا امتنع كونها عارضة ، ثبت كونها لازمة ، لأنه متصف بها[2] قطعاً ، وإن كان ممكناً لزم إمكان دوام قادريات لا تتناهى لأنه يتصف بها ، ويمتنع تجددها له ، إذ كانت قدرته من لوازم ذاته ، لامتناع أن يكون غير القادر يجعل نفسه قادراً بعد أن لم يكن ، وذلك يقتضى دوام نوع القادرية ، فلابد فى الأزل من ثبوت القادرية على التقديرين ، وهو المطلوب .

وإذا[3] كان كذلك فالقدرة على الشيء فرع إمكان المقدور ، إذ القادرية نسبة بين القادر والمقدور ، فتستدعى تحقق كل منهما ، وإلا فما لا يكون ممكنا[4] لا يكون مقدوراً ، فلا تكون القادرية عليه ثابتة فى

(١) ط : العارضية .

(٢) ط : به .

(٣) ق : وإذ .

(٤) هـ : وإلا فما يكون ممكنا .

الأزل ، فدل على أنه يلزم من ثبوت القدرة فى الأزل إمكان وجود المقدور فى الأزل .

وحينئذ فذلك يدل على إمكان الفعل فى الأزل ، فلا يكون هنا ما يمنع وجود المقدور المقبول فى الأزل ، فصار ما ذكروه حجة على النفى هو حجة على[1] الإثبات ، لكن هذا حجة لإمكان وجود المقبول فى الأزل ، ويمكن أن يحتجوا على وجود المقبول فى الأزل بأن يقولوا : لو لم يقم بذاته ما هو مقدور مراد له دائماً ، للزم أن لا يحدث شيئاً ، لكنه[2] قد أحدث الحوادث ، فثبت دوام فاعليته وقابليته لما يقوم بذاته
٥٩/٤ من / مقدورات ومرادات .

وبيان التلازم : أن الحادث بعد أن لم يكن ، إن حدث بغير سبب لزم ترجيح الممكن بلا مرجح ، وتخصيص أحد المثلين من الوقتين وغيرهما بلا مخصص ، وهذا ممتنع .

وإن حدث بالسبب ، فالقول فى ذلك السبب ، كالقول فى غيره ، فيلزم تسلسل الحوادث .

ثم تلك الحوادث الدائمة : إما أن تحدث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها ، وهو ممتنع ، لأن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها ولاشىء منه . وإما أن تحدث[3] عن غير علة تامة ، وما ليس بعلة تامة ففعله للحادث موقوف على الشرط الذى به يتم فاعليته لذلك الحادث .

(١) على : ساقطة من ( ق ) ، ( ط ) .
(٢) ض ، هـ : لكن .
(٣) ض : أن يحدث .

وذلك الشرط : إما منه ، وإما من غيره . فإن كان من غيره ، لزم أن يكون رب العالمين محتاجاً فى أفعاله إلى غيره ، وإن كان منه ، لزم أن يكون دائماً فاعلاً للحوادث .

وتلك الحوادث : إما أن تحدث بغير أحوالٍ تقوم به ، وإما أنه لابد من أحوال تقوم به . والثانى يستلزم أنه لم يزل قادراً قابلاً فاعلاً ، تقوم به الأفعال . والأوّل باطل ، لأنه إذا كان فى نفسه أزلاً وأبداً على / حالٍ ٦٠/٤
واحدة لم يقم به حال من الأحوال أصلاً ، كانت نسبة الأزمان والكائنات إليه واحدة ، فلم يكن تخصيص أحد الزمانين بحوادث تخالف الحوادث فى الزمان الآخر أوْلى من العكس .

وتخصيص الأزمنة بالحوادث المختلفة أمر مشهود ، ولأن الفاعل الذى يحدث ما يحدثه من غير فعل يقوم بنفسه غير معقول ، بل ذلك يقتضى أن الفعل هو المفعول ، والخلق هو المخلوق ، وأن مسمَّى المصدر هو مسمَّى المفعول به ، وأن التأثير هو الأثر .

ونحن نعلم بالاضطرار أن التأثير أمر وجودى ، وإذا كان دائماً لزم قيامه بذاته دائماً ، وأن تكون ذاته دائماً موصوفة بالتأثير ، والتأثير صفة كمال ، فهو لم يزل متصفاً بالكمال ، قابلاً للكمال ، مستوجباً للكمال . وهذا أعظم فى إجلاله وإكرامه – سبحانه وتعالى .

وبهذه الطريق وأمثالها[1] يتبين أن الحجة[2] العقلية التى يحتج بها

---

(١) ض : وأمثاله .

(٢) هـ : الحجج .

أهل الضلال ، فإنه يُحتج بها على نقيض مطلوبهم ، كما أن الحجج السمعية التي يحتجون بها حالها كذلك .

وذلك مثل احتجاجهم على قدم الأفلاك ، بأنه إذا كان مؤثراً فى العالم ، فإما أن يكون التأثير وجودياً أو عدمياً ، والثانى معلوم الفساد بالضرورة .

لكن هذا قول كثير من المعتزلة والأشعرية ، وهو قول من يقول :
٦١/٤ الخلق هو المخلوق ، وإن كان / وجودياً ، فإن كان حادثاً لزم التسلسل . ولزم كونه محلاً للحوادث ، فيجب أن لا يكون قديماً [١] . وإن كان [٢] قديماً ، لزم قدم مقتضاه ، فيلزم قدم الأثر .

فيقال : أولاً : هذا يقتضى أن لا يكون شيء من آثاره محدثاً ، وهذا خلاف المشاهدة .

وموجب هذه الحجة : أن الأثر يقترن [٣] بالمؤثر التام التأثير ، وإذا كان كذلك فكلما حدث من الحوادث شيء [٤] كان التأثير التام له منتفياً فى الأزل ، وكذلك أيضاً كلما تجدد شيء من المتجددات . وحينئذ فيلزم أنه لم يكن فى الأزل تأثير يستلزم آثاره ، وهذا نقيض قولهم .

وحينئذ فيلزم حدوث التأثير وتسلسله ، وإذا كان التأثير وجودياً

---

(١) أن لا يكون قديما : كذا فى ( ق ) . وفى سائر النسخ : أن يكون قديما .
(٢) وإن كان : كذا فى ( ق ) . وفى سائر النسخ : وإذا كان .
(٣) ق : مقترن .
(٤) شيء : ساقطة من (ص) ، (ض) ، (ط) ، ( هـ) .

وجب أن يكون قائماً بالمؤثر ، وهذا يقتضى دوام ما يقوم بذاته من أحواله وشئونه التى هى [ من ][1] آثار قدرته ومشيئته .

وهذه الحجج الثلاث المذكورة مبناها على جواز التسلسل فى الآثار ، والكرَّامية لا تقول بذلك ، لكن يقول به غيرهم من المسلمين ، وأهل الملل ، وغير أهل الملل .

والكرامية تجيب من يوافقها على التسلسل بما تقدم من المعارضات أو الممانعات[2] .

الحجة الرابعة عند الآمدى

**قال الآمدى**[3] : « **الحجة الرابعة** : أنه لو قامت الحوادث بذاته لكان متغيراً ، والتغير على الله محال ، ولهذا قال الخليل عليه السلام : ﴿ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ ﴾ [ سورة الأنعام : ٧٦ ] أى المتغيرين » .

**قال**[4] :/« ولقائل أن يقول : إن أردتم بالتغير حلول الحوادث ٦٢/٤ بذاته ، فقد اتحد اللازم والملزوم ، وصار حاصل المقدمة[5] الشرطية : لو قامت الحوادث بذاته ، لقامت الحوادث بذاته وهو غير مفيد[6] . ويكون القول بأن : التغير على الله بهذا الاعتبار محال[7] ، دعوى محل

(١) من : ساقطة من ( ق ) .

(٢) ق ، ض : والمانعات . والكلمة غير موجودة فى ( هـ ) .

(٣) بعد كلامه عن الحجة الثالثة الذى سبق ذكره ( ص ٦٢ - ٦٣ ) مباشرة فى : أبكار الأفكار ، جـ١ ، ص : ٤٨٢ - ٤٨٣ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص٧٣ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ٤٨٣/١ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ٧٣ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٥) كلمة « المقدمة » : ساقطة من نسختى « الأبكار » .

(٦) أبكار : وهو غير مقيد .

(٧) محال : ساقطة من نسختى الأبكار .

النزاع فلا يقبل(١) ، وإن أردتم(٢) بالتغير معنى آخر وراء قيام الحوادث بذات الله تعالى(٣) ، فهو غير مسلَّم ، ولا سبيل إلى إقامة الدلالة(٤) عليه » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : لفظ « التغير » فى كلام الناس المعروف هو يتضمن استحالة الشيء ، كالإنسان إذا مرض ، يُقال : غيَّره المرض . ويُقال فى الشمس إذا اصفرَّت : تغيَّرت . والأطعمة إذا استحالت يُقال لها(٥) : تغيرت . قال تعالى : ﴿ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَةٍ لِّلشَّارِبِينَ ﴾ [ سورة محمد : ١٥ ] . فتغير الطعم استحالته من الحلاوة إلى الحموضة(٦) ، ونحو ذلك .

ومنه قول الفقهاء : إذا وقعت النجاسة فى الماء الكثير لم ينجس ، إلا أن يتغير طعمه أو لونه أو ريحه ، وقولهم : إذا نجس الماء بالتغير زال بزوال التغير . ولا يقولون : إن الماء إذا جرى مع بقاء صفائه(٧) أنه تغير ، ولا يقال عند الإطلاق للفاكهة(٨) والطعام إذا حُوِّل من مكان إلى مكان : أنه تغير . ولا يُقال للإنسان إذا مشى أو قام أو قعد : قد
٦٣/٤ تغير ، اللهم إلا مع قرينة ، ولا يقولون للشمس والكواكب / إذا كانت

(١) عبارة « فلا يقبل » ساقطة من نسختى الأبكار .
(٢) أبكار : فإن أردتم .
(٣) أبكار : بذاته .
(٤) أبكار : الدليل .
(٥) لها : زيادة فى (ق) فقط .
(٦) ص : من الحلاوة والحموضة ، وهو تحريف .
(٧) ص ، ض : صفاته .
(٨) ق : الفاكهة ، وهو تحريف .

ذاهبة من المشرق إلى المغرب [١] : إنها متغيرة ، بل يقولون إذا إصفرَّ لون الشمس : إنها تغيَّرت ، ويقال : وقت العصر مالم يتغيَّر لون الشمس [ ويقولون : تغيَّر الهواء ، إذا برد بعد السخونة . ولا يكادون يسمون مجرد هبوبه تغيرا ، وإن سمّى بذلك فهم يفرّقون بين هذا وهذا ] [٢] ، ويُقال : قد أُمر أهل الذمة بلباس الغيار ، أى اللباس الذى يخالف [ لونه ] [٣] لون لباس المسلمين : وتقول العرب : تغايرت الأشياء ، إذا اختلفت . والغيار : البدال [٤] .

قال الشاعر :

فلا تحسبنّى لكم كافراً ولا تحسبنى أريد الغيارا

ويقولون : نزل القوم يغيّرون : أى يصلحون الرحال .

ومنه قول النبى صلى الله عليه وسلم لما أُتى بأبى قحافة ، ورأسه ولحيته كالثغامة ، فقال : غيِّروا الشيب ، وجنِّبوه السواد . [٥] أى غيّروا لونه إلى لون آخر : أحمر أو أصفر . وتقول العرب : غيَّرت الشىء فتغيَّر غَيْراً [٦] .

(١) ض : الغرب .

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة فى (هـ) فقط .

(٣) لونه : ساقطة من (ق) . والعبارة ليست فى (هـ) .

(٤) ط : البدل .

(٥) الحديث عن جابر بن عبد الله بألفاظ مختلفة فى : مسلم ١٦٦٣/٣ (كتاب اللباس والزينة ، باب استحباب خضاب الشعر بحمرة أو صفرة وتحريمه بالسواد) ؛ سنن أبى داود ١١٨/٤ - ١١٩ (كتاب الترجّل ، باب فى الخضاب) ؛ سنن النسائى ١١٩/٨ (كتاب الزينة ، باب النهى عن الخضاب بالسواد) ، ١٦١/٨ - ١٦٢ (كتاب الزينة ، باب الأمر بالخضاب) ؛ سنن ابن ماجة ١١٩٧/٢ (كتاب اللباس ، باب الخضاب بالسواد) . والحديث فى المسند (ط . الحلبى) فى عدة مواضع : ١٦٠/٣ (عن أنس) ، ٣٢٢ ، ٣٣٨ ، ٣٤٩/٦ - ٣٥٠ (عن أسماء بنت أبى بكر) .

(٦) ص : فتغير عنه .

ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم : عجب ربنا من قنوط عباده وقرب غِيَره[١] . أى قرب تغيره من الجدب إلى الخصب .

وغار الرجل على أهله يغار ، إذا حصل له غضب أحال صفته من حالٍ إلى حال .

وقال النبي صلى الله عليه وسلم : من رأى منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان[٢] .

وقال : إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه[٣] .

---

(١) لم أجد الحديث بهذا اللفظ ، ولكني وجدته بلفظ : ضحك ربنا من قنوط عباده وقرب غِيَره . وسبق ورود هذا الحديث من قبل عن أبي رزين العقيلي وذكرت مكانه فى سنن ابن ماجة والمسند ( انظر جـ ٢ص ٣٢ت ٣ ، جـ٢ ص ١٢٨ ت٣ ، ٤ ) . وفى اللسان : « الغِيَر : من تغيّر الحال ، وهو اسم بمنزلة القِطَع والعنب وما أشبهها . . . وغِيَرُ الدهر : أحواله المتغيرة . وورد فى حديث الاستسقاء : من يكفر بالله يَلْقَ الغِيَر ، أى تغير الحال وانتقالها من الصلاح إلى الفساد » . وانظر النهاية لابن الأثير والفائق للزمخشري : مادة : غير .

(٢) سبق ورود الحديث (جـ١ ص٥١ ) وذكرت مكانه فى صحيح مسلم وفى المسند عن أبي سعيد الخدرى رضى الله عنه . والحديث أيضا عن أبي سعيد الخدرى فى : سنن أبي داود ٤٠٦/١ (كتاب الصلاة ، باب الخطبة يوم العيد ) ، ١٧٣/٤ – ١٧٤ (كتاب الملاحم ، باب الأمر والنهى ) ؛ سنن الترمذى (ط . السلفية بالمدينة المنورة ) ٣١٧/٣ – ٣١٨ (كتاب الفتن ، باب ما جاء فى تغيير المنكر . . ) ؛ سنن ابن ماجة ٤٠٦/١ (كتاب إقامة الصلاة ، باب ما جاء فى صلاة العيدين ) ، ١٣٣٠/٢ (كتاب الفتن ، باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) .

(٣) الحديث عن قيس بن أبي حازم عن أبي بكر الصديق رضى الله عنهما فى : سنن ابن ماجة ١٣٢٧/٢ (كتاب الفتن ، باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) ؛ المسند (ط . المعارف ) ١٥٣/١ ، ١٦٣ ، ١٧٦ . ونصه : قام فينا أبو بكر فحمد الله وأثنى عليه ، ثم قال : يا أيها الناس : إنكم تقرأون هذه الآية : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ) [ سورة المائدة : ١٠٥ ] ، وإنا سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إن الناس إذا رأوا المنكر لا يغيرونه ، أوشك أن يعمهم الله بعقابه .

وتغيير المنكر تبديل صفته حتى يزول المنكر بحسب الإمكان ، وإن / لم يكن إلا بتغير الإنسان فى نفسه غضباً لله . ٦٤/٤

ولهذا لم يطلق على الصفة الملازمة للموصوف أنها مغايرة له ، لأنه لا يمكن أن يستحيل عنها ولا يزايل .

والغَيْر والتغيّر من مادة واحدة ، فإذا تغير الشىء صار الثانى غير ما كان ، فما لم يزل على صفةٍ واحدة لم يتغير ، ولا تكون صفاته مغايرة له .

والناس إذا قيل لهم : التغير على الله ممتنع ، فهموا من ذلك الاستحالة والفساد ، مثل انقلاب صفات الكمال إلى صفات نقص ، أو تفرّق[1] الذات ، ونحو ذلك مما يجب تنزيه الله عنه .

وأما كونه سبحانه يتصرف بقدرته ، فيخلق ، ويستوى[2] ، ويفعل ما يشاء بنفسه ، ويتكلم إذا شاء ، ونحو هذا ، فهذا لا يسمونه تغيراً .

ولكن حجج النفاة[3] مبناها على ألفاظٍ مجملةٍ موهمة ، كما قال الإمام أحمد : يتكلمون بالمتشابه من الكلام[4] ، ويلبِّسون على جهال الناس بما يشبِّهون عليهم ، حتى يتوهم الجاهل أنهم يعظِّمون الله ، وهم إنما يقودون قولهم إلى فرية على الله .

ومن أعجب الأشياء احتجاجهم بقصة إبراهيم الخليل ، وهم مع افترائهم فيها على التفسير واللغة ، إنما هى حجة عليهم لا لهم . كما قال

(١) ض : وتفرق .
(٢) ق : ويتوى . وهو تحريف .
(٣) ق ، ص ، ط : ولكن ألفاظ النفاة . والمثبت عن (ض) ، (هـ) .
(٤) ص : من أهل الكلام ، وهو خطأ .

بعضهم فى قوله : ﴿لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾ [سورة الأنعام : ٧٦] أى : المتغيرين . وربما قال غيره : المتحركين ، أو المنتقلين . وقال بعض المتفلسفة المتأخرين : الممكنين[1] ، وأراد بالممكن ما يتناول القديم
٤/٦٥ الأزلى الذى يمتنع عدمه ./

وزعم بعضهم – كالرازى فى تفسيره – أن هذا قول المحققين . وهؤلاء من أعظم الناس تحريفاً للفظ « الأفول » ولفظ « الإمكان » فإنهم ، وسائر العقلاء ، يسلّمون أن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا ما كان معدوماً ، فأما القديم الأزلى الذى لم يزل ، فيمتنع عندهم وعند سائر العقلاء أن يكون ممكناً يقبل الوجود والعدم .

ولكن يتناقضون تناقضاً بيِّناً ، فقالوا : الفلك ممكن يقبل الوجود والعدم ، وهو مع ذلك قديم أزلى .

ثم استعمال لفظ « الأفول » فى الممكن الذى يقبل الوجود والعدم من أعظم الكذب على اللغة والتفسير ، فإن المخلوقات الموجودة – كالشمس والقمر والكواكب والآدميين وغيرهم – لا يُسمَّوْن فى حال حضورهم آفلين .

وهؤلاء اجترأوا على ذلك لما جعلت الجهمية وأهل الكلام المحدث المتحرك آفلاً ، فجعلوا كل متحرك آفلاً ، وزعموا أن إبراهيم عليه السلام احتج بالحركة على امتناع كون المتحرك رب العالمين . فلما قال هؤلاء هذا ، قال أولئك : نحن نجعل كل ما سوى الرب آفلاً ، فجعلوا السموات والأرض وكل ما سواه آفلاً ، وفسروا بذلك القرآن .

(١) ض : الممكن ، وهو تحريف .

وهذا لا يُعرف فى لغة العرب : أن الأفول بمعنى التحرك[١] والانتقال ، ولا بمعنى[٢] التغير ، الذى هو استحالة من صفة إلى صفة ، دع ما هو من باب التصرف الذى لا تستحيل فيه الصفات .

٦٦/٤ /وإبراهيم إنما قال : ﴿ لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ ﴾ [ سورة الأنعام : ٧٦ ] ردّاً لمن كان يتخذ كوكباً يعبده من دون الله ، كما يفعله أهل دعوة الكواكب ، كما كان قومه يفعلون ذلك ، لا ردّاً على من قال : إن الكوكب هو رب العالمين ، فإن هذا لم يقله أحد . لكن قومه كانوا مشركين ، ولو كان إبراهيم مقصوده نفى كون الكوكب رب العالمين ، واحتج على ذلك بالأفول ، لكانت حجةً عليهم ، لأنه لمَّا رأى الكوكب والقمر والشمس بازغةً كانت متحركة من حين بزوغها إلى حين غروبها . وهو فى تلك الحال لا ينفى عنها المحبة ، كما نفاها حين غابت[٣] .

فعُلِم بذلك أن ما ذُكر[٤] من التغير والحركة والانتقال لم يناف مقصود إبراهيم عليه السلام ، وإنما نافاه التغيب[٥] والاحتجاب . فإن كان مقصوده نفى كونه رب العالمين كان ذلك حجة عليهم لا لهم ، وكانوا قد حكوا عن إبراهيم أنه لم يجعل التغير والحركة والانتقال مانعة من كون الموصوف بذلك رب العالمين ، فما ذكروه لو صح كان حجة عليهم لا لهم .

(١) ض : المتحرك ، وهو تحريف .
(٢) ض : ولا معنى .
(٣) وهو قوله : ( لا أحب الآفلين ) .
(٤) ق : ما ذكره .
(٥) ض ، هـ : الغيب .

وبكل حال فإبراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعة من حب المتصف بذلك ، كما جعل الأفول مانعاً ، فعُلم أن ذلك ليس من صفات النقص التي تنافى كون المتصف بها معبوداً عند إبراهيم .

**قال الآمدى**[(١)] : « وأما المعتزلة فمنهم من قال : المفهوم من قيام
٦٧/٤ الصفة بالموصوف حصولها فى الحيز ، تبعاً / لحصول محلها فيه ، والبارى ليس بمتحيز ، فلا تقوم بذاته الصفة . ومنهم من قال : الجوهر إنما صح قيام الصفات[(٢)] به لكونه متحيزاً ، ولهذا فإن الأعراض لمَّا لم تكن[(٣)] متحيزة لم يصح قيام المعانى بها ، والبارى ليس بمتحيز ، فلا يكون محلاً للصفات » .

**قال**[(٤)] : « وهذه الشبهة تدل[(٥)] على انتفاء الصفة عن الله تعالى مطلقا ، قديمة كانت أو حادثة[(٦)] . وهى ضعيفة جداً[(٧)] . أما الشبهة الأولى ، فلقائل أن يقول : لا نسلم أنه[(٨)] لا معنى لقيام الصفة بالموصوف[(٩)] إلا ما ذكروه ، بل معنى قيام الصفة بالموصوف تَقَوُّم الصفة بالموصوف[(٩)] فى الوجود ، وعلى هذا فلا يلزم[(١٠)] أن يكون المعلول قائماً

(١) أبكار الأفكار جـ١ ص٤٨٣ - ٤٨٤ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٧٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) .
(٢) أبكار : الصفة .
(٣) ط : لما لم يكن ؛ ض : مالم تكن .
(٤) بعد الكلام السابق مباشرة فى النسختين .
(٥) أبكار : وهاتان شبهتان تدلان .
(٦) أبكار : كانت قديمة أو حادثة .
(٧) أبكار : وهما ضعيفتان جدا .
(٨) أنه : ساقطة من نسختى الأبكار .
(٩ - ٩) : ساقط من نسختى الأبكار .
(١٠) أبكار : لا يلزم .

بالعلة ، لكونه متقوماً بها فى الوجود ، إذ ليس المعلول صفة ولا العلة موصوفة به[(١)] .

وأما الشبهة الثانية ، فلقائل أن يقول : لا نسلِّم أن قيام الصفات[(٢)] بالجوهر لكونه متحيزاً ، بل أمكن أن يكون ذلك لمعنى مشترك بينه وبين البارى تعالى[(٣)] ، وإن كان ذلك لكونه متحيزاً ، فلا يلزم من انتفاء الدليل فى حق الله تعالى انتفاء المدلول[(٤)] ، كما تقدم تحقيقه . وقد أمكن[(٥)] أن يكون ذلك لمعنى اختص به[(٦)] البارى تعالى / ولا يمتنع ٦٨/٤
تعليل الحكم الواحد بعلتين فى صورتين[(٧)] » .

**قلت** : أما الحجة الأولى ، فيقال : قيام الصفة بالموصوف معروف يُتصور بالبديهة ، وهو أوضح مما حدُّوه به حيث قالوا : إن ذلك هو حصول الصفة فى الحيز ، تبعاً لحصول محلها فيه . فإن الناس يفهمون قيام اللون والطعم والريح بالموصوف بذلك ، وإن لم يخطر بقلوبهم هذا الحصول .

فإن ادّعى مدّع أن كل موصوف متحيز ، وأن قيام الصفة بدون المتحيز ممتنع .

---

(١) به : ساقطة من نسختى الأبكار .
(٢) هـ : الصفة .
(٣) أبكار : وبين الله تعالى .
(٤) أبكار : المعلول .
(٥) أبكار : كيف وقد أمكن .
(٦) به : ساقطة من نسختى الأبكار .
(٧) فى صورتين : ساقطة من نسختى الأبكار .

فيقال : من الناس من ينازعك فى هذا ، ومنهم من يوافقك عليه ، والموافقون لك منهم من يقول : كل قائم بنفسه متحيز ، ولا أعلم قائماً بنفسه إلا المتحيز . ومنهم من يقول : بل أعلم قائماً بنفسه غير المتحيز ، فقولك لا يصح إلا إذا[1] ثبت لك أن كل موصوف متحيز ، وثبت لك وجود موجود ليس بمتحيز ، حتى يستلزم ثبوت موجود ليس بموصوف .

وجمهور الخلق ينكرون هذه الدعوى ، بل يقولون : إثبات موجود لا يوصف بشيء من الصفات ، بل هو ذات مجردة ، كإثبات وجود مطلق لا يتعين ولا يتخصص ، وهذا كله ممتنع لمن تصوره بضرورة العقل ، ويقولون : هذا إنما يعقل تصوره فى الأذهان لا فى الأعيان ، والذهن يُقدِّر[2] فيه الممتنعات ، كالجمع بين الضدين والنقيضين .

٦٩/٤ والجواب المركب : أن يُقال : ما تعنى بقولك / متحيزاً ؟ أتعنى به ما كان له حيز موجود يحيط به ؟ أم تعنى به ما يقدِّر المقدِّر له حيزاً عدمياً ، أو ما كان منحازاً عن غيره ؟

فإن عنيت الأول كان باطلاً متناقضاً ، فإن الأجسام : إن كانت متناهية لم تكن فى حيز وجودى ، فإنها إذا كانت متناهية ، لو كانت فى حيز وجودى ، لزم أن يكون الجسم فى جسم آخر إلى ما لا يتناهى ، ولزم وجود أبعاد لا تتناهى ، وإن كانت غير متناهية امتنع كون ما لا يتناهى[3] فى حيز وجودى ، لأن ذلك الحيز هو أيضاً داخل فيما لا يتناهى .

(١) ض : لا يصلح إلا إذا ؛ ط : لا يصح لك إلا إذا ؛ ص : لا يصح إذا .
(٢) ض : تقدر .
(٣) ض : كون ما يتناهى .

فهذا جواب(١ برهانى . والجواب الإلزامى أن١) قولك : كل موصوف : يحيط به حيز وجودى يستلزم وجود(٢) أجسام لا تتناهى ، وهذا باطل عندك ، فإن العالم متحيز موصوف وليس فى حيزٍ وجودى .

وإن قلت : أعنى به أمراً عدمياً .

قيل لك : العدم لاشىء ، وما جعل فى لاشىء لم يجعل فى شىء .

فكأنك قلت : المتحيز ليس فى غيره . وحينئذ فلا نسلم لك امتناع كون الرب متحيزاً بهذا الاعتبار .

وكذلك إن فسرته بالمنحاز المباين لغيره ، كان نفى اللازم ممتنعاً .

فإن قلت : قد قام الدليل على حدوث ما كان كذلك ، لأن ما كان كذلك لم يخل من الحوادث والأعراض ، أو كان (٣) مختصاً بقدرٍ أو صفةٍ أو تميز منه شىء عن شىء ، وهذا تركيب – عاد الكلام إلى هذه المواد الثلاثة ، وقد عُلم أنها مادة الكلام الباطل .

٧٠/٤ وقد / بُيِّن (٤) فساد ذلك بوجوه ، وحينئذ فلا يمكنك نفى شىء من موارد النزاع إلا بنفى ذلك ، فيعود الكلام إلى نفى ذلك .

وأما الحجة الثانية فقول القائل : إن الجوهر إنما صح قيام الصفة به لكونه متحيزاً .

---

(١ – ١) : ساقط من ( ض ) .

(٢) وجود : ساقطة من ( ض ) .

(٣) ص ، ط : وكان ؛ ض : إذ لو كان .

(٤) ض : يبين .

فيقال أولاً : لا نسلم أن قيام الصفة بمحلها يحتاج إلى علة أعم من المحل ، بل كل صفة لازمة لمحلها ، وهي محتاجة إلى ذلك المحل المعين لمعنى يخص ذلك المعين ، لا يعلل كونها فيه بأعم منه ، لأن العلة إذا كانت أعم من المعلول كانت منتقضة .

وإن قيل[(١)] : نحن نعلل جنس قيام الصفات بجنس التحيز .

قيل : وجنس قيام الصفات لا يحتاج إلى غير محل يقوم به ، وإن لم يخطر بالقلب كونه متحيزاً .

وإن قيل : إن التحيز[(٢)] لازم للمحل الذى تقوم به الصفات .

قيل : وقيام الموصوف بنفسه لازم أيضاً ، وغير ذلك .

ثم الكلام فى التحيز[(٣)] على ما تقدم . وبالجملة فهذا كلام فى جنس الصفات لا فى خصوص الحوادث . ولا ريب أن نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة والفلاسفة[(٤)] كلامهم فى الموضعين [ واحد ][(٥)] ، وفساد أصولهم مبين فى غير هذا الموضع .

طريقة الآمدى فى إثبات امتناع حلول الحوادث بذات الله تعالى .

**قال الآمدى**[(٦)] : « والمعتمد فى المسألة حجتان : تقريرية وإلزامية .

---

(١) ض : فإن قيل .

(٢) ض : المتحيز ، وهو تحريف .

(٣) هـ : المتحيز .

(٤) والفلاسفة : ساقطة من ( ط ) .

(٥) واحد : ساقطة من (ق) .

(٦) فى : أبكار الأفكار جـ١ ، ص٤٨٤ – ٤٨٥ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ٧٣ – ظ ٧٣ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) . وأمام هذا الموضع فى نسختى ( ص ) ، ( ط ) كتب فى الهامش مايلى : « اعتماد الآمدى على حجة الكمال والنقصان » .

أما التقريرية فهو أن يُقال[١] : لو جاز قيام الصفات الحادثة بذات الرب تعالى فإما[٢] أن يوجب نقصاً[٣] فى ذاته أو فى صفة من صفاته ، أو لا يوجب[٤] شيئاً من ذلك ، فإن كان الأول فهو محال باتفاق العقلاء / وأهل الملل . وإن كان الثانى فإما أن تكون فى نفسها صفة كمال ٤/٧١
أو لاصفة كمال ، لا جائز أن يُقال بالأول ، وإلا كان الرب تعالى ناقصاً قبل اتصافه بها[٥] ، وهو محال أيضاً بالاتفاق . ولا جائز أن يقال بالثانى لوجهين : اتفاق[٦] الأمة وأهل الملل قبل الكرَّامية على امتناع اتصاف الرب بغير صفات الكمال ونعوت الجلال[٧] ، والثانى[٨] أن وجود كل شىء أشرف من عدمه ، فوجود الصفة فى نفسها أشرف من عدمها ، فإذا[٩] كان اتصاف الرب بها لا يوجب[١٠] نقصاً فى ذاته ، ولا فى صفة

(١) أبكار : فإنه يقال .

(٢) أبكار : إما .

(٣) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : أن توجب بعضا ، نسخة رقم ١٦٠٣ : أن يوجب بعضا .

(٤) ض : أو لا توجب .

(٥) أبكار : به .

(٦) أبكار : لوجهين : الأول : اتفاق . .

(٧) فى هامش نسخة (هـ) كتب أمام هذا الموضع : « قال الآمدى : السابع فى تناقض الكرَّامية أنهم جوَّزوا اجتماع الإرادة الحادثة مع الإرادة القديمة ، ومنعوا ذلك فى العلم والقدرة ولو سئلوا عن الفرق لكان متعذراً . قال ابن تيمية : لقائل أن يقول : إن كانوا هم فرقوا فغيرهم لم يفرق ، بل جوز تجدد علوم وقدرة ، وحينئذ فهم اعتمدوا فى الفرق على ما اعتمدت عليه المعتزلة فى الفرق بين كونه عالما وقادراً ، وبين كونه متكلما مريداً ، حيث قالوا : العلم والقدرة عام فى كل معلوم ومقدور ، والإرادة والكلام ليسا عامين ، فلا نقول إلا الصدق ، ولا نأمر إلا بالخير ، ولا نريد إلا ما وُجد . . . . إرادة محبة إلا لما أمر فهذا مما احتجوا به على حدوث كونه مريداً متكلما دون كونه عالما قادراً . قالوا : لأن الاختصاص يتعلق بالمحدثات بخلاف العموم فإنه يكون القديم » .

(٨) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : الثانى ، نسخة رقم ١٦٠٣ : الثانى هو .

(٩) أبكار : وإذا .

(١٠) أبكار : بما لا يوجب .

من صفاته ، على ما وقع به الفرض ، فاتصافه إذا [١] بما هو فى نفسه كمال ، لا عدم كمال ، ولو كان كذلك لكان ناقصاً قبل اتصافه بها [٢] ، وهو محال كما سبق » .

الرد عليه من وجوه

**قلت** : فهذا عمدته ، وهو من أفضل هؤلاء المتأخرين ، وهى من أضعف الحجج ، كما قد بُسط فى غير هذا الموضع .

الوجه الأول

**وبيان ذلك من وجوه** : **أحدها** : أن عمدته فى ذلك على مقدمةٍ [٣] زعم أنها إجماعية ، فلا تكون المسألة عقلية ، ولا ثابتة بنصٍ ، بل بالإجماع [٤] المدَّعى ، ومثل هذا الإجماع عنده من الأدلة الظنية ، فكيف يصلح أن يثبت بها مثل هذا الأصل ؟

وإذا كانت هذه المسألة مبنية على مقدمة إجماعية لم يمكن العلم بها قبل العلم بالسمع ، لأن الإجماع دليل سمعى ، وهم بنوا عليها كون القرآن غير مخلوق .

٤/٧٢ قالوا:لأنه لو خلقه فى ذاته لكان محلاً للحوادث / وحينئذ فقبل العلم بهذا الإجماع يمكن تقدير قيام كلام [٥] حادثٍ بذاته ، وإرادات حادثة بذاته ، وغير ذلك ، فلا يكون شىء من هذه المسائل من المسائل العقلية . وإذا لم تكن [٦] من العقلية لم تكن من العقليات التى يتوقف

---

(١) أبكار : أيضا .
(٢) أبكار : به .
(٣) ض : على مقدمته ، وهو تحريف .
(٤) هـ : بل بإجماع ؛ ص : بل بالاجتماع .
(٥) ق : قيام كل أمر ، وهو تحريف .
(٦) ض : العقلية لم تكن ؛ ط : العقلية وإذا لم يكن .

صحة السمع عليها بطريق الأَوْلى ، وحينئذ فلا يجوز معارضة نصوص الكتاب والسنة بها ، ويُقال : قد عارض الظواهر النقلية قواطع عقلية ، فليس هنا عقلى : لا قاطع ولا غير قاطع ، بل غاية[1] ما هنا دعوى المدَّعى للإجماع .

وهؤلاء إذا احتج عليهم المحتج فى إثبات الاستواء والنزول ، والمجىء والإتيان[2] وغير ذلك بنصوص الكتاب والسنة ، ادّعوا أن هذه المسائل لا يُحتج فيها بالسمع ، وأن[3] الأدلة السمعية قد عارضها العقل .

فإذا اعترفوا بأنه لم يعارضها إلا ما ادّعوه من الدليل المبنى على مقدمة – زعموا أنها معلومة بالإجماع – كان عليهم أن يسمعوا من الأدلة السمعية ما هو أقوى من هذا ، ويذكروا من الإجماعات[4] ما هو أبين من هذا الإجماع ، لا سيما والأدلة السمعية المثبتة للصفات الخبرية ولقيام الحوادث به ، أضعاف أضعاف ما يدل على كون الإجماع حجة من السمع ، وهى أقوى دلالة .

فإذا كانت الأدلة السمعية المثبتة لهذه الصفات أقوى مما يدل على كون الإجماع حجة ، امتنع أن تُعارض هذه النصوص / بنصوص ٤/ ٧٣
الإجماع ، فضلاً عن نفس الإجماع ، فضلاً عمَّا هو مبنى على مقدمةٍ

(١) ض : بل عامة .
(٢) ض : والإثبات ، وهو تحريف .
(٣) ض : فإن .
(٤) ض : ويذكر من الإجماع .

مبنيةٍ على الإجماع ، لو كان البناء حقاً ، فكيف إذا كان باطلاً ؟ ! [(١)]

الوجه الثانى

**الوجه الثانى** : أن يُقال : هذا الإجماع لم يُنقل بهذا اللفظ عن السلف والأئمة ، لكن لعلمنا بعظمة الله فى قلوبهم ، نعلم أنهم كانوا ينزِّهونه عن النقائص والعيوب .

وهذا كلام مجمل ، فكل من رأى شيئاً : عيباً أو نقصاً ، نزَّه الله عنه بلا ريب . وإن كان من هؤلاء الجهمية الاتحادية من يقول : إنه موصوف بكل النقائص والعيوب ، كما هو موصوف عنده بكل المدائح ، إذ لا موجود عنده إلا هو ، فله جميع النعوت : محمودها ومذمومها .

وهذا القائل يدَّعى أن هذا غاية الكمال المطلق ، كما قال ابن عربى وغيره [(٢)] : « العلى لذاته [(٣)] هو الذى يكون له الكمال المطلق ، الذى يتضمن جميع [(٤)] الأمور الوجودية والنسب العدمية ، سواء [(٥)] كانت محمودة عقلاً وشرعاً وعرفاً ، أو مذمومة عقلاً وشرعاً وعرفاً [(٦)] . وليس ذلك إلا لمسمى الله [(٧)] خاصة » .

(١) فى هامش (هـ) كتب أمام هذا الموضع : « والتوراة والإنجيل وسائر النبوات كالزبور ونبوة أشعيا وأرميا مملوءة بهذا وكذلك أساطين الفلاسفة والسلف وأهل الحديث كلهم يقولون إن الله تقوم به مقدوراته ومراداته » . ووجدت أن هذه العبارات موجودة بعد ذلك فى ص ٩٥ . وسأقابلها عليها فى موضعها بإذن الله .

(٢) لكلام التالى لابن عربى فى كتابه فصوص الحكم ٧٩/١ . وسنقابل النص التالى عليه إن شاء الله .

(٣) فصوص الحكم : فالعلى لنفسه . .

(٤) فصوص : . . الكمال الذى يستغرق به جميع . .

(٥) فصوص : . . العدمية بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها وسواء . .

(٦) فصوص : . . محمودة عرفا وعقلا وشرعا ، أو مذمومة عرفا وعقلا وشرعا . .

(٧) فصوص : . . الله تعالى . .

وجمهور العقلاء الذين يتصورون هذا القول ، يقولون : هذا معلوم الفساد بالحس والعقل[١] كما هو كفر باتفاق أهل الملل .

ومن المعلوم أن كل متنازعَيْن فى هذا الباب ، فإن أحدهما يزعم أنه وصفَ الحق تعالى بصفةِ نقصٍ[٢] ، لكن منازعه لا يسلّم له ذلك .

فإذا قال : أنت وافقتنى على تنزيهه عن النقص / والعيب . ٧٤/٤

قال له : هذا الذى نازعتك فيه ليس هو عندى نقصاً ولا عيباً ، فأى شىء تنفعك موافقتى لك على لفظ أنازعك فى معناه ؟

وإن قال : بل اتفقنا على أن كل ما هو نقصٌ فى نفس الأمر فالله منزهٌ عنه ، وهذا نقص فى نفس الأمر ، فيجب تنزيه الله عنه .

قال له : أنا وافقتك[٣] على أن كل ما هو نقصٌ فى نفس الأمر فالله منزه عنه ، ولم أوافقك على أن كل ما أَثبتَّ أنتَ أنه نقصٌ بدليلٍ تدَّعى صحته فإنه منزه عنه .

وحاصله أن الإجماع لم يقع بلفظٍ يُعلم به دخول مورد النزاع فيه ، ولكن يعلم[٤] أن كل ما اعتقده الرجل نقصاً فإنه يُنَزَّه الله عنه ، وما تنازعا فى ثبوته يقول المثبت : أنا لم أوافقك على انتفاء هذا ، ولكن أنت تقول : هذا نقصٌ فعليك أن تنفيه ، كما نفيت ذلك النقص الآخر وأنا أقول : ليس هذا بنقصٍ ، وذلك الأمر الآخر الذى نفيته ، نفيته

---

(١) بالحس والعقل : كذا فى (هـ) . وفى سائر النسخ : بالحس والضرورة .

(٢) نقص : ساقطة من (ض) .

(٣) ض : إذا وافقتك .

(٤) ض : ولكن نعلم .

لمعنى منتفٍ فيما أثبته ، وأنا ما نفيت ذاك[١] إلا لمعنى يختص به ، فإن كان ذلك المأخذ صحيحاً لم تجب التسوية ، وإن كان باطلاً لزم خطئي في نفي ذاك ، وحينئذ فإن كانا مستويين لزم خطئي في الفرق بينهما ، وليس خطئي في إثبات ما أثبته بأولى من خطئي في نفي ما نفيته ، فإنما يفيدك هذا تناقضي ، إن صَحَّ التسوية ، لا يفيدك[٢] صحة مذهبك ، وإن ثبت[٣] الفرق بطل قولك .

٤/٧٥ فتبين أن هذا الإجماع هو من/الإجماعات المركّبة التي ترجع إلى حجة جدلية ، ولو كانت صحيحة لم تفد إلا تناقض الخصم .

الوجه الثالث **الوجه الثالث** : أن يقال : ما ذكرتَه من الحجة معارض بتجويزك على الله إحداث الحوادث بعد أن لم تكن[٤] ، وهو كونه فاعلاً . فالفاعلية : إما أن تكون صفة كمال ، وإما أن لا تكون صفة كمال . فإن كانت كمالاً ، كان قد فاته الكمال قبل الفعل ، وإن لم تكن[٥] كمالاً ، لزم اتصافه بغير صفات الكمال ، وهذا محال لهذين الوجهين .

وإذا قلت : إن الفعل نسبة وإضافة .

قيل لك : وإضافه هذا الحادث إليه نسبة وإضافة ، ولا فرق بينهما إلا كون أحدهما متصلاً والآخر منفصلاً .

---

(١) ص : ذلك .
(٢) ق : لا يفيد .
(٣) ض : وإن أثبت .
(٤) ط : بعد أن لم يكن .
(٥) ط : وإن لم يكن .

ومعلوم أن الإجماع على تنزيه الله تعالى عن صفات النقص ، متناول لتنزيهه عن كل نقصٍ من صفاته الفعلية وغير الفعلية . وأنت وجميع الطوائف تقسِّمون الصفات إلى صفاتٍ ذاتية وصفاتٍ فعلية ، ومتفقون على تنزيهه عن النقص[١] فى هذا وفى هذا .

وأيضاً فهذا منقوض بسائر ما جوَّزوه من تجدد الإضافات والسلوب ، فإن الرب منزه عن الاتصاف بالنقائص فى الثبوت[٢] والسلب والإضافة ، فما كان جوابهم فى المتجددات ، كان جواباً لمنازعيهم فى المحدَثات .

وهم يجيبون فى المتجددات بأنه[٣] لا يمكن ثبوتها فى الأزل .

فيقال لهم : وكذلك الحوادث المتعاقبة لا يمكن / ثبوتها فى الأزل ، ٧٦/٤
وهو وأمثاله يجيبون الدهرية بمثل ذلك فى مسألة حدوث العالم .

فإن من حججهم شبهة برقلس[٤] . قالوا : إن الجود صفة كمال ، وعدمه صفة نقصٍ ، فلو كان العالم قديماً : لكان الرب تعالى فى الأزل جواداً ، ولو كان حادثاً ، لما كان الرب تعالى فى الأزل جواداً لعدم صدور العالم عنه ، وهو محال .

**ثم قال فى الجواب**[٥] : « وأما الشبهة الرابعة فحاصل لفظ

(١) عبارة « عن النقص » ساقطة من (ص) .
(٢) ض : والثبوت .
(٣) ق : بأن .
(٤) ق : بوقلس ، وهو خطأ . وسبقت ترجمة برقلس فى هذا الكتاب ، جـ١ ، ص ١٥٢ .
(٥) أبكار الأفكار جـ٢ ، ص ٣٧٥ – ٣٧٦ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ظ ١٩٩ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

الجود[١] فيما يرجع إلى صفة فعلية ، وهو كون الرب تعالى موجداً وفاعلاً ، لا لغرضٍ يعود إليه من جلبِ نفعٍ[٢] أو دفع ضرٍ ، وعلى هذا فلا نسلّم أن صفات الأفعال من كمالاته تعالى ، وليس ذلك من الضروريات ، فلا بد له من دليل ، كيف وأنه لو كان ذلك من الكمالات لقد كان كمال[٣] واجب الوجود متوقفاً على وجود معلوله[٤] عنه ، ومحال أن يستفيد الأشرف كماله من معلوله ، كما قرروه فى كونه موجداً بالإرادة ، وإن سلّمنا أنه كمال لكن[٥] إنما يكون عدمه فى الأزل نقصاً ، أن لو كان وجود العالم فى الأزل ممكناً ، وهو غير مسلم ، وهو على نحو قولهم فى نفى النقص عنه بعدم[٦] إيجاده للكائنات
٧٧/٤ الفاسدات[٧] / كالصور الجوهرية العنصرية ، والأنفس الإنسانية ، لتعذر[٨] وجودها أزلاً[٩] من غير توسط ، ولا يلزم من كون العالم غير ممكن الوجود أزلاً ، أن لا يكون ممكن الحدوث لما حققناه[١٠] » .

فهذا الجواب الذى أجاب به فى هذا الموضع ، إذا أجابته به الكرّامية ، كان جوابهم له أحسن من جوابه لأولئك ، وأدنى أحواله

(١) ص : الوجود ، وهو تحريف .
(٢) أبكار : من جانب نفع .
(٣) ق ( فقط ) : لو كان ذلك من الكمال لكان كمال .
(٤) أبكار : على وجوده معلوله .
(٥) أبكار : ولكن .
(٦) ق ( فقط ) : بعد . وهو تحريف .
(٧) أبكار : الكائنات الفاسدة .
(٨) هـ : فتعذر .
(٩) أبكار : وجودها به أزلا .
(١٠) أبكار : كما حققناه قبل .

أن يكون مثله ، فإنه قال : « صفة الإحداث والفعل مطلقاً ليست بصفة كمال ، مع كونه اتصف بها بعد أن لم يكن[١] » .

فيقال له : لا فرق بينهما إلا من جهة أن أحدهما بنفسه ، [ والآخر ][٢] مباين عنه . ومن المعلوم أن ما يتصرّف بنفسه أكمل ممن لا يتصرف بنفسه .

**الوجه الرابع** : أن يُقال : قول القائل : « إما أن تكون[٣] في نفسها صفة كمال أو لا صفة كمال[٤] » الوجه الرابع

قلنا[٥] : ليست في نفسها صفة كمال . [ قوله ][٦] : « فيلزم اتصاف الرب بما ليس من صفات الكمال ، وذلك ممتنع » .

قلنا : متى يكون الممتنع إذا كان ذلك مع غيره[٧] صفة كمال أو إذا[٨] لم يكن مع غيره صفة كمال ، وذلك أن الشيء وحده قد لا يكون صفة كمال ، لكن هو مع غيره صفة كمال ، وما كان كهذا لم يجز اتصاف الرب به وحده ، لكن يجوز اتصافه به مع غيره ، ولا يلزم من كونه ليس صفة كمال منع قيامه بالرب مطلقاً .

---

(١) ( ق ) : بعد أن لم تكن .
(٢) والآخر : ساقطة من (ق) .
(٣) ض : يكون .
(٤) سبق ورود هذا الكلام ، ص ٨٣ .
(٥) ق : فإن قلنا .
(٦) قوله : ساقطة من (ق) .
(٧) ض : مع قوله ، وهو تحريف .
(٨) ق : وإذا .

وهذا كالإرادة للفعل الخالية عن القدرة على المراد ، ليست صفة
٧٨/٤ كمال ، فإن من أراد شيئاً وهو عاجز عنه كان ناقصاً ، ولكن / إذا كان قادراً على ما أراد كانت الإرادة مع القدرة صفة كمال .

فلو قال قائل : مجرد الإرادة ، هل هو كمال أم لا ؟

فإن قيل : هو كمال ، انتقض بإرادة العاجز المتمنى المتحسر .

وإن قيل : ليس بكمال لزم اتصافه بما ليس بكمال .

قيل له : الإرادة مع القدرة كمال .

وكذلك قوله : « كن » إما أن يكون صفة كمال أو لا ، فإن كان[(١)] صفة كمالٍ فينبغى أن يكون كمالاً للعبد ، ومعلوم أن العبد لو قال للمعدوم « كُن » كان هاذيا لا كاملاً ، وإن لم يكن كمالاً فلا يوصف به الرب .

فيقال له : « كن » من القادر على التكوين الذى إذا قال للشيء كن فيكون كمالٌ ، ومن غيره نقص . وكذلك الغضب إما أن يكون صفة كمال أو لا ، فإن كان كمالاً فيحمد كل غضبان ، وإن كان نقصاً فكيف اتصف الرب به ؟

فيقال : الغضب على من يستحق الغضب عليه ، من القادر على عقوبته ، صفة كمال . وأما غضب العاجز ، أو غضب الظالم ، فلا يقال : إنه كمال . ونظائر هذا كثيرة .

وإذا كان كذلك ، فكونه قادراً على الأفعال المتعاقبة وفعله لها شيئاً بعد شيء صفة كمال ، وكلٌ منها بشرط غيره كمال . وأما الواحد منها —

(١) ض ، هـ : فإن كانت .

مع عدم غيره – فليس بكمال . فإنه من المعلوم أنَّا إذا عرضنا على العقل الصريح ذاتاً لا تقدر أن تتصرف بنفسها ، وذاتاً تتصرف دائماً شيئاً بعد شيء ، كانت هذه الذات أكمل من تلك ، وكان الكمال قدم هذا النوع .

٧٩/٤ / وكذلك إذا قدَّرنا شيئاً يتكلم إذا شاء بما شاء ، وهو لم يزل كذلك ، وآخر لا يمكنه الكلام إلا بعض الأحيان ، أو حدث له الكلام بعد أن لم يكن ، كان الأول أكمل .

ونكتة الجواب : أن الواحد منها[١] إذا لم يكن وحده كمالاً ، لا يلزم أن [ لا ] يكون[٢] مع سائر النوع كمالا .

لكن هذا الجواب إنما يناسب قول من يقول : لم يزل متصفاً بهذا النوع .

والكرَّامية لا تقول بذلك بل تقول[٣] : حدث له النوع بعد أن لم يكن . لكن الكرامية تقول : قولنا فى هذا النوع ، كقول غيرنا فى الحوادث المنفصلة . وهو أن دوام هذا لما كان ممتنعاً لامتناع الحوادث فى الأزل ، لم يلزم أن لا يكون متصفاً بصفات الكمال ، لأن عدم الممتنع ليس بنقص .

الوجه الخامس وتحقيق هذا : **الجواب الخامس** : أن يقال : قول القائل : إذا كان هذا كمالاً كان الرب ناقصاً قبل اتصافه به .

(١) ق : منهما .
(٢) ق : أن يكون .
(٣) ض : بل تقول له .

يقال له : متى يكون ناقصاً إذا كان وجوده قبل ذلك ممكناً أو لم يكن ممكناً ، والأول ممتنع ، فإن عدم الممتنعات لا يكون نقصاً ، والحوادث عندهم يستحيل وجودها فى الأزل ، فلا يكون عدمها نقصاً .

الوجه السادس **الجواب السادس** : أن يقال : متى يكون عدم الشئ نقصاً إذا عدم فى الحال التى يصلح[1] ثبوته[2] فيها[3] ،أو إذا[4] عدم فى حال لا
٤/٨٠ يصلح / ثبوته[5] فيها ؟ الأول مسلَّم ، والثانى ممنوع .

وهم يقولون : كل حادث فإنما حدث فى الوقت الذى كانت الحكمة مقتضية له ، وحينئذ فوجوده ذلك الوقت صفة كمال ، وقبل ذلك صفة نقص . مثال ذلك : تكليم الله لموسى ، صفة كمال لما أتى ، وقبل أن يتمكن من سماع كلام الله فصفة[6] نقص .

الوجه السابع **السابع** : أن يقال : الأمور التى لا يمكن وجودها إلا حادثة أو متعاقبة ، أيما[7] أكمل : عدمها بالكلية ، أو وجودها على الوجه الممكن ؟

ومعلوم أن وجودها على الوجه الممكن أكمل من عدمها ، وهكذا يقولون فى الحوادث .

---

(١) ض : التى تصلح .
(٢) ض : بثبوته .
(٣) فيها : ساقطة من (ض) .
(٤) ق . ض : وإذا .
(٥) ض : بثبوته .
(٦) ق : صفة .
(٧) ق : أيها .

الوجه الثامن

**الوجه الثامن** : أن يقال : قول القائل : اتفاق الملل قبل الكرَّامية على امتناع اتصاف الرب بغير صفات الكمال ، كلام مجمل .

فإن أريد بذلك أن الناس مازالوا يقولون : إن الله موصوف بصفات الكمال ، منزَّه عن النقائص ، فالكرَّامية تقول بذلك . وإن أردت أن الناس قبل الكرَّامية كانوا يقولون : إن الله لا يقوم به شئ من مقدوراته ومراداته ، فهذا غلط .

/ فإن جمهور الخلائق على جواز ذلك قبل الإسلام وبعد الإسلام ، ٨١/٤
فالتوراة مملوءة من وصف الله بمثل ذلك ، وكذلك الإنجيل وسائر نبوات الأنبياء ، مثل الزبور ونبوة أشعيا وأرميا[١] ، وأساطين الفلاسفة كانوا يقولون بذلك ، والسلف من الصحابة والتابعين وأهل الحديث متواتر عنهم ذلك[٢] .

ثم هذا الرجل لما أوردت عليه الدهرية هذا فى صفة الخالقية قال : « صفة الخالقية لا صفة نقص ولا صفة كمال[٣] » .

الوجه التاسع

**الوجه التاسع** : قوله : « إن وجود الشئ أشرف من عدمه » .

يقال له : وجوده أشرف مطلقاً ، أم فى الوقت الذى يمكن وجوده فيه ، ويصلح وجوده فيه ؟

أما الأول فممنوع ، فإن وجود الجهل المركب ليس أشرف من

---

(١) ق : أشعياء وأرمياء .

(٢) فى العبارات التى نقلتها من هامش (هـ) قبل صفحات ( ص ٨٦ ) : « . .وأهل الحديث كلهم يقولون : إن الله تقوم به مقدوراته ومراداته » .

(٣) ص ، ط : ولا كمال .

عدمه ، ولا وجود تكذيب الرسول أشرف من عدمه ، ولا وجود الممتنع أشرف من عدمه .

وإن أريد وجود الممكن الصالح .

قيل : فلا نسلم أن ما حدث كان يمكن حدوثه ، ويصلح حدوثه قبل وقت حدوثه . وحينئذ فلا يلزم من كونه وقت وجوده كمالاً ، أن يكون قبل وجوده نقصاً .

ومدار الدليل على مقدمتين مغلطتين : إحداهما : أن ما وجد من الكمال كان عدمه قبل ذلك نقصاً. وهذا فيه تفصيل كما تبين. والثاني : أن ما لا يكون وحده كمالاً، يجب نفيه عن الرب مطلقاً، وهذا فيه
٨٢/٤ تفصيل كما سبق ، فإنه يقال : إن كان الحادث كمالاً / فعدمه قبل ذلك نقص ، وإن لم يكن كمالاً ، لم يتصف الرب بما ليس بكمال . وكلا المقدمتين فيها من التمويه والإجمال ما قد بُيِّن ، ويحتمل من البسط أكثر من هذا .

رد الآمدى على الكرامية من ثمانية أوجه الأول

**قال الآمدى**[١] : « الحجة الثانية من جهة المناقضة للخصم والإلزام . وذلك من ثمانية أوجه : الأول : أن [ من ][٢] مذهب الكرَّامية أنهم لا يجوِّزون إطلاق اسم متجدد على الله تعالى فيما لا يزال ، كما بيّناه من قبل ، فلو قامت بذاته صفات[٣] حادثه لاتصف بها وتعدى إليه حكمها ، كالعلم : فإنه إذا قام بمحل وجب اتصافه بكونه عالماً ،

(١) أبكار الأفكار جـ١ ، ص ٤٨٥ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ٧٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) .
(٢) من : ساقطة من (ق) ، ومن « أبكار » .
(٣) أبكار : صفة .

وكذا فى سائر الصفات القائمة بمحالها ، وسواء كان المحل قديماً أو حادثاً ، وسواء كانت الصفة قديمة أو حادثة ، إذ لا فرق بين القديم والحادث ، من حيث أنه محل قامت به صفة ، إلا فيما يرجع إلى أمر خارج ، فلا أثر له . وإذا ثبت ذلك فيلزم [أن يقال : إنه قائل بقول ومريد بإرادة ، ويلزم[1] من ذلك تجدد اسم لم يكن له قبل[2] قيام الصفة الحادثة به ، وهو مناقض لمذهبهم » .

قلت : ولقائلٍ أن يقول : هذا أمر اصطلاحى لفظى ، ليس بحثاً عقلياً ، فإن كونهم / لا يسمونه إلا بما هو لازم لذاته دون ما يعرض لها ، أمر اصطلحوا عليه ، ولا يرد عليهم العلم والقدرة ونحوهما ، فإنه من لوازم ذاته ، ولعلهم يدَّعون فى ذلك توقيفاً ، كما يدّعى غيرهم فى كثير مما لا يطلقه من الأسماء . تعليق ابن تيمية ٨٣/٤

وأيضاً فيقال : هذا إما أن يكون لازماً لهم وإما أن لا يكون لازماً ، فإن لم يكن لازماً بطل النقض به ، وإن كان لازما أمكن التزامه ، وليس فيه إلا تجدد أسماء له مما تجدد من أفعاله .

والمنازع يقول بمثل ذلك فى جميع الأفعال ، فإنه تجدد استحقاقه لأسمائها عند تجدد الأفعال ، كالخالق والرازق ونحو ذلك .

وحينئذ فيمكن إذا كان هذا صواباً أن يجمع بين الصوابين ، فيقال بتجدد الحادث وتجدد الاسم أيضاً .

---

(١) ما بين المعقوفتين فى نسختى الأبكار وساقط من (ق) وسائر النسخ .

(٢) أبكار : اسم له لو لم يكن قبل .

وأيضاً فيقال : الكرّامية قالوا هذا لكونه عندهم متصفاً فى الأزل بصفات الكمال ، وكون أسمائه كلها الأسماء الحسنى ، التى تتضمن مدحاً له وثناء عليه . وكون ذلك الحادث لا يمكن أن يكون أزلياً ، فلا يكون مما [١] يوجب اسماً .

وحينئذ فيقال : إما أن يمكن دوام نوع ذلك الحادث ، وإما أن لا يمكن . فإن أمكن كانوا قد أخطأوا فى نفى دوامه ، وإن لم يمكن فإما أن يكون تجدد اسم له ممكناً [٢] أو لا يكون . فإن كان ممكناً أخطأوا فى نفى ذلك الاسم ، وإن لم يكن ممكناً كانوا مصيبين . فبتقدير خطئهم على /
٨٤/٤ بعض التقديرات لا يلزم صواب قول منازعيهم .

الثانى **قال الآمدى**[٣] : « الوجه[٤] الثانى أن[٥] الكرامية موافقون على أن القول والإرادة لا يقومان إلا بحى[٦] كالسمع والبصر ، وقد وافقوا على أن الحى إذا خلا عن السمع والبصر لا يخلو عن ضده[٧] ، وعند ذلك فإما أن يقولوا بأن الله يخلو عن القول الحادث والإرادة[٨] الحادثة وعن ضده[٩] ، فلا يجدون إلى الفرق بينه[١٠] وبين السمع والبصر سبيلاً .

(١) ض ، هـ : ما .
(٢) ص ، ض ، ط ، هـ : ممكن ، وهو خطأ .
(٣) أبكار ، جـ١ ، ص ٤٨٥ – ٤٨٦ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ظ٧٣ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .
(٤) الوجه : ساقطة من نسختى الأبكار .
(٥) أبكار : هو أن .
(٦) أبكار : إلا بالحى .
(٧) أبكار : عن ضدهما .
(٨) والإرادة : كذا فى ( ض ) وفى « أبكار » وفى سائر النسخ : أو الإرادة .
(٩) أبكار : وعن ضدهما .
(١٠) أبكار : بينهما .

وإن قالوا بأنه لا يخلو الرب [١] عن القول والإرادة وعن ضده [٢] ، فلا يخلو ذلك الضد إما أن يكون قديماً أو حادثاً ، فإن كان [٣] الأول فيلزم من ذلك عدم الموجود[٤] القديم ضرورة حدوث ضده ، وهو محال بالاتفاق وبالدليل على ما سيأتى [٥] ، وإن كان الثانى فالكلام فى ذلك الضد كالكلام فى الأول [٦] ، ويلزم من ذلك تعاقب الحوادث على الرب تعالى ، على وجه لا يتصور خلوه عن واحد منها [٧] . والحوادث المتعاقبة لابد وأن تكون متناهية على ما سبق[٨] فى إثبات واجب الوجود ، ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث ضرورة » .

**فيقال** : ولقائل[٩] أن يقول : نظير الحادث والإرادة الحادثة عندهم التسمع الحادث والتبصر الحادث ، فإنهم يقولون : إنه عند وجود المسموعات والمرئيات تجدد ما يسمونه التسمع والتبصر ، فهذا / الحادث نظير ذلك الحادث ، وعندهم أنه يخلو[١٠] من وجود مثل هذا وضده العام ، بخلاف نفس السمع والبصر ، فإن ذاك عندهم بمنزلة القائلية [١١] والمريدية ، وعندهم أنه لا يخلو عن القائلية [١١]

تعليق ابن تيمية

٨٥/٤

(١) كلمة « الرب » ساقطة من نسختى الأبكار .
(٢) أبكار : أو الإرادة وعن ضدهما .
(٣) كان : ساقطة من نسخة رقم ١٩٥٤ .
(٤) ط : الوجود .
(٥) أبكار : على ما يأتى .
(٦) أبكار : على ذلك كالكلام على الأول .
(٧) ض : خلوه من أحد منها .
(٨) أبكار : كما سبق .
(٩) ص ، ط : لقائل .
(١٠) ض : أنه لا يخلو .
(١١) ض . هـ : القابلية .

والمريدية وضدها العام ، كما لا يخلو عن نفس السمع والبصر وضده العام .

فإن قيل : منهم من يُفرِّق بين القول والإرادة ، وبين التسمّع والتبصّر .

فيقال : قد قيل : إن هذا ليس هو المشهور عنهم . وسواء كان هو المشهور أو لم يكن ، فإنه يقال : إن كانت [(١)] صورة الإلزام كصورة الوفاق ، لزم خطأ من فرّق بين الصورتين منهم ، وإن كان بينهما فرق مؤثر فى الحكم ، لزم خطأ المسوِّى منهم . وعلى التقديرين لا يلزم صواب المنازع لهما .

وأيضاً فإنه يُقال : إما أن يكون تعاقب الحوادث ممكناً ، وإما أن يكون ممتنعاً . فإن كان ممكناً كانوا أخطأوا فى قولهم : يخلو عن القول والإرادة وعن ضدهما ، إذ يمكن تعاقب ذلك عليه دائماً . وإن كان ممتنعاً ، كان هذا الامتناع هو الفرق بين ذلك وبين السمع والبصر ، فإنه يمكن اتصافه فى الأزل بالسمع والبصر ، دون اتصافه بالحادث من القول والإرادة .

لكن على هذا لا يلزم تناقضهم فى أن القابل للشئ لا يخلو عنه وعن ضده ، فإنهم يقولون ليس هو قابلاً فى الأزل للاتصاف بالحوادث .

لكن يقال لهم : هذا فرع/إمكان اتصافه بالحوادث ، فلم قلتم : إن ٨٦/٤
ذلك ممكن .

---

(١) ق : كان .

فيقولون : وهذا الإلزام والمعارضة فرع امتناع اتصافه بالحوادث فلم قلتم : إن ذلك ممتنع ؟

فعلم أن مثل هذا الإلزام لا ينقطع به ، لا هم ولا خصومهم المسلِّمون لهم امتناع تسلسل الحوادث .

وأما من يقول : إنه يمكن تسلسل الحوادث فإنه يبيِّن خطأهم فى هذا التفريق ، ويقول : إذا كان الحى لا يخلو عما يقبله وعن ضده ، والرب تعالى قابل للاتصاف بالقول والإرادة ، لزم أن لا يخلو عن ذلك وعن ضده ، لكن ضده صفة نقصٍ ،كضد السمع والبصر ، فيلزم أنه مازال متصفاً بالقول والإرادة ، والاتصاف بنوع ذلك ممكن .

ولهم جواب ثالث عما ذكره من الإلزام ، وهو أن يُقال : نحن قلنا : الحى القابل لهذا لا يخلو عنه وعن ضده العام ، الذى يدخل فيه عدم هذه الصفات . لم نقل : إنه لا يخلو عنه وعن ضدٍّ وجودى ، فإن هذا ليس قولنا ، فإن القابل للشئ ولضده الوجودى قد يخلو عنهما عندنا .

ولكن الأشعرية يقولون : إن القابل للشئ لا يخلو عنه وعن ضده الوجودى . وإذا كان كذلك ، فضد القول والإرادة عدم ذلك ، فلا يُقال : القول فى ضد ذلك كالقول فيه ، ويلزم[1] تسلسل الحوادث ، لأن ضد ذلك عدم ، والعدم لا يفتقر إلى فاعل عندنا ،

---

(١) ق : فيلزم .

٨٧/٤ ولا يضر عدم الشئ فى الأزل ، ووجوده فيما لا يزال/ كالأفعال المحدثة .

وهذا جواب محقق لهم . لكنه لا يتم إلا بأن يكون عدم القول والإرادة فى الأزل ليس صفة نقص .

وقولهم فى ذلك كقول المعتزلة ، وهم خير من المعتزلة[١] من وجهين :

من جهة أنهم يجعلون القول والإرادة قائمة بذاته ، وهذا بحث آخر لا يختص بهذه المسألة .

ومن جهة أنهم يثبتون مشيئة أزلية وقابلية أزلية .

وأيضاً فما ادّعاه من أنه أثبت أن الحوادث لابد وأن تكون متناهية ليس كما ذكر. وقد عُرف الكلام فيما ذكر هو وغيره ، وضُعِّف ذلك .

الثالث **قال أبو الحسن الآمدى**[٢] : « الوجه[٣] الثالث – [٤]يعنى فى بيان تناقضهم[٤] – أن [ من ][٥] مذهبهم أن القول الحادث[٦] والإرادة الحادثة عرض[٧] كاللون والطعم والرائحة ، وأنه يجوز فى الشاهد تعرِّى

(١) ص ، ط : من قول المعتزلة .
(٢) أبكار : حـ ١ ص ٤٨٦ ، ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ظ ٧٣ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .
(٣) الوجه : ليست فى « أبكار » .
(٤ – ٤) : ليس فى « أبكار » .
(٥) من : ساقطة من ( ق ) .
(٦) أبكار : القول الحادثة .
(٧) أبكار : عرضا ، وهو خطأ .

الجواهر عن الأقوال والإرادات[(١)] ، والطعوم والروائح[(٢] والألوان ، مع جواز اتصافها بها[(٣)] ، وقد أحالوا قيام الألوان والطعوم[(٤)] والروائح[٢)] بذات الله تعالى ، وجوَّزوا ذلك فى القول والإرادة ، ولو قيل لهم :لم قضيتم[(٥)] بجواز قيام الطعوم والألوان والروائح بذات/ الله ٨٨/٤ تعالى من غير أن يلزم استحالة التعرى عنها[(٦)] ، كما فى القول الحادث والإرادة الحادثة ، لم يجدوا إلى الفرق سبيلاً » .

تعليق ابن تيمية

**فيقال** : ولقائلٍ أن يقول : جوابهم فى هذا كجواب الأشعرية والسالمية ، إذا قيل لهم : لم وصفتم الرب بالقول والإرادة ، ولم تصفوه بالطعم واللون والريح ؟

فإذا قالوا : لأن القول والإرادة من الصفات المشروطة بالحياة ، وهى صفة كمال ، بخلاف الطعم واللون والريح ، أو غير هذا من الفرق – قالت الكرامية نظير ذلك ، فالفرق بين هذا وهذا ليس من خصائص مسألة حلول الحوادث ، فإن نفى ذلك عند من ينفيه واجب ، سواء قال بحلول الحوادث أو لم يقل ، وإنما يفترقان فى أن هذا يُجَوِّز حدوث ذلك بخلاف الآخر ، فحاصله أنهم لم ينفوا الطعم واللون والريح ، لكونه لو قبلها لم يخل منها ، فإن هذا الأصل عندهم

---

(١) أبكار : عن الأفعال والإرادات .

(٢ - ٢) : ساقط من ( ص ) .

(٣) أبكار : اتصافها بهما .

(٤) أبكار : الطعوم والألوان .

(٥) أبكار : لم لا قضيتم .

(٦) أبكار : عنهما .

فاسد ، بل نفوها لما فارقت به[١] صفات الحى .

وأيضاً فيقال : الفرق الذى فَرَّقوا به بين اللون والريح وبين القول والإرادة ، إما أن يكون مؤثراً ، وإما أن لا يكون . فإن كان مؤثراً بطل الإلزام ، وإن لم يكن مؤثراً لزم[٢] خطؤهم[٣] فى إحدى الصورتين لا بعينها ، فلم لا يجوز[٤] أن يكون الخطأ فيما نفوه لا فيما
٨٩/٤ أثبتوه ، فلا يدل على صحة قول المنازع لهم/فيما أثبتوه ، فإن أقام المنازع لهم دليلاً عقلياً أو سمعياً على نفى اللون والريح ، دون القول والإرادة ، كان ذلك فرقاً مؤثراً ، وإن أقام دليلاً على نفى حلول الجميع ، كان ذلك حجة كافية دون الإلزام .

الرابع **قال الآمدى**[٥] : « الوجه[٦] الرابع : هو أن من[٧] مذهبهم أن الرب متحيّز ، وأنه مقابل للعرش وأكبر منه ، وليس مقابلاً لجوهر[٨] فردٍ من العرش . وقد قالوا : بأن العرض الواحد لا يقوم بجوهرين ، والصفة[٩] الحادثة فى ذات الله تعالى ، وهى القول أو

(١) به : ساقطة من ( ض ) .
(٢) ق : لزوم ، وهو تحريف .
(٣) ص ، ض ، ط : خطاهم .
(٤) ض : فلا يجوز .
(٥) فى أبكار الأفكار ٤٨٧/١ – ٤٨٨ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ظ ٧٣ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .
(٦) الوجه : ساقطة من النسختين .
(٧) من : ساقطة من ( ض ) .
(٨) أبكار : وليس معللا بجوهر .
(٩) أبكار : فالصفة .

الإرادة[١] كما هو مذهبهم ، يوجب[٢] قيامها مع اتحادها بجزئين فصاعداً ، وهو مناقض لمذهبهم » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : ولقائل أن يقول : قولهم : إن العرض لا يقوم بجوهرين ، مع قولهم بقيام القول والإرادة بالله تعالى ، أمر لا يختص بمسألة[٣] حلول الحوادث ، فإن العلم والقدرة والمشيئة القديمة قائمة عندهم بذات الله تعالى ، فالقيام[٤] بذاته لا يفترق الحال فيه بين أن يكون قديماً أَوحادثاً ، من جهة كونه صفة واحدة قامت بجزأين ، بل هذا بحث[٥] يتعلق بمسألة الصفات مطلقاً ، ولها موضع آخر .

وأيضا فيقال : إذا كان من مذهبهم أن الرب متحيز[٦] ، كما حكاه عنهم ، مع أن ابن الهيصم[٧] وغيره منهم ينكر أن يكون متحيزًا ، فما ذكر من حجة المعتزلة عليهم غايتها إلزامهم إذا قامت به الصفات والحوادث أن/يكون متحيزًا ، فإذا كانوا ملتزمين لذلك كان ٩٠/٤
هذا طرد قولهم ، ويبقى البحث ليس هو فى هذه المسألة ، بل يبقى الكلام مع المعتزلة يعود إلى مسألة التحيز .

والكلام إذا عاد إلى أصل واحد ، كان الكلام فيه أخف ، مع

---

(١) ص ، ض ، هـ : القول والإرادة .
(٢) ق : يجب ، وهو تحريف .
(٣) ص ، ض ، ط : مسألة .
(٤) ض ، هـ : فالقائم .
(٥) ص ، ض : بحيث .
(٦) ص : متحيزا ، وهو خطأ .
(٧) ض : ابن الهيثم ؛ ق ، ص ، ط : ابن الهيضم .

أنهم يمكنهم أن يُلزموا المعتزلة بقيام الحوادث به وإن لم يكن متحيزًا ، إذا كان لكل من المسألتين مأخذ يخصه وبينهما اتفاق وافتراق .

وأيضًا فإن ذِكْر قولهم فى العرش ههنا لا يظهر له وجه ، إلا أن يُقال : هم[١] يقولون بالتحيز ، والمتحيز مركب من الجواهر المنفردة ، والعرض الواحد لا يقوم بجوهرين ، فلا تقوم[٢] به إرادة ولا قول .

وهذا القول إن توجه كان سؤالاً عليهم فى أصل إثبات الصفات لله ، سواء كانت قديمة أو حادثة ، لا يختص هذا بمسألة حلول الحوادث .

والكرّامية لهم فى إثبات الجوهر الفرد قولان : فمن نفى ذلك لم يلزمه هذا الإلزام ، ومن أثبته كان جوابه عن هذا كجواب غيره من الصفاتية فى الصفات[٣] القائمة بالملائكة والآدميين وغيرهم ، وكان لهم أيضًا أجوبة أخرى ، كما قد بُسط الكلام على ذلك فى غير هذا الموضع .

الخامس **قال الآمدى**[٤] : « الخامس : هو[٥] أن من مذهبهم أن مستند المحدثات إنما هو القول الحادث أو الإرادة الحادثة ، ومستند القول

(١) ض : إنهم .
(٢) ق ، ط : فلا يقوم ؛ ص ، هـ : كلمة « يقوم » غير منقوطة .
(٣) ص : من الصفاتية والصفات .
(٤) أبكار الأفكار ، حـ١ ، ص ٤٨٧ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ظ ٧٣ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .
(٥) هو : ليست فى « أبكار » .

والإرادة القدرة القديمة والمشيئة الأزلية ، ولا فرق بين الحادث والمحدث من/جهة تجدده ، وهو إنما كان مفتقراً إلى المرجح من جهة ٩١/٤ تجدده ، وقد استويا فى التجدد ، فلو[١] قيل لهم : لم لا اكتفى[٢] بالقدرة القديمة والمشيئة الأزلية فى حدوث المحدثات[٣] من غير توسط القول والإرادة ، كما اكتفى بها[٤] فى القول والإرادة لم يجدوا إلى الفرق سبيلاً » .

تعليق ابن تيمية

**فيقال** : ولقائل أن يقول : من الصفات ما يثبت[٥] بالسمع ، وقد يكونون أثبتوا ذلك بالسمع ، كما أثبت أئمة الصفاتية من السلف والخلف – كابن كلاب ، والأشعرى ، والقاضى أبى بكر ، والقشيرى ، والبيهق – تكوين آدم باليدين بالسمع ، مع أن غيره لم يحتج إلى ذلك . كما أثبت أيضاً الأشعرى وغيره التكوين بكن سمعًا ، مع أن العقل يكتفى بالقدرة .

ونقل ذلك عن أهل السنة والحديث ، وقال عنهم : « إن الله لم يخلق شيئاً إلا قال له : كـن » . وذكر أنه : بقولهم يقول .

والقرآن قد أخبر أنه إذا أراد شيئاً أن يقول له:كن فيكون ، و« أَنْ » تخلص الفعل[٦] المضارع للاستقبال . وكذلك « إذا » ظرف لما يُستقبل من الزمان يتضمن معنى الشرط غالباً .

(١) فلو : ساقطة من ( ض ) .
(٢) ض : اكتفوا .
(٣) أبكار : الحوادث .
(٤) ق : بهما .
(٥) ض : ما ثبت .
(٦) ض : العقل ، وهو تحريف .

فلما رأوا السمع[١] دل على أن المحدِث يتعلق بقول وإرادة يكون المحدَث عَقِبَهُ – مع علمهم بأن قول[٢] الرب وإرادته لا يقوم[٣] إلا بذاته – قالوا ذلك .

وأيضاً فجميع الطوائف فرَّقوا بين حادثٍ وحادث ، وشرطوا فى هذا ما لم يشرطوه فى الآخر .

٩٢/٤ فالفلاسفة يقولون : كل حادث/مشروط بما قبله من الحوادث ، ولا يسوّون بين الحوادث .

والمعتزلة البصريون يقولون : كل المحدثات لا تحدث إلا بإرادة ، ولا تقوم الصفات إلا بمحل .

وقالوا : إن الإرادة حدثت بلا إرادة وقامت فى غير محل ، وكذلك الفناء عندهم .

والأشعرية فرقوا بين خلق آدم[٤] وغيره .

وأيضا فلا يخلو : إما أن يكون بين هذين الحادثين فرق مؤثر ، وإما أن لا يكون . فإن كان بينهما فرق مؤثر بطل الإلزام ، وإن لم يكن فرق مؤثر لزم خطؤهم فى أحد القولين : إما فى الاكتفاء فى الحدوث بالقدرة القديمة ، وإما فى إثبات شىء حادث للمحدثات المنفصلة .

---

(١) ض : فلما رأى والسمع ، وهو تحريف .
(٢) ض : مع علمهم أن قولهم ، وهو تحريف .
(٣) ض : لا تقوم .
(٤) آدم : ساقطة من ( ض ) .

وحينئـذ فقد يكونون[١] إنما أخطأوا فى الاكتفاء بمجرد القدرة والإرادة القديمة ، كما يقوله من يقول : إن الحوادث لابد لها من سبب حادث ، وحينئذ فيلزمهم[٢] القول بدوام الحوادث . كما هو قول من قاله من السلف وأهل الحديث والكلام والفلسفة .

وفى الجملة هذا الإلزام إذا صح يلزم الخطأ فى أحد الموضعين ، لا يلزم صحة قول المنازع .

**قال الآمدى**[٣] : « الوجه[٤] السادس : يخص[٥] القائلين السادس
بحدوث القول ، وذلك أنهم وافقوا على أن القول مركب من حروف منتظمة ، والحروف متضادة ، فإنا كما نعلم استحالة الجمع بين السواد
٩٣/٤ والبياض ، نعلم استحالة الجمع بين الحروف ، /وأنه يتعذر الجمع بين الكاف والنون ، من قوله : ( كن )[٦] . وقد وافقوا على استحالة تعرّى البارى عن الأقوال[٧] الحادثة فى ذاته بعد قيامها به ، وعند ذلك فإما أن يقال باجتماع حروف القول فى ذات البارى تعالى ، أو لا

---

(١) ص ، ض ، ط : فقد يكونوا .
(٢) ق ، ض : فيلزم .
(٣) أبكار الأفكار ، حـ١ ، ص ٤٨٧ – ٤٨٨ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ظ ٧٣ – ض ٧٤ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .
(٤) الوجه : ليست فى « أبكار » . وفى ( ط ) أمام هذا الموضع كتب فى الهامش : « بلغ المقابلة » .
(٥) أبكار : ويخص .
(٦) كلمة « كن » : ساقطة من ( ض ) .
(٧) أبكار : على استحالة التعرى البارى تعالى عن الأحوال . .

يقال[١] باجتماعها فيه[٢] . فإن قيل باجتماعها : فإما أن يقال بتجزى ذات البارى تعالى[٣] ، وقيام كل حرف بجزء منه ، وإما أن يُقال بقيامها بذاته مع اتحاد الذات . فإن كان الأول فهو محال لوجهين : الأول : أنه يلزم منه التركيب فى ذات الله تعالى ، وقد أبطلناه فى إبطال القول بالتجسيم[٤] . الثانى : أنه[٥] ليس اختصاص بعض الأجزاء ببعض الحروف دون البعض[٦] ، أَوْلى من العكس . وإن كان الثانى ، فيلزم منه اجتماع المتضادات[٧] فى شىء واحد وهو محال . وإن لم نقل باجتماع[٨] حروف القول فى ذاته ، فيلزم منه مناقضة أصلهم فى أن ما اتصف به الرب تعالى يستحيل عروه عنه[٩] بعد اتصافه به ، والحرف[١٠] السابق الذى عدم عند وجود اللاحق[١١]
٩٤/٤ قد كان صفة للرب[١٢] وقد زال/ بعد وجوده له » .

تعليق ابن تيمية **قلت** : ولقائل أن يقول : هذا غايته أن يستلزم خطأهم فى قولهم : إن مايقوم به من الحوادث لا يخلو منه .

(١) أبكار : . . القول فى ذاته أو لا يقال ؛ ض : القول فى ذاته تعالى أو يقال .
(٢) فيه : ساقطة من النسختين .
(٣) أبكار : الله تعالى .
(٤) عبارة « فى إبطال القول بالتجسيم » ليست فى « أبكار » .
(٥) أنه : ليست فى أبكار .
(٦) دون البعض : ليست فى « أبكار » .
(٧) ق : المضادات .
(٨) أبكار : وإن لم يقل اجتماع ؛ ض : وإن لم يقل باجتماع .
(٩) أبكار : مستحيل عرفه عنه .
(١٠) أبكار ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) : والحروف .
(١١) أبكار : عند وجود الحرف اللاحق .
(١٢) أبكار : صفة للبارى تعالى .

ولا ريب أن أكثر الناس يخالفونهم فى هذا ، ولا يقولون بدوام الحادث المعين .

فمن قال بإثبات الاستواء والنزول ، وغيرهما من الأفعال القائمة بذاته، المتعلقة بمشيئته وقدرته ، لا يقول : إن ذلك يدوم .

وكذلك أكثر القائلين بأن الله كلَّم موسى بنداء بصوت سمعه موسى ، والنداء بالصوت قائم بذات الله تعالى ، لا يقولون : إن ذلك النداء بعينه دائم أبداً ، ونظائره كثيرة .

وإذا كان كذلك ، فيقال : إما أن يكون بقاء الحادث الذى هو الحروف والأصوات ممكناً ، أو ممتنعاً .

فإن كان ممكناً ، صح قول الكرامية . وإن كان ممتنعاً ، صح قول من ينازعهم فى دوام الحادث ويقول : إنه لا يبقى ، مع اتفاق الجميع على قيام الحوادث به .

وحينئذ فعلى التقديرين لا يلزم صحة قول المنازع النافى لقيام الحوادث به .

وأيضاً ، فيقال : قول القائل : إنه يستحيل الجمع بين الحروف ، هو من موارد النزاع . فذهب طوائف إلى إمكان اجتماعها من القائلين بقدم الحروف ، والقائلين بحدوثها .

وهذا / قول السالمية وغيرهم من القائلين باجتماعها مع قدمها ، ٩٥/٤
وقول من قال باجتماعها مع حدوثها كالكرامية .

وقد قال بالأول : طوائف من أهل الحديث والفقه والكلام ، من أصحاب مالك والشافعى وأحمد وغيرهم .

وإذا كان هذا من موارد النزاع ، فإذا قال مثل هذا القائل : نحن نعلم استحالة اجتماع الحروف ، كما نعلم استحالة اجتماع الضدين ، كالسواد والبياض .

قيل له : فالذى تنصرهم أنت من الكُلاَّبية والأشعرية قالوا بأن المعانى ، التى هى معانى الحروف المنتظمة ، هى معنىً واحد فى نفسه[1] ، والأمر والنهى والخبر صفات لموصوف واحد ، فالذى هو الأمر هو الخبر ، والذى هو الخبر هو النهى ، وقالوا : إن ذلك الواحد إنْ عُبِّر عنه بالعربية كان قرآنا ، [2] وإن عُبِّر عنه بالعبرية كان توراة[2] ، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا .

ولا ريب أن جمهور العقلاء من الأولين والآخرين القائلين بأن القرآن غير مخلوق ، والقائلين بأنه مخلوق ، يقولون : إن فساد هذا القول معلوم بالضرورة من عدة أوجه :

منها : كون الأمر هو عين الخبر .

ومنها : كون الخبر عن الخالق بمثل آية « الكرسى » هو الخبر عن المخلوق بمثل « تبت يدا أبى لهب » .

---

(١) أمام هذا الموضع كتب فى هامش ( ص ) ، ( ط ) ما يلى : « إيرادات على إثبات الكلام النفسى » .

(٢ - ٢) : ساقط من ( ص ) .

ومنها : كون معانى التوراة إذا عُرِّبت[١] تكون معانى القرآن ، إلى أمثال ذلك .

ولهذا لم يقل هذا / القول من طوائف المسلمين ولا غير المسلمين إلا ابن كُلاَّب ومن اتَّبعه . ٩٦/٤

وهذا القول يتضمن أن تكون المعانى المتنوعة معنى واحداً . ولو قال : إن المعانى التى للحروف يمكن اجتماعها فى زمن واحد ، كان أقرب إلى المعقول من كونها معنى واحدا .

ولو قال قائل : إن الحروف المجتمعة هى حرف واحد فى الحقيقة ، وإنما الحروف المتفرقة صفات للحرف[٢] لا أقسام له ، كان هذا شبيهاً بقول من يقول : إن تلك المعانى المتنوعة معنى واحد[٣] .

وذلك أنه من المعلوم بالاضطرار أن الحروف المنتظمة مطابقة لمعانيها المدلول عليها بها ، تحدث بحدوثها فى نفس المتكلم .

وإذا قال القائل : إن الحروف متضادة يمتنع اجتماع اثنين [ منها ][٤] فى محل واحد ، أمكن أن يُقال : إن المعانى متضادة يمتنع اجتماع[٥] اثنين فى محل واحد .

فإن غاية ما يُقال : إن محل المعانى واحد ، بخلاف محل الحروف

---

(١) ض : إذا أعربت .
(٢) ط : للحروف .
(٣) ص ، ط : واحداً ، وهو خطأ .
(٤) منها : ساقطة من ( ق ) .
(٥) ط : تجتمع اجتماع ، وهو تحريف .

فإنه متعدد ، لكن تعدد المحل واتحاده لا ينفى التضاد ، فإن المثلين متضادان[١] وإن كانا متماثلين فى الحقيقة والمحل ، فالباء والتاء[٢] تتضادان أعظم من تضاد الباء والحاء ، إذ الحرفان اللذان يتعدد محلهما يمكن اجتماعهما ، بخلاف ما يتحد محلهما ، والضدان إنما يمتنع اجتماعهما فى محل واحد لا فى محلين .

٩٧/٤ فإذا قُدِّر أن الحروف لا تكون[٣] إلا فى محل واحد/كانت بمنزلة معانيها التى لا تكون إلا فى محل واحد . وإذا قُدِّر أن لها محلين أمكن اجتماعها ، كما تجتمع أصوات المتكلمين جميعاً .

لكن الواحد منا لا يقدر على ذلك ، لكون حركة بعض آلاته مستلزماً لحركة الآخر ، وإلا فلو قُدِّر أناَّ يمكننا تحريك الجميع ، كالذى ينفخ بيديه : فى هذه نفاخة ، وفى هذه نفاخة ، أمكن اجتماع الحروف واجتماع الأصوات فى زمن واحد مع تعدد المحل . وإنما الذى يظهر امتناعه اجتماع حرفين فى محل واحد فى زمن واحد .

ولكن هذا قد[٤] يُقال فيه : إنه بمنزلة معانى الكلام ، فإن الواحد منا يجد من نفسه أنه لا يمكنه جمع[٥] معانى الكلام فى زمن واحد فى قلبه .

وإذا كان كذلك فمن قال باجتماع المعانى لزمه ما يلزم من قال

(١) ض : متضادين ، وهو خطأ .

(٢) ق : والفاء .

(٣) ط : لا يكون .

(٤) قد : ساقطة من ( ض ) .

(٥) ض : جميع . وهو تحريف .

باجتماع الحروف ، فكيف من قال : إن المعانى تكون معنى واحداً !

والفضلاء من أصحاب الأشعرى يعترفون بضعف لوازم هذا القول ، مع نصرهم لكثير من أقواله الضعيفة .

استطرادات مقالة الآمدى فى مسألة كلام الله تعالى

**حتى الآمدى** لما تكلم فى مسألة الكلام[١] **قال**[٢] : « فإن قيل[٣] : وإذا ثبت أنه متصف بصفة الكلام ، وأن كلامه قديم وأنه[٤] ليس بحرف ولا صوت ، فهو متحد لا كثرة فيه فى نفسه ، بل التكثر إنما هو فى تعلقاته ومتعلقاته ، فإن قيل : عاقل ما[٥] لا يمارى نفسه فى انقسام الكلام إلى أمر ونهى وغيره من أقسام الكلام ، وأن ما انقسم إليه حقائق / مختلفة وأمور متمايزة ، وأنها من أخص أوصاف ٩٨/٤
الكلام ، لا أن[٦] الاختلاف عائد إلى نفس العبارات والتعلقات والمتعلقات ، [٧] ولهذا فإنا لو قطعنا النظر عن العبارات والتعلقات والمتعلقات[٧] ورفعناها وَهْماً ، لم يخرج الكلام عن كونه منقسماً . وأيضاً فإن ما أخبر به[٨] عن القصص[٩] الماضية والأمور السالفة[١٠]

(١) فى هامش ( ص ) ، ( ط ) كتب أمام هذا الموضع ما يلى : « إيراد الآمدى على الكلام النفسى » .

(٢) أبكار الأفكار حـ١ : ص ٣٢١ - ٣٢٢ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ٤٩ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٣) عبارة « فإن قيل » : ليست فى « الأبكار » .

(٤) أبكار : قديم على ما سبق وأنه .

(٥) أبكار : ومتعلقاته كما سلف وإن قيل عاقل ما ؛ ق : ومتعلقاته فإن أقل عاقل ما . وسقطت كلمة « عاقل » من ( ض ) .

(٦) ض : لأن .

(٧ - ٧) : ساقط من « أبكار » .

(٨) أبكار : ما أخبر عنه .

(٩) ق : من القصص ؛ ض : عن النصوص . (١٠) أبكار : السابقة .

مختلفة متمايزة ، وكذلك (١) المأمورات والمنهيات مختلفة أيضا (٢) ، فلا يتصور أن يكون الخبر عما جرى لموسى هو نفس الخبر عما جرى لعيسى (٣) ، ولا الأمر بالصلاة هو نفس الأمر بالزكاة وغيرها (٤) ، ولا أن ما تعلق (٥ بزيد هو نفس ما تعلق ٥) بعمرو ، ولا ما سُمِّيَ خبراً هو عين (٦) ما سمى أمرا ، إذ الأمر طلب ، والخبر لا طلب فيه ، بل هو حكم (٧) بنسبة (٨) مفرد إلى مفرد إيجاباً أو سلباً . فثبت أن الكلام أنواع مختلفة ، والكلام عام للكل ، فيكون كالجنس لها (٩) .

قلنا : قد بيّنا فيما تقدم أن الكلام قضية واحدة ومعلوم واحد قائم بالنفس ، وأن اختلاف العبارات عنه بسبب اختلاف التعلقات والمتعلقات . وهذا النوع من الاختلاف ليس راجعاً إلى أخص صفة الكلام ، بل إلى أمر خارج عنه . وعلى هذا نقول (١٠) : إنه لو قطع النظر عن التعلقات والمتعلقات الخارجة ، فلا سبيل (١١) إلى توهم اختلاف فى الكلام النفسانى أصلا ، ولا يلزم منه رفع الكلام فى نفسه وزوال / حقيقته » . ٤/٩٩

(١) ص : وكذا .
(٢) أبكار : مختلفة وأيضا .
(٣) أبكار : عما جرى لعيسى عليه السلام هو نفس الخبر كما جرى لموسى عليه السلام .
(٤) أبكار : الأمر بالركعة وغيرها .
(٥ – ٥) : ساقط من ( ض ) .
(٦) أبكار : هو نفس .
(٧) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : بل الحكم ، ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) : بل حكم .
(٨) ض : بل حكم نسبته ، وهو تحريف .
(٩) أبكار : فيكون جنسا لها .
(١٠) أبكار : يقول .
(١١) فلا سبيل : كذا فى ( ق ) وأبكار ، وفى سائر النسخ : لا سبيل .

**قال**[١] : « وعلى هذا فلا يخفى اندفاع ما استبعدوه من اتحاد[٢] الخبر واختلاف المخبَر ، واتحاد الأمر واختلاف المأمور ، وكذلك[٣] اختلاف الأمر والخبر مع اتحاد صفة الكلام » .

**قال**[٤] : « فإن قيل : إذا قلتم بأن الكلام قضية واحدة ، وأن اختلاف العبارات عنها بسبب المتعلقات الخارجة ، فلم لا جوزتم أن تكون الإرادة والقدرة والعلم وباقى الصفات راجعة إلى معنى واحد ؟ ويكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب المتعلقات ، لا بسبب اختلافه فى ذاته ؟ وذلك بِأَنْ تُسمى[٥] إرادة عند تعلقه بالتخصيص[٦] ، وقدرة عند تعلقه بالإيجاد ، وهكذا سائر الصفات . وإن جاز ذلك فلم لايجوز أن يعود ذلك كله إلى نفس الذات من غير احتياج إلى الصفات » .

**وقال**[٧] : « أجاب الأصحاب عن ذلك بأنه يمتنع أن يكون الاختلاف بين القدرة والإرادة بسبب التعلقات والمتعلقات ، إذ

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ج ١ ، ص ٣٢٢ - ٣٢٣ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) ، ص ٤٩ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .
(٢) أبكار : فلا يخفى زوال ما استبعده من اتحاد . . .
(٣) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : وكذا .
(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، حـ ١ ، ص ٣٢٣ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) ص ٤٩ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .
(٥) ق ، أبكار : يسمى .
(٦) أبكار : كالتخصيص .
(٧) بعد الكلام السابق مباشرة : أبكار الأفكار ، حـ ١ ، ص ٣٢٣ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) ص ٤٩ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

القدرة معنى من شأنه تَأَتّى الإيجاد به[١] ، [٢] والإرادة معنى من شأنه تأَتّى[٣] تخصيص[٤] الحادث بحال دون حال[٥] ، وعند اختلاف التأثيرات لا بد من الاختلاف[٢] فى نفس المؤثر ، وهذا بخلاف الكلام فإن[٦] تعلقاته بمتعلقاته لا توجب[٧] أثراً ، فضلاً عن كونه مختلفاً » .

**قال**[٨] : « وفيه نظر ، وذلك أنه وإن سلم امتناع صدور الآثار المختلفة عن المؤثر الواحد ، مع إمكان النزاع فيه ، فهو موجب / ٤/١٠٠ للاختلاف فى نفس القدرة ، وذلك لأن القدرة مؤثرة فى الوجود ، والوجود عند أصحابنا نفس الذات ، لا أنه زائد عليها ، وإلا كانت الذوات[٩] ثابتة فى العدم ، وذلك مما لا نقول به[١٠] ، وإذا كان الوجود هو نفس الذات ، فالذوات مختلفة ، فتأثير القدرة فى آثار مختلفة ، فيلزم[١١] أن تكون مختلفة كما قرروه ، وليس كذلك . وأيضا فإن ما ذكروه من الفرق ، وإن استمر فى القدرة[١٢] والإرادة ، فغير

(١) أبكار : الايجادية .

(٢ - ٢) : ساقط من ( ض ) .

(٣) تأتى : ساقطة من نسختى الأبكار .

(٤) ص ، ط ، هـ : التخصيص .

(٥) أبكار : بحالة دون حالة .

(٦) أبكار : فإنه .

(٧) ص ، ض ، ط : لا يوجب . والكلمة غير منقوطة فى ( هـ ) .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ج ١ ، ص ٣٢٣ - ٣٢٤ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) ، ظ ٤٩ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٩) أبكار : الذات .

(١٠) أبكار : وذلك مما يقولون به .

(١١) أبكار : ليلزم .

(١٢) أبكار : وأيضا ما ذكروه وإن استمر لهم فى القدرة .

مستمر فى باقى الصفات ، كالعلم والحياة والسمع والبصر ، لعدم كونها مؤثرة فى أثر ما » .

**قال**[١] : « والحق أن ما أوردوه[٢] من الإشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات مشكل ، وعسى أن يكون عند غيرى حله[٣] ، ولعسر جوابه فر بعض أصحابنا إلى القول بان كلام الله القائم[٤] بذاته خمس صفات مختلفة ، وهى الأمر والنهى والخبر والاستخبار والنداء » .

تعليق ابن تيمية

هذا كلامه . **فيقال** : قول القائل : إن الكلام خمس[٥] صفات ، أو سبع ، أو تسع ، أو غير ذلك من العدد ، لا يزيل ما تقدم من الأمور الموجبة تعدد الكلام .

وقد رأيت أنه يلزم من قال باتحاد معنى الكلام اتحاد الصفات كلها ، ثم رفعها بالكلية ، وجعلها نفس الذات . وهذا يعود إلى قول القائلين بأن الوجود واحد ، ولا يميزون بين الواحد بالعين والواحد بالنوع ، وذلك لأنه من جوَّز على الحقائق المتنوعة أن / تكون شيئاً ١٠١/٤ واحداً ، فلا فرق بين هذا وهذا ، وذلك من جنس من يقول : إن العالم هو العلم ، والعلم هو القدرة .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ج ١ ، ص ٣٢٤ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) ، ظ ٦٩ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٢) ق : والحق ما أورده ؛ ض : والحق أن ما أرادوه .

(٣) فى هامش ( ص ) ، ( ط ) كتب أمام هذا الموضع ما يلى : « إقرار الآمدى بأن الإيرادات على الكلام النفسى مشكل لا جواب عنها » .

(٤) أبكار : ولعسر جوابه فسر أصحابنا القول بأن كلام الله تعالى القائم . . .

(٥) خمس : ساقطة من ( ض ) .

ولهذا كان منتهى هؤلاء النفاة إلى أن يجعلوا الوجود الذى هو نوع واحد واحداً بالعين ، فيجعلون وجود[١] الخالق هو عين وجود المخلوقات ، ووجود زيد هو عين وجود عمرو ، ووجود الجنة هو عين وجود النار ، ووجود الماء هو عين وجود النار .

ومنشأ ضلال هؤلاء كلهم ، أنهم يأخذون القدر المشترك بين الأعيان ، وهو الجنس اللغوى ، فيجدونه واحداً فى الذهن ، فيظنون أن ذلك هو وحدة عينية ، ولا يميزون بين الواحد بالجنس والواحد بالعين ، وأن الجنس العام المشترك لا وجود له فى الخارج ، وإنما يوجد فى الأعيان المتميزة .

ولهذا شبَّه بعض أهل زماننا الكلام[٢] فى أنه جنس واحد[٣] مع تعدد أنواعه بالنوع الواحد ، وعلى قوله لا يبقى فى الخارج كلام أصلا ، ولو اهتدى لعلم أن هذا الكلام ليس هذا الكلام ، كما أن هذه الحركة ليست هذه الحركة ، وأن اشتراك أنواع الكلام فى الكلام كاشتراك أنواع الحركة فى الحركة ، بل اختلاف معانى[٤] الكلام أعظم من اختلاف أنواع الحركات من بعض الوجوه ، والكلام على هذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن يُقال : من جوَّز أن تكون القدرة والإرادة

(١) وجود : ساقطة من ( ض ) .

(٢) الكلام : ساقطة من ( ض ) .

(٣) ص ، ط : فى أنه نوع واحد ؛ ض ، هـ : فى أنه واحد ؛ ق : فى أنه جلس واحد . ولعل الصواب ما أثبته .

(٤) ق : اختلاف أنواع .

والعلم حقيقه واحدة ، كما أن الطلب والخبر/حقيقة واحدة ، فلماذا لا يجوز أن تكون حقيقة الحروف المختلفة حقيقة واحدة ، وكذلك حقيقة[١] الأصوات ؟ لست أعنى واحدة[٢] بالنوع بل واحدة بالعين ، كما جعل الكلام واحداً بالعين ، وكما سوَّغ أن تكون الصفات المتنوعة واحدة بالعين . ١٠٢/٤

والذين قالوا : إن الكلام حروف وأصوات متقارنة[٣] قديمة لا يسبق بعضها بعضاً[٤] ، وهو مع ذلك واحد ، إنما قالوه تبعاً لأولئك وجرياً على قياس قولهم ، وهو لازم لهم[٥] مع ظهور فساده ، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم .

ويلزم من قال ذلك أن يجعل الطعم واللون والريح شيئاً واحداً .

وإذا قيل : هذا كالسواد والبياض .

قيل له : ويلزمك أن تجعل السواد والبياض شيئاً واحداً ، كما جعلت العلم والقدرة والحياة شيئاً واحداً .

**فإذا قال** : نحن تكلمنا فيما يمكن اجتماعه من المعانى ، والسواد والبياض متضادان .

**قيل** : الجواب من وجهين :

---

(١) حقيقة : ساقطة من ( ض ) .

(٢) ق : أعنى ليست واحدة .

(٣) ض : متقاربة .

(٤) بعضا : ساقطة من ( ص ) .

(٥) ق : له .

**أحدهما** : أنه يلزمك هذا فى المعانى المختلفة التى يمكن اجتماعها ، كالطعم واللون والريح ، فقُل إنها شىء واحد ، كما أن العلم والإرادة والقدرة ، والطلب والخبر والأمر والنهى شىء واحد .

**الثانى** : أن يُقال : تضاد الحروف كتضاد معانى الكلام ، أو تضاد الحركات لا كتضاد السواد والبياض . فإن المحل الواحد لا يتسع
١٠٣/٤ لحركتين ولا لمعنيين ، فلا يتسع لحرفين وصوتين . / وفرق بين ما يتضادان لأنفسها ، وما يتضادان لضيق المحل .

وإذا كان كذلك ، كان تضاد الحروف والحركات ، كتضاد معانى الكلام .

فإن قلب الإنسان[١] يعجز فى الساعة الواحدة عن جمع جميع معانى الكلام ، فإلحاق حروف الكلام بأسبابها ، وهى الحركات ومضموناتها ومدلولاتها ، وهى المعانى ، أَوْلى من إلحاقها بالمتضادات لنفسها ، كالسواد والبياض .

وحينئذ فإذا جعلت معانى الكلام شيئاً واحداً ، فاجعل حروف الكلام شيئاً واحداً ، وإلا فما الفرق ؟

وقد يُقال فى الفرق : إن الحروف مقاطع الأصوات ، والأصوات تابعة لأسبابها ، وهى الحركات . والحركات : إما متماثلة وإما مختلفة ، وكل[٢] من الحركات المختلفة والمتماثلة متضادة[٣] ، لا يمكن اجتماع

(١) ق : فإن قلت الإنسان . وفى ( هـ ) كلمة « قلب » غير منقوطة .
(٢) ط : فكل .
(٣) ط : مضادة .

حركتين فى محل واحد فى زمن واحد ، فلا يجتمع صوتان ، فلا يجتمع حرفان .

والحركات هى من الأكوان ، والأكوان كالألوان ، فكما لا يجتمع لونان مختلفان فى محل واحد فى وقت واحد ، فلا يجتمع كونان[١] [ مختلفان ][٢] فى محل واحد فى وقت واحد .

بخلاف معانى الكلام ، كالطلب الذى يتضمن الحب للمأمور به والبغض للمنهى عنه ، والخبر الذى يتضمن العلم والاعتقاد للمخبر عنه[٣] ، فإنها وإن كانت حقائق متنوعة ، لكن لا يمتنع اجتماعها ، فإن الأمر بالشىء لا يضاد النهى عن غيره/ولا العلم بثالث ، فلم ١٠٤/٤ تتضاد[٤] لأنفسها ، ولكن لعجز العبد عن جمعها .

فالأمور ثلاثة أنواع : ما امتنع اجتماعها لنفسها ، كالألوان المختلفة . وما أمكن اجتماعها ، وقد تجتمع[٥] كالعلم والإرادة والقدرة ، والطعم واللون والريح . وما يعجز بعض الأحياء عن جمعها ، كجمع الإرادات الكثيرة والاعتقادات الكثيرة فى زمن واحد ، فهذه ليس بين حقائقها منافاة تمنع اجتماعها ، ولكن العبد يعجز عن جمعها ، كما أنه لا يمتنع[٦] أن يعمل بلسانه عملاً وبيده

(١) ص ، ض ، ط ، هـ : رسمت الكلمة كأنها « لونان » وفى هامش ( ص ) كتب ما يلى : « لعله : كونان » .

(٢) مختلفان : ساقطة من ( ق ) .

(٣) للمخبر عنه : كذا فى ( ق ) . وفى سائر النسخ : المخبر عنه .

(٤) ض : يتضاد .

(٥) ط : يجتمع .

(٦) ض : لا يمنع .

عملا ، وبرجله عملا ، وأن يسمع كلام هذا القارىء وهذا القارىء وهذا القارىء ، فالجمع بين هذه الأمور قد يتعذر لعجز العبد لا لامتناع اجتماعها فى نفسه ، فإن سمع هذا لا ينافى سمع هذا لذاته ، ولا هذه الحركة تنافى هذه الحركة لذاتها ، ولهذا يعقل اجتماع هذه بخلاف اجتماع الضدين .

وكذلك رؤية المرئيات المختلفة لا تتضاد ، ولكن يتضاد تحريك الأجفان إلى جهتين مختلفتين ، فنفس الحركات متضادة ، وأما ما يحصل عنها من إدراك ، فليس هو فى نفسه متضاداً .

فإذا قُدِّر إدراك لا يفتقر إلى حركة ، أو يحصل بحركة واحدة ، كمن ينظر إلى السماء بتحديق واحد ، لم يكن إدراكه لهذه المدركات فى آن واحد متضاداً ، فهل يمكن أن يُقال فى الصوت مثل ذلك ،
٤/١٠٥ وأنه/ يمكن حصول أصوات بلا حركات ، وحينئذ فلا تتضاد تلك الأصوات[١] المجتمعة فى محل واحد فى زمن واحد ؟

فيه نزاع ، وجمهور العقلاء على امتناعه . فإن كان هذا مما يمكن اجتماعه صار كمعانى الكلام والصفات ، وإن لم يمكن اجتماعه صار كالمتضادات .

وعلى هذا التقدير : فمن قال بإمكان اجتماع هذه الأمور ، لم يكن فى قوله من الاستبعاد[٢] أعظم من قول من يقول : تكون تلك الحقائق المختلفة شيئاً واحداً .

---

(١) الأصوات : ساقطة من ( ض ) .

(٢) ض : الاستعباد ، وهو تحريف .

وليس اجتماع ما يظهر تضاده بأعظم من اتحاد ما يعلم اختلافه .

**وإذا قال القائل** : الأمور الإلـهية لا تُشبَّه[١] بأحوال العباد ، بل العبد يختلف علمه باختلاف المعلومات ، وإرادته باختلاف المرادات ، ويتعدد ذلك فيه ، والبارى ليس كذلك .

**قيل** : فإذا جوّزتم أن يكون ما يُعلم تعدده واختلافه فى المخلوقين واحداً لا تعدد فيه ولا تنوع فى حق الخالق ، أمكن منازعكم أن يقول كذلك ، فيقول : ما يمتنع اجتماعه فى حقنا لا يمتنع اجتماعه فى حقه ، لأنه واسع لا يُقاس بالمخلوقين . بل اجتماع الأمور التى يظهر تضادها فينا أقرب من اتحاد الأمور التى نعلم اختلافها ، فإن كون الشىء هو نفس ما يخالفه ، أمر فيه قلب الحقائق .

وأما اجتماع الشىء وغيره فى حق الخالق ، مع امتناع اجتماعها[٢] فى حق المخلوق ، فيدل على أنه يمكن فى حقه ما لا/يمكن فى حق ١٠٦/٤
الخلق ، وذلك يدل على عظمته وقدرته .

وأيضا فقد يقول[٣] الكرامية وأمثالهم : إن محل هذه الحروف والأصوات ليس هو بعينه محل الأخرى ، والله واسع عظيم ، لايحيط العباد به علماً[٤] ، ولا تدركه أبصارهم .

وبالجملة فالناس متنازعون فى إمكان اجتماع الحروف وإمكان

---

(١) ض : لا تشتبه .
(٢) اجتماعها : كذا فى (ق) . وفى سائر النسخ : اجتماعها .
(٣) ض : تقول .
(٤) ض : لا تحيط به العباد علما .

قدمها ، والنزاع فى ذلك قديم ذكره الأشعرى فى « المقالات » . وأصحاب أحمد متنازعون فى ذلك ، وكذلك أصحاب مالك ، وأبى حنيفة ، والشافعى ، وغيرهم من الطوائف . وكذلك أهل الحديث والصوفية .

وحينئذ فيُقال : إما أن يكون ذلك ممتنعاً ، وإما أن يكون ممكناً .

فإن كان ممتنعاً لم يكن ظهور امتناعه أعظم من ظهور امتناع قول الكلابية ، الذى يوجب قدم المعانى المتنوعة ، التى هى مدلول العبارات المنتظمة ، ويجعلها مع ذلك معنى واحداً . فإن الألفاظ قوالب المعانى ، ونحن كما لا نعقل الحروف إلا متوالية[1] متعاقبة ، فلا تُعقل معانيها إلا كذلك . وبتقدير أن نعقل اجتماع معانيها ، فهى معان[2] متنوعة ليست شيئاً واحداً .

ولهذا لما قالت الكلابية لهؤلاء : الحروف متعاقبة ، والسين بعد الباء وذلك يمنع قدمها .

أجابوهم بثلاثة أجوبة – كما ذكر ابن الزاغونى – وقالوا[3] : هذا
٤/١٠٧ معارض بمعانى الحروف فإنها متعاقبة/عندنا ، وأنتم تقولون بقدمها .

الثانى : أن التعاقب والترتيب نوعان : أحدهما ترتيب فى نفس الحقيقة ، والثانى ترتيب فى وجودها ، فإذا كانت موجوده شيئاً بعد شىء كان الثانى[4] حادثاً ، وأما الترتيب الذاتى العقلى فهو بمنزلة كون

(١) متوالية : ساقطة من ( ص ) .
(٢) ص ، ض ، ط ، هـ : معانى .
(٣) ط ، هـ : قالوا .
(٤) ق : الذاتى .

الصفات تابعة للذات . وكون الإرادة مشروطة بالعلم ، والعلم مشروطا بالحياة .

وادّعوا أن تقدم الحروف من هذا الباب . وهذا الذى يقال له تقدم بالطبع ، وهو تقدم الشرط على المشروط ، كتقدم الواحد على الإثنين ، وجزء المركب على جملته ، ومثل هذا الترتيب لا يستلزم عدم الثانى عند وجود الأول .

فقول هؤلاء إن كان باطلا ، فكون العلم هو الحياة ، والحياة هى الإرادة ، ومعنى القرآن هو معنى التوراة ، ومعنى آية الكرسى وقل هو الله أحد هو معنى آية الدين وتبت يدا أبى لهب — هو باطل أيضاً ، سواء كان مثله فى البطلان ، أو أخفى بطلاناً منه ، أو أظهر بطلاناً منه .

وحينئذ فيقال : هب أن قول السالمية والكرّامية باجتماع الحروف محال ، فقول الكُلاَّبية أيضا محال ، فلا يلزم من بطلان ذاك صحة هذا . وقول المعتزلة والفلاسفة أبطل من الكل .

وحينئذ[1] فيكون الحق هو القول الآخر ، وهو أنه لم يزل متكلماً بحروف متعاقبة لا مجتمعة. وهذا يستلزم قيام / الحوادث به ، فمن قال ١٠٨/٤
بهذا لم يكن تناقض الكرامية حجة عليه ، ولم يلزم من بطلان قولهم بطلان هذا الأصل ، وإن كان اجتماع الحروف ممكناً بطل أصل الاعتراض .

(١) أشار ناسخ (ط) إلى كلمة حينئذ بحرف « ح » وفى (ص) يوجد بياض مكان كلمة « حينئذ » .

ومعلوم أن القسمة العقلية أربعة . لأن الحروف : إما أن يمكن قدم أعيانها ، وحينئذ يلزم إمكان اجتماعها . وإما أن لا يمكن قدم أعيانها بل قدم أنواعها . وإما أن لا يمكن قدم أعيانها ولا أنواعها .

وأما القسم الرابع : وهو قدم أعيانها لا أنواعها ، فهذا لا يقوله عاقل . وعلى التقديرين فإما أن يمكن اجتماعها ، وإما أن لا يمكن . فهذه خمسة أقسام .

وأيضا فإذا أمكن الاجتماع ، فإما أن يكون بقاؤها[١] ممكناً ، وإما أن لا يكون . فالقول المذكور عن الكرَّامية يتضمن حدوث أعيانها وأنواعها ، لكن مع إمكان اجتماعها وبقائها[٢] بعد الحدوث ، وهذا قول من أقوال متعددة .

وبإزاء ذلك من يقول: يجب حدوثها ويمتنع بقاؤها : إما مع إمكان الاجتماع ، وإما مع عدم إمكان الاجتماع .

ومن يقول : يجب قدم نوعها لا قدم أعيانها ، قد يقول بإمكان الاجتماع ، وقد لا يقول .

والناس متنازعون فى تكليم الله لعباده : هل هو مجرد خلق إدراك لهم من غير تجدد تكليم من جهته ؟ أم لابد من تجدد تكليم من جهته ؟ على
قولين للمنتسبين إلى السنة وغيرهم ، من أصحاب أبى حنيفة / ومالك ١٠٩/٤
والشافعى وأحمد وغيرهم .

---

(١) ص ، ض ، ط : بقاها .

(٢) ص ، ض ، ط : وبقاها .

**فالأول** : قول الكُلاَّبية والسالمية ، ومن وافقهم من أصحاب هؤلاء الأئمة القائلين بأن الكلام لا يتعلق بمشيئته وقدرته ، بل هو بمنزلة الحياة .

**والثانى** : قول الأكثرين من أهل الحديث والسنة من أصحاب هؤلاء الأئمة وغيرهم . وهو قول أكثر أهل الكلام من المرجئة والشيعة والكرَّامية والمعتزلة وغيرهم .

قالوا : ونصوص الكتاب والسنة تدل على هذا القول ، ولهذا فرَّق الله بين إيحائه وتكليمه ، كما ذكر فى سورة النساء وسورة الشورى .

والأحاديث التى جاءت بأنه يكلم عباده يوم القيامة ويحاسبهم ، وأنه إذا قضى أمراً فى السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله كأنه سلسلة على صفوان ، إلى غير ذلك مما يطول ذكره .

وإذا كان كذلك امتنع أن لا يقوم كلام الله به ، فإنه يلزم أن لا يكون كلامه ، بل كلام من قام به ، كما قد قُرر فى موضعه .

والله سبحانه يحاسب الخلق فى ساعة واحدة ، لا يشغله حساب هذا عن حساب هذا . وكذلك إذا ناجوه ودعوه أجابهم ، كما فى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : يقول الله تعالى : قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين ، نصفها لى ، ونصفها لعبدى ، ولعبدى ما سأل . فإذا قال [ العبد ][١] : الحمد لله رب العالمين . قال الله : حمدنى عبدى . فإذا قال : الرحمن / الرحيم . قال الله : أثنى علىّ ٤/١١٠
عبدى . فإذا قال : مالك يوم الدين . قال مجدنى[٢] عبدى . فإذا

(١) العبد : ساقطة من ( ق ) .

(٢) ض : قال الله مجدنى .

قال : إياك نعبد وإياك نستعين . قال : هذه الآية بينى وبين عبدى نصفين ، ولعبدى ما سأل . فإذا قال : اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين . قال : هؤلاء لعبدى ، ولعبدى ما سأل[١] .

فقد أخبر النبى صلى الله عليه وسلم أن الله يقول هذا لكل مصل ، والناس يصلون فى ساعة واحدة ، والله تعالى يقول لكل منهم هذا .

وقد رُوى أن ابن عباس قيل له : كيف يحاسب الله الخلق فى ساعة واحدة ؟ فقال : كما يرزقهم فى ساعة واحدة . وأمثال ذلك كثير[٢] .

وحينئذ فمن قال : إن هذه أقوال قائمة بنفسه تتعلق بمشيئته وقدرته ، يلزمه أحد أمرين : إما أن يقول باجتماعها فى محل واحد ، وإما أن يقول : إن ذاته واسعة تسع هذه الأقوال كلها .

ونحن نعقل أن يقوم بالذات الواحدة حروف كثيرة فى آن واحد ، [٣]وأصوات مجتمعة فى آن واحد[٣] ، لكن لا يكون هذا حيث هذا ، إذ لا يعقل فى الشاهد أنهما يجتمعان فى محل واحد .

وقد يقال : إن مثل هذا يجىء على قول من يقول : إنه يقوم بذاته علوم لا نهاية لها ، وإرادات لا نهاية لها ، [٤]وقُدَر لا نهاية لها[٤] ، فإن ذلك كقيام أفعال وأقوال لا نهاية لها . وهذا على وجهين : فمن قال :

---

(١) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه ، حـ ٢ ، ص ١٢٦ – ١٢٧ .

(٢) ط : كثيرة .

(٣ – ٣) ساقط من ( ص ) .

(٤ – ٤) : ساقط من ( ص ) .

إن / ذلك يقوم به على سبيل التعاقب ، فهو كمن يقول : إنه تقوم به[١] ١١١/٤
الكلمات والأفعال على سبيل التعاقب .

ومن قال : إنها كلها[٢] أزلية ، كما تقوله[٣] طائفة يقولون : إنه تقوم به علوم لا نهاية لها فى آن واحد ، كما يقوله أبو سهل الصعلوكى وغيره ، فإن هذا يشبه قول من يقول : تقوم به حروف لا نهاية لها فى آن واحد .

لكن قد يُقال : اجتماع العلوم بمعلومات ، والإرادات بمرادات[٤] ، قد يُقال : إنه لا يتضاد كاجتماع معانى الكلام ، بخلاف اجتماع حروف ، فإنه كاجتماع أصوات ، واجتماع أصوات كاجتماع حركات .

وجماع ذلك أن الحقائق : إما أن تكون متماثلة ، وإما أن لا تكون . وإذا لم تكن متماثلة : فإما أن يمكن اجتماعها فى محل واحد فى زمن واحد ، وإما أن لا يمكن . فالأولى[٥] المختلفة التى ليست بمتضادة ، كالعلم والقدرة ، وكالطعم واللون . والثانى المتضادة ، كالسواد والبياض ، وكالعجز مع القدرة ، كالعلم بمعلومات والقدرة على مقدورات[٦] ، والإرادة لمرادات ليست هى متضادة ، بل يمكن اجتماع

(١) ط : يقوم به . ( هـ ) ، ( ص ) كلمة « يقوم » غير منقوطة .
(٢) ق : إنها كلمات .
(٣) ض ، ط : يقوله .
(٤) ق ، ص ، ض ، هـ : لمرادات .
(٥) ق : فالأول .
(٦) ق : مقدرات .

ذلك ، لكن قد يضيق عنه المحل ، كما يضيق قلب العبد عن اجتماع أمور كثيرة من ذلك ، [ وإن كان قد يجتمع فى قلبه من ذلك ] [١] ما يسعه قلبه [٢].

والقلوب تختلف أيضا بذاتها ، ولهذا يمكن بعض الناس أن يقرأ ويفعل بيده ورجله [٣] ، وآخر لا يمكنه ذلك ، كما يمكن هذا الحركة /
١١٢/٤ القوية الشديدة ، والآخر لا يمكنه ذلك ، ويمكن هذا أن يرى ويسمع من المختلفات ما لا يمكن الآخر رؤيته أو سماعه .

وإذا كان كذلك فالكلام فى الصوت فى شيئين : أحدهما : [ فى بقائه وقدمه كما ] [٤] فى بقاء الحركة وقدمها ، ولا ريب فى إمكان بقاء نوع الصوت والحركة ، بمعنى حدوث الحركة والصوت شيئاً فشيئاً ، كحركة الفلك والكواكب .

وأما إمكان قدم نوع الصوت والحركة ، ففيه قولان مشهوران للنظار : فالجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم تنكر إمكان قدم ذلك ، وكثير من أئمة أهل الحديث والفقه والتصوف والفلاسفة يجوِّزون قدم ذلك ، ومنهم من يجوِّز قدم نوع الصوت لا نوع الحركة .

وأما بقاء الصوت المعين والحركة المعينة فجمهور العقلاء يحيلون بقاء ذلك وقدمه ، بل امتناع قدم ما يمتنع بقاؤه أَوْلى ، فإن ما وجب قدمه

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من ( ق ) .
(٢) ق : مما لا يسعه قلبه .
(٣) هـ ، ض : وبرجله
(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من ( ق ) ، ( ص ) ، ( ط ) . وأثبته من ( ض ) ، ( هـ ) .

وجب بقاؤه[١] وامتنع عدمه ، ومن الناس من جوَّز بقاء الصوت المعين والحركة المعينة ، وبعض هؤلاء جوَّز قدم الصوت المعين .

ولا فرق بين الحركة والصوت ، وأما الحروف المنطوق بها فالناس متنازعون : هل هى طرف للصوت ؟ أم يمكن وجود حروف منظومة بلا صوت ؟ على قولين[٢] .

**وإذا قيل** : لا يمكن وجود حرف منطوق به إلا بصوت ، فالحرف قد يُعبَّر به عن نهاية / الصوت وتقطعه ، وقد يُعبَّر به عن نفس الصوت ١١٣/٤
المقطَّع ، كما يعبر بلفظ الحرف عن الحرف المكتوب ، ويُراد به [ مجرد ][٣] الشكل تارة مجرداً عن المادة ، ويُراد به مجموع المادة والشكل ، وهو[٤] المداد المصوَّر .

**والمسألة الثانية** : أن الأصوات المتنوعة سواء قيل بوجوب تعاقبها شيئاً بعد شيء ، أو قيل بإمكان بقاء الصوت المعيَّن : هل تقوم بالصائت الواحد ، إذا كان محل هذا الصوت ليس هو بعينه محل هذا الصوت ، وإن كان الصائت واحداً ؟

ولا ريب أن هذا أولى من قيام الحركات المتنوعة بالمتحرك الواحد ، إذا قامت كل حركة بمحل غير محل الأخرى .

وأما اجتماع الصوتين والحركتين فى محل واحد فهو متعذر للتضاد عند أكثر العقلاء ، أو لضيق المحل عند بعضهم ، كاجتماع العِلْمَين

(١) ص ، ط : بقاه .

(٢) ق : على القولين .

(٣) مجرد : ساقطة من ( ق ) .

(٤) وهو : كذا فى ( ق ) . وفى سائر النسخ : هو .

والقدرتين[١] والإرادتين المختلفتين والإدراكين ، ثم إذا قُدِّر أن محل هذه الصفات لا يكون إلا جسماً ، فيبقى[٢] الكلام فى الجسم : هل هو مركب من الجواهر المنفردة ؟ أو من المادة والصورة ؟ أو لا من هذا ولا من هذا ؟

للنظار ثلاثة أقوال فى تركيب الجسم

وفى ذلك للنظار ثلاثة أقوال :

فمن قال بالمركب من الجواهر المنفردة اضطربوا فى محل العلم ونحوه من العبد : هل هو جزء[٣] مفرد فى القلب ، كما يذكر عن ابن الراوندى ؟ أو أن الأعراض المشروطة بالحياة إذا قامت بجزء من الجملة
١١٤/٤ اتصف بها سائر الجملة ، كما يقوله[٤]/المعتزلة ؟ أو حكم العرَض لا يتعدى محله ، بل يقوم بكل جوهر فرد عرض يخصُّه من العلم والقدرة ونحو ذلك ، كما يقوله الأشعرى ؟ على ثلاثة أقوال .

ومن لم يقل بالجوهر الفرد لم يلزمه ذلك ، بل يقول : إن العَرَض القائم بالجسم ليس بمنقسم فى نفسه ، كما أن الجسم ليس بمنقسم ، وأما قبوله للقسمة فهو كقبول الجسم للقسمة . وهؤلاء يقولون : إن الإنسان تقوم به الحياة[٥] والقدرة والحس بجميع بدنه ، ويقولون : إن بدن الإنسان ليس مركباً من الجواهر المنفردة ، فلا يرد عليهم ما ورد على أولئك .

---

(١) هـ : والمقدورين .
(٢) ض : فبقى .
(٣) ض : خبر .
(٤) ض : كما تقوله .
(٥) ص ، ط : يقوم به الحياة ؛ ض : تقوم الحياة .

وأما الأعراض القائمة بروحه من العلم والإرادة ونحو ذلك فهى[(١)] أبعد عن الانقسام من الأعراض القائمة ببدنه ، وروحه أبعد عن كونها مركبة من الجواهر المنفردة من بدنه ، وإن قيل إنها جسم .

وعلى هذا فإذا قيل : يقوم بها علم واحد بمعلوم واحد كان هذا بمنزلة أن يُقال : يقوم بالعين إدراك واحد[(٢)] لمدرك واحد ، وبمنزلة أن يقوم بداخل الأذن سمع واحد لمسموع واحد .

وهذا وغيره مما يجيبون به المتفلسفة الذين قالوا : إن النفس الناطقة لا تتحرك ولا تسكن ، ولا تصعد ولا تنزل ، وليست بجسم ، فإن عمدتهم على ذلك كونها يقوم بها ما لا ينقسم ، كالعلم بما لا ينقسم ، [ فيجب أن لا ينقسم ][(٣)] ، وإذا لم تنقسم امتنع كونها جسما . وكلا المقدمتين / ممنوعة ، كما قد بُسط الجواب عن هذه الحجة التى هى ١١٥/٤
عمدتهم فى غير هذا الموضع .

ولما عسُر جواب هذه على الرازى ونحوه من أهل الكلام ، اعتقدوا أن القول بالمعاد مبنى على إثبات الجوهر الفرد ، لظنهم أنه لا يمكن الجواب عن هذه إلا بإثبات الجوهر الفرد ، وأن القول بالمعاد يفتقر إلى القول بأن أجزاء البدن تفرَّقت ثم اجتمعت .

وليس الأمر كذلك ، فإن إثبات الجوهر الفرد مما أنكره أئمة السلف والفقهاء ، وأهل الحديث والصوفية ، وجمهور العقلاء ، وكثير من

(١) ض : فهو .

(٢) ض : بالمعين وإدراك واحد . وهو تحريف .

(٣) ما بين المعقوفتين فى (ض) . (هـ) . وساقط من (ق) ، (ص) ، (ط) .

طوائف أهل الكلام كالهشامية والضرارية والنجَّارية والكُلاَّبية وكثير من الكرامية .

والقول بمعاد الأبدان مما اتفق عليه أهل الملل ، فكيف يكون القول بمعاد الأبدان مستلزماً للقول بالجوهر الفرد ؟ وبسط هذه الأمور له موضع آخر .

والمقصود هنا التنبيه على ما ذكره من البحث مع الكرامية . وحينئذ فيُقال : قول الكرامية الذى حكاه عنهم من أنه يستحيل تعرّى البارى عن الأقوال الحادثة فى ذاته بعد قيامها[١] ، قول لا يوافقهم عليه كل من وافقهم على أصل هذه المسألة ، فإن الموافقين لهم على أصل المسألة هم أكثر الناس ، وأئمتهم من الطوائف كلها ، حتى من أئمة أهل السنة
٤/١١٦ والحديث وأئمة االفلاسفة ، أهل الشرع وأهل الرأى . وأما / هذا القول فموافقهم عليه قليل .

عود إلى مناقشة كلام الآمدى فى مسألة كلام الله تعالى.

قال[٢] : «[٣]وعند ذلك فإما أن يُقال باجتماع حروف القول فى ذاته تعالى أو لا يقال باجتماعها فيه . فإن[٤] قيل باجتماعها[٣] : فإما أن يُقال بتجزى ذات البارى[٥] وقيام كل حرف بجزء منه ، وإما أن يُقال بقيامها بذاته مع اتحاد الذات ، فإن كان الأول فهو محال لوجهين :

(١) وقد ذكر ذلك فى الأبكار جـ ١ ، ص ٤٨٧ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ظ ٧٣ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٢) هـ : وقول الآمدى . والكلام التالى فى : أبكار الأفكار . جـ ١ . ص ٤٨٧ – ٤٨٨ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ظ ٧٣ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٣ - ٣) : ساقط من ( هـ ) .

(٤) أبكار : فى ذاته أو لا يقال باجتماعها فإن .

(٥) أبكار : ذات الله تعالى .

أحدهما أنه[١] يلزم منه التركيب فى ذات الله ، وقد أبطلناه[٢] فى إبطال القول بالتجسيم » .

**قلت** : ولقائل أن يقول : قول القائل : إما أن يتجزأ ويلزم منه التركيب ، لفظ مجمل ، كما قد عرف غير مرة . فإن هذا يُفهم منه : إما جواز الافتراق عليه ، أو أنه كان مفترقاً فاجتمع ، أو ركَّبه مركِّب ، ونحو هذه المعانى التى لا يقولونها .

فإن أراد المريد **بقوله** : « إما أن يُقال[٣] بتجزى ذات البارى تعالى » هذا المعنى ، فهم لا يقولون بتجزئة ، ولكن لا يلزم من رفع[٤] هذا امتناع كون الذات واسعة تسع هذا وهذا وهذا[٥] ، وأن كل واحد[٦] يقوم حيث لا يقوم الآخر ، وهذا هو الذى عناه بلفظ التجزى والتركيب .

كلام الآمدى فى نفى التجسيم وتعليق ابن تيمية

**وقوله** : « إنه أبطل هذا فى إبطال القول بالتجسيم » ، **فهم** يقولون : ليس فيما ذكرته فى نفى التجسيم حجة على نفى قولهم .

وذلك أنه **قال**[٧] : « والمعتمد فى نفى التجسيم أن يُقال : لو كان

---

(١) أبكار : الأول أنه .

(٢) أبكار : فى ذات الله تعالى وقد أبطلناه . وسقطت باقى العبارات .

(٣) ص ، ض ، ط : إما أن يقول . وسبق ورود هذا النص قبل قليل ، ص ١٣٦ .

(٤) ض : من دفع .

(٥) وهذا : ساقطة من ( ض ) .

(٦) ض : وأن كل واحد منهم .

(٧) أبكار الأفكار ، جـ ١ ، ص ٤٦٩ - ٤٧٠ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ٧١ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

البارى[(١)] جسماً : فإما أن يكون كالأجسام ، [(٢)] وإما أن لا يكون
١١٧/٤ كالأجسام[(٣)] ، [(٤)] فإن قيل : إنه / لا[(٥)] كالأجسام[(٢)] كان النزاع فى اللفظ دون المعنى ، والطريق فى الرد ما أسلفناه فى كونه جوهراً [(٤)] .
وإن قيل : إنه كالاجسام[(٦)] فهو ممتنع[(٧)] لثمانية أوجه : منها أربعة ، وهى ما ذكرناها[(٨)] فى استحالة كونه جوهرا ، وهى الأول والثالث والرابع والخامس ، ويختص الجسم بأربعة أخرى[(٩)] » .

**قلت** : والذى ذكره فى إبطال كونه جوهراً هو أن المعتمد [ هو ][(١٠)] أنّا نقول : لو كان البارى جوهراً لم يخل : إما أن يكون جوهراً كالجواهر أو لا كالجواهر . والأول باطل لخمسة أوجه . وإن قيل : إنه جوهر لا كالجواهر ، فهو تسليم للمطلوب . فإناً إنما ننكر كونه جوهراً كالجواهر ، وإذا عاد الأمر إلى الإطلاق اللفظى فالنزاع لفظى ، ولا مشاحة فيه إلا من جهة ورود التعبد من الشارع به ، ولا يخفى أن ذلك مما لا سبيل إلى إثباته .

---

(١) الأبكار : البارى تعالى .
(٢ - ٢) : ساقط من ( ض ) .
(٣) أبكار : كالأجسام أو لا كالأجسام .
(٤ - ٤) : ساقط من نسختى « أبكار » .
(٥) لا : ساقطة من ( ط ) .
(٦) أبكار : فإن كان كالأجسام . وفى نسخة رقم ١٩٥٤ : فإن كان كالأجسام على صورة .
(٧) أبكار : فهو محال .
(٨) أبكار ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) : وهى ما ذكرناه .
(٩) أبكار : بأربعة أوجه .
(١٠) هو : ساقطة من ( ق ) .

**قال**[١] : « وعلى هذا فمن قال : إنه جوهر ، بمعنى أنه موجود لا فى موضوع ، والموضوع هو المحل المقوِّم ذاته المقوَّم لما يحل فيه[٢] ، كما قاله الفلاسفة ، أو أنه جوهر[٣] بمعنى أنه قائم بنفسه غير مفتقر فى وجوده إلى غيره ، كما قاله [ أبو الحسين البصرى ][٤] ، مع اعترافه أنه لايثبت له أحكام الجواهر ، فقد وافق فى المعنى وأخطأ فى الإطلاق ، من حيث إنه لم ينقل عن العرب إطلاق[٥] الجوهر بإزاء[٦] القائم بنفسه ، ولا ورد فيه إذن من الشرع[٧] » .

**فيقال** : إذا كان قول القائل : إنه جوهر لا كالجواهر وجسم لا كالأجسام / موافقاً لقولك فى المعنى ، وإنما النزاع بينك وبينهم[٨] فى ١١٨/٤
اللفظ قامت حجته عليك لفظا ومعنى . أما اللفظ فمن وجهين : أحدهما أنه كما أن الشارع لم يأذن فى إثبات هذه الألفاظ له فلم يأذن فى نفيها عنه ، وأنت إذا لم تسمه سخيًّا لعدم إذن الشرع ، فليس لك أن تقول ليس بسخى لعدم إذن الشرع فى هذا النفى . بل إذا لم يُطلق إلا ما أذن فيه الشرع[٩] ، لا يُطلق لا هذا ولا هذا[١٠]

(١) فى أبكار الأفكار جـ ١ ، ص ٤٦٦ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ظ ٧٠ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .
(٢) أبكار : المحل هو المتقوم بذاته لما يحل فيه .
(٣) أبكار : وأنه جوهر .
(٤) كما قاله أبو الحسين البصرى : كذا فى نسختى « الأبكار » وفى كتابنا : كما قاله النصارى ، وهو خطأ ، كما يدل على ذلك سياق الكلام .
(٥) ض : الإطلاق ، وهو خطأ .
(٦) أبكار : بمعنى .
(٧) أبكار : الشارع .
(٨) ق : وبينه . (٩) هـ : للشرع .
(١٠) فى هامش ( ط ) كتب أمام هذا الموضع ما يلى : « بناء على أنه لا ينفى عنه سبحانه ولا يثبت له شئ إلا بإذن فلا يقال النفى هو الأصل » .

ثم أنت تسميه قديماً ، وواجب الوجود ، وذاتاً ، ونحو ذلك مما لم يَرِد به الشرع ، والشارع يفرِّق بين ما يُدعى به من الأسماء ، فلا يُدعى إلا بالأسماء الحسنى ، وبين ما يُخبَرَ بمضمونه عنه من الأسماء لإثبات معنى يستحقه ، نفاه عنه ناف[١] لما يستحقه من الصفات[٢] ، كما أنه من نازعك فى قدمه أو وجوب وجوده قلت مخبراً عنه بما يستحقه : إنه قديم وواجب الوجود ، فإن كان النزاع مع من يقول هو « جوهر » و « جسم » فى اللفظ ، فعذرهم فى الإطلاق أن النافى نفى ما يستحقه الرب من الصفات فى ضمن نفى هذا الاسم ، فأثبتنا له ما يستحقه من الصفات بإثبات مسمَّى هذا الاسم ، كما فعلت أنت وغيرك فى اسم « قديم » و « ذات » و « واجب الوجود » ونحو ذلك .

**الثانى** : أنك احتججت على نفى ذاك بأن العرب لم يُنقل عنها إطلاق الجوهر بإزاء القائم بنفسه .

٤/١١٩ فيقال لك : ولم يُنقل عنها إطلاقه بإزاء كل متحيز[٣] / حامل للأعراض ، ولا نُقل عنها إطلاق لفظ « ذات » بإزاء نفسه . وإنما لفظ « الذات » عندهم تأنيث « ذو » ، فلا تستعمل إلا مضافة ، كقوله تعالى : ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ ﴾ [ سورة الأنفال : ١ ] وقوله : ﴿إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾[ سورة الأنفال : ٤٣ ] . وقول النبى

(١) ض : نفاه عنه نفاه عند ناف ، وهو تحريف .
(٢) فى هامش ( ط ) كتب ما يلى : « الفرق بين ما يدعى به سبحانه من الأسماء وما يخبر به عنه » .
(٣) ص ، ط : متحيز عنها .

صلى الله عليه وسلم : لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات كلهن فى ذات الله .[١]

وقول خُبَيْبٍ[٢] :

وذلك فى ذات الإله[٣] وإن يشأ يبارك على أوصال شلو ممزع

وأمثال ذلك ، أى فى جهة الله[٤] ، أى لله تعالى .

ولهذا أنكر ابن برهان وغيره على المتكلمين إطلاق لفظ « ذات الله » .

وإذا كان كذلك فأنت أطلقت لفظ « الذات » على ما لم تطلقه العرب بغير إذن من الشرع . ولو قال لك قائل : إن الله ليس بذات ، نازعتَه . فهكذا يقول منازعك فى اسم « الجوهر » و « الجسم » إذا كان موافقاً لك على معناهما .

وأيضا فإن لفظ « الجوهر » و « الجسم » قد صار فى اصطلاحكم جميعاً أعم مما استعملت فيه العرب ، فإن العرب لا تُسمى كل متحيز

(١) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ٤/١٤٠ – ١٤١ (كتاب الأنبياء ، باب قول الله تعالى : واتخذ الله إبراهيم خليلا ) ؛ مسلم ٤/١٨٤٠ – ١٨٤١ (كتاب الفضائل ، باب من فضائل إبراهيم الخليل . . ) ؛ سنن أبى داود ٢/٣٥٥ – ٣٥٦ (كتاب الطلاق ، باب فى الرجل يقول لامرأته : ياأختى ) ؛ سنن الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ١٢/٢٣ – ٢٥ (كتاب التفسير ، تفسير سورة الأنبياء ) ؛ المسند ( ط : الحلبى ) ٢/٤٠٣ – ٤٠٤ .

(٢) هذا البيت استشهد به خُبَيْب بن عدى رضى الله عنه قبل استشهاده وأوردهما ابن عبد البر فى كتابه « الاستيعاب » على هامش « الإصابة » ١/٤٣١ . والبيت من بحر الطويل . والبيت الذى قبله :

ولست أبالى حين أُقتل مسلما على أى جنب كان فى الله مصرعى

(٣) هـ : الله .

(٤) هـ : أى وجه الله .

جوهراً ، ولا تسمى كل مشار إليه جسماً ، فلا تسمى الهواء جسماً .

١٢٠/٤ وفى اصطلاحكم (١ سميتم هذا جسمًا ، كما١) / سميتم فى اصطلاحكم باسم الذات كل موصوف ، أوكل قائم بنفسه ، أوكل شيء ، فلستم متوقفين فى الاستعمال لا على حد اللغة العربية ، ولا على إذن الشارع : لا فى النفى ولا فى الإثبات .

فإن لم يكن لك حجة على منازعك إلا هذا ، كان خاصماً لك ، وكان حكمه فيما تنازعتما فيه ، كحكمكما فيما اتفقتما عليه ، أو فيما انفردتَ به دونه من هذا الباب .

وأيضا فحكايتك عن الفلاسفة أنهم يسمونه جوهرا ، والجوهر عندهم الموجود لا فى موضوع ، إنما قاله ابن سينا ومن تبعه .

وأما أرسطو وأتباعه وغيرهم من الفلاسفة فيسمونه جوهراً ، فالوجود كله ينقسم عندهم إلى جوهر وعرض ، والمبدأ الأول داخل عندهم فى مقوله « الجوهر » .

والأظهر أن النصارى إنما أخذوا تسميته جوهراً عن الفلاسفة (٢) فإنهم ركبّوا قولا من دين المسيح ودين المشركين الصابئين .

وأما النزاع المعنوى فيقال : قول القائل : « إنه جوهر كالجواهر ، أو جسم كالأجسام » لفظ مجمل ، فإنه قد يُراد به أنه مماثل لكل جوهر وكل

---

(١ - ١) : ساقط من ( ض ) .

(٢) فى هامش ( ط ) كتب ما يلى : « قف . الأظهر أن النصارى . . .تسميته جوهرا . . . » .

جسم ، فيما يجب ويجوز ويمتنع عليه ، وقد يريد به (١) أنه مماثل لها فى القدر المشترك بينها كلها ، / بحيث يجب ويجوز ويمتنع عليه ، ما يجب ١٢١/٤
ويجوز ويمتنع على ما حصل فيه القدر المشترك منها ، ولو أنه واحد .

فأما الأول فإنه إما أن يقول مع ذلك بتماثل الأجسام والجواهر ، وإما أن يقول باختلافها . فإن قال بتماثلها كان قوله هو القول الثانى ، إذ كان (٢) يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر ، ويجب له ما يجب له ، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ، باعتبار ذاته .

وإن قال باختلافها امتنع مع ذلك أن يقول إنه كالأجسام ، فإنه من المعلوم على هذا التقدير(٣) أن كل جسم ليس هو مثل الآخر ، ولا يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ، فكيف يُقال فى الخالق سبحانه : إنه يجوز عليه ما يجوز على كل مخلوق قائم بنفسه ، حتى فى الجماد والنبات والحيوان ؟ !

هذا لا يقوله عاقل ، حتى القائلون (٤) بوحدة الوجود ، فهؤلاء عندهم هو نفس وجود الأجسام المخلوقة ، ولكن هم (٥) مع هذا لا يقولون : إنه يجوز على وجود جميع الموجودات ما يجوز على وجود هذا .

وهذا وإن قال : إنه كالأجسام المخلوقة فى القدر المشترك بينها ، بحيث يجوز عليه ما يجوز على المجموع ، لا على كل واحد واحد – فهذا

(١) ق : وقد يراد به .
(٢) ض : إذا كان .
(٣) هـ : من المعلوم أنه على هذا التقدير .
(٤) ص ، ض ، ط ، هـ : حتى القائلين .
(٥) ض : ولكن هو ، وهو تحريف .

أيضا قول معلوم الفساد ، ولا نعرف قائلا (١) معروفاً يقول به ، فإن هذا هو التشبيه والتمثيل ، الذى يُعلم تنزه الله عنه ، إذ كان كل ما سواه
١٢٢/٤ مخلوقاً (٢) ، / والمخلوقات تشترك فى هذا المسمى ، فيجوز على المجموع من العدم والحدوث والافتقار ما يجب تنزيه الله عنه ، بل لو جاز ووجب وامتنع عليه ما يجوز ويجب ويمتنع على الممكنات والمحدثات ، لزم الجمع بين النقيضين ، فإنه يجب له الوجود والقدم ، فلو وجب ذلك للمحدَث ، مع أنه لا يجب له ذلك ، لزم أن يكون ذلك واجباً (٣) للمحدَث غير واجب له ، ولو جاز عليه الإمكان والعدم ، مع أن الواجب بنفسه ، القديم الذى لا يقبل العدم ، لا يجوز عليه الإمكان والعدم – للزم أن يمتنع عليه العدم ، لا يمتنع عليه ، وأن يجب له الوجود ، لا يجب له ، وذلك جمع بين النقيضين .

فتنزيه الله عماً يستحق التنزيه عنه من مماثلة المخلوقين يمنع أن يشاركها فى شئ من خصائصها ، سواء كانت تلك الخاصة شاملة لجميع المخلوقات ، أو مختصة ببعضها .

فعُلم أن القول بأنه جوهر كالجواهر ، أو جسم كالأجسام ، سواء جُعل التشبيه لكل منها ، أو بالقدر المشترك بينها ، لم تقل به طائفة معروفة أصلاً . فإن كان النزاع ليس إلا مع هؤلاء ، فلا نزاع فى المسألة ، فتبقى بحوثه المعنوية فى ذلك ضائعة ، وبحوثه اللفظية غير نافعة ، مع أنى إلى ساعتى هذه لم أقف على قول لطائفة ، ولا نقل عن طائفة : أنهم قالوا :

---

(١) ص ، ض ، ط : ولا يعرف قائلا . وهو تحريف .

(٢) مخلوقا : كذا فى ( ق ) . وفى سائر النسخ : مخلوق . وهو خطأ .

(٣) واجبا : كذا فى ( ق ) . وفى سائر النسخ : واجب . وهو خطأ .

جسم كالأجسام ، مع أن مقالة المشبهة الذين يقولون : يد / كيدى ، ١٢٣/٤
وقدم كقدمى ، وبصر كبصرى ، مقالة معروفة . وقد ذكرها الأئمة كيزيد ابن هارون ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق بن راهويه وغيرهم ، وأنكروها وذمّوها ، ونسبوها إلى مثل داود الجواربى[1] البصرى ، وأمثاله .

ولكن مع هذا صاحب هذه المقالة لا يمثله[2] بكل شئ من الأجسام ، بل ببعضها ، ولا بد مع ذلك أن يثبتوا التماثل من وجهٍ ، والاختلاف من وجه ، لكن اذا أثبتوا من التماثل ما يختص بالمخلوقات ، كانوا مبطلين على كل حال .

وفى الجملة الكلام فى التمثيل والتشبيه ونفيه عن الله مقام ، والكلام فى التجسيم ونفيه مقام آخر . فإن الأول دل على نفيه الكتاب والسنة وإجماع السلف والأئمة ، واستفاض عنهم الإنكار على المشبهة ، الذين يقولون : يد كيدى ، وبصر كبصرى وقدم كقدمى .

وقد قال الله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ ﴾ [ سورة الشورى : ١١ ]

(١) ض : الجوارى . وهو تحريف .

وقال ابن حجر ( لسان الميزان ٤٢٧/٢ ) : « رأس فى الرافضة والتجسيم من مرامى جهنم قال أبو بكر بن أبى عوف : سمعت يزيد بن هارون يقول : الجواربى والمريسى كافران » . وذكر ابن حجر أن داود لا تعلم له رواية للحديث . ونقل الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد فى تعليقه على المقالات ٢٥٨/١ عن السمعانى فى « الأنساب » أنه قال بعد ذكر هشام بن سالم الجواليقى : « وعنه أخذ داود الجواربى قوله : إن معبوده له جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية » . ونقل نفس العبارة ابن الأثير فى اللباب ٢٩١/٢ . وانظر عن داود الجواربى ومذهبه فى التجسيم : الملل والنحل ١٦٧/١ ؛ الفرق بين الفرق . ص ١٤٠ ؛ التبصير فى الدين . ص ٧١ ؛ الانتصار للخياط . ص ٥٤ ؛ تلبيس لابن الجوزى . ص ٨٧ ؛ أصول الدين لابن طاهر . ص ٧٤ .

(٢) ض : إلا بمثله . وهو تحريف .

وقال تعالى : ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ [ سورة الإخلاص : ٤ ]

وقال : ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾[ سورة مريم : ٦٥ ] .

وقال تعالى : ﴿ فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا ﴾ [ سورة البقرة : ٢٢ ]

وأيضاً فنفى ذلك معروف بالدلائل العقلية التى لا تقبل النقيض ، كما قد بُسط الكلام على ذلك فى غير موضع ، وأفردنا الكلام[1] على قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ ﴾ [ سورة الشورى آية : ١١ ] فى مصنف مفرد[2] .

وأما الكلام فى الجسم والجوهر ، ونفيهما أو إثباتهما ، فبدعة ليس لها
١٢٤/٤ أصل فى كتاب الله ولا سنة رسوله ، ولا تكلم / أحد من السلف والأئمة بذلك ، لا نفياً ولا إثباتاً .

والنزاع بين المتنازعين فى ذلك : بعضه لفظى ، وبعضه معنوى . أخطأ هؤلاء من وجه ، وهؤلاء من وجه . فإن كان النزاع مع من يقول : هو جسم أو جوهر ، إذا قال : لا كالأجسام ولا كالجواهر ، إنما هو فى اللفظ . فمن قال : هو كالأجسام والجواهر ، يكون الكلام معه بحسب ما يفسّره من المعنى .

فإن فسر ذلك بالتشبيه الممتنع على الله تعالى ، كان قوله مردوداً . وذلك بأن يتضمن قوله إثبات شئ من خصائص المخلوقين لله ، فكل قول تضمن هذا فهو باطل .

(١) ص ، ط : بالكلام .

(٢) فى هامش ( ص ) ، ( ط ) كتب مايلى : « إفراد المصنف رحمه الله على قوله تعالى : ( ليس كمثله شئ ) مصنفا مفرداً » .

وإن فسر قوله : جسم لا كالأجسام بإثبات معنى آخر ، مع تنزيه الرب عن خصائص المخلوقين ، كان الكلام معه فى ثبوت ذلك المعنى وانتفائه .

فلابد أن يلحظ فى هذا المقام إثبات شئ من خصائص المخلوقين للرب أولا ، وذلك مثل أن يقول : أصفه بالقدر المشترك بين سائر الأجسام والجواهر ، كما أصفه بالقدر المشترك بينه وبين سائر الموجودات ، وبين كل حىّ عليم سميع بصير ، وإن كنت لا أصفه بما تختص[1] به المخلوقات[2] ، وإلا فلو قال الرجل : هو حى لا كالأحياء ، وقادر لا كالقادرين ، وعليم لا كالعلماء ، وسميع لا كالسمعاء ، وبصير لا كالبصراء ، ونحو ذلك - وأراد بذلك نفى خصائص المخلوقين ، فقد أصاب .

١٢٥/٤ وإن أراد نفى الحقيقة / التى للحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك ، مثل أن يثبت الألفاظ وينفى المعنى الذى أثبته الله لنفسه ، وهو من صفات كماله ، فقد أخطأ .

إذا تبين هذا فالنزاع بين مثبتة الجوهر والجسم ونفاته ، يقع من جهة المعنى فى شيئين : أحدهما : أنهم متنازعون فى تماثل الأجسام والجواهر على قولين معروفين .

فمن قال بتماثلها ، قال : كل من قال : إنه جسم لزمه التمثيل .

ومن قال إنها لا تتماثل ، قال : إنه لا يلزمه التمثيل .

(١) ض ، ق : يختص . هـ : ( الكلمة غير منقوطة ) .

(٢) ض : المخلوقين .

ولهذا كان أولئك يسّمون المثبتين[1] للجسم مشبّهة ، بحسب ما ظنوه لا زماً لهم ، كما يسمى نفاة الصفات لمثبتيها مشبهة ومجسّمة ، حتى سموا جميع المثبتة للصفات مشبهة ومجسمة وحشوية ، وغثاء ، وغثراء[2] ، ونحو ذلك ، بحسب ماظنوه لا زماً لهم .

لكن إذا عرف أن صاحب القول لا يلتزم هذه اللوازم ، لم يجز نسبتها إليه على أنها قول له ، سواء كانت لازمة[3] فى نفس الأمر أو غير لازمة ، بل إن كانت لازمة مع فسادها ، دل على فساد قوله .

وعلى هذا فالنزاع بين هؤلاء وهؤلاء فى تماثل الأجسام ، وقد بُسط الكلام على ذلك فى غير هذا الموضع ، وبُيِّن الكلام على جميع حججهم .

١٢٦/٤ والثانى أن مسمّى / الجسم فى اصطلاحهم قد تنازعوا فيه : هل هو مركب من أجزاء منفردة ؟ أو من الهيولى والصورة ؟ أو لا مركب لا من هذا ولا من هذا ؟

وإذا كان مركبا : فهل هو جزآن ، أو ستة أجزاء ، أو ثمانية أجزاء ، أو ستة عشر جزءاً ، أو اثنان وثلاثون ؟

هذا كله مما تنازع فيه هؤلاء . فمثبتو التركيب المتنازع فيه فى الجسم يقولون لأولئك : إنه لازم لكم ، إذا قالوا : هو جسم ، وأولئك ينفون هذا اللزوم .

---

(١) هـ : المثبتة .

(٢) فى الأصول : غثا وغثرا . وفى « القاموس المحيط » : الغثراء سَفِلَة الناس .

(٣) هـ : لازمة له .

وقد يكون فى المجسمة من يقول : إنه جسم مركب من الجواهر المنفردة ، وينازعهم فى امتناع مثل هذا التركيب عليه ، ويقول : لا حجة لكم على نفى ذلك إلا ما أقتموه[١] من الأدلة على كون الأجسام محدثة أو ممكنة ، وكلها أدلة باطلة ، كما بُسط فى موضعه .

وبينهم نزاع فى أمور أخرى ينازعهم فيها من لا يقول : هو جسم ، مثل كونه فوق العالم ، أو كونه ذا قدر ، أو كونه متصفاً بصفات قائمة به . فالنفاة يقولون : هذه لا تقوم إلا بجسم ، وأولئك قد ينازعونهم فى هذا أو بعضه ، وينازعونهم فى إنتفاء هذا المعنى الذى سموه جسمًا ، فهم ينازعون : إما فى التلازم ، وإما فى انتفاء اللازم .

إذا تبين أن هذه الأمور كلها ترجع إلى هذه الأمور الثلاثة ، فإن
١٢٧/٤ الحجج الثمانية التى / ذكرها الآمدى : أربعة على نفى الجوهر[٢] ، وأربعة مختصة بالجسم .

ذكر الآمدى أربعة حجج على نفى الجوهر وأربعة مختصة بالجسم

الحجة الأولى

**الأولى قوله**[٣] : « لو كان جوهراً كالجواهر ، فإما أن يكون واجباً لذاته ، وإما أن لا يكون ، فإن كان[٤] واجباً لذاته لزم اشتراك[٥] جميع الجواهر فى وجوب الوجود لذاتها ، ضرورة اشتراكها فى معنى

(١) ض : أثبتموه .

(٢) ق : الجواهر .

(٣) فى أبكار الأفكار . جـ١ . ص ٤٦٣ - ٤٦٤ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ٧٠ - ظ ٧٠ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٤) أبكار : لو كان البارى تعالى جوهرا لم يخل إما أن يكون جوهرا كالجواهر أو لا كالجواهر فإن كان الأول فهو محال لخمسة وجوه : الأول أنه لا يخلو إما أن يكون وجوده واجبا لذاته أو ممكنا لذاته فإن كان .

(٥) أبكار : لزم أن يشترك .

الجوهرية ، وإن(١) كان ممكناً لزم أن لا يكون واجباً لذاته(٢) ، (٣ وإن كان لا كالجواهر(٤) ، فهو تسليم للمطلوب ٣) » .

الرد عليها

**فيقال** : لا نسلم أنه إذا كان واجباً لذاته لزم اشتراك جميع الجواهر فى وجوب الوجود ، ولا يلزم أن الاشتراك فى الجوهرية يقتضى الاشتراك فى جميع الصفات التى تجب(٥) لكل منها(٦) وتمتنع عليه وتجوز له(٧) .

وكذلك(٨) **يُقال** : لا نسلم أنه إذا لم يكن كالجواهر كان تسليما للمطلوب . وذلك أنه إذا قيل : حى لا كالأحياء ، وعالم لا كالعلماء ، وقادر لا كالقادرين ، لا يلزم من ذلك نفى هذه الصفات ، ولا إثبات خصائص المخلوقات(٩) .

فمن قال : هو جوهر ، وفسّره إما بالمتحيز ، وإما بالقائم بذاته ، وإما بما هو موجود فى موضوع – لم يسلِّم أن الجواهر متماثلة ، بل يقول(١٠) : تنقسم إلى واجب وممكن ، كما ينقسم الحىّ والعليم إلى هذا وهذا .

---

(١) أبكار : فى معنى الجوهر وهو محال وإن . . .

(٢) أبكار : وإن كان ممكنا لزم أن يكون قابلا للحدوث والعدم وهو خلاف الفرض إذ الكلام إنما هو مفروض فى واجب الوجود لذاته .

(٣-٣) : هذه العبارات ليست فى « الأبكار » .

(٤) ط : وإن كان كالجواهر .

(٥) ص ، ض ، ط : يجب .

(٦) منها : كذا فى (هـ) وفى سائر النسخ : منهما .

(٧) ص ، ض ، ط : ويمتنع عليه ويجوز له .

(٨) ص ، ط : ولذلك .

(٩) ط : للمخلوقات .

(١٠) ص ، ض : بل نقول .

فإن قال : إذا كان متحيزاً فالمتحيزات مماثلة له[١] ، كان هذا مصادرة على المطلوب ، لأنه نفى كونه جسماً بناءً على نفى الجوهر ، / ونفى الجوهر بناءً على نفى المتحيز. والمتحيز هو الجسم ، أو الجوهر ١٢٨/٤
والجسم ، فيكون قد جعل الشئ مقدمة فى إثبات نفسه ، وهذه هى المصادرة .

**قال الآمدى**[٢] : « الوجه[٣] الثانى : أنه : إما أن يكون قابلا الحجة الثانية
للتحيزية[٤] ، أو لا يكون[٥] . فإن كان الأول لزم أن يكون جسماً مركباً ، وهو محال كما يأتى ، وإن كان الثانى لزم أن يكون بمنزلة الجوهر الفرد[٦] .

ولقائل أن يقول : إن عنيت بالتحيزية : تفرقته بعد الاجتماع ، أو اجتماعه[٧] بعد الافتراق ، فلا نسلِّم أن ما لا يكون كذلك يلزم أن يكون حقيراً .

وإن عنيت به ما يشار إليه ، أو يتميز منه[٨] شئ عن شئ ، لم نسلِّم أن مثل هذا ممتنع . بل نقول : إن كل موجود قائم بنفسه فإنه كذلك ،

---

(١) ض ، هـ : متماثلة له .
(٢) أبكار الأفكار ، جـ ١ ، ص ٤٦٤ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ظ ٧٠ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .
(٣) الوجه : ليست فى « الأبكار » .
(٤) ض : للمتحيز
(٥) أبكار : إما أن يكون قابلا للتجربة أو لا .
(٦) أبكار : الثانى فيلزم أن يكون فى الحقارة والصغر بمنزلة الجوهر الفرد والله يتعالى يتقدس عن ذلك .
(٧) ق : واجتماعه .
(٨) ض : من .

وأن ما لا يكون كذلك فلا يكون إلا عرضاً قائماً بغيره ، وأنه لا يُعقل موجود إلا ما يشار إليه أو ما يقوم بما يُشار إليه ، كما قد بُسط فى موضعه ، وسيأتى الكلام على نفى حجته »[١] .

الحجة الثالثة

**قال**[٢] : « والثالثة : لا يخلو[٣] : إما أن يكون لذاته[٤] قابلا لحلول الأعراض المتعاقبة أو لا[٥] ، فإن كان الأول فيلزم أن يكون محلاً للحوادث ، وهو محال كما يأتى . وإن كان الثانى فيلزم امتناع ذلك على

١٢٩/٤ كل الجواهر ، ضرورة / الاشتراك بينها[٦] فى المعنى ، وهو محال[٧] خلاف المحسوس » .

الرد عليه من وجوه

ولقائل أن يقول : **الجواب من وجوه** :

الأول

**أحدها** : أنا لا نسلم امتناع حلول الأعراض المتعاقبة ، وأنت قد اعتمدت فى هذا الوجه الذى ذكرته من تناقض أهل هذا القول ، على نفى الجسم والجوهر ، فلو جعلت هذا حجة فى ذلك ، لزم المصادرة على المطلوب ، إذ كنت فى كل من المسألتين تعتمد على الأخرى ، وإن اعتمدت على نفيه بالوجوه الأخر ، فقد عُرف فساد كلامك وكلام غيرك .

---

(١) ق ، ص ، ط : على حجة نفيه .
(٢) فى أبكار الأفكار ، جـ ١ ، ص ٤٦٤ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٧٠ (نسخة رقم ١٦٠٣)
(٣) أبكار : الثالث أنه لا يخلو ، ض : لا تخلو .
(٤) أبكار : بذاته .
(٥) أبكار : الأعراض المتقابلة عليه أو لا يكون قابلا لها .
(٦) أبكار : بينهما .
(٧) محال : ليست فى الأبكار .

الثانى **الثانى** : أن يُقال : ولم قلت : إنه إذا امتنع حلول الحوادث على بعض الجواهر ، يمتنع على سائرها ؟ ألست تقول : إن ذلك يمتنع على بعض الذوات دون بعض ، وبعض القائمين بأنفسهم دون بعض ، وبعض الموصوفات دون بعض ؟ فلو قال لك قائل : الاشتراك فى كون كل من الشيئين ذاتاً قائمة بنفسها موصوفة بالصفات ، يوجب اشتراكهما فى حلول الحوادث . لكان هذا القول : إما أن يلزمك ، وإما أن لا يلزمك . فإن لزمك كان هذا لازماً لك ولمنازعك ، فليس لك أن تنفيه . وإن لم يلزمك ، فما كان جوابك عن إلزام من يُلزمك به[1] فهو[2] جواب منازعك .

فإن قلت : الاشتراك فى الجوهرية اشتراك فى المعنى الذى لأجله جاز قيام الحوادث به .

قال لك كل من الخصمين : والاشتراك فى الذاتية ، والموصوفية ، / والقيام بالنفس ، اشتراك فى المعنى الذى لأجله جاز قيام الحوادث به ، ١٣٠/٤
وأنت إذا أنصفت علمت أن البابين واحد .

الثالث **الثالث** : أن يُقال : ماتعنى بقولك : الأعراض المتعاقبة ؟ أتعنى به أحواله التى دلت النصوص على قيامها به ؟ أم غير ذلك ؟

الأول مسلَّم ، لكن لا نسلِّم مساواة المخلوقات[3] له فى خصائصه، والثانى ممنوع » .

(١) ق : عن إلزاما يلزمك به ، وهو تحريف .

(٢) فهو : كذا فى ( هـ ) . وفى سائر النسخ : هو .

(٣) هـ : الخلق .

الحجة الرابعة

قال[١] : « الرابع : أنه لا يخلو : إما أن تكون ذاته قابلة لأن يشار إليها أنها هنا أو هناك[٢] ، أو لا تكون قابلة لذلك . فإن كان الأول فيكون متحيزاً ، إذ لا معنى للتحيز إلا هذا ، والتحيز على الله محال[٣] لوجهين :

التحيز على الله محال لوجهين

الأول

**الأول** : أنه[٤] إما أن يكون منتقلاً عن حيزه[٥] أو لا يكون منتقلاً عنه ، فإن كان منتقلاً عنه فيكون متحركاً ، وإن لم يكن منتقلاً عنه فيكون ساكناً ، والحركة والسكون حادثان على ما يأتي ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث[٦]

الثاني

**الوجه الثاني** : أن اختصاصه بحيزه[٧] : إما أن يكون لذاته ، أو لمخصص من خارج ، فإن كان الأول[٨] فليس هو أولى من تخصيص غيره من الجواهر به[٩] ، ضرورة المساواة فى المعنى ، وإن كان لغيره[١٠] وجب أن يكون الرب مفتقراً[١١] إلى غيره فى وجوده ، فلا يكون واجب

---

(١) قال : ساقطة من (ش) والكلام التالى فى : أبكار الأفكار ، ج١ ، ص ٤٦٤ — ٤٦٥ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٧٠ (نسخة رقم ١٦٠٣) .
(٢) أبكار : يشار إليها بأنها صفة أو هناك .
(٣) أبكار : والتحسين على الله محال .
(٤) أنه : ليست فى « الأبكار » .
(٥) ض : غيره .
(٦) أبكار : فهو حادث والحادث لا يكون واجبا لذاته .
(٧) أبكار : الوجه الثانى هو أن اختصاص تحيزه .
(٨) أبكار : فإن كان لذاته .
(٩) به : ليست فى « أبكار » ولا فى (ش) .
(١٠) أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : بغيره .
(١١) أبكار : لغيره (بغيره) فيكون الرب تعالى مفتقرا .

الوجود[١] ، وإن كان غير متحيز لزم فى كل جوهر[٢] أن يكون غير متحيز ، ضرورة المساواة فى المعنى ، وهو محال . وكيف[٣] وأنه لا معنى للجوهر غير المتحيز بذاته ، فما لا يكون كذلك / لا يكون جوهراً » . ١٣١/٤

تعليق ابن تيمية

**قلت** : ولقائل أن يقول : لا نسلم أنه إذا كان قابلاً للإشارة كان متحيزًا .**وقوله** : لا معنى للمتحيز[٤]إلا هذا : إن أراد به أن المفهوم من كونه مشاراً إليه هو المفهوم من كونه متحيزًا كان قوله فاسداً بالضرورة . وإن أراد أن ما صدق عليه هذا صدق عليه هذا .

**قيل له** : من الناس من ينازعك فى هذا ويقول : إنه سبحانه فوق العالم ويُشار إليه ، وليس بمتحيز .

**فإن قال** : هذا فساده معلوم بالضرورة .

**قيل له** : ليس هذا بأبعد من قولك : إنه موجود قائم بنفسه ، متصف بالصفات ، مرئى بالأبصار ، وهو مع هذا لا يُشار إليه ، وليس بداخل العالم ولا خارجه ، ولا مباين له ولا مداخل له .

**فإن قلت** : إحالة هذا من حكم الوهم[٥].

**قيل لك** : وإحالة موجود قائم بنفسه يُشار إليه ولا يكون متحيزًا من حكم الوهم . بل تصديق العقول بموجود يُشار اليه ولا يكون متحيزًا

(١) أبكار : واجب الوجود لذاته .

(٢) ق : .فى كل الجواهر .

(٣) أبكار : كيف .

(٤) ق : للتحيز .

(٥) فى ( ش ) : فإن قلت أحواله نفى هذا من حكم الوهم . ويبدو أن كلمة أحواله عليها شطب .

أعظم من تصديقها بموجود قائم بنفسه ، متصف بالصفات ، لا يُشار إليه ، وليس بداخل العالم ولا خارجه .

**ثم يُقال ثانياً** : لم قلتم : إنه يمتنع أن يكون متحيزًا ؟ **قولك** : إما أن يكون متحركاً أو ساكناً . **يُقال لك** : فلم لا يجوز أن لا يكون[1] قابلاً للحركة والسكون ، وثبوت أحدهما فرع قبوله له ؟

**فإن قلت** : كل متحيز فهو قابل لها .

٤/١٣٢ **قيل لك** : علمنا بهذا كعلمنا بأن كل موجود قائم بنفسه / موصوف بالصفات إما مباين لغيره ، وإما محايث[2] له . فإن جوَّزت موجوداً قائماً بنفسه ، لا مباين ولا محايث ، فجوِّز وجود موجود متحيز ليس بمتحرك ولا ساكن .

**فإن قلت** : المتحيز إما أن يكون منتقلاً عن حيزه أو لا يكون منتقلاً عنه . والأول هو الحركة . والثانى هو السكون .

**قيل لك** : ليس كل متحيز[3] أمراً وجودياً ، فإن العالم متحيز وليس له حيز وجودى . ومن قال: إن البارى وحده فوق العالم أو سلَّم لك إنه متحيز ، لم يقل إنه فى حيز وجودى . وحينئذ فالحيز أمر عدمى ، فقولك :[4] إما أن يكون منتقلاً عنه أو لا ، كقولك : إما أن يكون منتقلاً بنفسه أو لا ، وهو معنى قولك[4]: إما أن يكون متحركاً أو ساكناً ، وهذا إثبات الشيء بنفسه .

(١) ش ، ض : أن يكون .
(٢) هـ : مجانب .
(٣) ق : حيز .
(٤ - ٤) : ساقط من ( ش ) .

**فإن قلت** : هذا بيّن مستقر فى الفطرة والعلم به بديهى .

**قيل لك** : ليس هذا بأبين من قول القائل : إما أن يكون صانع العالم حيث العالم ، وإما أن لا يكون حيث العالم . والأول هو المحايثة والدخول فيه ، والثانى[1] هو المباينة والخروج عنه .

**فإن قلت** : [2]يمكن أن لا يكون داخلاً فيه ولا خارجاً عنه .

**قيل لك**[2] : ويمكن أن لا يكون المتحيز منتقلاً ولا يكون ساكناً ، كما تقوله أنت فيما تقول إنه قائم بنفسه لا منتقل[3] ولا ساكن . فإن قلت : أنا أعقل هذا فيما ليس بمتحيز ، ولا أعقله فى المتحيز .

**قيل** : وكيف عقلت / أولاً ثبوت ما ليس بمتحيز بهذا التفسير؟ ١٣٣/٤

والمنازع يقول : أنا لا أعقل إلا ما هو داخل أو خارج .

فإذا قلت أنت : هذا فرع ثبوت قبول ذلك ، وقابل ذلك هو المتحيز ، فما لا يكون كذلك لا يكون قابلاً للمباينة والمحايثة ، والدخول والخروج .

قال لك : نحن لا نعقل موجوداً إلا هذا .

فإن قلت : بل هذا ممكن فى العقل وثابت أيضا .

قال لك : وكذلك متحيز لا يقبل الحركة والسكون هو أيضاً ممكن فى العقل وثابت .

---

(١) ص : والأول هو المحايث والدخول والثانى .

(٢ - ٢) : ساقط من ( ش ) .

(٣) ص : ولا منتقل .

فإن قلت[١] : الفطرة تدفع هذا .

قيل لك : وهى لدفع ذاك أعظم .

فإن قلت : ذاك حكم الوهم .

قيل : وهذا حكم الوهم .

فإن قلت : العقل أثبت موجوداً ليس بمتحيز .

قيل لك : إنما أثبت ذاك بمثل هذه الأدلة التى تتكلم[٢] على مقدماتها . فإن أثبت مقدمات النتيجة بالنتيجة ، كنت مصادرًا[٣] على المطلوب . فأنت لا يمكنك إثبات موجود ليس بمتحيز إلا بمثل هذا الدليل ، وهذا الدليل لا يثبت إلا ببيان إمكان وجود موجود[٤] ليس بمتحيز ، فلا يجوز أن تجعله[٥] مقدمة حجة فى إثبات نفسه .

ويقول له الخصم : ثالثا : هب أنك تقول : لابد له إذا كان متحيزاً من الحركة والسكون ، فنحن نقول : إن كل قائم بنفسه لا يخلو[٦] عن الحركة والسكون ، فإنه إما أن يكون منتقلاً أو لا يكون منتقلاً . فإن كان منتقلاً فهو متحرك وإلا فهو ساكن .

١٣٤/٤ فإن/ قلت : ثبوت الانتقال وسلبه فرع قبوله .

---

(١) قلت : ساقط من ( ش )

(٢) ق : نتكلم ؛ ض : يتكلم ؛ هـ ، ص : ( الكلمة غير منقوطة ) .

(٣) ص : كنت صادرا ؛ ض : وكنت مصادرا ؛ هـ : كانت مصادرة .

(٤) ش : إلا ببيان موجود موجود . . . ، وهو تحريف .

(٥) ض ، ط : يجعله ؛ ص ، هـ : ( الكلمة غير منقوطة ) .

(٦) ص : فلا يخلو .

قيل لك : هذا التقسيم معلوم بالضرورة فى كل قائم بنفسه ، كما ذكرت أنه معلوم بالضرورة فى كل ماسميته متحيزاً ، وحيِّزه عدم محض ، فإنه إذا لم يكن إلا الانتقال وعدم الانتقال ، فالانتقال هو الحركة ، وعدمه هو السكون .

وإذا قلت : هذان متقابلان تقابل العدم والملكة ، فلابد من ثبوت القبول[١] .

كان الجواب من وجوه :

**أحدها** : أن[٢] يقال لك مثل هذا فيما سميته متحيزاً .

**الثانى** : أن يُقال هذا اصطلاح اصطلحته ، وإلا فكل ما ليس بمتحرك – وهو قائم بنفسه – فهو ساكن ، كما أن[٣] كل ما ليس بحى فهو ميت[٤] .

**الثالث** : أن يُقال : هب أن الأمر كذلك ، ولكن إذا اعتبرنا الموجودات،فما يقبل الحركة أكمل مما[٥] لا يقبلها ، فإذا كان عدم الحركة عماً من شأنه أن يقبلها[٦] صفة نقص ، فكونه لا يقبل الحركة أعظم نقصاً ، كما ذكرنا مثل ذلك فى الصفات .

---

(١) ض : القول .
(٢) ش ، ط : أنه .
(٣) ق : كما أنه .
(٤) ض : كما أن ما ليس بحى ولا ميت ، وهو تحريف .
(٥) ص ، ض ، ط : ممن .
(٦) ض : أن لا يقبلها .

**ونقول** : **رابعاً** : الحركة الاختيارية للشيء كمالٌ له ، كالحياة ونحوها ، فإذا قدَّرنا ذاتين إحداهما[١] تتحرك باختيارها ، والأخرى لا تتحرك أصلاً ، كانت الأولى أكمل .

ويقول الخصم : رابعاً : قوله لم لا يجوز أن يكون متحركاً ؟ قولك : الحركة حادثة .

قلت : حادثة النوع أو الشخص ؟ الأول ممنوع ، والثاني مسلّم .

١٣٥/٤ وقولك[٢] : ما لا يخلو عن الحوادث / فهو حادث ، إن أريد به ما لا يخلو عن نوعها فممنوع ، والثاني لا يضر ، وأنت لم تذكر حجة على حدوث نوع الحركة إلا حجة واحدة ، وهو قولك : الحادث لا يكون أزلياً ، وهي ضعيفة كما عُرف .

إذ لفظ الحادث يُراد به النوع ، ويُراد به الشخص . فاللفظ مجمل ، كما أن قول القائل : الفاني لا يكون باقياً لفظ مجمل ، فإن أراد به أن القائم بنفسه لا يكون باقيا فهو حق ، وإن أراد به أن ما كان فاني الأعيان لا يكون نوعه باقياً فهو باطل ، فإن نعيم الجنة دائم باقٍ[٣] ، مع أن كل أكل وشرب ونكاح وغيرذلك من الحركات تفنى شيئاً بعد شيء ، وإن كان نوعه لا يفنى .

وأما قوله في الوجه الثاني : إن اختصاصه بحيِّزه : إما أن يكون لذاته ، أو لمخصص من خارج .

(١) ش : أحدهما ، وهو خطأ .
(٢) ق : قولك .
(٣) ش : باق دائم .

فيقال أتعني بالحيز شيئاً معيناً موجوداً ، أو شيئاً معينا ، سواء كان موجوداً أو معدوماً أو شيئاً مطلقاً ، فإن عنيت الأول فالرب سبحانه لا يجب أن يكون متحيزاً بهذا الاعتبار عند المنازع ، بل ولا عند طائفة معروفة[1]. وإن عنيت الثاني لم يسلِّم المنازع كونه متحيزًا بهذا الاعتبار. وإن عنيت الثالث ، فيقال لك حينئذ : فليس اختصاصه بحيز معين من لوازم ذاته ، بل هو باختياره . وإذا كان يخصص[2] بعض الأحياز بما شاء من مخلوقاته ، فتصرفه بنفسه أعظم من تصرفه[3] بمخلوقاته .

١٣٦/٤ وأما قولك : « ليس هو أولى من تخصيص/غيره من الجواهر به ضرورة المساواة فى المعنى » .

فكلام ساقط لوجوه :

**أحدها** : أن الله يخصّ ما شاء من الأحياز[4] بما شاء من الجواهر ، ولا يُقال : ليس هذا أوْلى من هذا ، فكيف يُقال : إنه ليس أولى من بعض مخلوقاته بما هو قادر عليه مختار له ؟

**والثانى** : أن يُقال : فما من جوهر إلا وله حيز يختص[5] به دون غيره من الجواهر ، سواء قيل : إنه حيّزه الطبيعى[6] أو لا ؛ فعُلم أن مجرد الاشتراك فى الجوهرية لا يستلزم الاشتراك فى كل حيز .

---

(١) ش : بل ولا عند أحد يعرف له قول .

(٢) ض ، ط : تخصص .

(٣) من تصرفه : كذا فى ( ق ) ، وفى سائر النسخ : من تصريفه .

(٤) ض : الأحيا ، وهو تحريف .

(٥) ش : إلا وله حيز قد خصه .

(٦) ق : الطبعى .

**الثالث** : أن كل جوهر مختص عن [١] غيره بصفة تقوم به ، ومقدار يخصه ، مع اشتراكها فى الجوهرية فكيف لا يختص بحيّزه ؟

**الرابع** : أن الحيّز ليس أمراً وجودياً ، وإنما هو أمر عدمى [٢] . والجواهر الموجودة لابد أن يكون لبعضها نسبة إلى بعض بالعلو والسفول ، والتيامن والتياسر ، والملاقاة والمباينة ، ونحو ذلك . وكل منها مختص من ذلك بما هو مختص به ؛ لا تشاركه فيه سائر الجواهر ، فكيف يجب أن يشارك المخلوق لخالقه ؟

**الخامس** [٣] : أن هذا مبنى على تماثل الجواهر ، وهو ممنوع ، بل هو مخالف للحس ، وسيأتى كلامه فى إبطاله .

**السادس**[٤] : أنّا لو فرضنا الجواهر متماثلة ، فالمخصص لكل منها بما يختص به هو مشيئة الرب وقدرته ، وإذا كان بقدرته ومشيئته يصرِّف
١٣٧/٤ مخلوقاته ، فكيف لا يتصرف هو بقدرته ومشيئته ، كما/أخبرت عنه رسله ، وكما أنزل بذلك كتبه ؟ حيث أخبر أنه خلق السمٰوات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش ، وأمثال ذلك من النصوص .

**وأما قوله** : « إن كان غير متحيز لزم أن يكون كل جوهر غير متحيز » فعنه جوابان :

**أحدهما** : أن يُقال له ولأمثاله كالرازى والشهرستانى ونحوهما[٥] من

(١) ض : من .
(٢) كتب فى هامش (ص) ، (ط) أمام هذا الموضع مايلى : «كون الحيز أمراً عدميا» .
(٣) ش : الرابع ، وهو خطأ .
(٤) ش : الخامس ، وهو خطأ .
(٥) ونحوهما : كذا فى (ق) . وفى سائر النسخ : ونحوهم .

المتأخرين الذين أثبتوا جواهر معقولة غير متحيزة موافقة للفلاسفة الدهرية ، أو قالوا : إنه دليل على نفى ذلك – : أنتم إذا ناظرتم الملاحدة المكذِّبين للرسل فادّعوا إثبات جواهر غير متحيزة عجزتم عن دفعهم أو فرَّطتم ، فقلتم : لا نعلم دليلا على نفيها ، أو قلتم بإثباتها وإذا[1] ناظرتم إخـوانكم المسلمين الذين قـالوا بمقتضى النصوص الإلٰهية والطريقة السلفية وفطرة الله التى فطر عباده [2] عليها ، والدلائل العقلية السليمة عن المعارض ، وقالوا : إن الخالق تعالى فوق خلقة ، سعيتم فى نفى لوازم هذا القول وموجباته ، وقلتم : لا معنى للجوهر إلا المتحيز بذاته ، فإن كان هذا القول حقا فادفعوا به الفلاسفة الملاحدة ، وإن كان باطلا فلا تعارضوا به المسلمين . أما كونه يكون حقا إذا دفعتم ما يقوله إخوانكم المسلمون ، ويكون باطلا إذا عجزتم عن دفع الملاحدة فى الدين[3] فهذا طريق من بخس حظّه من العقل والدين ، وحسن النظر والمناظرة[4] عقلا/وشرعا . ١٣٨/٤

**والجواب الثانى** : أنك قلت فى[5] أول هذا الوجه:إما أن تكون ذاته قابلة لأن يُشار إليها أنها هٰهنا أو هناك ، أو لا تكون قابلة . ثم قلت : فإن كان الأول فيكون متحيزا.فكان حقك أن تقول : وإن لم تكن ذاته قابلة

(١) ق : فإذا .

(٢) ص ، ط : التى فطر الله عباده .

(٣) ابتداء من عبارة « فى الدين » تبدأ المقابلة مع الجزء الثانى من نسخة رامبور ، وكما بينت فى مقدمة الكتاب توجد ورقات غير مرقمة تقابل بعض صفحات الكتاب ولكنها غير متصلة .

(٤) ض : وحسن المناظرة .

(٥) ش : من .

للإشارة إليه لزم فى كل جوهر أن لا يكون مشاراً إليه ، وأن لا يكون متحيزا .

وإذا قلت ذلك ، قيل لك : إثبات هؤلاء جوهراً لا يشار إليه هو قول المتفلسفة الذين يثبتون جواهر لا يُشار إليها ، وقول النصارى الذين ينفون العلو .

وحينئذ فيقولون : لا نسلم أن كل جوهر فإنه يجب أن [ يكون ] مشاراً إليه [١] ، وأنت قد اعترفت فى بحثك مع الفلاسفة بهذا . وهذا القول [٢] ، وإن كان باطلا ، لكن المقصود تبيين[٣] ضعف حجج هؤلاء النفاة نفياً يستلزم نفى الصفات .

ويقال لك : إثبات جوهر لايُشار إليه كإثبات قائم بنفسه لايُشار إليه .

وإن قال : أنا ذكرت هذا لنفى[٤] كونه جوهراً كالجواهر .

**فيقال : من قال هذا يقول : هو جوهر كالجواهر التى يدعى إثباتها من يقول بإثبات الجواهر العقلية المجردة ، فإنه هو جوهر كالجواهر العقلية المجردة ، فمن نفى هذه الجواهر أبطل[٥] قولهم ، وإلا فلا .**

---

(١) ق : فإنه يجب أن يُشار إليه .

(٢) القول : ساقطة من ( ش ) .

(٣) ر : تبين .

(٤) ق : هذا النفى ، وهو تحريف .

(٥) ض : بطل .

الحجة الخامسة قال الآمدى[١] : « الخامس : أنه لو كان جوهراً كالجواهر لما كان مفيداً[٢] لوجود غيره من الجواهر/ فإنه لا أولوية لبعض الجواهر بالعلية ١٣٩/٤ دون بعض[٣] ، ويلزم من ذلك أن لا يكون شيء من الجواهر معلولا ، أو [ أن ] يكون[٤] كل جوهر معلولاً للآخر ، والكل محال. فإن قيل : الجواهر ، وإن تماثلت فى الجوهرية ، إلا أنها متمايزة ومتغايرة بأمور موجبة لتعيّن كل واحد منها[٥] عن الآخر ، وعند ذلك فلا مانع من اختصاص بعضها بأمور وأحكام لا وجود لها فى البعض الآخر ، ويكون ذلك باعتبار ما به التعيّن، لا باعتبار ما به الاشتراك ، فنقول[٦] : والكلام[٧] فى اختصاص كل واحد بما به التعين كالكلام فى الأول ، فهو تسلسل ممتنع[٨] ، فلم يبق إلا أن يكون اختصاص كل واحد من المتماثلات[٩] بما اختص به لمخصص من خارج ، وذلك على الله[١٠] محال ».

---

(١) الآمدى : ساقطة من ( ش ) . وذكر هذا الكلام فى كتاب « أبكار الأفكار » جـ ١ ، ص ٤٦٥ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = جـ ١ ، ظ ٧٠ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٢) ر : مقيدا .

(٣) أبكار : دون البعض .

(٤) ق : أو يكون ؛ ش : وأن يكون .

(٥) أبكار : منهما ، وهو تحريف .

(٦) ض : فيقول .

(٧) أبكار : فالكلام ؛ هـ : الكلام .

(٨) أبكار : ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : وهو تسلم ممتنع ؛ نسخة رقم ١٦٠٣ : وهو تس ممتنع ( والكلمة اختصار لكلمة تسلسل ) .

(٩) ش : من المتماثلين .

(١٠) أبكار : على الله تعالى .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : ولقائل[١] أن يقول : قوله : لوكان جوهراً كالجواهر : إن عنى به أنه لوكان جوهراً مماثلا للجواهر فيما يجب ويجوز ويمتنع ، لم ينفعه هذا لوجوه :

**أحدها** : أن هذا لا يقوله عاقل يتصور ما يقول ، لما فيه من الجمع بين النقيضين كما تقدم .

**الثانى** : أنه إذا كان يقتضى هذا أنه يماثل[٢] كل جوهر فيما يجب ويجوز ويمتنع لم يلزم انتفاء مشابهته له من بعض الوجوه ، فإن نفى التماثل فى مجموع هذه الأمور ، يكون بانتفاء التماثل فى واحد من أفرادها ، فإذا
١٤٠/٤ قُدِّر أنه خالف غيره فى فرد من أفراد هذه/الأمور لم يكن مثله فى مجموعها ، ولكن ذلك لا ينفى مماثلته فى فردٍ آخر . وحينئذ فلا يكون قول القائل : هو جوهر لا كالجواهر صحيحاً ، ولا يكون النزاع معه فى اللفظ ، بل لابد أن ينفى عنه مماثلة المخلوقات فى كل ما هو من خصائصها .

**الثالث** : أنه على هذا التقدير يكون مشابهاً لها من وجه ، مخالفا من وجه ، وليس فى كلامه ما يبطل ذلك ، بل قد صرّح فى غير هذا الموضع بأن هذا هو الحق .

**فقال** فى مسألة حدوث[٣] الأجسام لـمَّا ذكر حجة القائلين

---

(١) ق : لقائل : وسقطت كلمة « قلت » من ( ش ) .

(٢) ر : تماثل .

(٣) ش : حدث .

ذكر الآمدى حجة من حجج القائلين بالقدم

بالقدم[١] ، قال[٢] : « الوجه[٣] العاشر : أنه لو كان العالم[٤] محدثا فمحدثه[٥] إما أن يكون مساوياً له من كل وجه ، أو مخالفاً له من كل وجه[٦] ، فإن كان الأول فهو حادث ، والكلام فيه كالكلام فى الأول ، ويلزم التسلسل الممتنع[٧] ، وإن كان الثانى فالمحدث ليس بموجود ، وإلا لما كان مخالفاً له[٨] من كل وجه ، وهو خلاف الفرض ، وإذا لم يكن موجوداً امتنع أن يكون/موجبا للموجود[٩] كما سبق ، وإن ١٤١/٤ كان الثالث فمن جهة[١٠] ما هو مماثل للحادث يجب أن يكون حادثا ، والكلام فيه كالأول[١١] ، وهو تسلسل محال[١٢] . وهذه المحالات إنما لزمت من القول[١٣] بحدوث العالم ، فلا حدوث » .

رده عليها

ثم قال فى الجواب[١٤] : « وأما الشبهة العاشرة فالمختار من أقسامها

---

(١) ص : بالعدم ، وهو تحريف .

(٢) فى أبكار الأفكار جـ ٢ ، ص ٣٦٣ - ٣٦٤ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) ، ظ ١٩٧ (رقم ١٦٠٣).

(٣) الوجه : ليست فى نسختى الأبكار .

(٤) العالم : ليست فى نسختى الأبكار .

(٥) الأبكار ( نسخة ١٩٥٤ ) : فحدثه ، وفى الأخرى : فحدثه .

(٦) أبكار : من كل وجه ، أو مماثلا له من وجه دون وجه .

(٧) أبكار : كالكلام فى الأول وهو تسلسل .

(٨) له : ليست فى النسختين .

(٩) أبكار : أن يكون موجوداً للموجود .

(١٠) جهة : ليست فى النسختين .

(١١) أبكار : والكلام أيضا فيه كالكلام فى الأول .

(١٢) محال : ليست فى النسختين ، وهى ساقطة من ( ض ) .

(١٣) عبارة « من القول » : ساقطة من ( ض ) .

(١٤) أبكار الأفكار جـ ٢ ص ٣٨٠ ( رقم ١٩٥٤ ) = ص ٢٠٠ ( رقم ١٦٠٣ ) .

إنما هو[١] القسم الأخير ، ولا يلزم من كون القديم مماثلاً للحوادث[٢] من وجه أن يكون مماثلاً للحادث من جهة كونه حادثاً ، بل لا مانع من الاختلاف بينهما فى صفة القدم والحدوث وإن تماثلا بأمر آخر ، وهذا كما أن السواد والبياض مختلفان من وجهٍ دون وجه لاستحالة اختلافهما من كل وجه ، وإلا لما اشتركا فى العرضية واللونية والحدوث ، واستحالة تماثلهما من كل وجه وإلا كان السواد بياضا ، ومع ذلك فما لزم من مماثلة السواد للبياض[٣] من وجه أن يكون مماثلا له فى صفة البياضية[٤] » .

وإن عنى به أنه لو كان جوهرا مماثلا فى مسمى الجوهرية ، فهذا مثل أن يقال[٥] : لو كان حيا مماثلا للأحياء فى مسمَّى الحيية ، أو عالما مماثلا
١٤٢/٤ للعلماء فى مسمى العالمية ، أو قادراً مماثلا للقادرين فى /مسمَّى القادرية ، أو موجودا مماثلا للموجودات فى مسمى الموجودية[٦] ، وحينئذ فموافقته فى ذلك لا تستلزم[٧] أن يكون مماثلا لها فيما يجب ويجوز ويمتنع ، إلا أن تكون الجواهر كلها كذلك .

ومعلوم أن من يقول : هو جوهر ، لا يقول : إن الجواهر متماثلة ، بل يقول[٨] : إنه مخالف لغيره ، بل جمهور العقلاء يقولون : إن

(١) هو : ليست فى « أبكار » .

(٢) أبكار : للحادث .

(٣) ش : والبياض وبعد كلمة « البياض » تنقطع نسخة ( ر ) إذ لا توجد أوراق فيها حتى ص ١٤٨/٤ .

(٤) هنا ينتهى الكلام فى الجواب على الشبهة العاشرة .

(٥) ص : مثل أن يقول .

(٦) هـ : الوجودية .

(٧) ص ، ط : لا يستلزم .

(٨) ص ، ض ، ط : بل يقولون .

الجواهر مختلفة فى الحقائق . وحينئذ فتبقى هذه الوجوه موقوفة على القول بتماثل الجواهر ، والمنازع يمنع ذلك ، بل ربما قال : العلم باختلافها ضرورى .

ودعوى تماثلها مخالف للحسّ والعلم الضرورى ، فإنّا نعلم أن حقيقة الماء مخالفة لحقيقة النار ، وأن حقيقة الذهب مخالفة لحقيقة الخبز ، وأن حقيقة الدم مخالفة لحقيقة التراب ، وأمثال ذلك ، وأن اشتراكهما فى كونهما جوهرين هو اشتراكهما فى كونهما قائمين بأنفسهما أو متحيزين أو قابلين للصفات ، وهذا اشتراك فى بعض صفاتهما ، لا فى الحقيقة الموصوفة بتلك الصفات .

**الثالث**[1] : أنه إن أراد بقوله : إنه جوهر كالجواهر : أنه مماثل لكل جوهر فى حقيقته ، ويجوز عليه ما يجوز على كل جوهر ، فهذا[2] لا يقوله عاقل . وإنما أراد المنازع أنه : إما قائم بنفسه ، وإما متحيز ، وإما
نحو ذلك من المعانى التى يقول إن الاشتراك فيه كالاشتراك فى كون/ كل ١٤٣/٤
منهما حيًّا عالماً قائماً بنفسه ونحو ذلك ، فيبقى النزاع فى أن مسمًّى الجوهر عند هؤلاء يقتضى تماثل أفراده .

وهؤلاء يقولون : لا ، بل هو اسم لما تختلف[3] أفراده ، وفى أن هؤلاء يقولون : الاشتراك فى التحيز الاصطلاحى يقتضى التماثل فى الحقيقة ، وهؤلاء ينفون ذلك .

---

(١) صوابه أن يقول : الرابع ، فقد سبقت ثلاثة وجوه ، ص ١٦٦ .

(٢) ش : وهذا .

(٣) ش : يقولون بل هو لما تختلف . .

ومعلوم عند التحقيق أن قول النفاة للتماثل هو الحق ، كما قد بسط فى موضعه .

وهؤلاء يقولون : قولنا : جوهر ، كقولكم : ذات قائمة بنفسها ونحو ذلك .

فتبين أن ما ذكره من الدليل على نفى الجوهر هو دليل على نفى[(١)] ما اتفقت الطوائف على نفيه ، فإن أحداً من العقلاء لا يقول : إنه جوهر ، بمعنى مماثلته لكل قائم بنفسه فيما يجب ويجوز ويمتنع ، وما قاله المثبتة ، منه ما سلم لهم معناه ، ومنه ما لا حجة له على نفيه إلا حجته على نفى الجسم ، وحينئذ فيكون الكلام فى نفى الجوهر مفرَّعاً على الكلام فى نفى الجسم .

**وقوله** :«إن الوجوه الأربعة التى نُفى بها الجوهر ينفى [ بها ] الجسم»[(٢)] لا يستقيم ، فإنه إنما نفى بها الجوهر بمعنى أنه مماثل لغيره فيما يجب ويجوز ويمتنع ، وهذا مما يسلِّمه له من يقول إنه جوهر وجسم ، فإقامة الدليل عليه نصب للدليل فى غير محل النزاع ، لم ينف بها الجوهر بالمعنى الذى يثبته من قاله .

وحرف المسألة[(٣)] أن كلامه مبنى على تماثل الجواهر ، ومن يقول ذلك[(٤)] لا يقول :/إنه جوهر ولا جسم ، فالكلام فى هذا الباب فرع ٤/١٤٤

(١) نفى : ساقطة من ( ش ) .
(٢) ق ، ص ، ط : التى نفى بها الجوهر تنفى الجسم . وانظر ما سبق ، ص ١٤٩ .
(٣) وحرف المسألة : كذا فى جميع النسخ .
(٤) هـ : بذلك .

على تلك المسألة ، ولو كان هذا صحيحا لكان العلم بحدوث الأجسام وإمكانها من أسهل الأمور ، فإن بعضها محدث بالمشاهدة ، والمحدث ممكن ، فإذا كانت متماثلة ، جاز على كل واحد منها[١] ما جاز على الآخر ، فيلزم إما حدوثها ، وإما إمكان حدوثها ، وعلى التقديرين يحصل المقصود .

والنافى لتماثلها لا يقول السؤال الذى أورده : إنها متماثلة فى الجوهرية ،لكنها متمايزة ومتغايرة بأمور موجبة للتعين– هو الموجب للاختصاص – بل يقول : إنها مختلفة بحقائقها وأنفسها ، لكنها تشابهت فى كونها قائمة بأنفسها ، أو كونها متحيزة قابلة للصفات ، وهذا معنى اتفاقها فى الجوهرية ، كما ذكره هو[٢] فى الاعتراض على دليل القائلين بتماثلها .

ويقول أيضا : إن الأمور المتماثلة من كل وجه لا يجوز تخصيص أحدها[٣] بما يتميز به عن الآخر إلا لمخصص ، وإلا لزم ترجيح أحد المِثْلين على الآخر بلا مرجح ، ومشيئة الله تعالى ترجح أحد الأمرين لحكمة تقتضى ذلك ، وتلك الحكمة مقصودة لنفسها ، وإلا فنسبة الإرادة إلى المتماِثلَيْن سواء ، وتلك الحكمة المرادة تنتهى إلى حكمة تُراد لنفسها ، كما بسط[٤] فى موضعه .

---

(١) منها : ساقطة من ( ض ) ؛ ( ش ) .
(٢) هو : ساقطة من ( ش ) .
(٣) ص ، ض ، ط : أحدهما .
(٤) ش : كما قد بسط .

٤/١٤٥ وأيضا فإن قول القائل : إن هذه الجواهر[١] المشهودة متماثلة/ فى الحقيقة ، ولكن الفاعل المختار خصَّ كلاًّ منها بصفات تخالف[٢] بها الآخر ، يقتضى أن لها حقيقة مجردة عن جميع الصفات التى اختلفت فيها ، فيكون الماء المشهود له حقيقة غير هذا الماء المشهود ، والنار المشهودة لها حقيقة غير هذه النار المشهودة ، ويكون ما خالف به هذا لهذا فى الماء والنار أمراً عارضاً لتلك الحقيقة ، لا صفة ذاتية لها ولا لازمة .

وهذا مكابرة للحس ، [ وأيضا ][٣] فعلى هذا القول لا يكون لشئٍ من الموجودات صفة ذاتية ولا صفة لازمة لذاته أصلا ، بل كل صفة يُوصف[٤] بها عارضة له يمكن زوالها مع بقاء حقيقته ، لأن كل ما اختلفت به الأعيان أمر عارض لها ، ليس بداخل فى حقيقتها عند من يقول بتماثل الجواهر والأجسام . وحينئذ فيكون الإنسان – الذى هو حيوان ناطق – يمكن زوال كونه حيوانا وكونه ناطقاً ، مع بقاء حقيقته وذاته . وكذلك الفرس : يمكن زوال حيوانيته وصاهليته ، مع بقاء حقيقته وذاته ، وهكذا كل الأعيان .

ثم يقال : إذا قدَّرنا عدم هذه الصفات ، التى هى لازمة للأنواع وذاتية لها ، لم يبق هناك ما يُعقل كونه جوهراً ، لا مماثلا ولا مخالفاً ، فإنَّا إذا نظرنا إلى هذا الإنسان ، وقدَّرنا أنه ليس بحيٍّ ولا ناطق ولا ضاحك

(١) الجواهر : ساقطة من ( ش ) .
(٢) ض : يخالف .
(٣) وأيضا : زيادة فى ( ش ) .
(٤) ش ، ض : توصف .

ولا حسَّاس ولا متحرك بالإرادة ، لم يُعقل هنالك/ جوهر قائم بنفسه ١٤٦/٤
غيره تعرض له هذه الصفات ، بل إثبات ذلك نوع من الخيال الذى لا حقيقة له ، وهذا الخيال فى الجواهر المحسوسة نظير خيال من أثبت الجواهر المعقولة ، لكن تلك محلها العقل ، وهذه محلها الخيال ، فإنَّا يمكننا تقدير هذا الشكل مع عدم كونه حيواناً ناطقا ، لكن حينئذ يكون المقدَّر شكلاً مجردا ، هو[1] عرض من الأعراض ، [2] وهو الذى يُسمى الجسم التعليمى كما نقدر أعدادا[3] مجردة عن المعدودات ، وهذه المقادير المجردة والأعداد المجردة لا وجود لها إلا فى الأذهان واللسان ، وكل جسم موجود له قدر يخصه[2] ، وهذه هى الجسمية والجوهرية التى يثبتها من يقول بعدم تماثل الجواهر ، وهى نظير الصورة[4] الجسمية التى هى عرض من أعراض الجسم ، [5] التى يثبتها من يقول بالمادة والصورة[5] ، فدعوى أولئك أن الصورة الجسمية جوهر ، وأن المادة جوهر آخر ، هو نظير دعوى هؤلاء : أن الصور[6] الجسمية جواهر متماثلة ، وليس هنا إلا هذه الأعيان القائمة بأنفسها ، وما قام بها من الصفات والمقادير ، التى هى أشكالها وصورها .

ثم من العجيب أن هؤلاء المتكلمين المتأخرين ، كأبى حامد ،

---

(١) ش : هذه .
(٢ - ٢) : ساقط من ( ش ) .
(٣) ص : يقدر أعداداً ؛ ض : تقدر أعدادا ؛ ط ، هـ : يقدر أعداد .
(٤) هـ : الصور . وسقطت الكلمة من ( ض ) .
(٥ - ٥) : ساقط من ( ش ) .
(٦) الصور : كذا فى ( ق ) ، وفى سائر النسخ : الصورة .

والشهرستانى ، والرازى ، والآمدى ، وأمثالهم ، ممن يوافق[١] أهل المنطق [٢] على صحة المنطق ، يوافقون أهل[٢] المنطق فيما يدَّعونه من
١٤٧/٤ انقسام صفات الجواهر/ والأجسام إلى ذاتى وعرضى ، وانقسام العرضى إلى لازم للماهية وعارض لها ، وانقسام العارض إلى لازم ومفارق ، مع ما فى هذا الكلام من الخطأ ، فإن الصفات فى الحقيقة إنما تنقسم إلى لازم للماهية وعارض لها .

وأما تقسيم اللازم إلى ذاتى وعرضى ، وإثبات شيئين فى هذه الأعيان : أحدهما الذات ، والثانى هذا الموجود المشاهد ، فكلام باطل كما قد بُسط فى موضعه .

ثم إنهم فى قولهم بتماثل الجواهر والأجسام يدَّعون أن جميع صفات الأجسام التى تختلف بها إنما هى عارضة[٣] لها قابلة لزوالها ، ليس منها شىء لازم للحقيقة ، ولا هو من موجبات الذات ومقتضياتها ، فيا سبحان الله ، أين ذلك التلازم الذى غلوتم فيه حتى تجعلون الحقيقة مؤلَّفة من صفاتها الذاتية ، وتقولون : إن الذات هى المقتضية للَّوازم ولوازم اللوازم ؟

وهنا يقولون[٤] : ليس لهذه الأعيان حقيقة قائمة بنفسها إلا ما تشترك كلها فيه ، وليس لشىء منها[٥] لازم يخصه ، ولا لازم يفارق

(١) ش : وافق .
(٢ - ٢) : ساقط من ( ش ) .
(٣) ش : أعراض .
(٤) ض : تقولون .
(٥) ق : هنا .

به غيره ، بل ليست اللوازم إلا ما لزم جميع ما يسمى جوهرا وجسما .

وهذا المعنى قد رأيت منه عجائب لهؤلاء النظار ، يتكلم كل منهم مع كل قوم على طريقتهم بكلام يناقض ما تكلم به على طريقة أولئك ، مع تناقض كل من القولين فى نفس الأمر . وهذا إما/ أن يكون لكونه لم ١٤٨/٤ يفهم أن هذا المعنى الذى أثبته بهذه العبارة هو الذى نفاه بتلك ، فلا يكون قد تصوّر حقيقة ما يقول ، بل تصور ما يتقيد[١] باللفظ بحيث إذا خرج المعنى عن ذلك اللفظ لم يعرف أنه هو ، وهذا قبيح بمن يدَّعى النظر فى العقليات المحضة التى لا تتقيد[٢] بلغة[٣] ولا لفظ ، وإما أن يكون مع نسيانه وذهوله فى كل مقام لما قاله فى المقام الآخر ، وهذا أشبه أن يُظن بمن له عقل وتصور صحيح ، لكنه يدل على أن له فى المسألة[٤] قولين ، [٥] وأنه يقول فى كل مقام ما ترجّح عنده فى ذلك المقام[٦] ، لا يمشى مع الدليل مطلقاً ، بل يتناقض ، وإما أن يكون[٥] مع فهمه التناقض ، وحينئذ فإما أن لا يبالى بتناقض كلامه ، وإما[٧] أن يرجّح هذا فى هذا الموطن وهذا فى هذا الموطن .

---

(١) ق : يتصيد ، وهو تحريف .

(٢) ق : تقيد ؛ ص ، ض ، ط : يتقيد ؛ هـ : الكلمة غير منقوطة .

(٣) عند هذا الموضع توجد إشارة إلى هامش نسخة ( هـ ) حيث كتب مايلى : « مع أن عباراتهم الهائلة لها عند أصحابها هيئة ووهم عظيم مما يدعون من ذلك من العقليات المخالفة للنصوص وإنما هى من باب القعقعة بالشنان كمن يفزعه ذلك من الصبيان ومن هو يشبه بالصبيان وإذا أُعطى النظر والمعقولات حقه وجدها براهين ناطقة بصدق ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأن لوازم ما أخبر به لازم صحيح . وأن من نفاه نفاه لجهله وفزعا كما يفزع من الآلهة المعبودة أن تضره قال الخليل : ( ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربى شيئا ) الآية إلى : ( وهم مهتدون ) [ سورة الأنعام : ٨٠-٨٢ ] » .

(٤) عند كلمة « المسألة » تبدأ المقابلة من جديد مع نسخة ( ر ) .

(٥ - ٥) ساقط من ( ش ) .

(٦) ق ، ص : فى ذلك المقام منهما ؛ ط : فى ذلك المقام منها .

(٧) ض : بتناقضه وإما .

## ( فصل )(١)

ومن العجب أن كلامه وكلام أمثاله يدور فى هذا الباب على تماثل الأجسام ، وقد ذكر النزاع فى تماثل الأجسام وأن القائلين بتماثلها من المتكلمين بَنَوْا ذلك على أنها مركبة من الجواهر المنفردة ، وأن الجواهر متماثلة .

١٤٩/٤ ثم إنه فى مسألة تماثل/ الجواهر ذكر أنه لا دليل على تماثلها ، فصار أصل كلامهم الذى ترجع(٢) إليه هذه الأمور كلاماً بلا علم ، بل بخلاف الحق ، مع أنه كلام فى الله تعالى .

وقد قال تعالى : ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْىَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَن تَقُولُوا عَلَىٰ اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ [ سورة الأعراف : ٣٣ ] وقال تعالى عن الشيطان : ﴿ إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [ سورة البقرة : ١٦٩ ](٣) .

كلام الآمدى فى أن الجواهر متجانسة غير متحدة

**قال** فى كتابه هذا الكبير(٤) : « الفصل الرابع فى أن الجواهر متجانسة غير متحدة : اتفقت الأشاعرة(٥) وأكثر المعتزلة على أن الجواهر متماثلة متجانسة ، وذهب النظّام والنجّار من المعتزلة بناءً على قولهما

---

(١) فصل : ساقطة من ( ش ) .

(٢) ق ، ط : يرجع ؛ ش : يرجع إلى .

(٣) آية ١٦٩ سورة البقرة ليست فى نسخة ( ط ) .

(٤) فى « أبكار الأفكار » جـ ١ ص ٢٨ – ٢٩ .

(٥) أبكار : فأما التجانس فقد اتفقت الأشاعرة .

بتركب[١] الجواهر من الأعراض - إلى أن الجواهر إن تركبت من الأعراض المختلفة فهى مختلفة ، ولهذا[٢] فإنَّا ندرك[٣] الاختلاف بين بعض الجواهر كالاختلاف الواقع بين النار والهواء[٤] والماء والتراب ضرورة ، كما يُدرك[٥] الاختلاف بين السواد والبياض ، والحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، وسائر الأعراض المختلفة » .

**قال**[٦] : « وهو باطل . أما كون الجواهر مركَّبة من الأعراض فبما سبق[٧] . وأما ما ندركه[٨] من الاختلاف بين الجواهر[٩] ، كالأمثلة المضروبة ، فلا نسلِّم أنه عائد إلى اختلاف الجواهر فى أنفسها ، بل/ هو ٤/١٥٠
عائد إلى الأعراض القائمة[١٠] ، واختلاف الأعراض لا يدل على اختلاف المعروض له فى نفسه » .

**قلت** : النجَّار ليس هو من المعتزلة ، بل هو رأس مقالة[١١] ، وهو تعليق ابن تيمية
يخالف المعتزلة فى القَدَر فيثبته ، وفى غير ذلك من أصول المعتزلة ، لكنه

---

(١) أبكار : تركب .
(٢) أبكار : مختلفة قالا ولهذا .
(٣) ق ، ص ، ط : فإنما يدرك ؛ ض : فإما يدرك .
(٤) ق ، ض ، ط : الهوى .
(٥) أبكار : ندرك .
(٦) بعد الكلام السابق مباشرة .
(٧) ق ، ص : فيما سبق .
(٨) ر ، ض : يدركه ؛ أبكار : وأما ما يدرك .
(٩) بين الجواهر : ساقطة من أبكار .
(١٠) ش ، أبكار الأفكار : القائمة بها .
(١١) فى هامش نسختى ( ص ) . ( ط ) كتب أمام هذا الموضع ما يلى : « والأشعرى يبحث مع المعتزلة على حدة ، ثم مع النجار على حدة ، كما يفعله فى « الموجز » - كذا على هامش الأصل » .

يوافقهم على نفى الصفات ، ويخالفهم أيضا فى تماثل[١] الأسماء والأحكام والوعيد[٢] .

وجمهور الناس على أن الأجسام مختلفة : من الفلاسفة[٣] والمتكلمين وغيرهم . وقد ذكر الأشعرى فى « مقالاته » النزاع فى ذلك .

تابع كلام الآمدى

والمقصود هنا اعترافه بأنه لا حجة للقائلين بالتماثل ، فإنه **قال**[٤] : « فإن قيل ما ذكرتموه ، وإن دل على إبطال مأخذ[٥] القائلين بالاختلاف ، فما دليلكم فى التماثل والتجانس[٦] ؟ فلئن قلتم : دليل التماثل اشتراك جميع الجواهر فى صفات نفس الجوهر ، وهى التحيز وقبول الأعراض والقيام بنفسه[٧] ، فنقول : وما المانع من كون الجواهر مختلفة بذواتها ، وإن[٨] اشتركت فيما ذكرتموه من الصفات ؟ فإنه لا مانع من اشتراك المختلفات فى عوارض عامة لها[٩] ، وإنما يثبت كون ما ذكرتموه صفات نفس الجوهر أن لو لم يكن[١٠] الجواهر مختلفة ، وهذه
١٥١/٤ أعراض عامة/لها ، وإنما يمتنع كون الجواهر مختلفة ، وأن هذه أعراض

(١) ق ، ص ، ط : فى مسائل .
(٢) انظر ماسبق أن ذكرته عن الحسين بن محمد بن عبد الله النجار ، جـ ١ ، ص ١٥٣ .
(٣) ش : والفلاسفة .
(٤) أبكار الأفكار ، جـ ٢ ، ص ٢٩ (وفى نسخة دار الكتب رقم ١٦٠٣ ) ظ ١٥١ .
(٥) أبكار : مذهب .
(٦) أبكار : فى التجانس والتماثل .
(٧) أبكار : والقيام بالنفس .
(٨) وإن : ساقطة من نسختى الأبكار .
(٩) لها : ساقطة من ( ص ) .
(١٠) الأبكار ( فى نسخة رقم ١٩٥٤ ) : أن لم ولم تكن . ( وفى رقم ١٦٠٣ ) أن لم ولم يكن ؛ ض : أن لو لم تكن .

عامة لها ، أن لو كانت هذه الصفات صفات نفس الجوهر ، وهو دور ممتنع » .

**قال**[١] : « واعلم أن طرق أهل الحق فى إثبات المجانسة ، وإن اختلفت عباراتها ، فكلها آيلة إلى ما ذُكر[٢] ، وما قيل عليه من الإشكال فلازم لا مخلص منه[٣] إلا بأن يُقال : نحن لا نعنى بتجانس الجواهر غير[٤] كونها مشتركة فيما ذكرناه من الصفات ، وعند ذلك فحاصل النزاع يرجع إلى التسمية ، لا إلى نفس المعنى » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : فهذا قوله مع اطّلاعه على طرق القائلين بالتجانس ورغبته فى نصرهم لو أمكنه ، فذكر أن جميع ما ذكروه من الطرق يرجع إلى ما ذكره ، وهو مما يُعلم بالاضطرار أنه لا يدل على تماثلها ، بل يدل على اشتراكها فى معنى من المعانى ، وليس جعل ما به الاشتراك هو الذات وما به الاختلاف من الصفات بأَوْلى من العكس ، وهذا على سبيل التنزّل ، وإلا فنحن نعلم بالضرورة والحس اختلاف الأجسام المختلفة ، كما نعلم اختلاف الأعراض المختلفة ، وما ذكره من أن الاختلاف عائد إلى الأعراض ، لا إلى المعروض ، فمخالفة للحس ، فإن نفس النار مخالفة للماء ، ليس مجرد حرارة النار[٥] هى المخالفة لبرودة الماء ، بل

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة : جـ ٢ ص ٢٩ - ٣٠ (رقم ١٩٥٤) = ظ ١٥١ (رقم ١٦٠٣) .

(٢) أبكار : آيل إلى ما ذكرناه .

(٣) أبكار : لا محيص عنه .

(٤) أبكار : عن .

(٥) ر ، ص ، ض : حرارة الماء .

نحن نعلم أن النار تخالف الماء أعظم مما نعلم أن الحرارة تخالف البرودة /
١٥٢/٤ وذلك أن الحرارة والبرودة بينهما من الاشتراك فى الكيفيات ، مثل كون كلٍّ منهما عرضاً قائما بغيره ، وهو صفة محسوسة باللمس ، وكذلك بين السواد والبياض من الاشتراك[١] فى العرضية واللونية ، والقيام بالغير ، والرؤية بالبصر[٢] ، وغير ذلك من الصفات ، أعظم من الاشتراك بين الماء والنار ، فإن الاشتراك بينهما هو فى القَدْر ونحو ذلك من الكميات ، والاشتراك فى الكيفية أعظم من الاشتراك فى الكمية ، فإذا كان ذلك لا يوجب التماثل ، فذاك بطريق الأَوْلى .

وأيضا فالحرارة قد تنكسر بالبرودة فى مثل الفاتر ، فإنه لا يبقى حارًّا كحرارة النار ، ولا بارداً برودة الماء المحض ، وأما نفس الماء والنار فلا يجتمعان .

وأيضا فالأعراض المختلفة تشترك فى محل واحد ، وأما نفس الأقسام فلا تشترك فى محل واحد ، وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا بيان اعتراف هؤلاء بفساد الأصول التى بَنَوْا عليها ما خالفوه من النصوص ، وبيان تناقضهم فى ذلك ، وأنهم يقولون إذا تكلموا فى المنطق وغيره بما يناقض كلامهم هنا ، ويبعد – أو يمتنع فى العادة – أن يكون هذا لمجرد اختلاف الاجتهاد ، مع الفهم التام فى الموضعين ، بل يكون لنقص كمال الفهم والتصور ، وخوفاً أن لا يكون
١٥٣/٤ القولان متنافيين ، فلا يهجم بإثبات التناقض، أو لنوع / من الهوى

(١) هنا تنقطع نسخة (ر) مرة أخرى .
(٢) ض : والبرودة بالبصر ، وهو تحريف .

والغرض ، ولو لم يكن إلا مراعاة الطائفة التى يتكلم باصطلاحها أن لا يخالفها فيما هو من مشهورات أقوالها . ولعل كلا الأمرين موجود فى مثل هذه المعانى التى تعبر[١] عنها العبارات الهائلة ، ولها عند أصحابها هيبة ووهم عظيم ، والكلام على هذه الأمور[٢] مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا نوع تنبيه على أن ما يدَّعونه من العقليات المخالفة للنصوص لا حقيقة لها عند الاعتبار الصحيح ، وإنما هى من باب القعقعة بالشنان لمن يفزعه ذلك[٣] من الصبيان ، ومن هو شبيه بالصبيان ، وإذا أعطى النظر فى المعقولات حقه من التمام ، وجدها براهين ناطقة[٤] بصدق ما أخبر به الرسول[٥] ، وأن لوازم ما أخبر به لازم صحيح ، وأن من نفاه نفاه لجهله بحقيقة الأمر ، وفزعاً باطنا وظاهرا ، كالذى يفزع من الآلهة المعبودة من دون الله أن تضره ، ويفزع من عدو الإسلام لما عنده من ضعف الإيمان .

قال تعالى عن الخليل صلوات الله عليه : ﴿ وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلاَ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلاَّ أَن يَشَاءَ رَبِّى شَيْئًا وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً أَفَلاَ تَتَذَكَّرُونَ * وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلاَ تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ . [ سورة الأنعام : ٨٠ ، ١٥٤/٤

(١) ق ، ص ، ط : يعبر .

(٢) ق ، ص : على هذه الصور .

(٣) ق : لمن يفزعه ذلك ذلك . .

(٤) ناطقة : ساقطة من ( ض ) .

(٥) ض : الرسول صلى الله عليه وسلم .

٨١ ] قال الله تعالى : ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴾ [ سورة الأنعام : ٨٢ ][١]

ومن خالف الرسل لايسلم من الشرك والإفك : ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ * وسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ * وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [ سورة الصافات : ١٨٠ – ١٨٢ ] ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِى الْمُفْتَرِينَ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٥٢ ] . قال أبو قلابة : هى لكل مفترٍ من هذه الأمة إلى يوم القيامة .

وما أشبه هؤلاء فى رعبهم[٢] من الألفاظ الهائلة التى لم يعلموا حقيقتها بمن رأى العدوّ المخذول ، فلما رأى لباسهم رعب[٣] منهم قبل تحقق حالهم ، ومن كشف حالهم وجدهم فى غاية الضعف والعجز . ولكن قال تعالى : ﴿ سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً ﴾ [ سورة آل عمران : ١٥١ ] .

وبسط هذا يطول ، والمقصود التنبيه . فهذا ما ذكره فى الجوهر ، وأما الجسم فإنه اعتمد فى نفيه على هذه الوجوه الأربعة فى الجوهر ، وقد عرف حالها .

كلام الآمدى فى الجسم

**وقال**[٤] : « ويختص الجسم بأربعة أوجه : الأول : أنه إذا ثبت أن

---

(١) سبق ورود العبارات السابقة على هامش نسخة ( هـ ) ملخصة كما أشرنا إليها من قبل .

(٢) ض : فى رغبتهم .

(٣) ض : رغب .

(٤) ق : قال : والنص التالى فى أبكار الأفكار حـ ١ ص ٤٦٩ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ٧١ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

الربَّ[١] غير متصف بكونه جوهراً امتنع أن يكون متصفاً بكونه جسما ، لأن الجسم مركَّب من الجواهر ومفتقر إليها ، ويلزم من انتفاء ما لابد منه فى كونه[٢] جسماً أن لا يكون جسما[٣] »

تعليق ابن تيمية

**قلت** : هذا الوجه بيِّن الضعف ، وذلك أنه لو قُدِّر انتفاء كون الشيء جوهرا / منفردا لم يلزم أن لا يكون جسماً مؤلفاً من الجواهر ، ٤/١٥٥
فإن الأجسام جميعها كل منها عنده ليس جوهرا منفردا ، مع كونها مؤلفة من الجواهر ، وهو لم يُقم دليلا على نفى كونه جوهرا ، ولا نَفَى ما يستلزم الجوهر.

وهذا كما لو أقام[٤] دليلاً على أنه ليس بعلمٍ أو قدرة أو كلام أومشيئة لم يستلزم ذلك أن لا تكون هذه من لوازمه ، فنَفْى كون الشيء أمرًا من الأمور غير نفى كونه ملزوماً لذلك الأمر.

وأيضا فيُقال : أنت لم تُقم دليلا على (٥ كون الجواهر متماثلة ، بل صرحت بأنه لا دليل على٥) ذلك ، فبطل ما ذكرته فى نفى الجوهر.

وأيضا فيُقال : لفظ « الجوهر »[٦] فيه إجمال ، وله عدة معان ،

---

(١) أبكار الأفكار : أن الرب تعالى.
(٢) فى كونه : كذا فى (ق) وفى «أبكار» وفى سائر النسخ : فى انتفاء كونه.
(٣) ص ، ط : فى انتفاء كونه جسما إلا أن يكون جسما.
(٤) ض : قام. وهو تحريف.
(٥ - ٥) : ساقط من (ض).
(٦) فى هامش نسختى (ص) ، (ط) أمام هذا الموضع كتب ما يلى : « معانى الجوهر » وتحت هذه العبارة كتب : « بلغ مقابلة على المصنف رضى الله عنه - كذا على هامش الأصل ».

أحدها : الجوهر الفرد ، وعلى هذا فالجسم ليس بجوهر[١] ، وفى كونه مركَّبا منه نزاع .

والثانى : المتحيز ، وعلى هذا فالجسم جوهر ، ومن نفى الجوهر الفرد قال : كل جسم جوهر ، وكل جوهر جسم . ومن أثبته قال : الجوهر أعم من الجسم .

والثالث : الجواهر العقلية عند من يثبت جوهراً ليس بمتحيز ، كالعقول والنفوس ، والمادة والصورة ، فإن هؤلاء المتفلسفة المشَّائين يدَّعون أن الجوهر خمسة أقسام . وجمهور العقلاء يدفعون هذا ويقولون : هذه الأمور التى سميتموها جواهر عقلية إنما وجودها فى الأذهان لا فى الأعيان .

٤/١٥٦ وقد يُراد بالجوهر / ما هو قائم بنفسه ، فمن كان الجوهر أعم عنده[٢] من الجسم ، فإذا انتفى الأعم انتفى الأخص ، وكذلك من كان الجوهر عنده مرادفا[٣] للجسم ، وأما من كان الجوهر عنده لا يتناول معنى الجسم ، مثل أن يقدر أنه لا يستعمل لفظ الجوهر إلا فى الفرد ، فهذا لا يلزم من نفى كونه جوهراً نفى كونه جسماً ، إلا بالحجة التى ذكرها ، وهو أن يُقال : الجسم مركب من الجواهر ، فالحجة لا تستقيم إلا على تقدير ثبوت هذا الاصطلاح ، مع أنى لا أعرفه اصطلاحا لأحدٍ مطلقا ،

(١) عند عبارة « ليس بجوهر » تعود المقابلة مع نسخة ( ر ) ، ولن أشير بعد ذلك إلى مواضع الانقطاع اكتفاء بما سبق .

(٢) ق ، ص ، ط : عنده أعم .

(٣) ر ، ض : مرادف ، وهو خطأ .

ولكن بعض الناس قد يخص به الفرد ، مع أنه هو وغيره دائماً يسمون الجسم جوهرا .

ولهذا قال هذا الآمدى وغيره فى نفى كونه جوهرا : إما أن يكون قابلا للتحيّزيّة[١] فيكون جسما مركبا ، وإما أن لا يكون قابلا للتحيزّيّة[١] فيكون فى غاية الصغر والحقارة ، وكثيرا ما يقع فى كلامهم لفظ « الجوهر » متناولاً للجسم ، وكثيرا ما يقع مختصا بالفرد ، فما ذكره أولا فى نفى الجوهر بالمعنى العام فالجسم يدخل فيه ، فإن صح ما ذكره صح نفى الجسم ، لكن قد عرف ضعفه .

وأما إذا كان المنفى هو الجوهر الفرد فقط ، فيحتاج أن يقول : إن الجسم مركب منه ، لينفى الجسم . لكن هذا فيه نزاع معروف ، وأكثر الناس على أنه ليس بمركب من الجواهر المنفردة ، وهو الصواب ، كما قد بسط / فى موضعه[٢] . ١٥٧/٤

فمن الناس من يقول : إنه مركب من جواهر متناهية لا تقبل القسمة بوجه من الوجوه حتى ولا بالوهم ، ومنهم من يقول : هو مركب من جواهر غير متناهية كذلك ، ومنهم من يقول هو مركب من الهيولى والصورة لكنه يقبل القسمة إلى غير نهاية ، ومنهم من يقول : ليس بمركب لكنه يقبل التقسيم إلى الجواهر المنفردة التى لا تتجزأ[٣] .

---

(١) ص ، ط : للتجزية .

(٢) فى هامش نسخة ( ط ) أمام هذا الموضع كتب ما يلى : « قف على أن الصواب ....من الجواهر ... »

(٣) ر ، ش ، ص ، ض ، ط : لا تتجزى .

ومنهم من يقول : بل كل موجود فلابد أن يتميز منه شيء عن شيء ، فلا يتصور وجود جوهر لا يتميز منه شيء عن شيء ، لكن إذا تصغّرت الأجزاء استحالت ، وقد لا تقبل القسمة الفعلية ، بل إذا قسّمت استحالت ، كما فى أجزاء الماء إذا تصغّرت فإنها تصير هواء ، فهى وإن كان يتميز منها شيء عن شيء . لكن ليس لها من القوة ما يحتمل الانقسام الفعلى[١] ، بل تستحيل[٢] إذا أُريد بها ذلك . وعلى هذا القول فلا نثبت شيئاً لا يتميز منه جانب عن جانب ، ولا يثبت ما لا نهاية له فى ضمن ما لا يتناهى ، ولا انقسام إلى غير نهاية ، بل كل موجود فإنه يتميز منه شيء عن شيء ، وهو قد يستحيل قبل وجود الانقسامات التى لا تتناهى . فتزول بهذا القول الإشكالات الواردة على غيره ، مع أنه مطابق للواقع ، فتبيّن ضعف هذا الوجه ./

١٥٨/٤

تابع كلام الآمدى : الوجه الثانى فى نفى الجسمية عن الله تعالى

**قال الآمدى**[٣] : « الثانى : أنه قد ثبت أن الرب متصف بالعلم والقدرة وغيرهما[٤] من الصفات ، فلو كان جسما[٥] كالأجسام لزم[٦] من اتصافه بهذه الصفات المحال ، وذلك من وجهين[٧] : الأول أنه لو

---

(١) الفعلى : ساقطة من ( ش ) .

(٢) ص ، ط : يستحيل .

(٣) أبكار الأفكار ، جـ١ ، ص ٤٦٩ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = جـ ١ ، ص ٧١ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .وكلام ابن تيمية هنا تلخيص لما فى أبكار الأفكار فيما يلى كما سيتضح .

(٤) وغيرهما : كذا فى ( ق ) وفى سائر النسخ : وغيرها .

(٥) أبكار : ثبت أن الله تعالى متصف بالقدرة والعلم والإرادة وغير ذلك من الصفات المثبتة من قبل فلو كان البارى تعالى جسما .

(٦) أبكار : للزم .

(٧) أبكار : بهذه الصفات محال ومالزم عنه المحال فهو محال وبيان ذلك من وجهين .

اتصف بهذه الصفات فإما أن يكون كل جزء من أجزائه متصفاً بجميع الصفات[١] ، وإما أن يكون المتصف بجملتها بعض الأجزاء[٢] ، وإما أن يكون كل جزء مختصًا بصفة ، وإما أن تقوم كل صفة من هذه الصفات – مع اتحادها – بجملة الأجزاء ، فإن كان الأول يلزم[٣] منه تعدد الآلهة ، وأما الثاني فهو ممتنع ، لأنه لا أولوية لبعض تلك الأجزاء بأن يكون هو المتصف دون الباقي »[٤] «(٥ولأنه يلزم أن يكون الإله هو ذلك الجزء دون غيره ، لأن حكم العلة لا يتعدى محلها ، وإن كان الثالث فلا أولوية أيضا ، وإن كان الرابع فهو محال لما فيه من قيام المتحد[٦] بالمتعدد٥) » .

الرد عليه من وجوه

**ولقائل أن يقول**: الاعتراض على هذا من وجوه :

الأول

**الأول**: قولك : لو اتصف بكل واحدة من هذه الصفات : فإما أن يكون كل جزء من أجزائه متصفاً بجميع هذه الصفات ..إلى آخره ، فرع على ثبوت الأجزاء ، وذلك ممنوع . فلم قلت : إن كل ما هو جسم فهو مركب من الأجزاء ؟ فإن هذا مبني على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة ، وهذا ممنوع .

(١) ش : . . . إما أن يكون . . . ؛ أبكار : لو اتصف بكل واحدة من هذه الصفات فإما أن يكون جزء من أجزائه متصفا بجميع هذه الصفات .

(٢) أبكار : بعض الأجزاء دون البعض .

(٣) أبكار : فيلزم .

(٤) أبكار : تعدد الآلهة وهو محال كما يأتي . وإن كان الثاني فهو ممتنع لوجهين الأول أن لا أولوية لأن تكون بعض الأجزاء متصفا بها دون الباقي مع التساوي في المعنى .

(٥ – ٥) هذا تلخيص لما في أبكار جـ ١ ، ص ٤٧٠ – ٤٧١ ( رقم ١٩٥٤ ) جـ ١ ، ص ٧١ ( رقم ١٦٠٣ ) .

(٦) ش : المتجدد .

١٥٩/٤ وجمهور العقلاء على خلافه ، وهو/لم يثبته هنا بالدليل ، فيكفى مجرد المنع ، وبسط ذلك فى موضعه .

وكل من أمعن فى معرفة هذا المقام علم أن ما ذكروه[١] من أن الجسم مركَّب من جواهر منفردة متشابهة عرض لها التركيب ، أو من مادة وصورة ، وهما جوهران ، من أفسد الكلام . وإذا كان كذلك أمكن أن يكون كل من الصفات القائمة بجميع المحل شائعة فى جميع الموصوف[٢] ، [٣]ولا يلزم أن يكون الواحد قام بأجزاء ، بل القول فى الصفة الحالة كالقول فى المحل ، الذى هو الموصوف[٣] .

**الوجه الثانى**: أن يُقال : القول فى وحدة الصفة وتعددها وانقسامها وعدم انقسامها كالقول فى الموصوف ، وسواء فى ذلك الصفات المشروطة بالحياة[٤] كالقدرة[٥] والحس - بل والحياة نفسها - أو التى لا تشترط بالحياة[٤] ، كالطعم واللون والريح ، فإن طعم التفاحة مثلا شائع فيها كلها ، فإذا بعضت تبعّض ، ولا يقال : إنها قام طعم واحد بجملة التفاحة ، بل إن قيل : إن التفاحة أجزاء كثيرة ، قيل : قام بها طعوم كثيرة ، وإن قيل : هى شىء واحد . قيل : قام بها طعم واحد . فإن

---

(١) ش : ذكره .

(٢) جاءت العبارة هكذا فى ( ش ) : وإذا كان كذلك كان كل من الصفات شائعا فى جميع الموصوف .

(٣ - ٣) ساقط من ( ش ) .

(٤ - ٤) ساقط من ( ش ) .

(٥) ق : بالحياة والقدرة .

قيل : فهذا هو التقدير الأول[١] ، وهو اتصاف كل جزء من هذه الأجزاء بجميع هذه الصفات . قيل : ليس كذلك .

أما أولا : فلمنع التجزّى . وأما ثانيا : فلأنه لم يقم بكل جزء ، إلا جزء[٢] من الصفة القائمة بالجميع ، لم تقم[٣] / جميع الصفة بكل جزء ، وحينئذ فيبطل التلازم المذكور ، وهو كون كل جزء إلٰها ، فإن الإلٰه سبحانه هو المتصف بأنه بكل شئ عليم ، وهو[٤] على كل شئ قدير ، أما إذا قدر موصوف قام به جزء من هذه القدرة لا تنقسم هى ولا محلها ، لم يلزم أن يكون ذلك الجزء قادراً ، فضلا عن أن يكون ربًّا ، إذ القادر لا يجب أن يكون من قام[٥] به جزء من القدرة ، ولا الحى من قام به جزء من الحياة ، ولا العالم من قام به جزء من العلم . ١٦٠/٤

فإن قيل : كيف يعقل انقسام القدرة والحياة والعلم ؟

قيل : كما يعقل انقسام محل هذه الصفات ، فإن الإنسان تقوم حياته بجميع بدنه ، وكذلك الحسّ والقدرة تقوم ببدنه وغيرهما من صفاته[٦] ، فكما أن بدنه ينقسم ، فالقائم ببدنه ينقسم .

فإن قيل : إذا انقسم لم يُبْق قدرة ولا علماً ولا حياة .

---

(١) الأول : ساقطة من (ض) . (٢) ق : لا جزء .

(٣) ص ، ط : لم يقم .

(٤) ق : عليم وعلى . .

(٥) من قام : ساقطة من (ش) .

(٦) وغيرهما من صفاته كذا فى ( ق ) . وفى (ر) ، (ض) ، (هـ) : وغيرها من أعضائه ، وفى (ص) ، (ط ) : وغيرهما من أعضائه .

قيل : وكذلك المحل لا يُبقى يدا ولا عضوا ، لا قادرا ولا حيا ولا عالما ولا حساسا ، فإن الجزء المنفرد ، بتقدير وجوده، هو أحقر من أن يقال إنه يد أو عضو أو بدن ، حى عالم قادر ، فكيف يُقال فيه[١] : إنه إلـه .

الثالث **الوجه الثالث**: أن ما ذكروه[٢] معارض بقيام هذه الصفات فى الإنسان ، فإن الإنسان تقوم به الحياة والقدرة والحس ، ولم نذكر العلم. ولا نحتاج أن نقول – كما قالت المعتزلة : إن الأعراض المشروطة بالحياة
١٦١/٤ إذا قامت بجزء فى الجملة عاد حكمها إلى جميع الجملة ، /بل نذكر[٣] من الأعراض ما يُعلم[٤] قيامه بالبدن الظاهر كالحياة والحس والحركة والقدرة ، فإن هذا التقسيم الذى ذكروه يرد عليه ، فإنه إن قيل : إن كل جزء من أجزائه متصف بهذه الصفات[٥] لزم تعدد الإنسان ، وإن كان المتصف بجملتها بعض الأجزاء فلا أولوية ، ولزم أن لا يتعدى حكم الصفة محلها .

والتقدير أن ظاهر البدن كله حىّ[٦] حسّاس ، وإن قيل : إن كل واحد يختص[٧] بصفة ، فهو معلوم الفساد بالضرورة مع أنه لا أولوية .

---

(١) فيه : ساقطة من ( ض ) .
(٢) ش : ذكره .
(٣) ش : بل قد يذكر .
(٤) ض : ما نعلم .
(٥) ش : بهذه الجملة .
(٦) حى : ساقطة من ( ض ) .
(٧) ر ، ض : مختص .

وإن قيل : تقوم الصفة الواحدة بالجملة لزم قيام الواحد بالمتعدد ، فإذا كان هذا التقسيم وارداً[(١)] على ما يعلم قيام الصفات به ، ولم ينف قيامها به ، علم أنها[(٢)] حجة باطلة .

**الوجه الرابع** : قوله : « والرابع محال لأنه يلزم [ منه ][(٣)] قيام المتحد[(٤)] بالمتعدد » . الرابع

فيقال : لا نسلِّم التلازم[(٥)] ، فإن هذا القيام مبناه على أنه حينئذ[(٦)] يقوم الواحد بالمتعدد ، فإنه فرض قيام علمٍ واحد وقدرة واحدة وحياة واحدة بجملة أجزاء .

وهذا الأصل فاسد ، فإن المعلوم من وحدة الصفة الحاليّة[(٧)] وتعددها هو المعلوم من وحدة المحل وتعدده ، فالحياة القائمة بجسم حى إذا قيل : هى حياة واحدة ، قيل : هو حى واحد ، وإذا قيل : الحى أجزاء متعددة ، قيل : الحياة أجزاء متعددة ، فالحال ومحله سواء فى الاتحاد والتعدد .

وحينئذ فقولهم : إنه قام المتحد[(٨)] بالمتعدد كلام/باطل ، بل ما ١٦٢/٤

---

(١) ش ، ر ، ض : وارد ، وهو خطأ .
(٢) ش : أنه .
(٣) منه : ساقطة من ( ق ) .
(٤) ش : المتحدد .
(٥) هـ : لا نسلم الثلاث .
(٦) ر : على أنه حقيقة .
(٧) ر ، ض : الحالة . ش : الخالية .
(٨) ش : المتحدد .

فسَّروا به الاتحاد فى أحدهما[١] كان موجوداً فى الآخر ، وما فسَّروا به تعدد أحدهما كان موجودا فى الآخر .

الخامس **الوجه الخامس**: أنَّا لا نسلِّم الحصر فيما ذكروه من الأقسام بتقدير انقسام الجسم ، بل من الممكن أن يُقال : قام كل جزء من أجزاء هذه الصفات بجزء من أجزاء الموصوف ، وكل جزء منه متصف بجزء من الصفة .

وهذا التقسيم غير ماذكره من الأقسام ، ليس فيه اتصاف كل جزء بجميع الصفة ، ولا المتصف بجميعها بعض الجملة ، ولا كل جزء مختصًّا[٢] بجميع صفته ، ولا قيام واحد بمتعدد .

فإن قال : الصفة لا تنقسم ومحلها ينقسم .

قيل : هذه مكابرة للحس والعقل ، بل انقسامها بانقسام محلها . يبين هذا أن من أعظم عمد مثبتى الجوهر الفرد قولهم : إن الحركة قائمة بالجسم ، والزمان مقدار الحركة ، والزمان فيه الآن الذى لا ينقسم ، فلا ينقسم قدره من الحركة ، فلا ينقسم الجزء الذى يحلها ، فإنما استدلوا على وجود الجزء الذى لا ينقسم [ إلا ][٣] بوجود جزء من الحركة لا ينقسم ، فعلم أن انقسام الحالّ عندهم كانقسام محله ، مع أن هذا معلوم بالحس والعقل .

---

(١) ش : من أحدهم .

(٢) هـ : مختص .

(٣) إلا : ساقطة من ( ق ) ، ( ش ) .

وكذلك المتفلسفة القائلون بأن النفس الناطقة ليست جسما : عمدتهم أنه يقوم بها مالا ينقسم ، وما لا ينقسم لا يقوم إلا بما لا ينقسم ، فقد[1] / اتفقت الطوائف على أن الصفة إذا لم تنقسم كان محلها ١٦٣/٤
لا ينقسم .

**الوجه السادس**: أن **قوله** : « إما أن يكون كل جزء من الأجزاء متصفًا بهذه الصفات » . السادس

**يقال له**: إن أردت أنه يتصف[2] به كما تتصف به الجملة ، **فهذا** لا يقوله عاقل ، فإنه ليس فى الأجسام ما يكون صفة جميعه صفة للجوهر الفرد منه ، على الوجه الذى هى[3] به صفة لجميعه ، وإن أردت أنه متصف به كما يليق بذلك الجزء ، فلم قلت : إن ما اتصف به بالصفة على هذا الوجه يمكن انفراده عن غيره ، فضلا عن كونه إلها ؟ .

وهذا لأنه ليس فى جميع ما يُعلم من الموصوفين المنفردين بأنفسهم ما هو جوهر فرد ، ولا فى شئ مما يُشاهد من الموصوفين ما هو جوهر فرد ، بل والجوهر الفرد – بتقدير وجوده – لا يحس به ولا يوجد منفردا ، فما كان لا يوجد وحده حتى ينضم[4] إليه أمثاله ، كيف يكون حياً ، فضلا عن أن يكون فرساً أو بعيراً ؟ فضلا عن أن يكون إنسانا أو ملكا أو جنيا ؟ فضلا عن أن يكون إلـٰهًا ؟

---

(١) ق : وقد .

(٢) ر ، ض : متصف .

(٣) ش : هو .

(٤) ص ، ط : حتى ينظم .

وهل ذكر مثل هذا فى حق الله إلا من أعظم الدليل على جهل قائله ؟/

١٦٤/٤ فإنهم لا يعلمون شيئاً من الجواهر المنفردة يسمى باسم جملته لقيام الصفة بالجملة ، فكيف يجب فى حق الله إذا قامت به صفات الكمال أن يكون بتقدير ما ذكروه يجب فيه مثل[١] ذلك[٢] ؟

السابع

[ الوجه ][٣] السابع : أن يُقال : كما أنه لا يجب فى كل جزء من الإنسان أن يكون إنسانا لأنه قام به من الصفات ما يقوم بالإنسان ، ولا فى كل جزء من أجزاء الفرس وسائر الحيوان أن يكون فرساً ، لكونه من الجملة التى قامت بها الصفة ، فلماذا[٤] يجب فى كل ما كان من الإله أن يكون إلـها لقيام صفة الإله بالإله الموصوف كله ، مع أن كل واحد من الموجودات لا يكون حكم جزئه حكم كله ، لقيام الصفة بالجميع ، وهل هذا إلا من أفسد الحجج ، وإن كان هو من أعظم عمد[٥] النفاة ؟ !

تابع كلام الآمدى فى نفى الجسمية عن الله تعالى

قال[٦] : « الوجه الثانى : فى بيان لزوم المحال من اتصافه بهذه الصفات : هو[٧] أنه لا يخلو إما أن يكون اتصافه بها[٨] واجباً لذاته أو

(١) مثل : ساقطة من ( ش ) .
(٢) ش : كذلك .
(٣) الوجه : ساقطة من ( ق ) .
(٤) ش : فلم ذا .
(٥) ش : عمل .
(٦) أى الآمدى فى أبكار الأفكار ، جـ ١ ، ص ٤٧١ ( رقم ١٩٥٤ ) =جـ١، ص٧١–ظ ٧١ ( رقم ١٦٠٣ ) .
(٧) أبكار : وهو .
(٨) أبكار : بهذه الصفات .

لغيره ، لا جائز أن يُقال بالأول ، وإلا لزم اتصاف كل جسم بها وجوباً لذاته ، للتساوى فى الحقيقة على ما وقع به الفرض[١] ، وإن كان الثانى فيلزم[٢] أن يكون الرب[٣] مفتقراً إلى ما يخصصه بصفاته ، والمحتاج إلى غيره فى إفادة صفاته له لا يكون/إلها » . ١٦٥/٤

تعليق ابن تيمية

**قلت**[٤] : ولقائل ، أن يقول : لم لا يجوز أن يكون اتصافه بها واجباً لذاته ؟

**قوله**: « يلزم اتصاف كل جسم بها للتساوى فى الحقيقة على ما وقع به الفرض »[٥]

**قيل** : الذى وقع به الفرض أنه جسم كالأجسام ، وذلك يقتضى الاشتراك فى مسمّى الجسمية ، فلم قلت : إن ذلك يستلزم التساوى فى الحقيقة ؟ فإن هذا مبنى على تماثل الأجسام ، وهو ممنوع ، وهو باطل .

وإن قيل : إنه يقتضى مماثلة كل جسم فى حقيقته بحيث يجوز عليه ما يجوز على كل جسم ، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ، ويجب له ما يجب له ، فهذا لا يقوله عاقل يفهم ما يقول ولا يُعرف هذا قولاً لطائفة معروفة ، وفساده ظاهر لا يحتاج إلى إطناب[٦] ، ولكن لا يلزم[٧] من فساده أن

(١) أبكار ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) ظ ٧١ : الغرض .
(٢) ق : لزم .
(٣) أبكار : الرب تعالى .
(٤) قلت : ساقطة من ( ش ) .
(٥) ض : الغرض .
(٦) أمام هذا الموضع كتب فى هامش ( هـ ) ما يلى : « فإن فيه الجمع بين النقيضين ، إذ يلزمهم أن يكون واجبا بنفسه لا واجبا بنفسه محدثاً » .
(٧) ش : لا نلزم .

لا يكون النزاع إلا لفظًا ، فإن المنازع يقول : ليس هو مثل كل جسم من الأجسام فيما يجب ويجوز ويمتنع ، ولكن شاركها فى مسمَّى الجسمية ، كما إذا قيل : هو حى وغيره حى ، شاركه فى مسمَّى الحى ، وكذلك شارك غيره فى مسمَّى العالم والقادر والموجود والذات والحقيقة ، فما كان من لوازم القدر المشترك ثبت لهما[١] ، وما اختص بأحدهما لم يثبت للآخر .

ومعلوم أن مسمَّى الجسمية إن قيل : إنه يستلزم أن يجوز على كل جسم ما جاز على الآخر ، فلا يقول عاقل : إن الله جسم بهذا التفسير.
١٦٦/٤ ومن قال[٢] : إنه جسم ، /لم يقل : إن القدر المشترك إلا كالقدر المشترك فى الذات والقائم بالنفس ومسَّمى التحيز[٣] ، ويقول مع ذلك : إن هذا المسمى وقع على أمور مختلفة الحقائق ، كالموصوف والقائم بالنفس ونحو ذلك .

وبالجملة إن ثبت تماثل الأجسام فى كل ما يجب ويجوز ويمتنع أغناه عن هذا الكلام ، وإن لم يثبت لم ينفعه هذا الكلام ، فهذا الكلام لا يُحتاج إليه على التقديرين ، فالمنازع يقول : مسمَّى الجسم كمسمى الموصوف والقائم بنفسه والذات والماهية ، والموجود ينقسم إلى واجب بنفسه وواجب بغيره ، وإذا كان أحد النوعين واجباً بنفسه ، لم يجب أن يكون كل موصوف قائما بنفسه ، ولا كل موجود ، وكذلك[٤] لا يكون

---

(١) ش : لها ثبت .

(٢) قال : ساقطة من ( ش ) .

(٣) ر ، ش : ومسمى المتحيز ؛ ص ، ط : ومسمى للتحيز ؛ ض : ويسمى المتحيز. والمثبت عن ( ق ) ، ( هـ ) .

(٤) ر : كذلك .

كل جسم. فتبين أن كل ما ذكره مغلطة، لأنه قال : إما أن يُقال : إنه جسم كالأجسام، وإما أن يُقال: جسم لا كالأجسام ، فإن قيل بالثانى كان النزاع فى اللفظ لا فى المعنى، فدل ذلك على أن قوله فى المعنى موافق لقول من يقول : جسم لا كالأجسام ، ثم جعل القسم الأول هو القول بتماثل الأجسام ، فكان حقيقة قوله : إنه إما أن يُقال : إنه مماثل للأجسام فى حقيقتها بحيث يتصف بما[1] تتصف[2] به من الوجوب والجواز والامتناع ، وإما أن لا يقال بذلك ، فمن لم يقل بذلك لم ينازعه فى المعنى ، ومن قال بالأول فقوله باطل .

١٦٧/٤ ومعلوم أن/أحداً من الطوائف المعروفة وأهل الأقوال المنقولة لم يقل : إنه جسم مماثل للأجسام كما ذكر . ومعلوم أيضا أن فساد هذا أبين من أن يحتاج إلى ما ذكره[3] من الأدلة، فإن فساد هذا معلوم بالأدلة اليقينية لما فى ذلك من الجمع بين النقيضين ، إذ كان كل منهما يلزم أن يكون واجبا بنفسه لا واجبا بنفسه ، محدثا[4] لا محدثا ، ممكنا لا ممكنا ، قديماً لا قديما ، إذ المتماثلان يجب اشتراكهما فى هذه الصفات .

وإذا كان القول الذى نفاه لم يقله أحد، ولم ينازعه فيه أحد ، والقول الذى ادّعى أنه موافق لقائله فى المعنى لا يخالف فيه قائله ، بقى مورد النزاع لم يذكره ولم يُقم دليلا على نفيه ، وهو قول من يقول : هو

(١) ص ، ط : بحيث يتصف به بما . . .

(٢) تتصف : كذا فى (ق) . وفى سائر النسخ (ما عدا (هـ) فلم يذكر هذه العبارات) : يتصف .

(٣) ص : ما ذكروه ، ش : مثل ما ذكره .

(٤) وردت العبارات الأخيرة فى هامش (هـ) فى موضع سابق ، وهذا هو مكانها .

جسم كالأجسام ، بمعنى أنه مشارك لغيره فى مسمَّى الجسمية ، كما يشاركه فى مسمى الموصوفية والقيام بالنفس ، وأنه لم يثبت له لوازم القدر المشترك ، ولا يثبت له شيء من خصائص المخلوقين ، ولا يكون مماثلاً لشيء من الأجسام فيما يجب ويجوز ويمتنع عليه ، لأن الأجسام المخلوقة لها خصائص تختص باعتبارها ثبت لها ما يجب ويجوز ويمتنع عليه .

والقدر المشترك عند هؤلاء لا يستلزم شيئا من خصائص المخلوقين ، وهذا القدر لم يتعرض له هنا بنفى ولا إثبات ، لكنه يقول : إن القدر
١٦٨/٤ المشترك يستلزم التماثل فى الحقيقة ، وإن /ما لزم كلا من الأجسام لزم الآخر ، وإنما يفترقان فيما يعرض لهما بمشيئة الخالق .

لكن هذا القول لم يقرر هنا ، فبقى[(١)] كلامه هنا بلا حجة ، مع أن هذا القول فاسد فى نفسه كما قد عُرف . وهو لما قرّره فى موضع آخر بناه على أصلين : على إثبات الجوهر الفرد ، وتماثل الجواهر. وكلاهما ممنوع باطل ، قد قرر هو أنه لاحجة عليه ، مع أن القول بأنه جسم كالأجسام ما علمت أنه قاله أحد ، ولا نقله أحد عن أحد[(٢)] ، وهو مع هذا لم

(١) ط : فيبقى .

(٢) فى هامش ( ط ) أمام هذا الموضع كتب كلام ظهر بعضه واختفى بعضه من المخطوطة هو كما يلى : « قلت : هذا كلام . . . فى منهاج السنة أنه قال : إن . . . هشام بن الحكم . . . أن معبوده . . . وحد طويل . . . طوله مثل . . . مثل عمقه . . . ساطعاً له فروة . . . ثم نقل عند . . . هذا المعنى . . . كذا بخط العلا . . . الأمر وحمد . . . أقول . . . أن القول . . . الاجسام لم . . . نقله أحد . . . ذكر فى منهاج . . . شعرى . . . هشام بن الحكم . . . أنه جسم . . . الاجسام . . . » والمقصود أنه يعرف عن هشام بن الحكم ما ذكره الأشعرى وغيره من قول بالجسمية وأن الله جسم . . . الخ .

يذكر دليلاً على نفيه ، فكيف يكون قد أقام دليلاً على نفي قول من يقول : هو جسم لا كالأجسام ؟ .

تابع كلام الآمدى : الوجه الثالث فى نفى الجسمية عن الله تعالى .

قال[١] : « الثالث : هو[٢] أنه لو كان جسما لكان له بعد وامتداد. وذلك إما[٣] أن يكون غير متناه أو متناهيا ، فإن كان غير متناه : فإما أن يكون غير متناه من جميع[٤] الجهات ، أو من بعض الجهات دون بعض[٥] ، فإن كان الأول فهو محال لوجهين : الأول ما سنبينه من إحالة بُعد لا يتناهى . والثانى : يلزم منه أن لا يوجد[٦] جسم غيره ، أو أن تتداخل[٧] الأجسام وهو يخالط[٨] القاذورات وهو محال ، وإن كان الثانى فهو ممتنع أيضا[٩] لوجهين : الأول : ما سنبينه من إحالة بعد لا يتناهى ، والثانى : أنه إما أن يكون اختصاص أحد الطرفين بالنهاية دون الآخر لذاته أو لمخصص من خارج ، فإن كان الأول فهو محال لعدم الأولوية ، وإن كان الثانى/فيلزم أن يكون الرب[١٠] مفتقرا فى إفادة ١٦٩/٤
مقداره إلى موجب ومخصص ، ولا معنى للبعد غير نفس[١١] الأجزاء على

(١) أى الآمدى فى أبكار الأفكار بعد النص الذى سبق قبل صفحات مباشرة ، جـ١ ص ٤٧١ – ٤٧٢ ( رقم ١٩٥٤ ) = جـ١ ظ ٧١ ( رقم ١٦٠٣ ) .
(٢) هو : ليست فى نسختى الأبكار .
(٣) أبكار : وذلك البعد إما
(٤) ش : إنما يكون غير متناه فإما أن يكون غير متناه من جميع .
(٥) أبكار ، ش : دون البعض .
(٦) أبكار : الثانى أنه يلزم أن لايوجد .
(٧) ر ، ش : يتداخل .
(٨) أبكار : أو أن يداخل الأجسام ويخالط .
(٩) أبكار : فهو أيضا ممتنع .
(١٠) أبكار : الرب تعالى .
(١١) أبكار : للبعد على نفس .

ما تقدم ، فيكون الرب معلول الوجود ، وهو محال . وإن كان متناهيا من جميع الجهات[١] فله شكل ومقدار ، وهو إما[٢] أن يكون مختصا بذلك الشكل والقدر[٣] لذاته ، أو لأمر خارج ، فإن كان الأول لزم منه اشتراك[٤] جميع الأجسام فيه ضرورة الاتحاد فى الطبيعة ، وإن كان الثانى فالرب محتاج فى وجوده إلى غيره وهو محال[٥] » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يكون مختصاً بالشكل والمقدار لذاته ؟ قوله : إن ذلك يستلزم اشتراك جميع الأجسام فيه ضرورة الاتحاد فى الطبيعة ، إنما يصح إذا سُلِّم أن طبيعة الأجسام كلها متحدة ، وهذا ممنوع ، بل باطل ، بل معلوم الفساد بالضرورة والحس ، فإن طبيعة النار ليست طبيعة الماء ، ولا طبيعة الحيوان طبيعة النبات ، وهذا مبنى على القول بأن الأجسام متماثلة[٦] فى الحقيقة ، وهذا لو صح لأغنى عن هذه الوجوه كلها ، وهو فى كتابه لما ذكر قول من يقول بتجانس

---

(١) أبكار : من جميع الأجزاء .

(٢) أبكار : وإما .

(٣) أبكار : والمقدار .

(٤) أبكار : لزم اشتراك .

(٥) فى هامش ( هـ ) كتب مايلى : « وذكر ابن تيمية فى المجلد الرابع عن الرازى فى « الأربعين » هذا الدليل وتكلم عليه نحو ما تكلم عليه هنا . قال ابن تيمية : وأما قوله - يعنى الرازى - لو كان متناهيا من جميع الجوانب لم يكن فوق كل الموجودات كأن يكون فوق أمكنة خالية ، فكلام ساقط لأنه ليس هناك شىء موجود : لا مكان ولا غير مكان ، وإنما هناك : إما خلاء هو عدم محض ليس شيئا موجوداً - على قول طائفة . وإما أنه لا يقال : هناك لا خلاء ولا ملاء ، وعلى كل تقدير فليس هناك شىء موجود . ثم أنت تقول : ليس فوق العالم شىء موجود ، فكيف يجب أن يكون فوق رب العالمين ؟ أين دليلكم العقلى ؟ » .

(٦) ض : مماثلة ، وهو تحريف .

الأجسام من أهل الكلام المعتزلة/والأشعرية قال : إنهم بنوا ذلك على ٤/١٧٠
أصلهم : أن الجسم هو الجوهر المؤلف أو الجواهر المؤتلفة ، وأن الجواهر متجانسة ، وأن التأليف من حيث هو تأليف غير مختلف ، فالأجسام الحاصلة منها غير مختلفة .

ومعلوم أن هذين الأصلين اللذين بَنوا عليهما تماثل الأجسام قد أبطلها[1] هو وغيره ، وهى مما يخالفهم فيها جمهور العقلاء ، فأكثر العقلاء لا يقولون : إن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة ، لا جمهور أهل الملل ولا جمهور الفلاسفة ، بل جمهور أهل الكلام من الهشامية والنجَّارية والضرارية والكُلاَّبية والكرَّامية لا يقولون بذلك ، فكيف بمن عدا أهل الكلام من سائر أنواع أهل العلم ؟ فإنهم من أعظم الناس إنكاراً لذلك .

وكذلك القول بتماثل الجواهر قول لا دليل عليه ، إذ المتنازعون فى الجواهر المنفردة : منهم من يقول باختلافها ، ومنهم من يقول بتماثلها .

وأيضا فقول القائل : « إما أن يكون مختصا بذلك المقدار لذاته أو لأمر[2] خارج » .

يقال له : أتريد بذاته مجرد الجسمية المشتركة أم ذاته الذى يختص بها ويمتاز بها عن غيره ؟

أما الأول فلا يقوله عاقل ، فإن عاقلا لا يعلل الحكم المختص بالأمر

(١) ش : أبطلها .

(٢) أو لأمر : كذا فى ( ش ) . وفى سائر النسخ : أم لأمر .

المشترك ، فلا يقول عاقل : إن ما اختص به أحد الشيئين عن الآخر كان
١٧١/٤ للقدر المشترك بينهما ، فإن القدر المشترك بين الشيئين/ لا يستلزم المختص ، فضلا عن أن يكون علة للمختص ، والعلة مستلزمة للمعلول ، والملزوم أعم من العلة ، فإذا لم يكن المشترك ملزوماً للمختص ، كان أن لا يكون علة أَوْلى وأحرى ، فإن الملزوم حيث وُجد وُجد اللازم .

ومعلوم أنه ليس حيث وُجد المشترك يوجد المختص[١]، إذ المشترك يوجد فى هذا ، والمختص بالآخر منتف .

وفى الجملة فهذا[٢] مما لا يتنازع فيه العقلاء ، فلا يكون اختصاص أحد الجسمين [ عن الآخر ][٣] بخصائصه لمجرد الجسمية المشتركة ، بل تلك الخصائص مما يمتنع ثبوتها لسائر الأجسام .

وحينئذ فيقال : معلوم أن كل جسم مختص بخصائص ، وخصائصه لا تكون لأجل الجسمية المشتركة ، وذلك يمنع[٤] تماثل الأجسام ، لأنها لو كانت متماثلة للزم أن يكون اختصاص بعضها بخصائصه لمخصص ، والمخصص : إما الرب وإما غيره ، وتخصيص غيره ممتنع ، لأنه جسم من الأجسام ، فالكلام فيه كالكلام فى غيره ، ولأن التقدير أنها متماثلة ، فليس هذا بالتخصيص أَوْلى من هذا ، وتخصيصه أيضا ممتنع ،

(١) ش : حيث وجد المختص يوجد المشترك .

(٢) بالآخر منتف . وفى الجملة فهذا : كذا فى ( ش ) فقط ، وهو الصواب . وفى سائر النسخ أقحمت عبارة فى وسط هذا الكلام كما يلى : بالآخر منتف ، ولو وجد ( ق : ويوجد ) فى هذا ، والمختص فى الآخر منتف . وفى الجملة فهذا .

(٣) عن الآخر : زيادة فى (ر) ، (ض) .

(٤) ص ، ط : يمتنع .

لأنه يستلزم ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بغير مرجّح ، وذلك ممتنع .

وإذا قيل : المرجّح هو القدرة والمشيئة .

قيل : نسبة القدرة والمشيئه إلى جميع المتماثلات سواء ، فيمتنع الترجيح بمجرد ذلك ، فلابد أن يكون / المرجح ما لله تعالى فى ذلك من ١٧٢/٤ الحكمة ، والحكمة تستلزم علم الحكيم بأن أحد الأمرين أَوْلى من الآخر ، وأن يكون ذلك الراجح أحب إليه من الآخر. وحينئذ فذلك يستلزم تفاضل المعلومات المرادات ، وذلك يمنع تساويها ، وهو المطلوب .

وهذا الكلام يتعلق بمسألة حكمة الله فى خلقه وأمره ، وهو مبسوط فى غير هذا الموضع . ونفاة ذلك غاية ما عندهم : أنهم يزعمون أن ذلك يقتضى افتقاره إلى الغير ، لأن من فعل شيئًا لمرادٍ كان مفتقرًا إلى ذلك المراد مستكملا به ، والمستكمل بغيره[1] ناقص بنفسه .

وهذه الحجة باطله كبطلان حجتهم فى نفى الصفات . وذلك أن لفظ « الغير » مجمل . فإن أُريد بذلك أنه يفتقر[2] إلى شىء مباين منفصل عنه ، فهذا ممنوع . فإن مفعولاته ومراداته هو الفاعل لها كلها ، لا يحتاج فى شىء منها إلى غيره . وإن أريد بذلك أنه يفتقر[2] إلى ما هو مقدور له مفعول له ، كان حقيقة ذلك أنه مفتقر إلى نفسه أو لوازم نفسه .

ومعلوم أنه سبحانه موجود بنفسه لا يفتقر إلى ما هو غير له[3] مباين

(١) ق : متكملا به والمتكمل بغيره .

(٢) ض : مفتقر .

(٣) له : ساقطة من ( ش ) .

له ، وأنه[(١)] مستوجب لصفات الكمال التى هى من لوازم ذاته . فإذا قال القائل : إنه[(٢)] مفتقر إلى نفسه ، كان حقيقته أنه لا يكون موجوداً إلا بنفسه ، وهذا المعنى حق .

وإذا قيل هو مفتقر إلى صفاته اللازمة ، أوجزئه[(٣)] ، أو لوازم
١٧٣/٤ ذاته ، أو / نحو ذلك كان حقيقة ذلك أنه لا يكون موجودا إلا بصفات الكمال ، وأنه يمتنع وجوده دون صفات الكمال التى هى من لوازم ذاته ، وهذا حق ومعلوم[(٤)] : أن الأمور التى لا يمكن وجودها إلا حادثة متعاقبة ليس الكمال فى أن يكون كل منها أزليا ، فإن ذلك ممتنع ، ولا فى أن ذلك[(٥)] لا يكون ، فإن ذلك نقص وعدم ، بل فى أن تكون بحسب إمكانها على ما تقتضيه الحكمة ، فيكون وجود تلك المرادات الحادثة من الكمالات التى يستحقها ولا يحتاج فيها إلى غيره ، فيكون فعله[(٦)] ما يفعله للحكمة من أعظم نعوت الكمال التى يجب أن يوصف بها ، ونفيها عنه يقتضى وصفه بالنقائص ، وإن كل كمال يوصف به فليس مفتقرًا فيه إلى غيره أصلا ، بل هو من لوازم ذاته سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ، الذين يصفونه بالنقائص ، ويسلبونه الحكمة التى هى من أعظم نعوت الكمال ، توهما أن إثباتها يقتضى الحاجة

(١) ض : أو أنه .

(٢) ش ، ص ، ض ، هـ : هو . وفى ( ط ) لا توجد صفحة كاملة من المصورة جاءت فيها هذه العبارات .

(٣) ش : أو جزؤه .

(٤) ض : وهذا حق معلوم .

(٥) ذلك : ساقطة من (ش) .

(٦) ش ، ض ، : فعل .

إلى غيره ، وذلك غلط محض ، بل لا يقتضى إثباتها إلا استلزام ذاته لنعوت كماله(١) وكمال نعوته ، لا افتقار إلى شيء مباين لنفسه المقدسة .

وأيضا فيُقال : القول فى استلزام الذات لقدرها الذى لم يقدره المشركون ، كما قال تعالى : ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ والسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا ١٧٤/٤
يُشْرِكُونَ ﴾ [ سورة الزمر : ٦٧ ] كاستلزام الذات لسائر صفاتها من العلم والقدرة والحياة ، فإنه لو كان كل مختص يحتاج إلى مخصص لزم الدَّوْر أو التسلسل(٢) (٣الباطلان فلا بد من مختص بما يختص به يختص بذلك لنفسه وذاته ، لا لأمر مباين٣) له .

وهذا هو حقيقة الواجب لنفسه المستلزم لجميع نعوته من غير افتقار إلى غير نفسه ، مع أن ما ذكره فى وجوب تناهى الأبعاد قد أبطل(٤) فيه مسالك الناس كلها ، وأنشأ مسلكا ذكر(٥) أنه لم يسبقه إليه أحد ، وإذا حرر الأمر عليه وعليهم فى تلك المسالك كان القدح فيها(٦) أقوى من مسالكهم [ فى النفى ](٧) ، فلو قُدِّر(٨) أن اثنين أثبت أحدهما (٩موجوداً قائماً بنفسه٩) لا يتناهى ، وأثبت الآخر موجوداً لا يكون متناهيا ولا غير

(١) ش : الكمال .
(٢) ص : والتسلسل .
(٣ - ٣) ساقط من (ش) .
(٤) ض : قد بطل .
(٥) ق : ظن .
(٦) ق : فيه .
(٧) فى النفى : ساقطة من (ق) ، (ص) ، (ش) .
(٨) ص : ولو قدر .
(٩ - ٩) : ساقط من (ش) .

متناه ، كان قول الثانى أفسد ، والأول أقرب إلى الصواب ، وما من مقدمة يدَّعون بها إفساد قول الأول إلا وفى أقوالهم ما هو أفسد منها .

والمناظرة تارة تكون بين الحق والباطل ، وتارة بين القولين الباطلين لتبيين[1] بطلانهما ، أو بطلان أحدهما ، أوكون أحدهما أشد بطلانا من الآخر ، فإن هذا يُنتفع به كثيرا فى أقوال أهل الكلام والفلسفة وأمثالهم ، ممّن يقول أحدهم القول الفاسد[2] وينكر على منازعه ما هو أقرب منه إلى الصواب ، فيبين[3] أن قول منازعه أحق بالصحة إن
٤/١٧٥ كان قوله صحيحا ، / وأن[4] قوله أحق بالفساد إن كان قول منازعه فاسدا ، لتنقطع بذلك حجة الباطل ، فإن هذا أمر مهم ، إذ كان المبطلون يعارضون نصوص الكتاب والسنة بأقوالهم ، فإن بيان فسادها أحد ركنى الحق وأحد المطلوبين ، فإن هؤلاء لو تركوا نصوص الأنبياء لهدت وكفت ، ولكن صالوا عليها صول المحاربين لله ولرسوله ، فإذا دُفع صيالهم وبُيِّن ضلالهم كان ذلك من أعظم الجهاد فى سبيل الله .

وقد حكى الأشعرى وغيره عن طوائف أنهم يقولون : إنه لا يتناهى ، وهؤلاء نوعان : نوع يقول : هو جسم ، ونوع يقول : ليس بجسم ، فإذا أراد النفاة أن يُبطلوا قول هؤلاء لم يمكنهم ذلك ، فإنهم إذا قالوا : يلزم أن يخالط القاذورات والأجسام ، قالوا : كما أثبتم موجوداً لا يُشار إليه ، ولا هو داخل ولا خارج ، فنحن نثبت موجوداً هو داخل

(١) ق ، هـ : لتبين .
(٢) الفاسد : ساقطة من (ش) .
(٣) ض : فتبين .
(٤) ش : فإن .

ولا يخالط غيره . فإذا قالوا : هذا لا يُعقل . قالوا : وذلك لا يعقل .

ومذهب النفاة أبعد فى العقل[١] من مذهب الحلولية ، ولهذا إذا ذُكر القولان لأهل الفطر السليمة نفروا عن قول النفاة أعظم من نفورهم عن قول الحلولية ، وكذلك ما ذكره من امتناع النهاية من بعض الجوانب دون بعض ، فإن هذا قاله طائفة ممن يقول[٢] : إنه على العرش .

وقول هؤلاء وإن قيل إنه باطل ، فقول النفاة أبطل منه . أما احتجاجه / على هؤلاء بأن اختصاص أحد الطرفين بالنهايه دون الآخر ١٧٦/٤
محال لعدم الأولوية ، أو لافتقاره إلى مخصص من خارج ، فيقولون له : أنت دائماً تثبت تخصيصًا من هذا الجنس ، كما تقول : إن الإرادة تخصص أحد المثلين لا لموجب ، فإذا قيل لك : هذا يستلزم ترجيح أحد المتماثلْين بلا مرجح . قلت : هذا شأن الإرادة ، والإرادة صفة من صفاته ، فإذا كانت ذاته مستلزمة لما من شأنه ترجيح أحد المثلين لذاته بلا مرجح ، فلأن تكون[٣] ذاته تقتضى ترجيح أحد المثلين بلا مرجح أَوْلى .

وهذا للمعتزله والفلاسفة ألزم ، فإن المعتزلة يقولون : إن القادر المختار يرجِّح بلا مرجح ، والفلاسفة يقولون : مجرد الذات اقتضت ترجيح الممكنات بلا مرجح آخر . فقد اتفقوا كلهم على أن الذات توجب الترجيح لأحد المتماثلْين بلا مرجح ، فكيف يمكنهم مع هذا أن يمنعوا كونها تستلزم تخصيص أحد الجانبين بلا مخصص ؟

---

(١) هـ : فى العقل والفطر .

(٢) ض : ممن تقول .

(٣) ض : فلا تكون ، وهو تحريف .

ولو قال لهم منازعهم : الموجودان القائمان بأنفسهما[١] لابد أن يكون بينهما[٢] حد وانفصال ، فَعَلِمْنَا التناهى من جانب هذا الموجود ، وأما الجانب الآخر فلا نعلم امتناعه ، إلا إذا علمنا امتناع وجود أبعادٍ لا تتناهى ، وهذا غير معلوم لنا ، أو هو باطل – لكان قولهم أقوى من قولهم .

١٧٧/٤ والمقصود هنا أن غايتهم فى إبطال قول هؤلاء أن ينتهوا / إلى إبطال بعد لا يتناهى ، أو إلى عدم الأولوية ، أو وجوب المخالطة .

وهذه المقدمات يمكن منازعوهم[٣] أن ينازعوهم فيها أعظم مما يمكنهم هم منازعة أولئك فى مقدمات حجتهم ، ويَرِد عليهم من المناقضات والمعارضات أعظم مما يرد على أولئك ، وهذا مبسوط فى موضعه .

فهذه الحجة وأمثالها من حجج النفاة يمكن إبطالها من وجوه كثيرة : بعضها من جهة المعارضة بأقوال أهل باطلٍ آخر ، وبيان أنه ليس قول أولئك بأبطل من قول هؤلاء ، فإذا لم يمكن الاستدلال على نفى أحد القولين إلا بالمقدمة التى بها نُفى القول الآخر ، لم يكن نفى أحدهما أَوْلى من نفى الآخر ، بل إن كانت المقدمة صحيحة لزم نفيهما جميعا ، وإن[٤] كانت باطلة لم تدل[٥] على نفى واحدٍ منهما ، فكيف إذا كانت

(١) ق ، ص : الموجودات القائمات بأنفسها .
(٢) ق ( فقط ) : بينها .
(٣) ض : منازعهم . وفى سائر النسخ : منازعيهم ولعل الصواب ما أثبته .
(٤) ش : فإن .
(٥) ص ، ض : لم يدل .

المقدمة التي استدل بها المستدل على نفي قول منازعه قد قال بها وبما هو أبلغ منها ؟ وبعض ما تبطل به هذه الحجة يكون من جهة أهل الحق الذين لم يقولوا باطلا .

بطلان حجته من وجوه

ونحن نذكر ما يحضر من إبطالها بالكلام على مقدماتها والمواضع التي ينازعه[1] فيها الناس :

الوجه الأول

**الأول** : قوله : « لو كان جسما لكان له بعد وامتداد » فإن هذا مما نازعه فيه طائفة ممن يقول : هو جسم ، وهو مع ذلك واحد لا يقبل القسمة بوجهٍ من الوجوه ، فلا يُشار إلى شيء منه دون شيء . فإن هذا معروف عن / طائفة من أهل الكلام من الكرَّامية وغيرهم . والرازي قد ذكر ذلك عن بعضهم ، لكنه ادَّعى أن هذا القول لا يُعقل ، وأن فساده معلوم بالضرورة . ١٧٨/٤

وكذلك قول من قال : إنه فوق العرش ، وإنه مع ذلك ليس بجسم ، كما يُذكر ذلك عن الأشعري ، وكثير من أهل الكلام والحديث والفقه من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم ، وهو قول القاضي أبي يعلى ، وأبي الحسن الزاغوني ، وقول أبي الوفاء بن عقيل في كثير من كلامه ، وهو قول أبي العباس القلانسي ، وقبله أبو محمد بن كُلاَّب ، وطوائف غير هؤلاء .

فإذا قال القائل : كونه جسما مع كون غير منقسم ، أو كونه فوق العرش مع كونه غير جسم – مما يُعلم فساده بضرورة العقل .

(١) ق : يتنازع .

فيقال : ليس العلم بفساد هذا بأظهر من العلم بفساد قول من قال : إنه موجود قائم بنفسه ، فاعل لجميع العالم ، وأنه مع ذلك لا داخل فى العالم ولا خارج عنه ، ولا حالّ فيه ولا مباين له ، لاسيما إذا قيل مع ذلك : إنه حىّ عالم قادر ، وقيل مع ذلك : ليس له حياة ولا علم ولا قدرة ، أو قيل : هو عاقل ومعقول وعقل ، وعاشق ومعشوق وعشق ، وأن العلم والحب نفس العالم المحب ، ونفس الحب هو نفس العلم ، أو قيل مع ذلك : إنه حىّ بحياة ، عليم بعلم ، قدير بقدرة ، سميع بسمع ، بصير ببصر[١] ، متكلم بكلام . وقيل مع ذلك : إنه لا داخل فى
١٧٩/٤ مخلوقاته / ولا خارج عنها ، ولا حالّ فيها ولا مباين لها ، وأن إرادته لهذا المراد هو إرادته لهذا المراد ، ونفس رؤيته لهذا هو نفس رؤيته لهذا ، ونفس علمه بهذا هو نفس علمه بهذا ، وأن[٢] الكلام معنى واحد بالعين ، فمعنى آية الكرسى وآية الدين ، وسائر القرآن والتوراة والإنجيل ، وسائر ما تكلم به - هو شىء واحد ، فإن كانت هذه الأقوال مما يمكن صحتها فى العقل ، فصحة[٣] قول من قال : هو فوق العرش وليس بجسم ، أو هو جسم وليس بمنقسم - أقرب إلى العقل .

وإن قيل : بل هذا القول باطل فى العقل . فيقال : تلك أبطل فى العقل ، ومتى بطلت تلك صح هذا .

وإذا قيل : النافى لإمكان تلك الأمور هو الوهم [ لا العقل ][٤] ،

(١) ق : سميع يسمع ، بصير يبصر .
(٢) ق : أو أن .
(٣) ض : يمكن صحتها بالفعل بصحة . . ، وهو تحريف .
(٤) لا العقل : ساقطة من ( ش ) ، ( ق ) وهى فى ( ص ) ، ( ض ) ، ( ر ) ، وبهذه العبارة تعود نسخة ( ر ) بعد انقطاعها عدة صفحات سابقة .

وإلا فالعقل يجوِّز وجود ما ذكر . قيل : والنافى لإمكان هذا هو الوهم ، وإلا فالعقل يجوِّز وجود ما ذكر . وإذا قيل : البرهان العقلى دلَّ على وجود ما أنكره الوهم . قيل : والبرهان العقلى دلّ على وجود ما أنكره الوهم هنا .

ومن تأمل هذا وجده من أصح المعارضة وأبين التناقض فى كلام(١) هؤلاء النفاة ، وقد بُسط هذا فى غير هذا الموضع .

٤/١٨٠

**الوجه الثانى** : / قوله : « وإذا كان له بعد وامتداد ، فإما أن يكون غير متناه ، وإما أن يكون متناهيا » . الوجه الثانى .

فيقال : من الناس من يقول : إنه غير متناه ، وهؤلاء منهم من يقول : جسم ، ومنهم من يقول : غير جسم . وقد حكى القولين أبو الحسن الاشعرى فى « المقالات » ، وحكاهما غيره أيضا . ومن الناس من قال : هو متناه من بعض الجهات ، وهذا مذكور عن طائفة من أهل الكلام من الكرَّامية وغيرهم ، وقد قاله بعض المنتسبين إلى الطوائف الأربعة من الفقهاء ، كما ذكره القاضى أبو يعلى فى « عيون المسائل » ، فإن هذه الأقوال يوجد عامتها فى بعض أتباع الأئمة : منها ما يُوجد فى بعض أصحاب أبى حنيفة ، ومنها ما يوجد فى بعض أصحاب مالك ، ومنها ما يوجد فى بعض أصحاب الشافعى ، ومنها ما يوجد فى بعض أصحاب أحمد ، ومنها ما يوجد فى بعض أصحاب اثنين أو ثلاثة أو الأربعة .

(١) ض ، ش : من كلام .

قوله : « إن كان غير متناه من جميع الجهات فهو محال لوجوه : الأول ما سنبينه من إحالة بعدٍ لا يتناهى » .

فيقال له : أنت قد أبطلت أدلة نفاة ذلك ، ولم تذكر إلا دليلا هو أضعف من أدلة غيرك ، فبقيت الدعوى بلا دليل .

قوله :« الثانى : أنه يلزم منه نفى الأجسام أو تداخلها ، ومداخلة القاذورات » .

فيقال : هؤلاء يقولون: لايلزم منه شيء من ذلك ، بل هو غير متناه
١٨١/٤ مع كونه جسماً ، أو مع كونه / غير جسم ، ويقولون : لا يلزم نفى سائر الأجسام ولا مداخلتها . فإذا قيل لهم : هذا ينفيه العقل . قالوا : نفى العقل لهذا كنفيه وجوده قائماً بنفسه فاعلا للعالم[١] ، وهو مع ذلك لا حالّ[٢] فى العالم ولا بائن[٣] من العالم[٤] ، بل نفى العقل لهذا أعظم من نفيه لهذا ، وما قيل من الاعتذار عن ذلك بالفرق بين الوهم والعقل يمكن فى هذا بطريق الأولى ، كما قد بُسط فى موضعه . .

فإن هؤلاء ادّعوا أن [ قول ][٥] القائل كل موجودين إما أن يكونا متحايثين ، أو متباينين ، أوكل موجودين قائمين بأنفسهما فإما : أن يكونا متباينين ، أو متلاصقين ، أو كل موجود قائم بنفسه فلا بد أن يكون

(١) ش : لجميع العالم .
(٢) ش : لا حالا .
(٣) ش : ولا بائنا .
(٤) ر ، ض : وهو مع ذلك لا حالا فى العالم ولا مباينا من العالم ؛ ص : وهو مع ذلك لا حالا فى العالم ، ولا بائنا من العالم .
(٥) قول : ساقطة من ( ق ) ، ( ص ) .

مشارًا اليه . وأن قول القائل بإثبات موجودٍ لا هو داخل العالم ولا خارجه ، ولا حال فيه ولا مباين له ، ولا يُشار إليه ، ولا يقرب من شيء ، ولا يبعد من شيء ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا ينزل منه شيء – وأمثال ذلك من الصفات السالبة النافية – هو محال فى العقل .

قالوا : إن هذا الموجب لذلك التقسيم ، والمحيل لوجود هذا ، إنما
١٨٢/٤ هو الوهم دون العقل ، وأن الوهم / يحكم غير المحسوس بحكم المحسوس ، وهذا باطل .

فقيل لهم : فأنتم لم تثبتوا بعد وجود ما لا يمكن الإحساس به ، وحكم الفطرة أَوَّلىّ بديهى ، والوهم عندكم إنما يدرك الأشياء المعيَّنة[1] كإدراك العداوة والصداقة ، كإدراك الشاة عداوة الذئب وصداقة الكبش . وهذه أحكام كلية ، والكليات من حكم العقل ، لا من حكم الوهم .

فهذا وأمثاله مما أبطل به ما ذكروه من الاعتذار بأن هذا حكم الوهم . لكن المقصود هنا أن ذلك العذر – إن كان صحيحا – فلمنازعيهم أن يعتذروا به هـٰهنا ، فيقولون : ما ذكرتموه من كونه لو كان فوق العرش ، أو لو كان جسما ، لكان ممتدًا متناهيا أو غير متناه ، هو من حكم الوهم ، وهو فرع كونه قابلا لثبوت الامتداد ونفيه ، أو لثبوت النهاية ونفيها ، ونحن نقول : هو فوق العرش ، أو هو [ فوق العرش ] وهو مع ذلك[2] لا يقبل أن يكون ممتدًا ولا غير

(١) ق : المعنية ، ش : المغيبه .

(٢) ق : هو فوق العرش ، أو هو جسم وهو مع ذلك .

ممتد ، ولا أن يكون متناهيًا ولا غير متناه ، كما قلتم أنتم : إنه موجود قائم بنفسه ، مبدع للعالم ، مسمّى بالأسماء الحسنى ، وأنه مع ذلك لا يقبل
١٨٣/٤ أن / يُقال : هو متناه ولا غير متناه ، بل ذاته لا تقبل إثبات ذلك ولا نفيه ، ولا تقبل أن يُقال : هو حالّ فى العالم ولا خارج عنه ، فلا توصف ذاته بالدخول ولا بالخروج ، فإن ذاته لا تقبل الاتصاف لا بإثبات ذلك ولا بنفيه .

فهذا ونحوه قولكم ، فإن كان هذا القول صحيحا أمكن من أثبت العلو دون التجسيم ، أو العلو[1] والتجسيم ، ونفى ما يُذكر من لوازمه – [2] أن يقول فيه ما تقولونه[3] أنتم حيث أثبتم موجوداً قائماً بنفسه مبدعا للعالم ، ونفيتم ما يُذكر من لوازمه[2] ، فإن لزوم تلك اللوازم لما أثبتوه أظهر فى صريح العقل من لزوم[4] هذه اللوازم لما أثبته هؤلاء ، فإن أمكنكم نفى اللزوم ، وادّعيتم أن القول باللزوم وإحالة ما أثبتموه من حكم الوهم دون العقل ، أمكن خصومكم أن يقولوا مثل ذلك بمثل ما قلتموه بطريق الأَوْلى .

وهذا يفهمه من تصور حقيقة قول الطائفتين وأدلتّهم العقلية ، فإنه إذا قابل بين قول هؤلاء وقول هؤلاء تبين له صحة الموازنة ، وأن الإثبات

(١) ض : والعلو . ش : أثبت التجسيم ونفى ما يذكر .
(٢ – ٢) : ساقط من ( ض ) .
(٣) ق : ما تقولون .
(٤) ض : من لوازم .

أقرب[١] إلى صريح المعقول[٢] وأبعد عن التناقض ، كما أنه أقرب إلى صحيح المنقول .

وكذلك يُقال فى **الوجه الثالث** : فإن إثبات النهاية من أحد الطرفين دون الآخر أبعد عن الإحالة من إثبات موجود قائم بنفسه لا يمكن /أن يُقال فيه : هو متناه ، ولا أن يُقال : غير متناه . الوجه الثالث ١٨٤/٤

وكذلك إثبات موجود لا نهاية له من الطرفين أقرب إلى المعقول من كونه لا يقبل إثبات النهاية ولا نفيها .

**قوله** : « فيلزم أن يكون الرب مفتقراً فى إفادة مقداره إلى موجب ومخصص ، ولا معنى للبعد غير نفس الأجزاء ، فيكون الرب معلولا لغيره » .

**يقال** : ما من أحد من النفاة إلا وقد قال نظير هذا ، فالكُلاَّبية والأشعرية يقولون : الذات اقتضت صفات معدودة دون غيرها من الصفات ، فإنهم وإن تنازعوا فى كون صفاته كلها معلومة[٣] للبشر ، فإنهم لم يتنازعوا فى إثبات صفاتٍ لا تتناهى ، بل لابد أن تكون صفاته متناهية ، فجعلوا الذات مقتضية لعددٍ معين دون غيره من الأعداد ، ولصفاتٍ معينة دون غيرها من الصفات ، بل واقتضت الأمر بشىءٍ دون غيره من المأمورات ، وبإرادة شىء دون غيره من المرادات ، مع أن نسبتها إلى جميع المرادات والمأمورات نسبة واحدة .

---

(١) ض ، ش : وأن الإثبات كان أقرب .

(٢) ص ، ض : العقول ؛ ش : العقل .

(٣) ق : معلولة .

وأصلهم أنه يجوز تخصيص أحد المِثْلَيْن دون الآخر بغير مخصص . بل بمحض الإرادة ، وأن الذات اقتضت تلك الإرادة على ذلك الوجه دون غيرها[١] ، لا لأمر آخر .

فإذا قيل : الذات اقتضت تناهياً من جانب دون جانب ، أو قدراً مخصوصا ، لم يكن هذا فى صريح العقل بأبعد من الامتناع من ذلك ،
١٨٥/٤ لا سيما وهم مع ذلك يقولون : إن / هذه الإرادة اقتضت أن تكون الحوادث متناهية من أحد الطرفين دون الآخر ، فالحوادث عندهم لا تتناهى من جانب المستقبل مع تناهيها من جانب الماضى ، ومع إمكان تقدم الحوادث على مبدأ حدوثها وتأخرها عن ذلك المبدأ ، ولكن الإرادة هى المخصصة لأحد المثلين ، والذات هى المخصصة لتلك الإرادة المعينة دون غيرها من الإرادات ، وهى المخصصة للكلام المعين الذى هو أمر بشىءٍ معين دون غيره من الكلام والأوامر .

والمعتزلة يقولون : إن تلك الذات هى المخصصة لأحد المقدورَيْن دون أمثاله من المقدورات ، وكذلك هى المخصصة لكونها آمرة ومتكلمة وفاعلة بالأمر المعين ، والكلام المعين ، والفعل المعين ، دون غيره من الأوامر والكلام والفعل ، وهى المخصصة للإرادة ، أو لكونه مريداً دون[٢] غير تلك الإرادة ، أو غير تلك المريدية .

والفلاسفة يقولون : إن الذات أو الوجود الذى لا اختصاص له

---

(١) ش ، ص ، ض : دون غيرهما .
(٢) دون : ليست فى ( ش ) .

بحقيقة من الحقائق ولا صفة من الصفات ، هو المخصص للعالم كله بما[(١)] هو عليه من الحقائق والصفات والمقادير ، وأنه علة تامة موجبة / للمعلول ، مع[(٢)] أن الحوادث من المعلولات ليست أعيانها أزلية ، ولم يكن فيه ما يوجب تأخر شئ من المعلولات ، ولا قام به صفة ولا معنى ولا فعل يوجب التخصيص ، لا بحقيقة دون حقيقة ، ولا بصفة دون صفة ، ولا لحادث دون حادث ، ولا لتأخير[(٣)] ما يتأخر. ١٨٦/٤

والعالم يُشهد فيه من الحقائق المختلفة والحوادث الحادثة ، ما يُعلم معه[(٤)] بالضرورة أنه لابد له[(٥)] من مخصص ، وهم لا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً ، ليس فيه اختصاص وجودى بوجهٍ من الوجوه ، فضلا عن أن يكون مقتضيا لتخصيص حقيقة دون حقيقة ، وصفة دون صفه ، والحدوث من غير سبب يقتضى الحدوث ، وهذه الأمور لبسطها موضع[(٦)] آخر.

والمقصود أن هؤلاء القائلين بعدم التناهى ، أو بالتناهى من جانب دون جانب ، مع كون قولهم فاسدا ، فنفاة[(٧)] كون الرب على العرش الذين يحتجون على نفى ذلك بنفى الجسم ، وعلى نفى الجسم بهذه الحجج ، يلزمهم من التناقض أعظم مما يلزم المثبتين. والمقدمات التى

(١) بما : ساقطة من ( ض ) .
(٢) ق : ومع .
(٣) ش : لتأخر .
(٤) معه : ساقطة من ( ش ) .
(٥) له : ساقطة من ( ش ) .
(٦) ش : مواضع :
(٧) فنفاة : ساقطة من ( ش )

يحتجون بها هى أنفسها - وما هو أقوى منها من جنسها - تدل على فساد أقوالهم بطريق الأولى ، فإن كانت صحيحة دلت على فساد قولهم ، ومتى فسد قولهم صحَّ قول المثبتة(١ لامتناع رفع النقيضين١) . وإن كانت باطلة لم تدل(٢) على فساد قول
١٨٧/٤ المثبته ، فدل ذلك على / أن هذه المقدمات مستلزمة فساد قول النفاة(٣) دون قول أهل الإثبات .

وهذه الطريق هى ثابتة فى الأدلة الشرعية والعقلية(٤) ، فإنَّا قد بينَّا فى الرد على أصول الجهمية النفاة للصفات ، فى الكلام على « تأسيس التقديس »(٥) وغيره ، أن عامة ما يحتج به النفاة للرؤية ، والنفاة لكونه فوق العرش ونحوهم ، من الأدلة الشرعية : الكتاب والسنة ، هى أنفسها تدل على نقيض قولهم ، ولا تدل على قولهم ، فضلاً عمَّا يعترفون هم بدلالته على نقيض قولهم ، وهكذا أيضا عامة ما يحتجون به من الأدلة العقلية ، إذا وصلت معهم فيها إلى آخر كلامهم ، وما يجيبون به معارضهم ، وجدت كلامهم فى ذلك يدل على نقيض قولهم ، وأن ما يذكرونه من المناظرات العقلية ، هو على قول أهل الإثبات أدل منه على قولهم .

---

(١-١) : ساقط من ( ش ) .

(٢) ص . ض : لم يدل .

(٣) عند كلمة النفاة تعود المقابلة مع نسخة ( ر ) بعد انقطاع استغرق بضع صفحات .

(٤) ش : الشرعية العقلية .

(٥) فى هامش (ص) كتب أمام هذا الموضع ما يلى : « تأسيس التقديس للرازى ونقضه المصنف - قدَّس الله روحه - فى نحو اثنى عشر مجلدا ، ويسمى بتخليص التقديس فى تأسيس التلبيس » .

الوجه الرابع

**الجواب الرابع** : **قوله** : « إذا كان متناهيا من جميع الجهات ، فاختصاصه بالشكل والمقدار – إن كان لذاته – لزم منه اشتراك جميع الأجسام فيه ، ضرورة الاتحاد فى الطبيعة[1] » .

**فيقال له** : لا نسلم اشتراك جميع الأجسام فى ذلك ، ولا نسلم أن الأجسام متحدة فى الطبيعة . وقد عُرف أن النزاع فى هذه المسألة من النظَّار من أشهر الأمور ، وهذا المصنف[2] نفسه قد بيَّن فساد حجج أصحابه المدَّعين تماثلها وتماثل الجواهر . فإذا كان هو نفسه قد بيَّن / فساد حجج القائلين بالاتحاد فى الطبيعة ، كان قد أفسد حجته بما ذكره هو من الأدلة العقلية[3] على فسادها ، فضلا عما يذكره غيره من العقلاء ، وقد بُسط هذا فى موضعه . وإنما المقصود هنا التنبيه على أن كل مقدمة فى هذه الحجة يمكن منعها ، ويكون قول المانع فيها أقوى من قول المحتج . ١٨٨/٤

تابع كلام الآمدى فى نفى الجسمية عن الله تعالى

**قال**[4] : « الرابع : أنه لو كان جسما لكان مركبا من الأجزاء ، وهو محال[5] لوجهين : الأول : أنه يكون مفتقراً إلى كل واحد من تلك الأجزاء ، ضرورة استحالة وجود المركب دون أجزائه ، وكل منها غير

(١) سبق ورود هذا الكلام فيما سبق ، ص ٢٠٠ .

(٢) ش : المتصف ، وهو تحريف .

(٣) العقلية : ساقطة من ( ض ) .

(٤) أبكار الأفكار ، حـ ١ ، ص ٤٧٢ – ٤٧٣ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ظ ٧١ ( نسخة رقم ١٦٠٣ )

(٥) ر ، ص ، ض ، ش : لو كان جسما مركبا من الأجزاء فهو محال .

مفتقر إليه[١] ، وما افتقر إلى غيره كان ممكناً لا واجباً لذاته ، وقد قيل : إنه واجب لذاته » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : ولقائل أن يقول : هذا باطل من وجوه :

بطلانه هذا من وجوه : الأول .

**أحدها** : أن الذين قالوا : إنه جسم لا يقول أكثرهم : إنه مركب من الأجزاء ، بل ولا يقولون : إن كل جسم مركب من الأجزاء ، فالدليل على امتناع ما هو مركّب من الأجزاء فقط ، لا يكون حجة على من قال : إنه ليس بمركب ، وإن كان بناءً على أن كل جسم مركب ، فهذا ممنوع .

وإن قيل : لا نعنى بالأجزاء أجزاءً كانت موجودة بدونه ، وإنما نعنى بها أنه لابد أن يتميز منه شيء عن شيء .

قيل[٢] : فحينئذ لا يلزم أن يكون ذلك [٣] الذى يمكن أن يصير جزءاً

١٨٩/٤ غير مفتقر إليه ، إذ هو لابد منه فى وجود الجملة ، وليس/موجودا دونها ، فالجملة لا تستغنى عنه ، وهو أيضا لا يستغنى عنها ، فتكون الحجة باطلة[٣] .

الثانى

**الثانى** : أن يُقال : ما تعنى بقولك : « إنه يكون مفتقراً إلى كل واحد من تلك الأجزاء [٤] ؟ » أتعنى أنه يكون مفعولا للجزء [٥] أو معلولا لعلة فاعلة ؟ أو تعنى أنه يكون وجوده مشروطاً بوجود الجزء ،

(١) إليه : ساقطة من نسختى « الأبكار » .

(٢) قيل : ساقطة من ( ش ) .

(٣ - ٣) : مكان هذه العبارات فى ( ش ) ما يلى : « غير مفتقر إليه فتكون الحجة باطلة » .

(٤) ش : إلى كل جزء من تلك الأجزاء .

(٥) ر : للخير ؛ ض : للجزف ، وهو تحريف .

بحيث لا يوجد أحدهما إلا مع الآخر؟ فإن ادعيت الأول كان التلازم باطلا ، فإنه من المعلوم أن الأجسام التي خلقها الله تعالى ليس شئ من أجزائها فاعلاً لها ولا علة فاعلة لها ، فإذا لم يكن شئ من المركبات المخلوقة جزؤه[1] فاعلا له ولا علة فاعلة له ، كان دعوى أن[2] ذلك قضية كلية من أفسد الكلام ، فإنه لا يُعلم ثبوتها فى شيء من الجزئيات المشهودة ، فضلاً عن أن تكون كلية .

وإن قيل : نعنى بالافتقار أنه لا يوجد هذا إلا مع هذا .

قيل : ولم قلتم : إن مثل هذا ممتنع على الواجب بنفسه ؟ فإن الممتنع عليه أن يكون فاعلاً ، أو علة فاعلة ، إذا قيل بإمكان علة فاعلة لا تفعل بالاختيار . فأما كونه لا يكون وجوده مستلزماً للوازم لا يكون موجوداً إلا بها[3] ، فالواجب بنفسه لاينافى[4] ذلك ، سواء سميت صفات أو أجزاء أو ما سميت .

الثالث

ويظهر هذا بالوجه الثالث : وهو أن النافى لمثل هذا التلازم ، إن كان متفلسفا[5] فهو يقول : إن ذاته مستلزمة للممكنات المنفصلة عنه فكيف يمتنع[6] أن تكون مستلزمة لصفاته اللازمة له ، أو لما هو داخل ١٩٠/٤
فى مسمَّى اسمه ؟ وهو أيضا يسلم أن ذاته تستلزم كونه واجباً وموجودا ،

(١) ر : جزه ؛ ص : جزءه ، والكلمة فى ( ش ) غير منقوطة .
(٢) أن : فى ( ق ) فقط . وسقطت من ( ر ) ، ( ص ) ، ( ض ) ، ( ش ) .
(٣) ش : بهما .
(٤) ض ، ش : لا ينفى .
(٥) متفلسفاً : ساقطة من ( ش ) .
(٦) ق : فكيف تمتنع .

وعاقلا [ ومعقولا ][١] وعقلا ، ولذيذاً وملتذا به ، ومحبًّا لذاته ومحبوبا لها ، وأمثال ذلك من المعانى المتعددة .

فإذا قيل : هذه كلها شيء واحد .

قيل : هذا مع كونه معلوم الفساد بالضرورة ، لكونه تضمّن أن[٢] العلم هو الحب ، وأن العالم المحب هو العلم[٣] والحب ، فإن قُدِّر إمكانه ، فقول القائل : إن الجسم ليس بمركب من الهيولى والصورة ، ولا من الجواهر المنفردة ، بل هو واحد بسيط ، أقرب إلى العقل من دعوى اتحاد هذه الحقائق .

وإن كان من المعتزلة وأمثالهم فهم يسلِّمون أن ذاته تستلزم أنه حيّ عالم قادر ، وإن كان من الصفاتية فهم يسلِّمون استلزام ذاته للعلم والقدرة والحياة وغير ذلك من الصفات ، فما من طائفة من الطوائف إلا وهى تضطر إلى أن تجعل ذاته مستلزمة للوازم ، وحينئذ فنفى هذا التلازم لا سبيل لأحد[٤] إليه ، سواء سُمِّى افتقارا أو لم يسم ، وسواء قيل : إن[٥] هذا يقتضى التركيب أو لم يُقل .

الوجه الرابع

**الوجه الرابع** :أن يُقال : قول القائل : إن المركب مفتقر[٦] إلى كل

(١) ومعقولاً : زيادة فى ( ش ) .
(٢) أن : ساقط من ( ش ) .
(٣) العلم : ساقطة من ( ش ) .
(٤) لأحد : ساقطة من ( ش ) .
(٥) إن : ساقطة من ( ض ) .
(٦) ر ، ش : مفتقرا ، وهو خطأ .

واحد من تلك الأجزاء : أتعنى بالمركب تلك الأجزاء ، أو تعنى به[١] اجتماعها ، أو الأمرين[٢] ، أو شيئاً رابعا ؟ فإن عنيت الأول كان المعنى
١٩١/٤ أن / تلك الأجزاء مفتقرة إلى تلك الأجزاء ، وكان حاصله أن الشيء المركب مفتقر إلى المركب ، وأن الشيء مفتقر إلى نفسه ، وأن الواجب بنفسه مفتقر إلى الواجب بنفسه .

ومعلوم أن الواجب بنفسه لا يكون مستغنياً عن نفسه ، بل وجوبه بنفسه يستلزم أن نفسه لا تستغنى عن نفسه . فما ذكرتموه من الافتقار هو تحقيق لكونه واجبا بنفسه ، لا مانع لكونه[٣] واجباً بنفسه .

وإن قيل : إن المركب هو الاجتماع ، الذى هو اجتماع الأجزاء وتركبها .

قيل : فهذا الاجتماع هو صفة وعرض للأجزاء ، لا يقول[٤] عاقل : إنه واجب بنفسه دون الأجزاء ، بل إنما يُقال : هو لازم للأجزاء ، والواجب لنفسه هو الذات القائمة بنفسها ، وهى الأجزاء ، لا مجرد الصفة التى هى نسبة بين[٥] الأجزاء ، وإذا لم يكن هذا هو نفس الذات الواجبة بنفسها وإنما هو صفة لها ، فالقول فيه كالقول فى غيره مما سميتموه أنتم أجزاء ، وغايته أن تكون[٦] بعض الأجزاء

(١) ض : من تلك الأجزاء مفتقرة إلى تلك الأجزاء أو تعنى به : وهو خطأ من الناسخ .
(٢) ش : الأمران ، وهو خطأ .
(٣) ض : لا مانع كونه .
(٤) ش : لا يقوله .
(٥) ض : من .
(٦) أن تكون : كذا فى ( ض ) . وفى سائر النسخ : أن يكون ، وفى ( ش ) غير منقوطه .

مفتقرة[١] إلى سائرها ، وليس هذا هو افتقار الواجب بنفسه إلى جزئه .

وإن قيل : إن المركب هو[٢] المجموع ، أى الأجزاء واجتماعها ، فهذا من جنس أن يُقال : المركب هو الأجزاء ، لكن على هذا التقدير صار الاجتماع جزءاً من الأجزاء .

وحينئذ فإذا قيل : هو مفتقر إلى الأجزاء ، كان حقيقته أنه مفتقر/
١٩٢/٤ إلى نفسه ، أى لا يستغنى عن نفسه ، وهذا حقيقة وجوبه بنفسه ،لا مناف لوجوبه بنفسه . وإن عنيت به شيئاً رابعا ، فلا يعقل هنا شىء رابع ، فلابد من تصويره .

ثم هذا الكلام عليه . وإن قال : بل المجموع يقتضى افتقاره إلى كل جزء من الأجزاء .

قيل : افتقار المجموع إلى ذلك الجزء كافتقاره إلى سائر الأجزاء ، وذلك [ الجزء ][٣] وسائر الأجزاء هى المجموع ، فعاد [ الأمر ][٤] إلى أنه مفتقر إلى نفسه .

فإن قيل : فأحد الجزأين مفتقر إلى الآخر ، أو قيل[٥] : الجملة مفتقرة إلى كل جزء إلى آخره .

قيل : أولا : ليس هذا هو حجتكم ، فإنما ادعيتم افتقار الواجب بنفسه إلى جزئه .

(١) ق : مفتقرا .

(٢) هو : ساقطة من ( ض ) .

(٣) الجزء : ساقطة من ( ق ) .

(٤) الأمر : ساقطة من ( ق ) .

(٥) ض ، ش : وقيل .

وقيل : ثانيا : إن عنيت بكون أحد الجزأين مفتقراً إلى الآخر : أن أحدهما فاعل للآخر أوعلة[١] فاعلة له ، فهذا باطل بالضرورة ، فإن المركّبات الممكنة ليس أحد أجزائها علة فاعلة للآخر ، ولا فاعلاً له باختياره ، فلو قُدِّر أن فى المركبات ما يكون جزؤه فاعلاً لجزئه ، لم يكن كل مركب كذلك ، فلا تكون القضية كلية ، فلا يجب أن يكون مورد النزاع داخلاً فيما جزؤه مفتقر إلى جزئه ، فكيف إذا لم يكن فى الممكنات شيء من ذلك ؟ فكيف يدعى فى الواجب بنفسه إذا قدر مركباً أن يكون بعض أجزائه علة فاعلة للجزء الآخر ؟

وإن عنيت أن[٢] أحد الجزأين لا يوجد إلا مع الجزء[٣] الآخر ، فهذا إنما فيه تلازمها ، / وكون أحدهما[٤] مشروطاً بالآخر ، وذلك دَوْر معيّ اقترانى ، وهو ممكن صحيح لابد منه فى كل متلازمين ، وهذا لا ينافى كون المجموع واجباً بالمجموع . ١٩٣/٤

وإذا قيل فى كل من الأجزاء : هل هو واجب بنفسه أم لا ؟

(٥قيل : إن أردت : هل هو مفعول معلول لعلة فاعلة أم لا ؟ فليس فى الأجزاء ما هو كذلك ، بل كل منها واجب بنفسه٥) بهذا الاعتبار . وإن عنيت أنه هل فيها ما يوجد بدون وجود[٦] الآخر ،

(١) ر : فاعل للأجزاء وعلة ؛ ض : فاعل للأخرى وعلة .
(٢) ص ، ض ، ش : بأن .
(٣) الجزء : ساقطة من ( ر ) ، ( ض ) .
(٤) ش : ولو قدر أحدهما .
(٥ - ٥) : ساقط من ( ض )
(٦) وجود : ساقطة من ( ش ) .

فليس فيها ما هو مستقل دون الآخر ، ولا هو واجب بنفسه بهذا الاعتبار ، والدليل دلّ على إثبات واجب بنفسه غني عن الفاعل والعلة الفاعلة ، لا على أنه لا يكون شيء غني عن الفاعل مستلزماً للوازم .

فلفظ « الواجب بنفسه » فيه إجمال واشتباه ، دخل بسببه غلط كثير . فما قام عليه البرهان من إثبات الواجب بنفسه ليس هو ما فرضه هؤلاء النفاة ، فإن الممكن هو الذى لا يوجد إلا بموجدٍ يوجده ، والواجب هو الذى يكون وجوده بنفسه ، لا بموجد يوجده ، فكونه موجوداً بنفسه مستلزماً للوازم ، لا ينافى أن يكون ذاتاً[١] متصفة بصفات الكمال ، وكل من الذات والصفات ملازم للآخر ، وكل من الصفات ملازمة للأخرى[٢] ، وكل ما يُسمَّى جزءاً فهو ملازم للآخر[٣] .

وإذا[٤] قيل : هذا فيه تعدد الواجب .

١٩٤/٤ قيل : إن أردتم تعدد الإله الموجود بنفسه / الخالق للممكنات ، فليس كذلك . وإن أردتم تعدد معانٍ وصفات له ، أو تعدد ما سميتموه[٥] أجزاء له ، فلم قلتم : إنه إذا كان كل من هذه واجباً بنفسه ، أى هو[٦] موجود بنفسه لا بموجد يوجده ، مع أن وجوده ملزوم لوجود

---

(١) ش : تكون ذاته .
(٢) ش : للآخر .
(٣) ض : للأخرى .
(٤) ش : وإن .
(٥) ر : سميتوه .
(٦) هو : ساقطة من ( ض ) .

الآخر ، يكون ممتنعا ؟ ولم قلتم : إن (١ثبوت معنيين ، أو شيئين واجبين متلازمين١) ، يكون ممتنعا ؟

وهذا كما تقوله[٢] المعتزلة : إنكم إذا أثبتم الصفات قلتم بتعدد القديم .

فيُقال لهم : إن قلتم : إن ذلك يتضمن تعدد آلهة[٣] قديمة (٤خالقة للمخلوقات ، فهذا التلازم٤) باطل .

وإن قلتم : يستلزم تعدد صفات قديمة للإله القديم .

فلم قلتم : إن هذا محال ؟

فعامة ما يلبِّس به هؤلاء النفاة ألفاظ مجملة متشابهة ، إذا فُسِّرت معانيها ، وفُصِّل بين[٥] ما هو حق منها وبين ما هو باطل زالت الشبهة ، وتبين أن الحق الذى لا محيد عنه هو قول أهل الإثبات للمعانى والصفات .

الوجه الخامس

**الوجه الخامس** : أن يقال : قولك : إن المركب مفتقر[٦] إلى كل واحد من تلك الأجزاء ، ضرورة استحالة وجود المركب دون أجزائه ، ليس فيه ما يدل على افتقار المركب إلى أجزائه ، فإن كونه يستحيل

---

(١ - ١) : مكان هذه العبارات فى ( ش ) ورد ما يلى : « صفتين واجبتين متلازمتين » .

(٢) ق : تقول ؛ ض : يقوله ؛ هـ : كقول ؛ ش : يقول .

(٣) ض : الألهة .

(٤ - ٤) : ساقط من ( ش ) ، ووردت بدله كلمة « فهذا » .

(٥) ش : وبيّن .

(٦) ض : قولك مفتقر .

وجوده دون الأجزاء ، يقتضي أنه لا يوجد بدونها ، بل لا يوجد إلا وهي موجودة .

وكون الشيء لا يوجد إلا مع الشيء ، لا يقتضي افتقاره إليه ، بل إنما يكون مفتقراً إليه[1] إذا كان لا يوجد إلا به ، ألا ترى أن
١٩٥/٤ المتضايفين/ لا يوجد أحدهما دون الآخر ، ولا يقال إن أحدهما مفتقر إلى الآخر كالبنوة والأبوة ، بل كلاهما معلول علةٍ منفصلة[2] ، فمعلولا العلة لا يُوجد أحدهما دون الآخر، وهما جميعا مفتقران إلى العلة ، ليس أحدهما مفتقرا إلى الآخر ، فإذا قُدِّر أنه لا علة لهما ، لم يكن أحدهما مفتقراً إلى الآخر ولا إلى علة .

الوجه السادس

**الوجه السادس** : أن يُقال : قولك : « وكل منهما غير مفتقر إليه » خطأ ظاهر . فإنه ليس من ضرورة كون المركب متوقفاً على كلٍّ من أجزائه ، أن لا يكون[3] شيء من تلك الأجزاء متوقفا عليه . وذلك أن المركب : إن أُريد به نفس الأجزاء المجتمعة ، كان المعنى : أن المجتمع متوقف على المجتمع ، أو أن كل جزء متوقف على سائر الأجزاء ، أو على جزء آخر ؛ أو على نفسه ، وأيّ شيء فُرض من ذلك لم يلزم أن يكون أحد الجزأين هو[4] المفتقر دون الآخر ، وإن قُدِّر أن المركب هو الاجتماع ، أو الاجتماع مع الأجزاء ، فإنه إذا قُدر أنها متلازمة ، لم يكن

---

(١) ض : مفتقرا إلى غيره .
(٢) ق : منفصل .
(٣) ش : أي لا يكون .
(٤) ض : وهو .

أحد الأجزاء واجباً بنفسه ، بمعنى إمكان وجوده دون سائر الأجزاء ، لا الاجتماع ولا غيره ، بل لا يوجد شيء منها إلا بالآخر ، فلا يكون شيء من الأجزاء غير مفتقر إلى المركب ، بل كل منها مفتقر إليه .

وهذا لا يُقاس[١] بالواحد مع العشرة ، الذى يمكن وجوده دون وجود العشرة ، فإن أجزاء العشرة ليست/متلازمة ، وإنما الكلام فى أمور ١٩٦/٤
متلازمة لا يمكن وجود بعضها دون بعض ، كالصفات اللازمة للرب تعالى .

وما سمَّاه النفاة أجزاء فإنه لا يمكن وجود صفة من تلك الصفات دون الذات ، بل ولا دون الصفة الأخرى ، وكذلك ما سموه جزءاً[٢] لا يمكن وجوده دون الجميع ولا دون جزء آخر ، فامتنع أن يُقال : إن كل جزء من الأجزاء غير[٣] مفتقر إلى المجموع المركب ، مع أن المجموع المركب مفتقر إليه ، بل إذا سُمِّى هذا التلازم افتقارا فافتقار الصفة وما سموه جزءًا إلى المجموع أعظم من افتقار الذات الواجبة بنفسها ، أو ما سمَّوه المجموع المركب الواجب بنفسه إلى الصفة أو الجزء ، فإن المجموع هو الواجب بنفسه الذى لا يقبل العدم أصلا ، وكل جزء من أجزائه فلا يُتصور وجوده بدون وجود الآخر ، وهذا كما يقولون : إن الحيوانية والناطقية جزء[٤] من الإنسانية ، ومع هذا يمتنع وجود الجزء دون هذه الماهية المركبة ، وكذلك يقولون : إن الجسم مركب من المادة والصورة ،

(١) ش : ولا يقاس هذا .
(٢) ص : جزاءً ، وهو تحريف .
(٣) غير : ساقطة من (ض) .
(٤) جزء : ساقطة من (ض) .

ويمتنع وجود أحدهما بدون الجسم ، بل والجوهر الفرد عند عامة القائلين به يمتنع وجوده بدون وجود الجسم *) .

الوجه السابع الوجه السابع : أن يُقال : قولك : « إن المركب الواجب بنفسه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ، ضرورة استحالة وجود المركب دون

١٩٧/٤ أجزائه ، وكل منها[1] غير مفتقر إليه » كلام باطل ،/وهو بالعكس أولى .

وذلك أن ما قُدِّر أنه جزء : إذا كان غير مفتقر إليه لزم أن يكون واجباً بنفسه ، (٢ وإذا كان واجبا بنفسه ٢) ، فإما أن يكون مستقلاً لا يتوقف على وجود الجزء الآخر ولا الجملة ، أو لابد له[3] من ذلك ، فإن كان مستقلا بنفسه لا يتوقف على جزء آخر ولا على المجموع ، لزم تعدد الأمور الواجبة بنفسها المستقلة ، التي يستغني بعضها عن بعض ، ولا يتوقف واحد منها على الآخر [ ولا على الجملة[4] ] .

ومعلوم أنه إذا كان هذا جائزاً لزم أن يكون هناك مجموع كل منه واجب بنفسه ، والمجموع واجب بتلك الواجبات ، فإذا[5] قُدِّر تعدد الواجب بنفسه كان هذا مبطلا لأصل هذا الكلام ، فضلا عن فروعه .

---

(* - *) بين النجمتين ساقط من ( ش ) .

(١) ص : منهما .

(٢ - ٢) : ساقط من ( ض ) .

(٣) ر : ولا بد له .

(٤) عبارة « ولا على الجملة » في ( ر ) ، ( ش ) ، ( ض ) ، ( هـ ) . وسقطت من ( ق ) ، ( ص ) .

(٥) ش : وإذا .

(١ ومع تقدير تعدده يمتنع عدم تعدده ، فيكون الدليل الذى استدل به على نفى[٢] التركيب مستلزما لثبوت التركيب ، فيكون دليله يدل على نقيض مطلوبه[٣] ، وهذا أبلغ ما يكون فى بطلان قوله ١) .

وإن قُدِّر أن للمجموع[٤] حقيقة غير تلك الأفراد فإن ما لزم الواجب كان واجبًا ، ويبقى حينئذ الكلام[٥] فى أن المجموع إن كان زائدا على العدد إنما وجوبه بالعدد نزاع[٦] لا فائدة فيه ، فإنه إذا قُدِّر عشرة كل منهم واجب بنفسه ، لزم أن تكون العشرة واجبة قطعا ، وإذا كان كل من العشرة[٧] لا يقبل العدم لنفسه ، فالعشرة لا تقبل العدم/ بطريق الأَوْلى والأحرى . ١٩٨/٤

وانضمام الواجب بنفسه إلى الواجب بنفسه : إذا قُدِّر ذلك ، لا يوجب ضعفًا لأحدهما ، بل نفس ذلك الاجتماع هو من لوازم وجودهما بطريق الأَوْلى والأحرى . وإذا قُدِّر أن اتصال بعضها ببعض من لوازم وجودها الواجب بنفسه لم يكن ممتنعا ، فإن الواجب بنفسه (٨ على هذا التقدير ٨) لا يمتنع[٩] أن يكون له لوازم وملزومات واجبة .

(١ - ١) : ساقط من ( ش ) .
(٢) هـ : على نفس .
(٣) ض : معلومة .
(٤) ض ، هـ : أن المجموع .
(٥) ض : كلام .
(٦) ق : نزاعا .
(٧) ق : وإذا كان كل جزء من العشرة .
(٨ - ٨) : ساقط من ( ش ) .
(٩) ش : لا يمنع .

ومن العجب أن هؤلاء القوم ، كهذا وأمثاله من الخائضين فى واجب الوجود على طريقة ابن سينا وأمثاله ، الذين جعلوا التركيب عمدتهم فى نفى ما ينفونه ، يوردون فى طريق إثبات واجب الوجود أسولة تفسد ما ذكروه فى انتفاء التركيب بالضرورة ، وهى لا تفسد امتناع التسلسل ، وهم مع ذلك يوردونها فى طريق إثباته إشكالا على إبطال القول بالتسلسل ، الذى جعلوه مقدمة من مقدمات إثباته ، حتى يبقوا دائمًا فى نصرة التعطيل بالباطل ، وهم إذا نصروا الإثبات ببعض ما نصروا به التعطيل ، كان فيه كفاية وبيان لفساد التعطيل .

وبيان ذلك : أنهم لما أثبتوا واجب الوجود جعلوا إثباته موقوفا[١] على إبطال التسلسل ، لما قالوا : إن الممكن لابد له من مرجح مؤثر ، ثم إما أن يتسلسل[٢] الأمر حتى يكون لكل ممكن مرجح ممكن ،
فتتسلسل[٣] العلل/والمعلولات الممكنة ، أو ينتهى الأمر إلى واجب ١٩٩/٤
لنفسه[٤] ثم قالوا : لم لا يجوز أن يكون التسلسل جائزاً ؟ كما قد تكلم على هذا فى غير هذا الموضع .

ومن أعظم أسولتهم قولهم : لم لا يكون المجموع واجبًا بأجزائه المتسلسلة ، وكل منها واجب بالآخر ؟ وهذا السؤال ذكره[٥] الآمدى ،

---

(١) ش : متوقفا .

(٢) ر : تسلسل .

(٣) فتتسلسل : كذا فى ( ص ) ، ( ش ) . وفى سائر النسخ : فتسلسل .

(٤) لنفسه : كذا فى ( ص ) ، ( ض ) : وفى ( ر ) لنفسه ( مع وجود نقطة تحت اللام ) . وفى ( ق ) : بنفسه .

(٥) ق : وهذا السؤال الذى ذكره الآمدى .

وذكر أنه لا يستطيع أن يجيب عنه ، ومضمونه : وجوب وجود أمور ممكنة بنفسها ، ليس فيها ماهو موجود واجب بنفسه [١] ، لكن كل منها معلول للآخر ، والمجموع معلول بالأجزاء .

ومن المعلوم أنّا [٢] إذا فرضنا مجموعا واجبا بأجزائه الواجبة التى لا تقبل العدم ، كان أولى فى العقل من مجموع يجب بأجزاء كلٍّ منها ممكن لا يوجد بنفسه ، فإن المحتاج إلى الممكنات أولى بالإمكان . أما الذى يكون وجوده لازمًا للواجبات فلا يمكن عدمه .

والعقل الصريح الذى لم يكذب قط [٣] يعلم أن المركب المجموع من أجزاءٍ كل منها ممكن لا وجود له بنفسه هو أيضا ممكن لا وجود له ، وأما المركب من أجزاء كل منها واجب بنفسه ، فإنه لا يمتنع كونه واجبًا بنفسه ، أى بتلك الأجزاء التى كل منها واجب .

وإذا قيل : الإجتماع نفسه مفتقر إلى تلك الأجزاء التى كل منها واجب بنفسه . كان ذلك نزاعا [٤] لفظيا .

٢٠٠/٤ والمقصود أن العقل يصدِّق بإمكان/هذا ولا يصدق بإمكان أجزاء كل منها ممكن ، والمجموع واجب بها . وهؤلاء قلبوا الحقائق العقلية :

---

(١) ما هو موجود واجب بنفسه : كذا فى ( ر ) فقط . وفى سائر النسخ : ما هو واجب موجود بنفسه . ش : ما موجود بنفسه .

(٢) أنا : ساقطة من ( ش ) .

(٣) قط : ساقطة من ( ض ) .

(٤) ش : نزاع .

فقالوا : إذا اجتمعت واجبات بأنفسها[١] صارت ممكنة ، وإذا اجتمعت ممكنات[٢] بأنفسها صارت[٣] واجبة ، فإذا تكلموا فى نفى الصفات الواجبة لله ، جعلوا كون المركب يستلزم أجزاءه[٤] موجبًا لامتناع المركَّب الذى جعلوه[٤] مانعًا من العلو والتجسيم ومن ثبوت[٥] الصفات ، ولا يوردون على أنفسهم ما أوردوه فى إثبات واجب الوجود ، وإيراده هنا أَوْلى لأن فيه مطابقة لسائر أدلة العقل ، مع تصديق ما جاءت به الرسل ، وما فى ذلك من إثبات صفات الكمال لله تعالى ، بل وإثبات حقيقته التى لا يكون موجودًا إلا بها ، فكان يمكنهم أن يقولوا : لم لا يجوز أن يكون المجموع الواجب ، أو المركب الواجب ، أو الجملة الواجبة واجبة بوجوب كل جزء من أجزائها ، التى هى واجبة بنفسها لا تقبل العدم؟ .

وكان هذا خيرًا من أن يقولوا : لم لا يجوز أن يكون المجموع ، الذى كل من أجزائه ممكن بنفسه ، هو واجبًا بنفسه ، أو واجبًا[٦] بأجزائه؟ .

وهذا الآمدى ـ مع أنه من أفضل من تكلم من أبناء جنسه فى هذه الأمور ، وأعرفهم بالكلام والفلسفة – اضطرب وعجز عن الجواب عن

---

(١) بأنفسها : ساقطة من ( ش ) .

(٢) ممكنات : ساقطة من ( ش ) .

(٣) ش : فصارت .

(٤ – ٤) : ساقط من ( ش ) .

(٥) ش : مانعا من ثبوت .

(٦) ض : وواجبا .

الشبهة الداحضة القادحة فى إثبات واجب الوجود[1] /وهو دائمًا يحتج ٢٠١/٤
بنظيرها الذى هو أضعف منها ، على نفى العلو وغيره من الأمور الثابتة بالشرع والعقل ، ويقول : إن ذلك يستلزم التجسيم ، وأن المخالفين فى الجسم جهَّال .

ولو أعطى النظر حقه ، لعلم أن الجهل المركب ، فضلا عن البسيط ، أجدر بمن سلك مثل تلك الطريق ، فإن من شك فى أوضح الأمرين[2] وأبينهما فى العقل[3] وفى أمر لم يشك أحد من الأولين والآخرين فيه ، كان أَوْلى بالجهل ممَّن قال بما قالت به الأنبياء والرسل وأتباعهم ، وسائر عقلاء بنى آدم من الأولين والآخرين ، وعُلم ثبوته بالبراهين اليقينية .

وذلك أنه لم يجوِّز أحد من بنى آدم وجود فاعل للعالم ، ولذلك الفاعل فاعل إلى ما لا نهايه له ، من غير أن يكون هناك فاعل موجود

---

(١) فى هامش ( هـ ) أمام هذا الموضع كتب تعليق طويل نصه كما يلى : « ومن أعجب خذلان المخالفين للسنة تضعيفهم للحجة إذا نصر بها حق ، وتقويتها إذا نصر بها باطل ، فهؤلاء الذين ينفون علو الله على خلقه ونحو ذلك تارة هم ينقضون الحجج ، التى بها يحتجون كما فعله عمر الرازى والآمدى ونحوهما ، وتارة كل طائفة تبطل بالفعل الطريقة العقلية التى اعتمدت عليها الأخرى فليسوا متفقين على طريقة واحدة وهذا يبين خطأهم كلهم من وجهين من جهة العقل الصريح الذى بين به كل قوم فساد قول الآخرين ومن جهة أنه ليس معهم معقول اشتركوا فيه . وهذا بخلاف أهل الإثبات ففحول المتكلمين كأبى على وأبى هاشم وعبد الجبار والأشعرى والقاضى أبو بكر وأبو المعالى وأبو الحسين البصرى ( كذا والصواب : والقاضى أبى بكر وأبى المعالى وأبى الحسين . . ) وابن عقيل والغزالى يبطلون طرق الفلاسفة التى بنوا عليها النفى منهم من يبطل أصولهم المنطقية » .

(٢) ص : الأمر .

(٣) ش ، هـ : للعقل . و( فى ) : ساقطة من ( ض ) .

بنفسه ، فمن شك فى جواز هذا أو عَجَزَ عن جواب شبهة مجوِّزة ، كان جهله بيِّنا ، وكان أجهل[1] من أفحش الناس قولاً بالباطل المحض من التشبيه والتجسيم ، حتى لو فُرض القول الذى يُحكى عن غالية المنتقصة[2] لله من اليهود وغيرهم ، مثل الذين يصفونه بالبكاء والحزن ، وعض اليد حتى جرى الدم ، ورمد العين ، وباللغوب والفقر والبخل ، وغير ذلك من النقائص التى يجب تنزه الله تعالى عنها ، سبحانه وتعالى عمَّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا .

٤/٢٠٢ فإذا قُدِّر واجب بنفسه موصوف بهذه/النقائص ، لم يكن هذا أبعد فى العقل من وجود فاعل ليس موجوداً بنفسه ، له فاعل ليس موجوداً بنفسه ، إلى ما لا يتناهى . فإن هذا وصف لجميع الفاعلين بالعدم الذى هو غاية النقص ، فإن غاية النقص أنه يرجع إلى أمور عدمية ، فكيف عدم كل ما يقدَّر فاعلا للعالم ؟ .

فتبين أن هؤلاء الذين يدَّعون العقليات التى تعارض السمعيات ، هم من أبعد الناس عن موجب العقل ومقتضاه ، كما هم من أبعد الناس عن متابعة الكتاب المنزّل والنبى المرسل ، وأن نفس ما به يقدحون فى أدلة الحق ، التى توافق ما جاء به الرسول ، لو قدحوا به فيما يُعارض ما جاء به الرسول ، لسلموا عن التناقض ، وصح نظرهم وعقلهم واستدلالهم ، ومعارضتهم صحيح المنقول وصريح المعقول بالشبهات الفاسدة .

---

(١) ض : وكان جهل .

(٢) ق : المتنقصه .

ومن أعجب الأشياء أن هذا الآمدى لمَّا تكلم على مسألة : هل وجوده زائد على ذاته أم لا ؟ **ذكر**[(١)] : « حجة من قال : لا يزيد وجوده على ذاته[(٢)] » فقال[(٣)] : « احتجوا بأنه لو كان زائدا[(٤)] على ذاته لم يخل : إما أن يكون واجبًا أو ممكنًا ، لا جائز أن يكون واجبًا لأنه مفتقر إلى الذات ، ضرورة كونه صفة لها ، ولا شيء من المفتقر إلى غيره يكون واجبًا ، فإذًا وجوده لو كان زائدًا[(٥)] على ذاته لما كان واجبًا ، فلم يبق إلا أن يكون ممكناً ، وإذا كان ممكنًا فلابد له[(٦)] من / مؤثر ، ٢٠٣/٤ والمؤثر[(٧)] فيه إما الذات أو خارج[(٨)] عنها ، والأول ممتنع ، لأنه يستلزم كون الذات قابلة وفاعلة ، ولأن المؤثر فى الوجود[(٨)] لا[(٩)] بد أن[(١٠)] يكون موجودًا ، فتأثيرها فى وجودها يفتقر إلى وجودها[(٩)] ، فالوجود مفتقر إلى

**كلام الآمـدى فى مسألة : هل وجوده تعالى زائد على ذاته أم لا ؟ والتعليق عليه**

---

(١) أبكار الأفكار ، جـ ١ ، ص ١٧٣ - ١٧٤ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ظ ٢٦ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٢) أبكار : أما حجة من قال بأن وجوده لايزيد على ذاته .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٤) أبكار : أنه لو كان وجوده زائداً .

(٥) ق : زائد ، وهو خطأ .

(٦) له : ساقطة من ( ض ) .

(٧) أبكار : من مؤثر كما سبق والمؤثر .

(٨ - ٨) أبكار : أو خارج عنها ، فإن كان الأول فهو ممتنع لوجهين : الأول : أن الذات بسيطة لا تركيب فيها ، وهى قابلة للوجود ( فى نسخة رقم ١٩٥٤ لا وجود ، وهو تحريف ) ، فلو كانت مؤثرة لكانت قابلة وفاعلة فلها قوتان ، قوة القبول وقوة الفعل ، والبسيط الواحد ليس له قوتان مختلفتان ، فإن الكلام فى قبوله للقوتين المختلفتين كالكلام فى الأول ، وهو تسليم ممتنع . الثانى : أنها لو كانت مؤثرة فى الوجود ، فالمؤثر فى الوجود .

(٩ - ٩) أبكار : لابد وأن يكون موجودا على ما تقدم ، فإذن تأثير الماهية فى وجودها مفتقر إلى وجودها .

(١٠) ص ، ض : لابد بأن .

نفسه ، وهو محال .(١ وإن كان المؤثر غيرها ، كان الوجود الواجب مستفاداً له من غيره ، فلا يكون الوجود واجبا بنفسه١) » .

ثم قال(٢) : « وهذه الحجة ضعيفة ، إذ لقائل(٣) أن يقول : ما المانع من كون الوجود الزائد على الماهية واجباً لنفسه(٤) . قولكم : لأنه مفتقر إلى الماهية ، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبا لنفسه ، قلنا : لا نسلم(٥) أن الواجب لنفسه لا يكون مفتقرًا إلى غيره(٦) ، بل الواجب لنفسه هو الذى لا يكون مفتقرا(٧) إلى مؤثر فاعل ، ولا يمتنع أن يكون موجبا بنفسه(٨) ، وإن كان مفتقرًا إلى القابل(٩) ، فإن الفاعل الموجب بالذات لا يمتنع توقف تأثيره على القابل(٩) ، وسواء كان اقتضاؤه(١٠) بالذات لنفسه ، أو لما هو خارج عنه ، وهذا كما يقوله(١١) الفيلسوف فى

(١ - ١) أبكار : وإن كان الثانى وهو أن يكون المؤثر فى الوجود غير ماهية واجب الوجود فوجود واجب الوجود مستفاد له من غيره . وكل ما استفاد وجوده من غيره فليس واجبا لذاته ، وهذه المحالات إنما لزمت من كون وجوده زائداً على ذاته فلا يكون زائدا .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، جـ ١ ، ص ١٧٤ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) ، ظ ٢٦ - ص ٢٧ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٣) أبكار : إذ القائل . .

(٤) ق : بنفسه .

(٥) أبكار : لا يكون واجبا لذاته لا نسلم .

(٦) أبكار : لغيره .

(٧) ابكار : هو الذى لا يفتقر .

(٨) ابكار : لنفسه .

(٩) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : إلى القابل ( وهو تحريف ) وفى ( ر ) : الكلمة غير منقوطة .

(١٠) ص ، ض ، ط ، ر : اقتضاه ؛ هـ : اقتضاءه .

(١١) ق : كما يقول .

العقل[١] الفعَّال بأنه[٢] موجب بذاته للصور الجوهرية والأنفس الإنسانية ، وإن كان ما اقتضاه لذاته متوقفًا على وجود الهيولى القابلة » .

**قال**[٣] : « وإن سلمنا أنه لا بد وأن يكون ممكنًا ، ولكن لا نسلم أن حقيقة[٤] الممكن هو المفتقر إلى المؤثر ، بل الممكن هو المفتقر إلى الغير ، والافتقار إلى الغير أعم من الافتقار / إلى المؤثر ، وقد تحقق ذلك ٢٠٤/٤
بالافتقار إلى الذات القابلة » .

**فيقال** : فى هذا الكلام جوّز[٥] أن يكون الوجود الواجب مفتقرًا[٦] إلى الماهية ، وذكر أن الواجب بنفسه هو الذى لا يفتقر إلى المؤثر ، ليس هو الذى لا يفتقر إلى الغير ، وأن كونه ممكنًا – بمعنى افتقاره إلى الغير لا إلى المؤثر – هو الإمكان الذى يوصف به الوجود الواجب المفتقر إلى الماهية .

وهذا الذى قاله هو بعينه يقال له فيما ذكره هنا حيث **قال** : « إن المجموع مفتقر إلى كلٍّ من أجزائه والمفتقر إلى الغير لا يكون واجبا بنفسه لأنه ممكن » .

---

(١) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : فى الفعل (وهو تحريف) .

(٢) أبكار : فإنه .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، جـ ١ ، ص ١٧٤ – ١٧٥ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ٢٧ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٤) ض : أن صفة .

(٥) ص ، ض ، ط : جواز .

(٦) ض : مفتقر ، وهو خطأ .

**فيقال له** : لا نسلم أن المفتقر إلى الغير على الإطلاق لا يكون واجبا بنفسه[١]، بل المفتقر إلى المؤثر لا يكون واجبا بنفسه ، وافتقار المجموع إلى كلٍّ من أجزائه ليس افتقاراً إلى مؤثر بل إلى الغير[١] ، كافتقار الوجود إلى الماهية إذا فُرض تعددها .

**ويقال** : قولك : « إن المجموع يكون ممكنًا » أتعنى بالممكن ما يفتقر إلى مؤثر[٢] ؟ أم ما يفتقر إلى الغير؟

فإن قلت الأول كان باطلا ، وإن قلت الثانى ، فلم قلت إن الواجب بنفسه الذى لا يفتقر إلى فاعل لا يكون ممكنا ، بمعنى أنه يفتقر[٣] إلى غير لا إلى فاعل ؟ .

فهذا الكلام[٤] الذى ذكره هو بعينه يجيب به نفسه[٥] عمَّا ذكره
٤/٢٠٥ هنا بطريق الأَوْلى والأحرى ، فإن توقف المجموع الواجب بأجزائه / على كل من أجزائه لا ينفى وجوبه[٦] بنفسه ، التى هى المجموع مع الأجزاء . أما توقف الوجود على الماهية المغايرة له ، فإنه يقتضى توقف الوجود الواجب على ما ليس داخلاً فيه .

---

(١ – ١) : ساقط من ( ض ) .
(٢) ط : إلى المؤثر.
(٣) ق : لا يفتقر.
(٤) الكلام : ساقطة من ( ض ) .
(٥) ق : يجيب به عن نفسه .
(٦) ض : وجوده .

ومعلوم أن افتقار الشئ إلى جزئه ليس هو كافتقاره[١] إلى ما ليس جزأه ،[٢] بل الأول لا ينفى[٣] كمال وجوبه ، إذ كان افتقاره إلى جزئه ليس أعظم من افتقاره إلى نفسه ، والواجب بنفسه لا يستغنى عن نفسه ، فلا يستغنى عمَّا هو داخل فى مسمّى نفسه . أما إذا قُدِّر وجود واجب وماهية مغايرة له ، كان الواجب مفتقرًا إلى ما ليس داخلاً فى مسمّى اسمه ، فمن جوَّز ذاك[٤] كيف يمنع هذا ؟

ولهذا كان قول مثبتة الصفات خيرًا من قول أبى هاشم وأمثاله من المعتزلة وأتباعهم ، الذين قالوا : إن وجود كل موجودٍ فى الخارج مغاير لذاته الموجودة فى الخارج ، وأن وجود واجب الوجود زائد على ماهيته ، وإن كان قد وافقه على ذلك طائفة من أهل الإثبات فى أثناء كلامهم ، حتى من أصحاب الأئمة الأربعة [ أحمد ] وغيره[٥] ، كابن الزغوانى ، وهو أحد قولى الرازى ، بل هو الذى رجّحه فى أكثر كتبه ، وكذلك أبو حامد .

فإبطال مثل هذا التركيب[٦] أَوْلى من إبطال ذاك[٧] ، وأدنى / الأحوال أن يكون مثله ، فإن من قال : إن الوجود زائد على الماهية ، ٢٠٦/٤

(١) ض : افتقاره .
(٢) ر ، ض : جزء .
(٣) ر : لا يبقى .
(٤) ض : ذلك .
(٥) أحمد وغيره : كذا فى ( ر ) ، ( ش ) ، ( ض ) . وفى ( ص ) ، ( ط ) : الأربعة وغيره . وفى ( ق ) : الأربعة وغيرهم .
(٦) ر : التركب ؛ هـ : المركب .
(٧) ص ، ض : ذلك .

لزمه أن يجعل الماهية قابلة للوجود ، والوجود صفة لها ، فيجعل الوجود الواجب صفة لغيره ، والصفة مفتقرة إلى محلها ، وهذا الافتقار أقرب إلى أن تكون الصفة ممكنة ، من افتقار الجميع إلى جزئه ، فإن افتقار الجميع إلى نفسه لا ينافي وجوبه بنفسه ، فكيف افتقاره إلى صفته اللازمة له ، وإلى ما يُقدّر أنه جزؤه[١] الذى لا يُوجد إلا فى ضمن نفسه ؟ وأما افتقار الصفة إلى الموصوف فأدل على إمكان الصفة بنفسها ، فإذا كان الوجود الواجب لا يمتنع أن يكون صفة لماهية[٢] ، فكيف يمتنع أن يكون مجموعًا ؟

وغاية ما يقال : إن الاجتماع صفة للأجزاء المجتمعة الموجودة الواجبة . ومعلوم أن صفة الأجزاء الواجبة بنفسها أَوْلى أن تكون موجودة واجبة ، من صفة الماهيه التى هى فى نفسها ليست وجودًا .

فهذا الذى ذكره هناك حجة عليه هنا ، مع أنه يمكن تقريره بخير مما قرره به ، فإنه قد يُقال : إن هذا تقرير ضعيف .

وذلك أنه قال[٣] : « لا نسلّم أَن الواجب لنفسه لا يكون مفتقرًا إلى غيره ، فإن الواجب لنفسه هو الذى لا يكون مفتقرًا إلى مؤثر فاعل ، ولا يمتنع أن يكون موجبا بنفسه ، وإن كان مفتقرًا إلى القابل ، فإن

---

(١) جزؤه : كذا فى ( ق ) . وفى ( ر ) ، ( ض ) ، ( هـ ) : جزء . وفى ( ص ) ، ( ط ) : جزءه ؛ والكلمة ساقطة من ( ش ) .

(٢) ق ، ض : لماهيته .

(٣) سبق ذكر النص التالى قبل صفحات ، ص ٢٣٨ .

٢٠٧/٤ الفاعل الموجب بالذات لا يمتنع توقف تأثيره على القابل[١]/ [٢] وسواء كان اقتضاؤه بالذات لنفسه أو لما هو خارج عنه ، وهذا كما يقول[٣] الفيلسوف فى العقل الفعَّال بأنه موجب بذاته للصور الجوهرية والأنفس الإنسانية ، وإن كان ما اقتضاه لذاته متوقفًا على وجود الهيولى القابلة »[٢] .

فقد يُقال : إن هذا التقرير ضعيف لوجوه :

أحدها : أن الكلام فيما هو واجب بنفسه ، لا فيما هو موجب لغيره أو فاعل له ، وإذا قُدِّر أن الموجب الفاعل يقف على غيره ، لم يلزم أن يكون الواجب بنفسه يقف على غيره .

الثانى : أن الموجب الفاعل لا تقف نفسه على غيره ، وإنما يقف تأثيره ، ولا يلزم من توقف تأثيره على غيره توقفه . وهذا كما ذكره من التمثيل بالعقل الفعَّال ، فإن أحدًا لا يقول : إن نفسه تتوقف على غيره الذى يقف عليه تأثيره ، فإذا[٤] كان هذا فى الموجب فكيف بالواجب ؟

بل هم يقولون : إن نفس إيجابه يتوقف على غيره ، بل وصول الأثر إلى المحل يتوقف على استعداد المحل .

---

(١) بعد كلمة « القابل » يوجد بياض فى ( ش).(ص ) . (ط) بمقدار كلمتين ، وأمام هذا البياض فى هامش ( ط ) كتب : « كذا بالأصل » . والكلام الموجود فى نسخة (ق) بعد ذلك هو نفس الكلام الذى سبق إيراده من قبل ص ٢٣٨ - ٢٣٩ وهو ساقط من جميع النسخ ماعدا (ق) إذ أن الكلام بين قوسين : (٢ - ٢ ) ساقطة منها كلها ، ويبدأ الكلام بعد ذلك بعبارة : فقد يقال .

(٣) كما يقول : كذا فى (ق ) وسبقت العبارة فى كل النسخ : كما يقوله .

(٤) ر : بل إذا .

الثالث : أن هذا التمثيل يمكن فى غير الواجب بنفسه ، أما هو سبحانه وتعالى فلا يُتصور أن تقف ذاته على غيره ، ولا فعله على غيره ، فإن القوابل هى أيضا من فعله ، فالكلام فى فعله للمقبول لها ، كالكلام فى فعله للقابل ، فكل ما سواه فقير إليه مفعول له ، وهو مستغن عن كل ما سواه من كل وجه ، بخلاف الفاعل المخلوق / الذى يتوقف فعله على ٢٠٨/٤
قابل ، فإنه فعل مفتقر إلى شيء منفصل عنه ، لكن يمكن أن يُجاب عنه بأن يُقال : إذا كان الموجب لغيره المتوقف إيجابه على غيره لا يمنع أن يكون موجبا بنفسه ، كما قالوا فى العقل الفعَّال ، فأن يكون توقف إيجابه على غيره لا يمنع أن يكون واجباً بنفسه أَوْلى وأحرى ، فإن الموجب لغيره واجب وزيادة ، إذ لا يُوجد إلا ما هو موجود ، ولا يوجب إلا ما هو واجب .

والعقل الفعَّال [(١)] يقولون : هو واجب بغيره ، وهو موجب بغيره ، لا واجب بنفسه . ومقصوده أن الوجوب والإيجاب بالذات ، لا يمنع توقف ذلك على غيره ، وإنما يمنع كونه مفعولاً للغير .

وتلخيص الكلام : أنه إذا قيل : إن الوجود زائد على الماهية ، كانت الماهية محلا للوجود الواجب ، فيكون الواجب لنفسه مفتقرًا إلى قابل لا إلى فاعل .

فنقول : الواجب هو الذى لا يكون مفتقراً إلى فاعل ، ليس هو الذى لا يكون مفتقراً إلى قابل ، فإن الذى قام عليه قطع التسلسل أن الواجب لا فاعل له ولاعلة [(٢)] .

(١) الفعال : ساقطة من ( ش ) .

(٢) ر : ولا علمه ، وهو تحريف .

أما كون الوجود الواجب له محل ، هو موصوف به أم لا ؟ فذاك كلام آخر . لكنه عضّد ذلك بأن الإيجاب بالذات لا ينافى كون الموجب له محل يقبله ، فكذلك الوجوب[1] بالذات لا ينفى أن يكون له محل يقبله ، واستشهد بالعقل الفعّال ، / لكنهم يقولون : العقل الفعال ليس بموجب بالذات[2] ، وأما الرب الموجب بالذات فليس له محل يقبله . ٢٠٩/٤

فتبين أن الاستشهاد بهذا لا يصح ، وليس التمثيل به مطابقا .

والمقصود هنا أن الذى يعتمد عليه هو وأمثاله فى نفى ما يسمونه التركيب ، هم أنفسهم قد أبطلوه فى مواضع أُخر ، واحتجوا به فى موضع آخر ، وهو حيث احتجوا به أضعف منه حيث أبطلوه .

كلام الآمدى عن إبطال التركيب

وكذلك ماذكره من الوجه الثانى على إبطال التركيب ، فإنه قال[3] : « الوجه الثانى – فى امتناع كونه مركبا من الأجزاء – أن تلك الأجزاء[4] إما أن تكون واجبة الوجود لذاتها ، أو ممكنة ، أو البعض واجبا والبعض ممكنًا[5] ، لا جائز أن يُقال بالأول ، على ما سيأتى تحقيقه فى إثبات الوحدانية ، وإن كان الثانى أو الثالث ، فلا يخفى أن المفتقر إلى الممكن المحتاج إلى الغير أَوْلى بالإمكان والاحتياج ، والممكن المحتاج لا يكون واجبًا لذاته ، وما لا يكون واجبًا لذاته لا يكون إلـهًا» .

(١) ص : فكذلك موجوب ، وهو تحريف .

(٢) هـ : ليس بالموجب بالذات .

(٣) أبكار الأفكار ، جـ ١ ، ص ٤٧٢ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ظ ٧١ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٤) أبكار : الثانى أن تلك الأجزاء ( والجملة الاعتراضية توضيح من ابن تيمية ) .

(٥) أو البعض واجبا والبعض ممكنا : كذا فى (ر) ، (هـ) وفى « أبكار » . أما فى (ق) ، (ص) ، (ظ ) ففيها : أو البعض واجب والبعض ممكن . والعبارة فى (ض) محرفة كثيرة الأخطاء .

٤/٢١٠ **قلت**[١] : ولقائل أن يقول : هذا الوجه أيضا فاسد من وجوه :

رد ابن تيمية عليه من وجوه

**أحدها** : أن يُقَال : لم لا يجوز أن تكون تلك الأجزاء كلها واجبة .

الوجه الأول

**قوله** : « على ما سيأتى تحقيقه فى مسألة التوحيد » .

**يقال له** : الذى ذكرته فيما بعد فى مسألة التوحيد هى الطريقة المعروفة لابن سينا وأتباعه من الفلاسفة ، وهى وجهان : أحدهما : مبناه على أن المركب يفتقر إلى أجزائه ، وهذا هو الوجه [الأول][٢] الذى ذكرته هنا ، فصار مدار هذا الوجه الثانى على الأول ، فلم يذكر[٣] إلا الأول ، وقد تبين فساده[٤] .

الوجه الثانى الذى ذكرته فى التوحيد : مبناه على كون الوجوب يصير معلولا ، وهذا هو الذى ذكرته فى كون الوجود الواجب لا يزيد على الماهية ، لئلا يكون معلولا للماهية . وأنت قد أفسدت هذا الوجه ، وبما أفسدته به يفسد الآخر أيضا .

٤/٢١١ فتبين أن ما ذكرته فى مسألة/ التوحيد يعود إلى وجهٍ واحد . وأنت قد قدّمت فساده ، فالحوالة على ما سيأتى ، وما سيأتى منه ما هو مكرر ، فكلاهما فاسد .

وهو دائما فى كلامه يذكر فساد هذه الطريقة ، حتى أنه لما استدلت الفلاسفة - أتباع ابن سينا وغيرهم - على أن الأجسام ممكنة بهذه

(١) قلت : ساقطة من (ش) .

(٢) الأول : ساقطة من (ق) .

(٣) ط : فلم تذكر ؛ ض : فلم يذكروا .

(٤) ض : فساد .

الطريقة ، واستدل بها طائفة على حدوث العالم ، وهذا أول طريقة ذكرها فى حدوث العالم **فقال**(١) : « قد(٢) احتج الأصحاب بمسالك : الأول : قولهم(٣) : العالم ممكن الوجود بذاته ، وكل ممكن بذاته فهو محدث(٤) » .

وقرر الإمكان بأن **قال**(٥) : « أجسام العالم مؤلفة ومركبة ، لما سبق(٦) بيانه فى الأجسام ، وكل ما كان مؤلفا مركبا(٧) فهو مفتقر إلى أجزائه ، وكل مفتقر إلى غيره لا يكون واجبًا بذاته(٨) ، فالأجسام ممكنة لذواتها(٩) ، والأعراض قائمة بالأجسام ومفتقرة إليها ، والمفتقر إلى الممكن أولى أن يكون ممكنا » .

ثم ضعّف هذا المسلك : **قال**(١٠) : « وقولهم(١١) : إن العالم مركّب مسلّم ، ولكن ما المانع أن / تكون(١٢) أجزاؤه واجبة ؟ وما ذكروه من ٢١٢/٤

(١) أبكار الأفكار ، جـ ٢ ، ص ٣١٥ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ١٩١ (نسخة رقم ١٦٠٣) .
(٢) أبكار : وقد .
(٣) أبكار : المسلك الأول أنهم قالوا .
(٤) أبكار : وكل ممكن الوجود بذاته (سقطت هذه العبارة من نسخة رقم ١٩٥٤) فهو محدث ، فالعالم محدث .
(٥) أبكار ، جـ ٢ ، ص ٣١٦ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ١٩١ (نسخة رقم ١٦٠٣) .
(٦) أبكار : كما سبق .
(٧) أبكار : ومركبا .
(٨) أبكار : لذاته .
(٩) ق : بذواتها .
(١٠) أبكار ، جـ ٢ ، ص ٣١٩ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ١٩٢ (نسخة رقم ١٦٠٣) .
(١١) أبكار : قولهم .
(١٢) ض ، أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : أن يكون .

الدلالة فقد بيَّنا ضعفها فى مسألة الوحدانية » . فهنا لما احتجّوا بهذه الدلالة على حدوث العالم ذكر ضعفها ، وأحال على ما ذكره فى الوحدانية ، فكيف يحتج بها بعينها فى مثل هذا المطلوب بعينه ، وهو كون الأجسام ممكنة لأنها مركبة ، ويحيل على ما ذكره فى التوحيد .

ومعلوم أنه لو أبطلها حيث تعارض نصوص الكتاب والسنة ، واعتمد عليها حيث لا تناقض[١] ذلك ، لكان – مع مافيه من التناقض – أقرب إلى العقل والدين من أن يحتج بها فى نفى لوازم نصوص الكتاب والسنة ، ويبطلها حيث لا تخالف[٢] نصوص الأنبياء .

الوجه الثانى **الوجه الثانى** : أن يُقال : أنت أيضا قد بيّنت فى الكلام على إثبات
٢١٣/٤ وحدانية الله تعالى فساد/هذه الطريقة التى سلكها ابن سينا وغيره[٣] من الفلاسفة التى أحلت عليها هنا . وذلك أنه قال[٤] : « الفصل الثانى فى امتناع وجود إلٰهين لكل واحد منهما من صفات الإلٰهية ما للآخر . وقد احتج النافون للشركة بمسالك ضعيفة : المسلك الأول : وهو[٥] ما ذكره الفلاسفة ، وذلك[٦] أنهم قالوا : لو قُدِّر وجود[٧] واجبين كل

(١) لا تناقض : كذا فى ( ق ) . وفى سائر النسخ : لا يناقض ، وفى ( هـ ) : الكلمة غير منقوطة .

(٢) ر ، ض : لا يخالف .

(٣) ش : سلكها متأخروا الفلاسفة كابن سينا وغيرهم .

(٤) أبكار الأفكار ، جـ ١ ، ص ٥٥٠ – ٥٥١ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ٨٣ ( نسخة رقم ١٦٠٣ )

(٥) ق : هو .

(٦) ض : وذكر ، وهو تحريف .

(٧) وجود : ساقطة من ( ص ) ، ( ط ) .

واحد منهما واجب لذاته ، فلا يخلو : إما أن يُقال باتفاقهما من كل وجه ، [١]أو باختلافهما من كل وجه[١] ، أو باتفاقهما من وجه دون وجه ، فإن كان الأول[٢] فلا تعدد فى مسمّى واجب الوجود ، إذ التعدد والتغاير دون مميّز محال ، وإن كان الثانى فما اشتركا فى وجوب الوجود ، وإن كان الثالث فما به الاشتراك غير ما به الافتراق ، وما به الاشتراك إن لم يكن هو وجوب الوجود فليسا[٣] بواجبين ، بل أحدهما دون الآخر ، وإن كان الاشتراك بوجوب الوجود فهو ممتنع لوجهين : الأول : هو أن ما به الاشتراك من وجوب الوجود : إما أن يتم تحققه فى كل / واحد من ٢١٤/٤
الواجبين بدون ما به الافتراق أو لا يتم دونه ، فإن كان الأول[٤] فهو محال ، وإلا كان المعنى المشترك المطلق متحققا فى الأعيان[٥] من غير مخصص ، وهو محال . وإن[٦] كان الثانى كان وجوب الوجود ممكناً لافتقاره فى تحققه إلى غيره ، فالموصوف به ، وهو ما قيل بوجوب وجوده به ، أولى[٧] أن يكون ممكناً . الوجه الثانى : أن[٨] مسمّى[٩] واجب الوجود إذا كان مركبا من أمرين ، وهو وجوب الوجود المشترك ، وما به الافتراق ، فيكون مفتقراً فى وجوده إلى كل واحدٍ من مفردَيْه ، وكل

(١ - ١) : ساقط من ( ض ) .
(٢) أبكار : فإن الأول .
(٣) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : قلنا ، وهو تحريف .
(٤) أبكار ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) : الأولى ، وهو تحريف .
(٥) أبكار : وإلا لكان المعنى المطلق مشتركا متحققا فى الأعيان .
(٦) وإن : كذا فى ( ق ) ، وفى « أبكار » . وفى سائر النسخ : فإن .
(٧) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : أولا ، وهو تحريف .
(٨) أبكار : هو أن .
(٩) ر ، ض : يسمى .

واحدٍ من المفردَيْن مغاير للجملة المركبة منهما ، ولهذا يتصور تعقل[١] كل أحد[٢] من الأفراد مع الجهل بالمركب منها ، والمعلوم غير المجهول ، وكل ما كان مفتقراً إلى غيره فى وجوده كان ممكناً لا واجبا لذاته ، إذ لا معنى لواجب الوجود لذاته إلا مالا يفتقر فى وجوده إلى غيره ، وهذه المحالات إنما لزمت من القول بتعدد واجب الوجود لذاته ، فيكون محالاً » .

٤/٢١٥ **قال**[٣] : / « وربما استروح بعض الأصحاب فى إثبات الوحدانية إلى هذا المسلك أيضا[٤] ، وهو ضعيف . إذ لقائل أن يقول : وإن سلّمنا الاتفاق بينهما من وجه ، والافتراق من وجه[٥] ، وأن ما به الاتفاق هو وجوب الوجود ، ولكن لم قلتم بالامتناع ؟ وما ذكرتموه[٦] فى الوجه الأول إنما يلزم أن لو كان مسمّى وجوب الوجود معنى وجودياً ، وأما بتقدير أن يكون أمراً سلبياً ومعنى عدمياً[٧] ، وهو عدم افتقار[٨] الوجود إلى علة خارجة فلا ، فلم قلتم[٩] بكونه أمرا وجوديا ؟ » .

ثم بسط الكلام فى كونه عدميا بما ليس هذا موضع الكلام فيه

(١) ر ، ض : بعقل .

(٢) أحد : كذا فى ( ق ) وفى ( أبكار » . وفى سائر النسخ : واحد .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، جـ ١ ، ص ٥٥١ - ٥٥٢ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ٨٣ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٤) أيضا : ليست فى « أبكار » .

(٥) عبارة « والافتراق من وجه » ساقطة من نسختى « أبكار » .

(٦) ط : وذكرتموه .

(٧) عبارة « ومعنى عدميا » ساقطة من نسختى « أبكار » .

(٨) أبكار ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) : افتقاد ، وهو تحريف .

(٩) أبكار : خارجة وإلا فلم قلتم ، وهو تحريف .

تابع كلام الآمدى

قال[١] : « وعلى هذا فقد بطل القول بالوجه الثانى ، فإنه إذا كان حاصل الوجوب يرجع إلى صفة سلب ، فلا يوجب ذلك التركيب من ذات[٢] واجب الوجود ، وإلا لما وُجد بسيط أصلا ، فإنه[٣] ما من بسيط إلا ويتصف[٤] بسلب غيره عنه ، وإن سلمنا أن وجوب الوجود أمر وجودى[٥] ، ولكن ما ذكرتموه من لزوم التركيب فهو[٦] لازم ، وإن كان واجب الوجود / واحداً من حيث أن مسمًّى واجب الوجود ٢١٦/٤ مركّب من الذات المتصفة بالوجوب ومن[٧] الوجوب الذاتى ، فما هو العذر عنه مع اتحاد واجب الوجود فهو العذر[٨] مع تعدده[٩] » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : الوجه الأول ذكره الرازى قبله فى إبطال هذا ، والوجه الثانى ذكره الرازى – كما ذكره الشهرستانى قبله – وهو أن هذا منقوض بمشاركة واجب الوجود لسائر[١٠] الموجودات فى مسمًّى الوجود ، وامتيازه عنها بوجوب الوجود ، فقد صار فيه على أصلكم[١١] ما به الاشتراك وما به الامتياز .

(١) أبكار الأفكار ، جـ ١ ، ص ٥٥٣ – ٥٥٤ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) =ظ ٨٣ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .
(٢) أبكار : فى ذات .
(٣) أبكار : فإن .
(٤) أبكار : إلا ومتصف .
(٥) أبكار : وصف وجودى .
(٦) فهو : ليست فى « أبكار » .
(٧) ومن : كذا فى ( ق ) وفى « أبكار » . وفى سائر النسخ : من .
(٨) أبكار : هو العذر .
(٩) أمام هذا الموضع فى هامش ( ط ) كتب : بلغ مقابلة .
(١٠) ر : ولسائر ، وهو تحريف .
(١١) ض : على أصلهم .

والآمدى يقول : إن وجوب الوجود بالاشتراك اللفظى ، وقاله قبله الشهرستانى والرازى مع تناقضهما فى ذلك ، وقولهما فى موضع آخر خلاف ذلك .

والمقصود هنا أن ما ذكروه فى إبطال تعدد واجب الوجود وإفساد طرق ابن سينا وأتباعه فى ذلك ، يبين بطلان ما أحال عليه فى قوله : « لا يجوز أن تكون الأجزاء كلها واجبة ، على ما سيأتى تحقيقه فى مسألة التوحيد » .

٤/ ٢١٧ ومن أعجب خذلان / المخالفين للسنة وتضعيفهم للحجة إذا نُصر بها حق ، وتقويتها إذا نُصِربها باطل : أن حجة الفلاسفة على التوحيد قد أبطلها لما استدلوا بها على أن الإلـه واحد ، والمدلول حق لاريب فيه ، وإن قُدِّر ضعف الحجة ، ثم إنه يحتج[1] بها بعينها على نفى لوازم علو الله على خلقه ، بل ما يستلزم تعطيل ذاته فيجعلها حجة فيما يستلزم التعطيل ، ويبطلها إذا احتج بها على التوحيد .

وأيضا فما ذكره فى إبطال هذه الحجة يُبطل الوجه الأول أيضا ، فإنه إذا لم يمتنع واجبان بأنفسهما فأن لا يمتنع جزءان كل منهما واجب بنفسه بطريق الأوْلى والأحرى .

واعلم أن الوجهين اللذين أبطلا بهما الحجة : أحدهما منع كون الوجوب أمرًا ثبوتيًا ، والثانى المعارضة : أما المعارضة فواردة على هؤلاء الفلاسفة ، لا مندوحة لهم عنها . ومعارضة الشهرستانى والرازى – وأظن

(١) ق : احتج .

الغزالى – أجود من معارضة الآمدى ، ومن اعتذر عن ذلك بأن الواجب لفظ مشترك لزم بطلان توحيد الفلاسفة / بطريق الأَوْلى ، فإنه ٤/٢١٨ لا محذور حينئذ فى إثبات أمور متعددة كل منها يُقال له واجب الوجود ، بمعنى غير ما يُقال للآخر .

فبكل حال يلزم : إما لزوم التركيب ، وإما بطلان توحيدهم . وأيهما كان لازما لزم الآخر ، فإنه إذا لزم التركيب بطل توحيدهم ، وإذا بطل توحيدهم أمكن تعدد الواجب ، وهذا يبطل امتناع التركيب[1] .

ولا ريب أن أصل كلامهم ، بل وكلام نفاة العلو والصفات ، مبنى على إبطال التركيب وإثبات بسيط كلى[2] مطلق مثل الكليات ، وهذا الذى يثبتونه لا يوجد إلا فى الأذهان ، والذى أبطلوه هو لازم لكل الأعيان ، فأثبتوا ممتنع الوجود فى الخارج ، وأبطلوا واجب الوجود فى الخارج .

ونحن نبين بطلان ذلك بغير ما ذكره هؤلاء : فنقول : قول القائل : « إما أن يُقال باتفاقهما من كل وجه ، أو اختلافهما[3] من كل وجه ، أو اتفاقهما من وجهٍ دون وجه[4] » . إن أُريد به أنهما يتفقان فى شىء بعينه موجود فى الخارج ، فليس فى الموجودات شيئان ما يتفقان فى شئ بعينه موجود / فى الخارج ، ولكن يشتبهان من بعض الوجوه ، مع أن كلا ٤/٢١٩ منهما مختص بما قام به نفسه ، كالبياضين أو الأبيضين المشتبهين ، مع أنه

(١) فى هامش نسخة (ر) أمام هذا الموضع يوجد ختم مكتبة رامبور .
(٢) ر ، ض : كل .
(٣) أو اختلافهما : كذا فى (ق) . وفى سائر النسخ : واختلافهما .
(٤) وهو كلام الآمدى الذى سبق وروده ، ص ٢٤٩ .

ليس فى أحدهما شئ مما فى الآخر ، وإن أراد بقوله : « أو اختلافهما[١] من كل وجه » أنهما لا يشتبهان فى شئ ما ، ولا يشتركان فى شىء ما ، فليس فى الوجود شيئان إلا بينهما اشتراك فى شئ وتشابه فى شئ ما ، ولو أنه مسمَّى الوجود ، وإن أراد امتياز أحدهما عن الآخر فكل منهما ممتاز عن الآخر من [ كل ][٢] وجه ، وإن كانا مشتركين فى أشياء[٣] ، بمعنى اشتباههما لا بمعنى أن فى الخارج شيئا بعينه اشتركا فيه كما يشترك الشركاء فى العقار .

وإذا عُرف أن هذه الألفاظ[٤] مجملة فنقول[٥]: هما مشتبهان مشتركان فى وجوب الوجود ، كما أن كل متفقين فى اسم متواطئ بالمعنى العام ، سواء كان متماثلاً وهو التواطؤ[٦] الخاص ، أو مشككا وهو المقابل للتواطؤ[٧] الخاص ، كالموجودين ، والحيوانين ، والإنسانين ، ٤/٢٢٠ والسوادين ، اشتركا فى مسمَّى اللفظ الشامل لهما مع أن / كلا منهما متميِّز فى الخارج عن الآخر من كل وجه ، فهما لم يشتركا فى أمرٍ يختص بأحدهما ، بل وجود هذا يخصّه ووجود هذا يخصّه ، وإنما اشتركا فى مطلق الوجود .

(١) أو اختلافهما : كذا فى ( ق ) . وفى سائر النسخ : واختلافهما .
(٢) كل : ساقطة من ( ق ) .
(٣) ق : فى شئ .
(٤) ر ، ض : ألفاظ .
(٥) فنقول : كذا فى ( ق ) . وفى ( ص ) ،( ض )، ( ط ) : فيقول . وفى ( ر ) ، ( هـ ) : الكلمة غير منقوطة .
(٦) ق : التوطؤ . سائر النسخ : التواطى .
(٧) ر : وهو القابل للتواطى ؛ ض : وهو المقابل المتواطى ؛ ص ، ط : وهو المقابل للتواطى ؛ هـ : وهو المقابل للمتواطى .

والوجود المطلق المشترك الكلى لا يكون كليًّا لا فى هذا ولا فى هذا ، بل هو كلى فى الأذهان ، مختص فى الأعيان . وإذا قيل : « الكلى الطبيعى موجود » فمعناه أن ما كان كليًّا فى الذهن يوجد فى الخارج ، (١ لكن لا يُتصور اذا وُجد أن يكون كليا ، كما يقال العام موجود فى الخارج ١) ، وهو لا يوجد عاماً .

**وقوله** : « إما أن يختلفا من كل[2] وجه أو يتفقا[3] من كل وجه[4] » .

**قلنا** : إذا أُريد بالاختلاف ضد الاشتباه ، فقد يُقال : ليسا مختلفين من كل وجه . وإن أُريد الامتياز فهما مختلفان[5] من كل وجه .

**وقوله** : « إذا كانا متفقين من كل وجه زال الامتياز[6] » يصح إذا أريد بالاختلاف ضد الامتياز ، فإنهما إذا لم يتميز أحدهما عن الآخر بوجهٍ بطل الامتياز ، وأما إذا أُريد بالاتفاق التشابه والتماثل فقد يكونان متماثلين / من كل وجه كتماثل أجزاء الماء الواحد . ٤/٢٢١

والتماثل لا يوجب أن يكون أحد المثلين هو الآخر ، بل لا بد أن يكون غيره .

---

(١ – ١) : ساقط من ( ض ) .

(٢) كل : فى ( ق ) فقط ، وسقطت من سائر النسخ .

(٣) أو يتفقا : كذا فى ( ق ) . وفى سائر النسخ : ويتفقا .

(٤) هذا تلخيص لكلام الآمدى الذى سبق وروده مفصلا ، ص ٢٤٩ .

(٥) ر : مختلفين ، وهو خطأ .

(٦) زال الإمتياز : كذا فى جميع النسخ ، والعبارة وردت من قبل من كلام الآمدى ص ٢٤٩ كما يلى : إما أن يقال باتفاقهما من كل وجه أو باختلافهما من كل وجه . . الخ .

وحينئذ **فقوله** « ما به الاشتراك غير ما به الامتياز » .

**قلنا** : لم يشتركا فى شئ خارجى حتى يحوجهما اشتراكهما فيه إلى الامتياز ، بل هما ممتازان بأنفسهما ، وإنما تشابها أو تماثلا فى شئ ، والمتماثلان لا يحوجهما التماثل إلى مميز بين عينيهما[1] ، بل كل منهما ممتاز عن الآخر بنفسه .

**وقوله** : « ما به الاشتراك : إما وجوب الوجود أو غيره » .

**قلنا** : كل منهما مختص بوجوب وجوده الذى يخصه ، كما هو مختص بسائر صفاته التى تخص نفسه ، وهو أيضا مشابه الآخر فى وجوب الوجود ، فما اشتركا فيه من الكلى لا يقبل الاختصاص ، وما اختص به كل منهما عن الآخر لا يقبل الاشتراك ، فضلا عن أن يكون ما اشتركا فيه محتاجاً إلى مخصص ، وما اختصّ به كل منهما يقارنه فيه مشترك . وحينئذ
٤/٢٢٢ فالاشتراك فى وجوب الوجود المشترك والامتياز / بوجوب الوجود المختص ، والاشتراك أيضاً فى كل مشترك ، والامتياز بكل مختص .

**وقوله** « وإن كان الاشتراك بوجوب الوجود فهو ممتنع لوجهين : أحدهما : أن المشترك إما أن يتم بدون ما به الافتراق ، وذلك محال ، وإلا كان المطلق متحققاً فى الأعيان من غير مخصص ، وإن لم يتم إلا بما به الافتراق كان وجوب الوجود ممكناً لا فتقاره فى تحققه إلى غيره[2] » .

**قلنا** : إن أريد بالمشترك بينهما المعنى المطلق الكلى فذاك لا يفتقر إلى ما به الامتياز ، وليس له ثبوت فى الأعيان حتى يقال : إنه يلزم أن يكون

---

(١) ر : إلى مميز بين عينهما ؛ ض : إلى مميزين عينهما .

(٢) سبق ورود هذه العبارات مع التفصيل ، ص ٢٤٩ وجاءت هنا مختصرة .

المطلق فى الأعيان من غير مخصص ، وإن أريد به ما يقوم بكل منهما من المشترك ، وهو ما يوجد فى الأعيان من الكلى ، فذاك لا اشتراك[١] فيه فى الأعيان ، فإن كل ما لأحدهما فهو مختص به لا اشتراك فيه . وحينئذ فالموجود من الوجوب هو مختص بأحدهما بنفسه ، لا يفتقر إلى مخصص ، فلا يكون الوجوب الذى لكل منهما فى الخارج مفتقراً[٢] إلى مخصص ، واذا/ لم يكن ذلك بطل ما احتجوا به (٣ على كونه ممكناً . وأما المشترك ٢٢٣/٤
الكلى المطلق من الوجوب فذاك ليس موجودا لهذا ولا لهذا ، ولا متحققا فى الأعيان٣) . وحينئذ فلا يلزم أن الكلى يتحقق فى الأعيان بلا مخصص .

وأيضا فيقال : هب أن المشترك لا يتحقق فى الأعيان إلا بالمختص[٤] ، فهذا لا يمنع وجوب وجوده ، إذ الواجب هو مالا فاعل له ، ليس هو ما لا لازم ولا ملزوم له[٥] .

وهذا الآمدى ذكر هذا فيما تقدم ، وبيَّن أن الوجود الواجب لا يمتنع توقفه على القابل[٦] ، وإنما يمتنع توقفه على الفاعل[٧] .

وبهذا يبطل الوجه الثانى وهو كون الوجود الواجب مركّباً ممَّا به

---

(١) ص : فذاك الاشتراك ؛ ر : فذاك لاشتراك .
(٢) ر ، ض : مفتقر ، وهو خطأ .
(٣ - ٣) : ساقط من (ض) .
(٤) ق : إلا بالمخصص .
(٥) ق : مالا لازم له ولا ملزوم له .
(٦) ض : على القايل .
(٧) الفاعل : ساقطة من (ص) .

الاشتراك(١ وما به الامتياز ، [ فإن ما به الاشتراك١) لم يوجد في الخارج ، وما به الامتياز لم يقع فيه اشتراك ، فليس في أحدهما ما به الاشتراك وما به الامتياز ](٢) ، ولكن كل منهما موصوف بصفة يشابه بها الآخر وهو الوجوب ، واتصاف الموصوف بصفة يشابه بها غيره من وجهٍ وأمر يختص به ، إنما يوجب ثبوت معانٍ(٣) تقوم به وأن ذاته مستلزمة لتلك المعاني ، وهذا لا ينافي وجوب الوجود ، بل لا يتم وجوب /
٤/٢٢٤ الوجود إلا به ، ولو سُلِّم أن مثل هذا تركيب(٤) فلا نسلِّم أن مثل هذا التركيب ممتنع ، كما تقدم بيانه .

فقد تبين بطلان الوجه الأول من وجهين ، وبطلان الوجه الثاني من وجهين ، غير ما ذكروه ، والله أعلم .

والوجه الأول من الوجهين هو الذي اعتمده ابن سينا في « إشاراته » ، وقد بسطنا الكلام عليه في جزء مفرد ، شرحنا فيه أصول هذه الحجة التي دخل منها عليهم التلبيس في منطقهم وإلهياتهم ، وعلى من اتّبعهم كالرازي والسهروردي والطوسي وغيرهم .

**وقد ذكرنا عنه هناك جوابين :**

**أحدهما** : أن هؤلاء عمدوا إلى الصفات المتلازمة في العموم والخصوص ، ففرضوا بعضها مختصاً ، وبعضها عاماً بمجرد التحكم ، كالوجود والثبوت ، والحقيقة والماهية ، ونحو ذلك .

(١-١) : ساقط من (ض) .
(٢) مابين المعقوفتين ساقط من (ق) فقط .
(٣) معان : كذا في (ق) ، وفي سائر النسخ : معاني .
(٤) ر ، ض : تركيبا .

فإذا قيل : الواجب والممكن كل منهما يشارك الآخر فى الوجود[١] ، ويفارقه بحقيقته أو ماهيته .

قيل لهم : معنى الوجود يعمهما ومعنى الحقيقة يعمهما[٢] ، وكل منهما يمتاز عن الآخر / بوجوده المختص به ، كما يمتاز عنه بحقيقته التى تختص ٤/٢٢٥
به ، فليس جعل هذا مشتركا وهذا مختصا بأَوْلى من العكس .

وهكذا إذا قُدِّر واجبان لكل منهما حقيقة فهما مشتركان فى مطلق الوجوب ومطلق الحقيقة ، وكل منهما يمتاز عن الآخر بما يخصُّه من الوجوب والحقيقة . فما قلتم به الامتياز متلازم ، وما قلتم به الاشتراك متلازم ، ولا يفتقر ما جعلتم به الاشتراك إلى ما جعلتم به الامتياز ، ولا ما جعلتم به الامتياز[٣] إلى ما جعلتم به الاشتراك ، بل كل منها[٤] موصوف بما به الامتياز[٣] ، وهو ما يخصه . وتلك الخصائص تشابه خصائص الآخر من بعض الوجوه ، فذلك القدر المشترك الذى لا يختص بأحدهما هو ما به الاشتراك .

فإذا قيل : هذا لون وهذا لون ، كانت لونية كل / منهما مختصة به ، ٤/٢٢٦
واللونية العامة مشتركة بينهما .

وكذلك إذا قيل : هذا حيوان وهذا حيوان ، وهذا إنسان وهذا إنسان ، وهذا أسود وهذا أسود ، وأمثال ذلك فليس شىء من

(١) ق : فى الوجوب .
(٢) ر ،ض : تعمهما .
(٣ - ٣) : ساقط من (ص) .
(٤) ص : منهما .

الموجودات فى الخارج مركّباً من نفس ما به الاشتراك وما به الامتياز ، بل هو مختص بوصف ، وذلك الوصف يشابه غيره ، لكن هو مشتمل على صفاتٍ ، بعضها أعم من بعض ، أى بعضها يوجد نظيره فى غيره أكثر مما يوجد نظير الآخر ، وأما هو نفسه فلا يُوجد فى غيره .

**وأما الجواب الثانى** : فلا ريب أن كلا منهما فيه وجوب ، وفيه معنى آخر غير الوجوب ، بل نفس الواجب الواحد فيه الوجوب وفيه ذاته ، وهذا هو النقض[1] الذى عارضهم به الآمدى .

٤/٢٢٧ لكن قول / القائل : وجوب الوجود حينئذ يكون ممكنا لافتقاره فى تحققه[2] إلى غيره ، فالموصوف به أولى أن يكون ممكنا ، كلام مجمل .

فإنه يُقال : ما تعنى بكون الوجوب مفتقراً[3] إلى غيره : أتعنى به أنه مفتقر إلى مؤثر أم[4] مستلزم لغيره ؟ .

فإن عنيت الأول فهو باطل ، فإنه لا يحتاج الوجوب – سواء فرض مختصاً أو مشتركا – إلى فاعل ، ولكن لا بد له من محل يتصف به ، فإن الوجوب لا يكون إلا لواجب[5] ، وافتقار الوجوب إلى محله الموصوف به لا يمنع المحل أن يكون واجباً ، بل ذلك يستلزم كونه واجبا .

وقول القائل : إن الوجوب يكون ممكنا : إن أراد به افتقاره إلى

---

(١) ض : النقص ، وهو تحريف .
(٢) ض : فى تحقيقه .
(٣) ص ، ر : مفتقر ، وهو خطأ . والكلمة ساقطة من ( ض ) .
(٤) أم : ساقطة من ( ض ) .
(٥) ص ، ض ، ط : إلا الواجب .

محل ، فهذا حق . لكن هذا لا يستلزم[١] كونه مفتقراً إلى فاعل[٢] ، ولا كون المحل مفتقراً إلى فاعل .

**فقوله** : « وإن كان الثانى كان الوجوب ممكناً ،/ فالموصوف به أولى »[٣] مغلطة . فإن الإمكان الذى يُوصف به الوجوب إنما هو افتقاره إلى محل لا إلى فاعل . ومعلوم أنه إذا كانت صفة الموصوف[٤] تفتقر إليه لكونه محلاً لها لا فاعلا ، لم يلزم أن يكون الموصوف أوْلى بأن يكون محلا ، ولو قُدِّر أن[٥] الوجوب يفتقر إلى مميز غير المحل ، فهو من افتقار الشرط إلى المشروط ، واللازم إلى الملازم[٦] ، ليس هو من باب افتقار المعلول إلى العلة الفاعلة . ٢٢٨/٤

ومثل هذا لا يمتنع على وجوب الوجود ، بل لابد لوجوب الوجود من ذلك ، إذ وجوب الوجود ليس هو الواجب الوجود ، بل هو صفة له ، مع أن الواجب الوجود له لوازم وملزومات ، وذلك لا يوجب افتقاره إلى المؤثر ، فالوجوب أولى أن لا يفتقر إلى مؤثر لأجل ما له من اللوازم والملزومات . فهذان وجهان غير ماذكره هو وأمثاله / هنا . ٢٢٩/٤

---

(١) ض : لكن هذا يستلزم .

(٢) ق : كونه لا يفتقر إلى فاعل .

(٣) سبق ورود هذا الكلام من قبل مفصلا ، ص ٢٤٩ .

(٤) ض : صفة الوجوب .

(٥) ق : بأن .

(٦) واللازم إلى الملازم : كذا فى ( هـ ) . وفى ( ق ) ، ( ص ) : والملازم إلى الملازم . وكذلك كتبت العبارة فى ( ط ) ولكن صححت فى الهامش : والملازم إلى اللازم . وفى ( ض ) :واللازم إلى الملزوم .

الوجه الرابع

**الوجه الرابع** : أن يُقال : لم لا يجوز أن يكون بعض تلك الأجزاء واجباً وبعضها ممكناً[١] ؟

**قوله** : « الموقوف على الممكن أَوْلى بالإمكان[٢] » .

**قيل** : متى إذا كان الجزء الممكن من مقتضيات الجزء الواجب أو بالعكس . وهذا كما أن مجموع الوجود[٣] : بعضه واجب لنفسه ، وبعضه ممكن . والممكن منه من مفعولات الواجب لنفسه[٤] ، ولا يلزم من ذلك أن يكون مجموع الموجودات[٥] أَوْلى بالإمكان من الموجودات الممكنة .

وهذا الجواب يقوله[٦] من يقوله فى مواضع : أحدها فى الذات مع الصفات .

فإذا قيل له : الذات والصفات مجموع مركّب من أجزاء ، فإما أن تكون واجبة كلها ، أو بعضها واجب وبعضها ممكن – أمكنه أن يقول : الذات واجبة ، والصفات ممكنة بنفسها ، وهى واجبة

٢٣٠/٤ بالذات ، كما / يجيب بمثل ذلك طائفة من الناس .

(١) بعض تلك الأجزاء واجباوبعضها ممكنا : كذا فى ( ق ) . وفى سائر النسخ : بعض تلك الأجزاء واجبة وبعضها ممكن ، وهو خطأ .

(٢) كذا جاءت العبارة فى جميع النسخ وصواب العبارة كما وردت من قبل ( ص ٢٤٩ ) : « فالموصوف به – وهو ما قيل بوجوب وجوده به – أولى أن يكون ممكنا » وهنا لخص ابن تيمية كلام الآمدى السابق .

(٣) الوجود : ساقطة من ( ض ) .

(٤) ص : بنفسه .

(٥) الموجودات : ساقطة من ( ض ) .

(٦) يقوله : ساقطة من ( ض ) .

فإذا قيل : المجموع متوقف على الممكن .

قال : إن ذلك الممكن من مقتضيات الواجب بنفسه .

وهذا يقوله هؤلاء إذا فُسِّر إمكان الصفات بأنها تفتقر إلى محل . فالذات لا تفتقر إلى محل ، فالذات لا تفتقر إلى فاعل ولا محل ، والصفات لابد لها من محل . وإن فسر الواجب بما لا يفتقر إلى موجب ، فالصفات أيضا لا تفتقر إلى موجب . لكنه[1] قد يسلِّم لهم هؤلاء أن الصفات لها موجب ، وهو الذات .

وقولهم : « إن الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا » من أفسد الكلام ، كما قد بسط فى موضعه . فيقول هؤلاء : الذات موجبة للصفات ومحلّ لها ، والذات واجبة بنفسها ، والصفات واجبة بها ، والمجموع واجب ، وإن توقف على الممكن بنفسه الواجب بغيره ، لأن الواجب / بنفسه مستلزم للصفات ، ولاجتماع المجموع . ٢٣١/٤

وأيضا فيقوله من يقول : إنه يقوم بذاته أمور متعلقة بمشيئته وقدرته ، فإن تلك [ أيضا ][2] ممكنة بنفسها ، وقد تدخل فى مسمَّى أسمائه .

ففى الجملة ليس معهم حجة تمنع كون المجموع فيه ما هو واجب موجب لغيره .

وإذا قيل : المحتاج إلى الغير أَوْلى بالاحتياج .

---

(١) هـ : لكن .

(٢) أيضا : ساقطة من ( ق ) .

قيل : هب أن الأمر كذلك ، لكن إذا كان الغير من لوازم الجزء الواجب بنفسه ، (١ كان المجموع من لوازم الجزء الواجب بنفسه ١) ، وحاصله أن في الأمور المجتمعة ماهو مستلزم لسائرها .

وإذا قيل : فحينئذ لا يكون الواجب بنفسه إلا ذلك الملزوم .

قيل : هذا نزاع لفظي ، فإن الممكنات لابد لها من فاعل غني عن الفاعل ، والدليل دل على هذا ، وليس فيما ذكرتموه ما ينفي أن تكون
٢٣٢/٤ ذاته مستلزمة[٢] لأمور لازمة له ، واسمه / يتناول الملزوم واللازم جميعا ، وإن سُمِّي الملزوم واجباً بنفسه ، واللازم واجباً بغيره ، كما قاله من قاله في الذات والصفات .

فيقول المنازع له : فهذه مجموع الأدلة التي ذكرها هو وغيره على نفي كون الواجب بنفسه جسماً أو جوهراً ، قد تبين أنه لا دلالة في شيء منها ، بل هي[٣] على نقيض مطلوبهم أدل منها على المطلوب .

وهذا ذكرناه لما أحال عليه قوله : « إن الحروف إذا قام كل منها بمحل غير [ محل ][٤] الآخر يلزم التركيب » وقد أبطلناه في إبطال التجسيم .

**ثم قال** : « الوجه الثاني : أنه قال : ليس اختصاص بعض الأجزاء ببعض الحروف دون البعض أَوْلى من العكس » .

---

(١ - ١) : ساقط من ( ص ) .

(٢) ق ، ط : مستلزما ، وهو خطأ .

(٣) هي : ساقطة من ( ر ) .

(٤) محل : ساقطة من ( ق ) ، ( ص ) ، ( ط ) .

**ولقائل أن يقول** : هذا الوجه فى غاية الضعف ، وذلك أنه إذا كانت الحروف[1] مقدورة[2] له . حادثة بمشيئته ، كما ذكرته عن منازعيك ، فتخصيص كل منها بمحله ،/ كتخصيص جميع الحوادث بما ٢٣٣/٤
اختصت به من الصفات والمقادير والأمكنة والأزمنة .

وهذا إما أن يُرد إلى محض المشيئة ، وإما إلى حكمة جلية أو خفية . وقد تنازع الناس فى الحروف التى فى كلام الآدميين : هل بينها وبين المعانى مناسبة تقتضى الاختصاص ؟ على قولين مشهورين . وأما اختصاصها بمحالها فى حق الآدميين بسبب يقتضى الاختصاص ، فهذا لا نزاع فيه . فعلم أن الاختصاص منه بالمحل أَوْلى منه بالمعنى[3] .

**وأما قوله** : « إن قالوا باجتماع الحروف بذاته مع اتحاد الذات ، فيلزم منه اجتماع المتضادات فى شىء واحد » فهذا قد تقدم أن للناس فيه قولين ، وأن القائلين باجتماع ذلك : إن كان قولهم فاسدا ، فقول من يقول باجتماع المعانى المتعاقبة ، وأنها شىء واحد ، وأن الصفات /
المتنوعة شىء واحد – أعظم فساداً . ٢٣٤/٤

**وأما قوله** : « وإن لم يقولوا باجتماع حروف القول فى ذاته ، فيلزم منه مناقضة أصلهم فى أن ما اتصف به الرب يستحيل عروّه عنه » فكلام صحيح . ولكن تناقضهم لا يستلزم صحة قول منازعيهم ، إذا كان ثمّ قول ثالث ، وهذا اللازم فيه نزاع معروف ، وقد حكى النزاع عنهم أنفسهم .

(١) الحروف : ساقطة من ( ض ) .

(٢) ص : مقدرة .

(٣) ض : بالمعين .

فمن قال : إن ما اتصف به من الأصوات [١] والأفعال ونحو ذلك يجوز عروّه عنه ، لم يكن مناقضا .

والذين قالوا منهم : إنه لا يجوز عروّه عمّا اتصف به[١] ، عمدتهم أنه لو جاز عروّه عنه لم يمكن ذلك إلا بحدوث ضدٍّ[٢] ، ثم ذلك الضد الحادث لا يزول إلا بضدٍّ حادث ، فيلزم تسلسل الحوادث بذاته . وهذا يجيب عنه بعضهم بأنه يجوز عدمه بدون حدوث ضد ، ويجيب عنه بعضهم بالتزام[٣] التسلسل فى مثل ذلك فى المستقبل .

٤/٢٣٥ / **قال الآمدى**[٤] : « السابع – فى تناقض الكرَّامية[٥] – أنهم جوَّزوا اجتماع[٦] الإرادة الحادثة مع الإرادة القديمة ، ومنعوا ذلك فى العلم والقدرة ، ولو سئلوا[٧] عن الفرق[٨] لكان متعذراً » .

عود إلى كلام الآمدى فى الرد على الكرامية السابع

تعليق ابن تيمية

**قلت** : ولقائل أن يقول : إن كانوا هم فرَّقوا فغيرهم لم يفرِّق ، بل جوَّز تجدد علوم وقُدَر . وحينئذ فهم اعتمدوا فى الفرق على ما اعتمدت عليه المعتزلة فى الفرق بين كونه عالماً قادراً ، وبين كونه متكلماً مريداً ،

---

(١ – ١) : ساقط من ( ض ) .

(٢) ضر : ضدى .

(٣) ض : بالزام .

(٤) فى كتابه « أبكار الأفكار » حـ ١ ، ص ٤٨٨ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ٧٤ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٥) عبارة « فى تناقض الكرامية » زيادة من ابن تيمية لبيان المسألة التى يتكلم عنها الآمدى وهى ليست فى « أبكار » .

(٦) أبكار : الاجتماع ، وهو تحريف .

(٧) أبكار ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) : ولو سألوا ، وهو تحريف .

(٨) أبكار : عن العرف ، وهو تحريف .

حيث قالوا : العلم والقدرة عام فى كل معلوم ومقدور ، فإنه بكل شىءٍ علیم ، وعلى كل شىء قدير ، والإرادة والكلام ليسا عامّين فى كل مراد ومقول، بل لا يقول إلا الصدق ، ولا يأمر إلا بالخير ، ولا يريد إلا ما وُجد ، ولا يريد إرادة محبة إلا لما أمر .

فهذا ممّا احتجوا به[1] على حدوث كونه مريداً متكلماً / دون كونه عالماً قادرا . قالوا : لأن الاختصاص يتعلق بالمحدَثات ، بخلاف العموم ، فإنه يكون للقديم . ٢٣٦/٤

## ( فصل )

ومما يبين الأمر فى ذلك ، وأن الأدلة التى يحتج بها هؤلاء على نفى لوازم علو الله على خلقه ، هم يقدحون فيها ، ويبيّنون فسادها فى موضع آخر : أن عامة هذه الحجج التى احتج بها الآمدى وغيره على نفى كونه جسما ، هم أنفسهم أبطلوها فى موضع آخر .

تابع كلام الآمدى فى نفى الجسمية عن الله تعالى

والمقصود هنا ذكر ما قاله الآمدى . وذلك أنّه لما ذكر مسالك الناس فى إثبات حدوث الأجسام أبطل عامتّها ، واختار الطريقة المبنيّة على أن الجسم لا يخلو من الأعراض ، وأن العرض لا يبقى زمانين ، فتكون الأعراض حادثة ، ويمتنع حدوث ما لا نهاية له ، وما لا يخلو عن الحوادث التى لها أول فله أول ، وذكر أن هذه / الطريقة هى المسلك ٢٣٧/٤

(١) به : ساقطة من ( ض ) .

المشهور للأشعرية ، وعليه اعتماده[١]

والرازى وأمثاله لم يعتمدوا على هذا المسلك ، لأنه مبنى على أن الأعراض ممتنعة البقاء . وهذه مقدمة خالف فيها جمهور العقلاء وقالوا : إن قائليها[٢] مخالفون[٣] للحسّ ولضرورة العقل ، فرأى أن الاعتماد عليها فى حدوث الأجسام فى غاية الضعف .

والآمدى قدح فى الطرق التى اعتمد عليها الرازى كلها . والمقصود هنا ذكر طعن الآمدى فى حجج نفسه التى احتج بها على نفى كونه جسماً ونفى قيام الحوادث به . وقد تقدم أن حججه المبنيّةَ على تماثل الجواهر والأجسام قد قَدَح فيها ، وبيّن أنه لا دليل لمن أثبت ذلك . وحجته المبنيّة على التركيب قد قدح هو فيها فى غير موضع ، كما ذُكر بعضه .

---

(١) تكلم الآمدى فى كتابه« أبكار الأفكار » فى الأصل الرابع فى حدوث العالم على الآراء المختلفة المتعلقة بالموضوع حتى وصل إلى : المسلك السابع فقال ( حـ ٢ ص ٣٤٨ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ١٩٦ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) : « المسلك المشهور للأصحاب ( ويقصد الآمدى بهم الأشاعرة ) وعليه الاعتماد وهو : أنا نقول : العالم مؤلف من أجزاء والمؤلف من الأجزاء الحادثة حادث فالعالم حادث » ثم يتكلم عن شرح هذه القضية فيقول : « بيان المقدمة الأولى : هو أن أجزاء العالم منحصرة فى الجواهر والأعراض ، والجواهر والأعراض حادثة فأجزاء العالم حادثة » ثم يقول ٣٤٩/٢ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ١٩٦ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) : « وبيان المقدمة الثانية : أما أن الأعراض حادثة فلأنا بينا أن الأعراض ممتنعة البقاء ، وكل ممتنع البقاء فهو حادث مسبوق بعدم نفسه ، فكل واحد من الأعراض حادث مسبوق بعدم نفسه ، وعند ذلك : فإما أن تكون متعاقبة فى وجودها إلى غير النهاية أو منتهية إلى عرض ليس وراءه عرض آخر . الأول محال لما بينا من امتناع حوادث لا أول لها ينتهى إليه فى إثبات واجب الوجود فلم يبق إلا القسم الثانى ، وهو أن تكون جملتها متناهية مسبوقة بالعدم فتكون حادثة » .

(٢) قائليها : كذا فى ( ق ) . وفى سائر النسخ : قايليها .

(٣) ر ، ض : مخالف ، وهو خطأ .

٢٣٨/٤ وأما حجته المبنية على نفى / المقدار والشكل ، وأنه لابد له من مخصص ، وكل ما له مخصص فهو محدث ، فإنه قال : « المقدمة الأولى وإن كانت مسلَّمة ، غير أن الثانية وهى : أن كل مفتقر إلى المخصص محدث ، وما ذكر فى تقريرها باطل بما سبق فى المسلك الأول ».

قال : « وبتقدير تسليم حدوث ما أُشير إليه من الصفات ، فلا يلزم أن تكون الأجسام حادثة ، لجواز أن تكون هذه الصفات المتعاقبة عليها إلى غير النهاية ، إلا بالالتفات[1] إلى ما سبق من بيان امتناع حوادث متعاقبة لا أول لها تنتهى إليه » . فقد ذكر هنا أنه وإن كان لابد للمختص من مخصص ، فلا يلزم أن يكون حادثاً ، بل جاز أن يكون قديماً فى ذاته وصفاته ، أو قديما فى الذات مع تعاقب الصفات المحدثة من المقادير وغيرها عليه ، إلا إذا قيل ببطلان / حوادث لا تتناهى . ٢٣٩/٤

وحينئذ فيقال : القديم إما واجب بنفسه ، وإما واجب بغيره . فإن كان واجباً بنفسه بطلت حجته ، وإن كان واجباً بغيره لزم من كون المعلول مختصًّا أن تكون علته مختصة أيضا ، وإلا فبتقدير أن تكون العلة الموجبة وجوداً مطلقاً لا تختص[2] بشىء من الأشياء ، كما يقوله من يقول : هو وجود مطلق تكون نسبته إلى جميع أجناس الموجودات ومقاديرها وصفاتها نسبة واحدة ، وحينئذ فلا يخص مقداراً[3] دون مقدار بالاقتضاء والإيجاب ، إلا أن يُقال : لا يمكن غير ذلك المقدار ،

(١) ق ، ص ، ط : إلا بالتفات .

(٢) ر ، ص : لا يختص .

(٣) فلا يخص مقداراً : كذا فى ( ر ) ، ( هـ ) . وفى ( ق ) ، ( ص ) ، ( ض ) ، ( ط ) : فلا يختص مقدار .

وإذا قيل ذلك ، لزم أن يكون من المقادير ما هو واجب لا يمكن غيره .
فإذا قيل هذا فى الممكن ، ففى الواجب بنفسه أَوْلى ، فإنَّ تطرق الجواز
٢٤٠/٤ إلى الممكن بنفسه أَوْلى من تطرقه إلى الواجب / بنفسه ، فإذا قُدِّر فى
الممكن مقدار لا يمكن وجود ما هو أكبر منه ، فتقدير ذلك فى الواجب
بنفسه أَوْلى .

ونكتة الجواب : أن الموجب الذى يسمُّونه علة : إن كان له مقدار
بطل أصل قولهم[١] ، وإن لم يكن له مقدار فإما أن تكون[٢] جميع
المقادير ممكنة بالنسبة إليه ، وإما أن لا يكون كذلك . فإن كان الأول لم
يخصّ بعضها دون بعض بلا مخصص ، لما[٣] فى ذلك من ترجيح أحد
المتماثلَيْن على الآخر بلا مرجح ، وإن لم يمكن إلا بعضها – كما يقوله من
يقوله من المتفلسفة – فحينئذ لزم أن يكون من المقادير ما هو ممتنع
لنفسه ، بل منها ما هو متعين لا يمكن وجود غيره .

وإذا جاز أن يمتنع بعضها لنفسه ، فوجوب بعضها لنفسه أَوْلى
٢٤١/٤ وأحرى ، وإذا جاز أن يتعين ممكن من المقادير دون / غيره لنفسه ،
فتعين مقدار واجب لنفسه أَوْلى وأحرى .

وهذا كلام لا محيص لهم عنه ، فإن العالم إن كان واجبا بنفسه فقد
ثبت أن الواجب بنفسه يختص[٤] بمقدار ، وإن كان ممكنا فوجد ما هو
أكبر منه أو أصغر : إما أن يكون فى نفسه ممكناً ، وإما أن لا يكون . فإن

(١) ق : قولكم .
(٢) ض : تكون . وفى سائر النسخ : يكون . وفى (هـ) : غير منقوطة .
(٣) د ، ض : لما ، وهو تحريف .
(٤) ض : مختص .

لم يكن ممكناً ثبت امتناع بعض المقادير لنفسه دون بعض فى الممكنات ، فى الواجب أَوْلى .

وحينئذ فبطل قول القائل : [ إنه ] [١] ما من مقدار إلا ويمكن ما هو أكبر منه وأصغر ، وإن كان غير هذا المقدار ممكناً فتخصيص أحد الممكنَيْن بالوجود يفتقر إلى مخصص . والوجود المطلق لا اختصاص له بممكن دون ممكن ، فلابد أن يكون المخصص أمراً فيه اختصاص ، وذلك الاختصاص واجب بنفسه ، وإذا كان الواجب / لنفسه [٢] فيه ٢٤٢/٤
اختصاص واجب لم يمكن أن يُقال : كل اختصاص فلابد له من مخصص ، إذ الاختصاص ينقسم إلى : واجب لنفسه ، وممكن .

يوضح هذا أن المتفلسف إذا قال : إن الموجب لتخصيص الفلك بمقدار دون مقدار ، كون الهيولى لا تقبل [٣] إلا ذلك المقدار مثلا ، أو امتناع بعدٍ وراء العالم ، أو ما قيل من الأسباب .

قيل له : ما ذكرته من الهيولى وامتناع وجود موجود وراء العالم ، وإن كان باطلا . فيقال : ما الموجب لكون الهيولى لا تكون [٤] على غير تلك الصفة ؟ ولم لا كانت الهيولى غير هذه ، بحيث تقبل شكلاً أكبر من هذا ؟ ثم إذا زعمت أن الممكن له مقدار لا يمكن أن يكون أكبر منه لعدم القابل ، مع أنه لا يعلم وجود مخصص لمقدارٍ دون مقدار ، ولا

(١) إنه : ساقطة من ( ق ) .
(٢) ر : وإذا كان الاختصاص لنفسه .
(٣) لا تقبل : كذا فى ( ق ) . وفى ( ص ) ، ( ض ) ، ( ط ) : لا يقبل . وفى ( ر ) ، ( هـ ) : الكلمة غير منقوطة .
(٤) ص ، ض ، ط : لا يكون ؛ ر ، هـ : الكلمة غير منقوطة .

٤/٢٤٣ لكون(١) حيز هذا المقدار يقبل الوجود / دون الحيز الذى يجاوره ، فإن الأحياز المجردة المحضة متشابهة أبلغ من تشابه المقادير.

فإذا ادعيت التخصيص فى هذا ، ففى الواجب بنفسه أَوْلى وأحرى .

ثم بتقدير أن تكون المقادير والصفات حادثة ، فالحجة المبنيّة على نفى حوادث لا تتناهى قد عُرف ضعفها .

وقد أبطل هو جميع أدلة الناس التى ذكرها ، إلا حجة واحدة اختارها ، وهى أضعف من غيرها ، كما قد ذُكر غير مرة .

وإذا كانت هذه الحجة لا تمنع جواز تعاقب الحوادث على القديم ، لم يمتنع كون القديم محلاً للحوادث ، فبطل استدلالهم على نفى ذلك بمثل هذه الحجة .

فهذه الحجج الثلاث قد قدح هو فيها ، وأما الرابعة : وهى تعدد الصفات ، فالقدح فيها تبع للقدح فى هذه الثلاث ، فإنها مبنية عليها ،
٤/٢٤٤ إذ عمدة النفاة / هى هذه الثلاث ، وكلامهم كله يدور عليها : حجة التركيب ، وحجة الأعراض بأن ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث (٢) . وحجة الاختصاص .

وحججه الأولى على نفى الجوهر مبنية على نفى تماثل الجواهر ، وهو قد بيَّن أن جميع ما ذكروه فإنه يرجع إلى ما قاله ، وقال : إنه لا دليل فيه على نفى تماثلها .

---

(١) ق ، ض : ولا يكون .

(٢) ق : وحجة الأعراض وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

وأما الثانية وهى قوله : « إما أن يكون مركبا فيكون جسما ، أو لا يكون فيكون جوهرا فردًا » فبنية على نفى التركيب – وهو قد أفسد أدلة ذلك – أو على نفى الجسم ، وقد عُرف كلامه وقدحه فى حجج نفى ذلك .

وأما حجته الثالثة فإنها[1] مبنية على تماثل الجواهر أيضا ، وهو قد أبطل أدلة ذلك ، ومبنيّة على امتناع حلول الحوادث به أيضا ، وقد أبطل هو أيضا جميع حجج ذلك ، واستدل بحجة الكمال والنقصان،كما احتج / بها الرازى .وهو أيضا قد أبطل هذه الحجة لما استدل بها ٤/٢٤٥
الفلاسفة على قدم العالم ، كما ذُكر عنه .

وأما حجته الرابعة على نفى الجوهر فبناها على نفى التحيز ، وبنى نفى التحيز على حجتين : على حجة الحركة والسكون ، وعلى تماثل الجواهر .

وهو قد بيَّن أنه لا دليل على تماثل الجواهر ، وأبطل أيضاً حجة الحركة والسكون لمّا احتج بها من احتج على حدوث الأجسام ، **فإنه قال**[2] « المسلك السادس لبعض المتأخرين من أصحابنا » – يعنى به الرازى ، وهذا المسلك أخذه الرازى عن المعتزلة ، ذكره أبو الحسين وغيره[3] : « أنه لو كانت الأجسام أزلية لكانت [ فى الأزل ][4] إما أن

(١) ق : فهى .

(٢) فى « أبكار الأفكار » حـ٢ ص ٣٣٨ (نسخة رقم ١٩٥٤ )= ظ ١٩٤ (نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٣) فى أبكار الأفكار ( فى نفس الموضع السابق ) . . . من أصحابنا فى الدلاله على إثبات حدوث الأجسام وهو أنه لو كانت الأجسام . . .الخ .

(٤) عبارة « فى الأزل » ساقطة من ( ق ) .

تكون متحركة أو ساكنة ، والقسمان باطلان ، فالقول بأزليتها[١] باطل[٢] » .

ثم اعترض عليه بوجوه متعددة :

٢٤٦/٤ **قال**[٣] : « ولقائل أن / يقول[٤] إما أن تكون الحركة عبارة عن الحصول فى الحيز بعد الحصول فى حيز آخر[٥] ، والسكون عبارة عن الحصول فى الحيز بعد أن كان فى ذلك الحيز[٦] ، أو لا يكون كذلك ، فإن كان الأول فقد بطل الحصر بالجسم[٧] فى أول زمان حدوثه ، فإنه ليس متحركا لعدم حصوله فى الحيز بعد أن كان فيه[٨] ، وإن كان الثانى[٩] فقد بطل ما ذكره[١٠] فى تقرير كون السكون أمرا وجوديا ، ولا مخلص عنه » .

**قلت** : هذه مسألة نزاع بين أهل النظر : أن الجسم فى أول أوقات حدوثه : هل يوصف بأحدهما أو يخلو عنهما ؟ والذى قاله الرازى هو قول

---

(١) ر : بأزليتها .

(٢) أبكار : فالقول بأزلية الأجسام باطل .

(٣) أبكار الأفكار حـ ٢ ص ٣٤١ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ١٩٥ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

(٤) أبكار : وذلك لأن لقائل أن يقول .

(٥) ر ، ض : فى جزء آخر ، وهو تحريف .

(٦) ر ، ص ، ط : بعد أن كان ذلك فى الحيز ؛ ض : بعد أن كان لعدم حصوله فى الحيز ( وهو تحريف ) .

(٧) أبكار : فى الجسم .

(٨) أبكار : بعد أن كان فى حيز آخر .

(٩) أبكار : بعد أن كان فى حيز آخر ، وليس ساكنا لعدم حصوله فى الحيز بعد أن كان فيه وإن كان الثانى ....

(١٠) أبكار : ما ذكروه .

أبى هاشم وغيره من المعتزلة ، ومضمونه : أنه فى أول أوقات حدوثه ليس متحركا ولا ساكنا .

واعترض عليه[١] بتقسيم حاصر فقال : « إن كانت الحركة عبارة / عن الانتقال من حيز إلى حيز ، والسكون البقاء فى حيز بعد ٢٤٧/٤
حيز ، فالجسم فى أول أوقات حدوثه : لا متحرك ولا ساكن ، وإن لم يكن الأمر كذلك ، فقد بطل ماذكره من كون السكون أمرا وجوديا ، فإنه اعتمد فى ذلك على أن السكون عبارة عن الحصول فى الحيز ، بعد أن كان فى ذلك الحيز » .

تابع كلام الآمدى

**قال الآمدى**[٢] : « فإن قيل : الكلام إنما هو فى الجسم فى الزمان[٣] الثانى ، والجسم فى الزمان[٤] الثانى لا يخلو عن الحركة والسكون[٥] ، بالتفسير المذكور ، فهذا قول ظاهر الإحالة[٦] ، فإنه إذا كان الكلام فى الجسم إنما هو فى الزمان[٧] الثانى ،فوجود الجسم بالزمان الثانى[٨] ليس هو حالة[٩] الأولية[١٠] . وعند ذلك فلا يلزم أن

(١) ر ، ض : وهو اعترض عليه .
(٢) أبكار الأفكار حـ ٢ ص ٤٣٢ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ص ١٩٥ ( نسخة رقم ١٦٠٣ )
(٣) أبكار : فى الزمن
(٤) أبكار : فى الزمن .
(٥) أبكار : أو السكون .
(٦) أبكار : المذكور فهو ظاهر الإحالة .
(٧) أبكار : الزمن .
(٨) أبكار : من وجود الجسم فالزمن الثانى .
(٩) ق ، ر ، ط : حاله .
(١٠) أبكار : الأزلية .

يكون الجسم أزلا[(١)] لا يخلو عن الحركة والسكون[(٢)] » .

٤/٢٤٨ تعليق ابن تيمية . **قلت** : بل بتقدير قدمه/لا يخلو عن الحركة والسكون ، لأنه حينئذ : إما أن يبقى فى حيّز أو ينتقل عنه ، والأول : السكون ، والثانى : الحركة .

وما ذكره الآمدى من جواز خلوه عنهما – على أحد التقديرين – فإنما هو بتقدير حدوثه . ومعلوم أنه إذا كان بتقدير قدمه لا يخلو عنهما ، وكلاهما ممتنع ، كان بتقدير قدمه مستلزماً لأمر ممتنع ، وهو الجمع بين النقيضين ، فإنه إذا صحت المقدمتان لزم أن يكون حادثاً[(٣)] بتقدير قدمه ، وهو أنه لو كان قديماً لم يخل من حادث ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث .

وما ذكره الآمدى إنما يتوجه إذا قيل : الجسم مطلقاً لا يخلو عن الحركة والسكون ، وحينئذ فإما أن يخلو عنهما أو لايخلو ، فإن خلا عنهما لم يكن ذلك إلا حال حدوثه ، فيكون حادثا . وإن لم يخل عنهما لزم أن/
٤/٢٤٩ يكون حادثاً ، فيلزم حدوثه على كل تقدير .

ونحن نذكر ما يقدح به الآمدى وأمثاله فى حججهم التى احتجوا بها فى موضع آخر ، وإن كان بعض ذلك القدح ليس بحق ، ولكن يُعطى[(٤)] كل ذى حق حقه ، قولاً بالحق ، واتباعاً للعدل .

---

(١) ض : أولا .
(٢) أبكار : أو السكون .
(٣) ر : لزم أن يكونا حادثين .
(٤) ر ، ض : بحق ويعطى .

وقد ذكرنا كلام الآمدى على سائر ما ذكره فى امتناع كون الحركة أزلية ، مثل قوله : « لم قلتم بامتناع كون الحركة أزلية ؟ وما ذكروه من الوجه الأول فإنما يلزم أن لو قيل بأن الحركة الواحدة بالشخص (١) أزلية وليس كذلك ، بل المعنى بكون الحركة أزلية أن أعداد أشخاصها المتعاقبة لا أول لها ، وعند ذلك فلا منافاة بين كون كل واحدةٍ من آحاد الحركات الشخصية حادثة ومسبوقة بالغير ، وبين كون جملة آحادها أزلية ، بمعنى أنها متعاقبة إلى غير نهاية » ، إلى آخر/ كلامه . ٤/٢٥٠

والمقصود هنا التنبيه على أنه نقض فى موضع آخر عامة ما احتج به هنا .

## ( فصل )

ومما ينبغى (٢) معرفته فى هذا الباب أن القائلين بنفى علو الله على خلقه ، الذين يستدلون على ذلك - أو عليه وعلى غيره - بنفى التجسيم ، [ فإنهم ] ينقضون (٣) الحجج التى يحتجون بها ، فتارة ينقض أحدهم الحجج التى يحتج (٤) ... [كما ذكرناه] عن (٥) الرازى والآمدى

---

(١) ض : لشخص .

(٢) ر ، ض : ومما ينفع .

(٣) فإنهم : ساقطة من (ق) ، (ص) ، (ط) . وفى (ر) : فإنهم هم ينقضون . واختصر الهكارى هذه العبارات مع عدة صفحات بعدها .

(٤) بعد كلمة « يحتج » يوجد بياض فى (ص) ، (ط) ، (ق) بمقدار ثلاث كلمات . وأما فى نسخة (ض) فيوجد بياض بعد كلمة « التى » بمقدار سطرين تقريباً . أما فى نسخة (ر) فلا يوجد بياض والكلام متصل وتوجد بها عبارة [كما ذكرناه ] الموجودة بين المعقوفتين .. ولعل تمام الكلام : الحجج التى يحتج بها فريق منهم كما ذكرناه عن . . . وفى نسخة ( ض ) يستمر السقط حتى عبارة « كل طائفة تبطل الطريقة .

(٥) عن الرازى : كذا فى (ر) . وفى (ق) ، (ص) ، (ط) : كالرازى .

[ وأمثالها ][١] من حذّاق النظّار الذين جمعوا خلاصة ما ذكره النفاة من أهل الفلسفة والكلام٭ بل يعارضون [ ما يجب تصديقه ] بما يعلم[٢] بصريح العقل أنه خطأ ، بل يعارضون السمعيات التى يُعلم أن العقل الصريح [ موافق لها بما يعلم العقل الصريح أنه باطل ] [ وتارة ][٣]٭ كل
٢٥١/٤ طائفة تبطل الطريقة/العقلية التى اعتمدت عليها الأخرى ، بما يظهر به بطلانها بالعقل الصريح ، وليسوا متفقين على طريقة واحدةٍ .

وهذا يبين خطأهم كلهم من وجهين : من جهة العقل الصريح الذى بيّن[٤] به كل قوم فساد ما قاله الآخرون ، ومن جهة أنه ليس معهم معقول اشتركوا فيه ، فضلاً عن أن يكون من صريح المعقول .

بل المقدمة التى تدعى طائفة من النظّار صحتها ، تقول الأخرى هى باطلة ، وهذا بخلاف مقدمات أهل الإثبات الموافقة لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإنها من العقليات التى اتفقت عليها فطر العقلاء السليمى الفطرة ، التى لا ينازع فيها إلا من تلقّى[٥] النزاع تعليماً من غيره ، لا من موجب فطرته ، فإنما يقدح فيها بمقدمة تقليدية أو نظرية ،

---

(١) وأمثالها : فى (ر) فقط . ومكانها بياض فى (ق) ، (ص) ، (ط) .

(٭ — ٭) : ما بين النجمتين ساقط من (ر) وورد بعد ذلك فى غير موضعه ونقلته من هناك .

(٢) ق ، ص ، ط : . . . خطأ ، بل يعارضون به . وبعد ذلك يوجد بياض بمقدار كلمتين ، ومكان هذا البياض توجد كلمات غير واضحة فى ( ص ) ، ( ط ) ظهر منها كلمة « لله » وهى فى ( ق ) بعد البياض . وما أثبته بين معقوفتين فى ( ر ) فى غير مكانه بعد حوالى صفحة ، وفى ( ق ) ، (ص) ، ( ط ) توجد بدلا منه هذه العبارات : يوافقها بما يعلم العقلاء ، وبعد ذلك بياض .

(٣) وتارة : فى (ر) فقط ومكانها بياض فى (ق) ، (ص) ، (ط) .

(٤) ق : يبين .

(٥) ق ، ص ، ض ، ط : يلقى . وفى (ر) : تلقى . ولعل الصواب ما أثبته .

لا ترجع/ إلى [ العقل الصريح ][١] ، وهو يدَّعى أنها عقلية فطرية . ٤/٢٥٢

ومن كان له خبرة بحقيقه هذا الباب[٢] تبين له أن جميع المقدمات العقلية التى ترجع[٣] إليها براهين المعارضين للنصوص النبوية ، إنما ترجع إلى تقليد منهم لأسلافهم ، لا إلى ما يُعلم بضرورة العقل ولا إلى[٤] فطرة[٥] ، فهم يعارضون ما قامت الأدلة العقلية على وجوب تصديقه وسلامته من الخطأ ، بما قامت الأدلة العقلية على أنه لا يجب تصديقه ، بل قد عُلم جواز الخطأ عليه ، وعلم وقوع الخطأ منه ، فيما هو دون الإلٰهيات ، فضلاً عن الإلٰهيات التى يتيقن[٦] خطأ من خالف الرسل فيها بالأدلة المجملة والمفصلة[٧] .

والمقصود هنا التنبيه على جوامع قدح كل طائفة فى طريق[٨] الطائفة الأخرى من نفاة العلو ، أو العلو[٩] /وغيره من الصفات ، بناءً على نفى ٤/٢٥٣
التجسيم ، ففحول أهل الكلام -كأبى على ، وأبى هاشم ، والقاضى

(١) لا ترجع إلى : كذا فى (ق) ، (ص) . وفى (ط ) ، ( ر) : لا يرجع إلى . وفى ( ض ) : لا مرجع إليها .وبعد ذلك بياض فى جميع النسخ ما عدا نسخة ( ر ) بمقدار كلمتين ، ولعل عبارة « العقل الصريح » التى أضفتها تفى بالمعنى المقصود .

(٢) ر ، ض : ومن كان له خبرة حقيقية بهذا الباب .

(٣) ر : يرجع ، وهو تحريف .

(٤) إلى : ساقطة من (ر) ، (ض) .

(٥) فى (ر) كأنها : نظره ، ولكن الكلمة غير منقوطة .

(٦) ر : تيقن .

(٧) بعد كلمة « والمفصلة » توجد عبارات فى نسخة (ر) تبدأ بعبارة « بل يعارضون ما يجب تصديقه » وهى العبارات التى أثبتها من قبل فى مكانها فى الصفحة السابقة .

(٨) ر : طريقة .

(٩) ض : والعلو .

عبد الجبار ، وأبى الحسن الأشعرى ، والقاضى أبى بكر ، وأبى الحسين البصرى ، ومحمد بن الهيصم[١] ، وأبى المعالى الجوينى ، وأبى الوفاء بن عقيل ، وأبى حامد الغزالى ، وغيرهم - يبطلون طرق الفلاسفة التى بنَوْا عليها النفى ، منهم من يبطل أصولهم المنطقية ، وتقسيمهم الصفات إلى ذاتى وعرضى ، وتقسيم العرضى إلى لازم للماهية وعارض لها ، ودعواهم أن الصفات اللازمة للموصوف منها ما هو ذاتى داخل فى الماهية ، ومنها ما هو عرضى خارج عن الماهية ، وبناءهم توحيد واجب الوجود - الذى مضمونه نفى الصفات - على هذه الأصول .

٤/٢٥٤ وهم فى هذا التقسيم جعلوا الماهيات النوعية/زائدا فى الخارج على الموجودات العينية ، وليس هذا قول من قال : المعدوم شئ ، فإن أولئك يثبتون ذواتاً معينة ثابتة فى العدم تقبل الوجود المعّين ، وهؤلاء يثبتون ماهيات كلية[٢] لا معيّنة . وأرسطو وأتباعه إنما يثبتونها مقارنة للموجودات المعيَّنة لا مفارقة لها ، وأما شيعة أفلاطن فيثبتونها مفارقة ويدَّعون أنها أزلية أبدية ، وشيعة فيثاغورس تثبت أعداداً مجردة .

وما يثبته هؤلاء إنما هو فى الأذهان ، ظنوا ثبوته فى الخارج ، وتقسيمهم الحد[٣] إلى حقيقى ذاتى ، ورسمى أو لفظى ، أو تقسيم المعرّف إلى حد ورسم ، هو بناء على هذا التقسيم .

وعامة نظَّار أهل الإسلام وغيرهم ردوا ذلك عليهم ، وبيَّنوا فساد

(١) ق ، ص ، ض ، ط : محمد بن الهيضم .
(٢) كلية : كذا فى (ر) ، (ض) . وفى (ق) ، (ص) ، (ط) : حسية .
(٣) ر : الجد ، وهو تحريف .

٢٥٥/٤ كلامهم ، وأن الحد إنما يُراد به التمييز بين المحدود وغيره ، وأنه/يحصل بالخواص التى هى لازمة ملزومة ، لا يحتاج[١] إلى ذكر الصفات العامة ، بل منعوا أن يُذكر فى الحد الصفات المشتركة بينه وبين غيره ، بل وأكثرهم منعوا تركيب الحد ، كما هو مبسوط فى موضعه ، وقد صنَّف فى ذلك متكلمو الطوائف ، كأبى هاشم وغيره من المعتزلة ، وابن النوبخت وغيره من الشيعة ، والقاضى أبى بكر[٢] وغيره من مثبتة الصفات .

وأما أبو حامد الغزالى فإنه – وإن وافقهم على صحة الأصول المنطقية ، وخالف بذلك فحول النظّار[٣] الذين هم أقعد[٤] بتحقيق النظر فى الإلٰهيات ونحوها من أهل المنطق ، واتّبعه على ذلك من سلك سبيله كالرازى وذويه[٥] ، وأبى محمد بن البغدادى صاحب ابن المثنى[٦] وذويه – فقد بيَّن فى كتابه « تهافت الفلاسفة » وغيره من كتبه فساد/ قولهم فى الإلٰهيات ، مع وزنه لهم بموازينهم المنطقية ، حتى ٢٥٦/٤
[ أنه ][٧] بيَّن أنه لا حجة لهم على نفى التجسيم بمقتضى أصولهم المنطقية ، فضلا عن أن يكون لهم حجة على نفى الصفات مطلقا ، وإن كان أبو حامد قد يوجد فى كلامه ما يوافقهم عليه تارةً أخرى ، وبهذا

(١) ق : لا تحتاج .
(٢) فى جميع النسخ والقاضى أبو بكر ، وهو خطأ .
(٣) فى جميع النسخ : فحول النظر ، ولعل ما اثبته هو الصواب ، أو يكون : فحول أهل النظر .
(٤) ض : أقصد ، ق : أسعد .
(٥) ط : وذيه ، وهو تحريف .
(٦) ر : ابن المسى ( غير منقوطة ) وفى سائر النسخ : ابن المنى ، ولعل الصواب ما أثبته ، ولم أعرف من هو . وذكر القفطى فى تاريخ الحكماء ( ص ٦٥ ، ط ، ليبزج ) القاضى أبا محمد بن عبد الباقى البغدادى الفرضى فلعله المقصود هنا .
(٧) أنه : ساقطة من ( ق ) ، ( ض ) .

تسلَّط عليه طوائف من علماء الإسلام ، ومن الفلاسفة أيضا ، كابن رشد وغيره ، حتى أنشد فيه :

يوماً يمانٍ إذا ما جئتَ ذا يمنٍ
وإن لقيتَ معدِّيًا فعدنانى[1]

فالاعتبار من كلامه وكلام غيره بما يقوم[2] عليه الدليل ، وليس ذلك إلا فيما وافق فيه الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلا يقوم دليل صحيح على مخالفة الرسول ألبتة .

وهذا كما أن ابن عقيل يوجد فى كلامه ما يوافق المعتزلة والجهمية
٢٥٧/٤ تارة ، وما يوافق به/ المثبتة للصفات - بل للصفات[3] الخبرية - أخرى ، فالاعتبار من كلامه وكلام غيره بما يوافق الدليل ، وهو الموافق لما جاء به الرسول .

والمقصود هنا أن نبيّن أن فحول النظّار بيّنوا فساد طرق من نفى الصفات أو العلو بناءً على نفى التجسيم . وكذلك فحول الفلاسفة - كابن سينا ، وأبى البركات ، وابن رشد ، وغيرهم - بيَّنوا فساد طرق أهل الكلام - من الجهمية والمعتزلة والأشعرية - التى نَفَوْا بها التجسيم ، حتى [ أن ][4] ابن رشدفى « تهافت التهافت » بيَّن فساد ما
٢٥٨/٤ اعتمد[5] عليه هؤلاء/، كما بيّن أبو حامد فى « التهافت » فساد ما اعتمد عليه الفلاسفة .

(١) فعدنانى : كذا فى (ق) . وفى سائر النسخ : فعدنان .
(٢) ض : إنما يقدم .
(٣) ر : الصفات .
(٤) أن : ساقطة من (ق) ، (ص) .
(٥) ض : ما إعتمدت .

ولهذا كان فى عامة طوائف النظّار من يوافق أهل الإثبات على إثبات الصفات ، بل وعلى قيام الأمور الاختيارية فى ذاته وعلى العلو ، كما يوجد فيهم من يوافقهم على أن الله خالق أفعال العباد ، فأحذق متأخرى المعتزلة هو أبو الحسين البصرى ، ومن عرف حقيقة كلامه علم أنه يوافق على إثبات كونه حيًّا عالماً قادراً ، وعلى أن كونه حيا ليس هو كونه عالما ، وكونه عالما ليس كونه[1] قادرا ، لكنه ينازع مثبتة الأحوال الذين يقولون : ليست موجودة ولا معدومة .

وهذا الذى[2] اختاره هو قول أكثر مثبتة الصفات ، فنزاعه معهم نزاع لفظى ، كما أنه/ يوافق على أن الله يخلق الداعى فى العبد ، وعند ٢٥٩/٤ وجود الداعى والقدرة يجب وجود المقدور .

وهذا قول أئمة أهل الإثبات وحذّاقهم الذين يقولون : إن الله خالق أفعال العباد . وهو أيضا يقول : إنه سبحانه مع علمه بما سيكون ، فإنه إذا كان يعلمه[3] كائناً فعالميته متجددة .

وابن عقيل يوافق[4] على ذلك ، وكذلك الرازى وغيره ، وهذا موافق لقول من يقول بقيام الحوادث به .

وبعض حذّاق المعتزلة نصر القول بعلو الله ومباينته لخلقه بالأدلة العقلية ، وأظنه من أصحاب أبى الحسين .

---

(١) ق : ليس هو كونه .

(٢) ض : والذى .

(٣) ر ، هـ : يعلم .

(٤) يوافق : ساقطة من ( ض ) .

وقد حكى ابن رشد ذلك عن أئمة الفلاسفة . وأبو البركات وغيره من الفلاسفة[١] يختارون قيام الحوادث به كإرادات وعلوم متعاقبة ، ٤/٢٦٠ وقد ذكروا ذلك وما هو أبلغ منه / عن متقدمى الفلاسفة ، كما ذكرتُ أقوالهم فى غير هذا الموضع ، [ وتقدم بعضها ][٢] .

والمقصود هنا أن جميع ما احتج به النفاة قَدَح فيه بعض النفاة قدحاً يبين بطلانه ، كما بيَّن غير واحد فساد طرق الفلاسفة .

كلام الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم

**قال أبو حامد**[٣] : « مسألة فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم فنقول : هذا إنما يستقيم[٤] لمن يرى أن الجسم حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ، وكل حادث فيفتقر إلى محدث . فأما أنتم إذا عقلتم جسما قديماً لا أول لوجوده ، مع أنه لا يخلو عن الحوادث ، فلِمَ يمتنع أن يكون الأول جسماً : إما الشمس وإما الفلك[٥] الأقصى وإما غيره ؟ فإن قيل : لأن الجسم لا يكون إلا مركباً ٤/٢٦١ منقسماً إلى جزأين بالكمية ، وإلى الهيولى / والصورة بالقسمة[٦] المعنوية[٧] ، وإلى أوصافٍ يختص[٨] بها لا محالة ، حتى يباين[٩] سائر

(١) ض : وغيره والفلاسفة .
(٢) عبارة « وتقدم بعضها » زيادة فى ( ر ) ، ( ض ) .
(٣) فى « تهافت الفلاسفة » ص ١٩١ .
(٤) هذا إنما يستقيم : كذا فى ( ر ) وفى « تهافت الفلاسفة » . وفى ( ق ) ، ( ص ) ، ( ط ) : هذا لا يستقيم . وفى ( ض ) : هذا مستقيم .
(٥) ض : والفلك .
(٦) ض : القسمية ؛ ر : القسمة .
(٧) المعنوية : ساقطة من ( ض ) .
(٨) ص ، ض ، هـ : تختص .
(٩) ض : تباين .

الأجسام ، وإلا فالأجسام متساوية فى أنها أجسام ، وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه .

قلنا : وقد أبطلنا هذا عليكم ، وبيّنا أنه لا دليل لكم عليه ، سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه إلى البعض كان معلولاً ، وقد تكلمنا عليه وبينا أنه إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجود له ، لم يبعد تقدير مركَّب لا مركِّب له ، وتقدير موجوداتٍ لا موجد لها ، إذْ[1] نفى العدد والتثنية[2] بنيتموه على نفى التركيب[3] ، ونفى التركيب[3] على نفى الماهية ، سوى الوجود وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه وبيّنّا تحكمكم فيه .

فإن قيل : / الجسم إن لم يكن[4] له نفس لا يكون[5] فاعلا ، ٢٦٢/٤
وإن كان له نفس فنفسه علة له ، فلا يكون الجسم أولاً .

قلنا : أنفسنا[6] ليست علة لوجود أجسامنا[7] ، ولا نفس الفلك بمجردها علة لوجود جسمه عندكم ، بل هما يوجدان[8] بعلة سواهما ، فإذا جاز وجودهما[9] قديماً جاز أن لا يكون[10] لها علة .

(١) ق : إذا ، وهو خطأ .
(٢) ر ، ض : والشبه .
(٣) ض : المركب .
(٤) تهافت الفلاسفة : تكن .
(٥) تهافت الفلاسفة : فلا يكون .
(٦) تهافت الفلاسفة : نفسنا .
(٧) تهافت : جسمنا .
(٨) تهافت الفلاسفة ( ص ١٩٢ ) : موجودان .
(٩) ض : وجودها .
(١٠) تهافت : ألا تكون .

فإن قيل : كيف اتفق اجتماع النفس والجسم ؟

قلنا : هو كقول القائل : كيف اتفق وجود الأول ؟ فيقال : هذا سؤال عن حادث ، فأما ما لم يزل موجوداً فلا يقال[١] : كيف اتفق ؟ فكذلك الجسم ونفسه ، إذا لم يزل كل واحد منهما موجودا لم يبعد أن يكون صانعا .

فإن قيل : لأن الجسم - من حيث إنه جسم - لا يخلق غيره ،
٢٦٣/٤ والنفس المتعلقه / بالجسم لا تفعل إلا بواسطة[٢] الجسم ، ولا يكون الجسم واسطة للنفس فى خلق الأجسام ، ولا فى إبداع النفوس ، والأشياء[٣] لا تناسب الأجسام .

قلنا : ولِمَ لا يجوز أن يكون فى النفوس نفس تختص[٤] بخاصية[٥] تتهيأ بها[٦] لأن توجد[٧] الأجسام وغير الأجسام منها ، فاستحالة ذلك لا تُعرف[٨] ضرورة ، ولا برهان يدل عليه ، إلا أنه لم يشاهد[٩] من هذه الأجسام المشاهدة ، وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة ، فقد

---

(١) تهافت : فلا يقال له .
(٢) تهافت : بوساطة .
(٣) تهافت : وأشياء .
(٤) ط : يختص .
(٥) تهافت : بخاصة .
(٦) تتهيأ بها : كذا فى ( ض ) ، تهافت . وفى ( ق ) ، ( ص ) ، ( ط ) : يتهيأ بها . وفى ( ر ) ، ( هـ ) : الكلمة غير منقوطة .
(٧) ص ، ط : لأن يوجد .
(٨) ق ، ص ، ط : لا يعرف ؛ ر ، هـ : غير منقوطة .
(٩) تهافت : إلا أننا لم نشاهده .

أضافوا إلى / الموجود الأول ما لا يُضاف إلى موجود أصلا ، ولم ٢٦٤/٤ يشاهد[١] من غيره ، وعدم المشاهدة من غيره لا يدل[٢] على استحالته منه ، فكذا فى نفس الجسم والجسم .

فإن قيل : الفلك الأقصى[٣] ، أو الشمس ، أو ما قُدِّر من الأجسام ، فهو متقدَّر بمقدار يجوز أن يزيد عليه[٤] وينقص منه ، فيفتقر اختصاصه بذلك[٥] المقدار الجائز إلى مخصص[٦] فلا يكون أولا .

قلنا : بم تنكرون[٧] على من يقول : إن ذلك الجسم يكون على مقدار يجب أن يكون عليه لنظام الكل ، ولو كان أصغر منه أو أكبر[٨] لم يجز ، كما أنكم قلتم : إن المعلول الأول يفيض الجرم الأقصى منه ، متقدراً بمقدار ، وسائر المقادير بالنسبة إلى ذات المعلول الأول متساوية ، ولكن / يعين[٩] بعض المقادير ليكون[١٠] النظام متعلقاً به ، فيوجب[١١] ٢٦٥/٤ المقدار الذى وقع ولم يجز خلافه . فكذلك[١٢] إذا قدر غير معلول . بل لو أثبتوا فى المعلول الأول – الذى هو علة الجرم[١٣] الأقصى عندهم –

(١) تهافت : ولم نشاهده . (٢) تهافت : من غيره يدل .

(٣) الأقصى : ساقطة من ( ط ) ومكانها بياض .

(٤) ر ، ص ، ض ، ط : عليها .

(٥) ض : فذلك .

(٦) تهافت : إلى مخصص يخصصه .

(٧) ق : بم ينكرون ؛ ر ، ض : ثم تنكرون .

(٨) ض : وأكثر .

(٩) تهافت : تعين .

(١٠) تهافت ( ص ١٩٣ ) :

(١١) ص : فيجب ؛ تهافت . وجب .

(١٢) تهافت : فكذا .

(١٣) ز : الجزم ، وهو تحريف .

مبدأ للتخصيص ، مثل إرادة[(١)] مثلا لم ينقطع السؤال ، إذ يقال[(٢)]: ولِمَ أراد هذا المقدار دون غيره ؟ كما ألزموه[(٣)] على المسلمين فى إضافتهم الأشياء إلى الإرادة القديمة ، وقد قلبنا[(٤)] عليهم ذلك فى تعين[(٥)] جهة حركة السماء ، وفى تعيين[(٦)] نقطتى القطبين . فإذا ظهر[(٧)] أنهم مضطرون[(٨)] إلى تجويز تمييز الشىء عن مثله فى الوقوع بعلة ،
٢٦٦/٤ فتجويزه بغير علة[(٩)] / كتجويزه بعلة ، إذْ لا فرق بين أن يتوجه السؤال فى نفس الشىء فيُقال : لم اختص بهذا القدر؟ وبين أن يتوجه فى العلة فيُقال : ولم خُصص هذا[(١٠)] القدر عن مثله ؟ فإن أمكن دفع السؤال عن العلة بأن هذا المقدار ليس مثل غيره ، إذْ النظام مرتبط به دون غيره ، أمكن دفع السؤال عن نفس الشىء ، ولم يفتقر إلى علة ، وهذا لا مخرج عنه ، فإن هذا المقدار المعين الواقع ، إن كان مثل الذى لم يقع ، فالسؤال متوجه : أنه كيف مُيِّز الشىء عن مثله ؟ خصوصا على أصلهم . وهم ينكرون الإرادة المميِّزة ، وإن لم تكن[(١١)] مثلاً له فلا

(١) تهافت : الإرادة .
(٢) ق ، ص ، ط : أو يقال .
(٣) ض : كما التزموه .
(٤) ض : قلنا .
(٥) ق ، ط : تعيين .
(٦) تهافت : وفى تعين .
(٧) تهافت : فإذا بان .
(٨) ر ، ص ، ض ، ط : مضطرين ، وهو خطأ .
(٩) علة : ساقطة من ( ر ) ومكانها بياض .
(١٠) تهافت : ولم خصصته بهذا .
(١١) وإن لم تكن : كذا فى ( ق ) وفى « تهافت » . وفى سائر النسخ : وإن لم يكن .

يثبت/ الجواز[١] ، بل يُقال : وقع كذلك قديماً ، كما وقعت العلة[٢] القديمة بزعمهم » . ٢٦٧/٤

قال[٣] : « وليستمد الناظر[٤] فى هذا الكتاب[٥] مما أوردناه لهم من توجيه السؤال فى الإرادة القديمة ، وقلبنا ذلك عليهم فى نقطة القطب وجهة[٦] حركة الفلك . وتبين[٧] بهذا أن من لا يصدِّق بحدوث الأجسام فلا يقدر[٨] على إقامة الدليل[٩] على أن[(١٠] الأول ليس بجسم [ أصلا ][١١] »[١٠)]

تعليق ابن تيمية فهذا أبو حامد ، هو وغيره يبيّنون[١٢] فساد ما ذكروه من نفى كون الأول جسماً ، ويقولون : لا طريق إلى ذلك إلا الاستدلال على حدوث الجسم . ثم أبو حامد وغيره من النظّار يبينون[١٣] أيضا / فساد ما احتجَ به على حدوث الجسم ، وقد سبقهم الأشعرى إلى بيان فساد ما احتجت به المعتزلة[١٤] على حدوث الجسم . ٢٦٨/٤

(١) ر ، ض : الجواب .
(٢) العلة : كذا فى ( ض ) وتهافت . وفى سائر النسخ : بالعلة .
(٣) بعد الكلام السابق مباشرة فى « تهافت الفلاسفة » ص ١٩٣ .
(٤) ق : النظر .
(٥) تهافت : الكلام .
(٦) تهافت : وفى جهة .
(٧) ق ، ص ، ط : ويتبين .
(٨) تهافت : لا يقدر .
(٩) تهافت : دليل .
(١٠-١٠) : ساقط من ( ض ) .
(١١) أصلا : ساقطة من ( ص ) ، ( ض ) ، ( ط ) ، ( ق ) .
(١٢) ض : يثبتون .
(١٣) ض : يبنون .
(١٤) ر : المعير ، وهو تحريف .

والرازى وأتباعه يبينون[١] حدوث الجسم فى كتبه[٢] الكلامية «كالأربعين» و«نهاية العقول» و«المحصَّل» وغير ذلك ، ثم يبينون[٣] فساد كل ما يحتج به على حدوث الأجسام فى مواضع أخر[٤] ، مثل «المباحث المشرقية» وكذلك فى «المطالب العالية» التى هى آخر كتبه ، بيَّن فساد حجج من يقول بحدوثها ، وأنه فعل بعد أن لم يكن فاعلا ، ويذكر حججاً كثيرة على دوام الفاعلية ، ويورد عليها مع ذلك ما يدل /
٢٦٩/٤ على فسادها ، ويعترف بالحيرة[٥] فى هذه المواضع العظيمة : مسائل[٦] الصفات ، وحدوث العالم ، ونحو ذلك .

وسبب ذلك أنهم يقولون أقوالاً تستلزم الجمع بين النقيضين تارة ، ورفع النقيضين تارة ، بل تستلزم كليهما[٧] . والأصل العظيم الذى هو من أعظم أصول العلم والدين لا يذكرون فيه[٨] إلا أقوالاً[٩] ضعيفة .

والقول الصواب الموافق للميزان والكتاب لا يعرفونه ، كما فى مسألة حدوث العالم ، فإنهم لا يذكرون إلا [ قولين ][١٠] : قول من يقول

(١) ر : يثبتون ؛ ض : يبنون .
(٢) ق : كتبهم .
(٣) ر : يثبتون ؛ ض : يبنون .
(٤) ق ، ص ، ط : فى موضع آخر .
(٥) ر : ويعرف بالحره ، وهو تحريف .
(٦) ق : فى مسائل ؛ ض : مثل مسائل .
(٧) ر ، ض : يستلزم كلاهما ؛ ص ، ط : تستلزم كلاهما . وكلمة «تستلزم» غير منقوطة فى ( هـ ) .
(٨) فيه : كذا فى ( ق ) . وفى سائر النسخ : فيها .
(٩) أقوالا : ساقطة من ( ط ) ومكانها بياض .
(١٠) قولين : زيادة فى ( ر ) ، ( ض ) .

بقدم الأفلاك ، وإن كانت صادرة عن علة توجبها[١] ، فالمعلول مقارن لعلته أزلا وأبدا . / وقول من يقول : بل تراخى[٢] المفعول عن المؤثر التام ، وأنه يمتنع أنه لم يزل متكلما[٣] إذا شاء ويفعل ما يشاء . ٢٧٠/٤

والقول الصواب الذى هو قول السلف والأئمة لا يعرفونه ، وهو القول بأن الأثر يتعقب التأثير[٤] التام ، فهو سبحانه إذا كوَّن شيئاً كان عقب تكوينه له ، كما قال تعالى : ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [ سورة يس : ٨٢ ] وهذا هو المعقول[٥] ، كما يكون الطلاق والعتاق عقب التطليق والإعتاق[٦] ، والانكسار / والانقطاع عقب الكسر[٧] والقطع ، فهو سبحانه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، ويذكرون فى[٨] كونه موجباً بذاته وفاعلاً بمشيئته وقدرته قولين فاسدين : أحدهما قول من يقول من المتفلسفة : هو موجب بذاته فى الأزل ، وأنه علة تامة فى الأزل ، فيجب أن يستلزم معلوله ، وأن معلوله يجب [٩] أن يكون مقارناً له فى الزمان أزلاً وأبدا [٩] . ٢٧١/٤

(١) توجبها : كذا فى ( ق ) . وفى سائر النسخ : موجبها . وفى ( هـ ) اختصر هذه العبارة .
(٢) ض : بل يتراخى ؛ ص : أشير إلى الهامش حيث كتب : يتراخى ، وعليها حرف « ظ » .
(٣) ر ، ض ، هـ : لم يزل يتكلم .
(٤) ر ، ض : التأثر .
(٥) ض : المقبول .
(٦) ر : والأعيان ، وهو تحريف .
(٧) بعد كلمة « الكسر » فى ( هـ ) كتب ما يلى : « آخر المجلد الثانى من الأصل . تم انتقاؤه الثالث والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثلاث وسبعين وسبعمائه . الحمد لله رب العالمين ، وصلواته وسلامه على سيدنا محمد وآل محمد وسلام وحسبنا الله ونعم الوكيل » .
(٨) فى : ساقطة من ( ر ) ، ( ض ) ، ( ط ) .
(٩ - ٩) : ساقط من ( ض ) ومكانه بياض .

وهذا القول من أفسد أقوال بنى آدم ، فإنه يستلزم أن لا يحدث فى العالم حادث ، فإنه إذا كانت علة تامه أزلية ومعلولها معها ، والعالم كله معلوله ، إما بواسطة وإما بغير وسط ، لزم أن لا يكون فى العالم شىء
٤/٢٧٢ إلا / أزلياً ، فلا يكون فى العالم شىء من الحوادث ، وهو خلاف المشاهدة .

ثم إنهم لما أثبتوا الواجب بالممكن ، إنما استدلوا على الممكن بالحادث الذى يفتقر إلى محدِث ، فإن لم يكن فى العالم حادث بطل الإمكان الذى به أثبتوا الواجب ، ولزم[١] إما أن لا يكون فى العالم واجب الوجود ولا ممكن الوجود ، وهو إخلاء للوجود[٢] عن النقيضين . وإما أن يكون جميعه واجب الوجود[٣]. فيكون الحادث الذى كان بعد أن لم يكن واجب الوجود .

وأيضا فإذا كان المعلول لا يكون إلا مع علته التامة[٤] ، لزم أن لا
٤/٢٧٣ يحدث شىء من الحوادث إلا مع / تمام علته ، ولم يحدث حين حدوثه ما يوجب حدوث علة تامة له ، وإن قُدِّر حدوث ذلك لزم حدوث تمام علل ومعلولات فى آنٍ واحد،وهو تسلسل فى العلل ، وذلك معلوم الفساد بصريح العقل واتفاق العقلاء ، بخلاف[٥] تسلسل الحوادث المتعاقبة ، وهو أنه لا يكون حادث إلا بعد حادث ، فهذا فيه نزاع مشهور .

---

(١) ر ، ض ، ط : لزم .

(٢) للوجود : فى ( ق ) . وفى سائر النسخ : الوجود .

(٣) ض : وإما أن تكون صفة واجب الوجود . والعبارة فى ( ر ) غير واضحة .

(٤) ق : مع علة تامة .

(٥) ر : خلاف .

والناس فيه على أربعة أقوال : قيل :/ يمتنع فى الماضى والمستقبل ، ٢٧٤/٤
كقول جهم وأبى الهذيل . ولهذا قال الجهم بفناء الجنة والنار ، وقال أبو الهذيل بفناء حركاتهما .

وقيل : يمتنع فى الماضى دون المستقبل ، وهو قول كثير من طوائف أهل الكلام ، كأكثر المعتزلة والأشعرية والكرَّامية وغيرهم .

وقيل : يجوز فيهما فيما هو مفتقر إلى غيره كالفلك ، سواء قيل : إنه
محتاج إلى مبدع ، /كقول ابن سينا وأتباعه ، أو قيل[1] : إنه محتاج[2] ٢٧٥/٤
إلى ما يتشبه به ، كقول أرسطو وأتباعه .

وقيل : يجوز فيهما ، لكن لا يجوز ذلك فيما سوى الرب ، فإنه مخلوق مفعول ، وحوادثه القائمة به لا تحصل إلا من [3] غيره ، فهو محتاج فى
نفسه[3] وحوادثه إلى غيره ،/ والمحتاج لا يكون إلا مربوباً ، والمربوب لا ٢٧٦/٤
يكون إلا مخلوقاً محدثاً ، والمحدث لا يقوم به حوادث لا أول لها ، فإن ما لم يسبق الحادث المعين والحوادث المحدودة فهو محدث مثلها باتفاق العقلاء ، إذ لو كان[4] لم يسبقها فإما أن يكون معها أو بعدها ، وعلى التقديرين فهو حادث ، بخلاف الرب القديم الأزلى الواجب بنفسه ،
فإنه إذا كان لم يزل متكلماً / إذا شاء فعَّالاً لما يشاء ، كان ذلك من ٢٧٧/٤
كماله ، وكان هذا كما قاله أئمه السنّه والحديث .

---

(١) ض : وقيل .

(٢) ض : يحتاج .

(٣ - ٣) : ساقط من ( ط ) ومكانه بياض .

(٤) إذ لو كان : كذا فى ( ق ) . وفى سائر النسخ : إذ كان .

والثانى : قول من يقول : إنه فاعل مختار ، لكنه يفعل بوصف الجواز ، فيرجِّح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح ، إما بمجرد[1] كونه قادراً ، أو لمجرد كونه قادراً عالماً ، أو لمجرد إرادته القديمة التى ترجّح مِثْلاً على مثل بلا مرجّح ، ويقولون : إن الحوادث تحدث بعد أن لم تكن /
٢٧٨/٤ حادثة من غير سبب يوجب الحدوث ، فيقولون بتراخى الأثر عن المؤثر التام .

وهذا وإن كان خيراً من الذى قبله – ولهذا ذهب إليه طوائف من أهل الكلام – ففساده أيضا بيّن ، فإنه إذا قيل : إن المؤثر التام حصل مع تراخى الأثر عنه ، وعند حصول الأثر لم يحصل ما يوجب الحصول ، كان حاله[2] بعد حصول الأثر وقبله [ حالا ][3] واحدة متشابهة ، ثم
٢٧٩/٤ اختص أحد / الحالين بالأثر من غير ترجيح[4] [ مرجح ، وحدوث ][5] الحادث[6] بلا سبب حادث ، وهذا معلوم الفساد بصريح العقل .

والقول الثالث : قول أئمة [ السنة : إنه ما شاء الله ][7] كان وما لم يشأ لم يكن ، فما شاء الله وجب بمشيئته وقدرته ، وما لم يشأه[8] امتنع

(١) ق : إنما هو لمجرد ؛ ص ، ض ، ط : إنما هو بمجرد .

(٢) ر ، ض : كان الحال .

(٣) حالا : كذا أثبتّها وهى ساقطة من ( ق ) . وفى سائر النسخ : حال .

(٤) فى نسخة ( ق ) وضع المحقق رقم ( ١ ) على كلمة ترجيح ، وكتب فى التعليق ما يلى : « بياض بالأصل فى المواضع الأربعة » وفى هامش ( ط ) كتب : « هنا سقط » أما فى نسخة ( ص ) فيوجد بياض بعد كلمة « ترجيح » بمقدار كلمتين .

(٥) ما بين المعقوفتين فى ( ر ) ، ( ض ) .

(٦) ق : لحادث .

(٧) ما بين المعقوفتين فى ( ر ) ، ( ض ) وسقط من ( ق ) ، ( ص ) ، ( ط ) ومكانه بياض فيها .

(٨) ق ، ص : وما لم يشأ ؛ ض : وما لم يشاء ، وهو خطأ .

لعدم [ مشيئته له ، فهو ](١) موجب(٢) بمشيئته وقدرته ، لا بذات خالية عن الصفات ، وهو موجب له إذا شاءه ، لا موجب [ له فى الأزل ، كما ](٣) قال : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن / يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [ سورة يس : ٨٢ ] : وهذا الإيجاب مستلزم لمشيئته وقدرته ، لا منافٍ لذلك ، بل هو سبحانه يخلق ما يشاء ويختار ، فهو فاعل لما يشاؤه(٤) إذا شاء ، وهو موجب له بمشيئته وقدرته(٥) . (٦) والله تعالى أعلم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم(٦) . ٢٨٠/٤

(١) ما بين المعقوفين فى ( ر ) ، ( ض ) وسقط من ( ق ) ، ( ط ) ، ( ص ) : ومكانه فيها بياض .

(٢) ر ، ض : يوجب .

(٣) ما بين المعقوفتين فى ( ر ) ، ( ض ) وسقط من ( ق ) ، ( ص ) ، ( ط ) ومكانه فيها بياض

(٤) ر ، ص ، ض ، ط : لما يشاه ، وهو خطأ .

(٥) بعد كلمة وقدرته توجد عبارات فى كل نسخة سبق أن أوردتها فى مقدمة الكتاب ، وعبارات فى نسخة ( ض ) ذكرتها فى مقدمة الجزء الثالث .

(٦ - ٦) : هذه العبارات فى نسخة ( ق ) .

# فهرس موضوعات الجزء الرابع

الصفحة

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|
| تعليق ابن تيمية ... ... ... ... ... ... ... | ١٠٣ – ١٠٤ |
| الرابع ... ... ... ... ... ... ... ... | ١٠٤ – ١٠٥ |
| تعليق ابن تيمية ... ... ... ... ... ... ... | ١٠٥ – ١٠٦ |
| الخامس .. ... ... ... ... ... ... ... | ١٠٦ – ١٠٧ |
| تعليق ابن تيمية ... ... ... ... ... ... ... | ١٠٧ – ١٠٩ |
| السادس .. ... ... ... ... ... ... ... | ١٠٩ – ١١٠ |
| تعليق ابن تيمية ... ... ... ... ... ... ... | ١١٠ – ١١٥ |
| استطرادات : | |
| مقالة الآمدى فى مسألة كلام الله تعالى ... ... .. | ١١٥ – ١١٩ |
| تعليق ابن تيمية. ... ... ... ... ... ... .. | ١١٩ – ١٣٤ |
| للنظار ثلاثة أقوال فى تركيب الجسم . ... ... .. | ١٣٤ – ١٣٦ |
| عود إلى مناقشة كلام الآمدى فى مسألة كلام الله تعالى | ١٣٦ – ١٣٧ |
| كلام الآمدى فى نفى التجسيم وتعليق ابن تيمية . .. | ١٣٧ – ١٤٩ |
| ذكر الآمدى أربعة حجج على نفى الجوهر وأربعة مختصة بالجسم... ... ... ... ... ... ... ... .. | ١٤٩ – ١٦٥ |
| الحجة الأولى .. ... ... ... ... ... ... ... | ١٤٩ – ١٥٠ |
| الرد عليها. ... ... ... ... ... ... ... ... | ١٥٠ – ١٥١ |
| الحجة الثانية... ... ... ... ... ... ... ... | ١٥١ – ١٥٢ |
| الحجة الثالثة... ... ... ... ... ... ... .. | ١٥٢ |
| الرد عليه من وجوه. ... ... ... ... ... ... | ١٥٢ – ١٥٣ |
| الأول ... ... ... ... ... ... ... . | ١٥٢ – ١٥٣ |
| الثانى. ... ... ... ... ... ... ... ... | ١٥٣ |
| الثالث ... ... ... ... ... ... ... ... | ١٥٣ |
| الحجة الرابعة .. ... ... ... ... ... ... .. | ١٥٤ |

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

**الموضوع** **الصفحة**

رقم الإيداع ٩٥٢٧ / ١٩٩٠ م
I.S.B.N : 977 – 256 – 015 – 1

هجر
للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان
المكتب : ٤ ش ترعة الزمر – المهندسين – جيزة
☎ ٣٤٥٢٥٧٩ – فاكس ٣٤٥١٧٥٦
المطبعة : ٢ ، ٦ ش عبد الفتاح الطويل
أرض اللواء – ☎ ٣٤٥٢٩٦٣
ص . ب ٦٣ إمبابة

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



# درء تعارض العقل والنقل

## لابن تيمية

أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

تحقيق

الدكتور محمد رشاد سالم

**طبع على نفقة**

**خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز**

**وفقه الله**

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجزء الخامس

١٤١١هـ - ١٩٩١م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

ص ١(*)

# /الوجه العشرون(١)

متابعة الملاحدة للنفاة في إنكار النصوص وتأويلها.

أن نقول : ماسلكه هؤلاء نفاة الصفات من معارضة النصوص الإلهية بآرائهم هو بعينه الذى احتج به الملاحدة الدهرية عليهم فى إنكار ما أخبر الله به عباده من أمور اليوم الآخر ، حتى جعلوا ما أخبرت به الرسل عن الله وعن اليوم الآخر لا يستفاد منه علم ، ثم نقلوا ذلك إلى ما أُمروا به من الأعمال : كالصلوات الخمس ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، فجعلوها للعامة دون الخاصة(٢) ، فآل الأمر بهم إلى أن ألحدوا فى الأصول الثلاثة التى اتفقت عليها الملل ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [ سورة البقرة : ٦٢ ] .

---

(*) الإشارة هنا إلى أرقام صفحات مصورة الجزء الثانى من مخطوطة رامبور وهذه الصفحات ليست مرقمة فى الأصل ولا مرتبة وقد رتبتها بتتبع معانى موضوعاتها ثم استعنت بمختصر المكارى ( هـ ) الذى وافق مخطوطة رامبور فى بعض المواضع .

(١) الوجه العشرون : كذا فى ( ر ) وكان الناسخ قد كتب : الوجه التاسع عشر ، ثم شطب ذلك وكتب فوقه : الوجه العشرون .

وفى نسخة (هـ) كتب الناسخ : « قال شيخ الإسلام الإمام العلامة تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية رحمه الله تعالى : أول المجلد الثالث : الوجه العشرون » وفى الهامش أمام هذا الكلام : « أول المجلد الثالث من درء تعارض العقل والنقل » .

وقد بدأ الوجه التاسع عشر فى الجزء الأول من الكتاب ، ص ٣٢٠ ، وكل ماسبق تابع له ، واستطرادات متصلة به .

(٢) فى هامش (هـ) كتب أمام هذا الموضع ما يلى : « ولو كان الحق فى الباطن خلاف ما أظهره للزم إما أن يكون جاهلا أو كاتماً له عن الخاصة والعامة » .

فأفضى الأمر بمن سلك سبيل هؤلاء إلى الإلحاد فى الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح ، وسرى ذلك فى كثيرٍ من الخائضين فى الحقائق ، من أهل النظر والتألّه من أهل الكلام والتصوف ، حتى آل الأمر بملاحدة المتصوفة كابن عربى صاحب « فصوص الحكم » وأمثاله إلى أن جعلوا الوجود واحداً ، وجعلوا وجود الخالق هو وجود المخلوق ، وهذا تعطيل للخالق .

وحقيقة قولهم فيه مضاهاة لقول الدهرية الطبيعية الذين لا يقرون بواجبٍ أبدع الممكن ، وهو قول فرعون ، ولهذا كانوا معظمين لفرعون . ثم إنهم جعلوا أهل النار يتنعمون فيها ، كما يتنعم أهل الجنة فى الجنة ، فكفروا بحقيقة اليوم الآخر ، ثم ادّعوا أن الولاية أفضل من النبوة ، وأن خاتم الأولياء – وهو شىء لاحقيقة له – زعموا أنه أفضل من خاتم الأنبياء ، بل ومن جميع الأنبياء ، وأنهم كلهم يستفيدون من مشكاته العلم بالله ، الذى حقيقته عندهم أن وجود المخلوق هو وجود الخالق .

وكان قولهم كما يُقال لمن قال : فخرّ عليهم السقف من تحتهم ، لا عقل ولا قرآن ، فإن المتأخر يستفيد من المتقدم دون العكس ، والأنبياء أفضل من غيرهم ، فخالفوا الحس والعقل مع كفرهم بالشرع .

وآخر تحقيقهم استحلال المحرمات وترك الواجبات ، كما كان يفعل /
ص ٢ أبرع محققيهم : التلمسانى ، وأمثاله .

هذا وشيوخ التصوف المشهورون من أبرأ الناس من هذا المذهب ، وأبعدهم عنه ، وأعظمهم نكيراً عليه وعلى أهله . وللشيوخ المشهورين بالخير ، كالفضيل بن عياض وأبى سليمان الدارانى ، والجنيد بن محمد ،

وسهل بن عبد الله التسترى ، وعمرو بن عثمان المكى ، وأبى عثمان النيسابورى ، وأبى عبد الله بن خفيف الشيرازى ، ويحيى بن معاذ الرازى ، وأمثالهم من الكلام فى إثبات الصفات والذم للجهمية والحلولية ، ما لا يتسع هذا الموضع لعُشره .

بل قد قيل للشيخ عبد القادر الجيلى – قدَّس الله روحه – : هل كان لله ولى على غير اعتقاد أحمد بن حنبل ؟ فقال : لا كان ولا يكون .

والاعتقاد إنما أُضيف إلى أحمد لأنه أظهره وبيَّنه عند ظهور البدع ، وإلا فهو كتاب الله وسنة رسوله ، حظ أحمد منه كحظ غيره من السلف : معرفته والإيمان به ، وتبليغه والذبّ عنه ، كما قال بعض أكابر الشيوخ : الاعتقاد لمالك والشافعى ونحوهما من الأئمة ، والظهور لأحمد ابن حنبل .

وذلك لأنه كان بعد القرون الثلاثة ، لما ظهرت بدعة الجهمية ومحنتهم المشهورة ، وأرادوا إظهار مذهب النفاة ، وتعطيل حقائق الأسماء والصفات ، ولبَّسوا على من لبَّسوا عليه من الخلفاء ، ثبت الله الإسلام والسنة بأحمد بن حنبل وغيره من أئمة الدين ، فظهرت بهم السنة ، وطفئت بهم نار المحنة ، فصاروا علماً لأهل الإسلام ، وأئمة لمن بعده من علماء المسلمين : أهل السنة والجماعة ، وصار كل منتسب إلى السنة لابد أن يواليه وإياهم ، ويوافقهم فى جمل الاعتقاد ، إذ كان ذلك اعتقاد أهل الهدى والرشاد ، المعتصمين بالكتاب والسنة وإجماع السابقين الأولين ، والتابعين لهم بإحسان .

وأئمة السنة ليسوا مثل أئمة البدعة ، فإن أئمة السنة تُضاف السنة

إليهم لأنهم مظاهر بهم ظهرت ، وأئمة البدعة تُضاف إليهم لأنهم مصادر عنهم صدرت . ولهذا كان جمل الاعتقاد الذى يذكره أهل المقالات عن أهل السنة والجماعة هو قول أحمد وأمثاله من أئمة السنة .

كلام الأشعرى فى «الإبانة» عن متابعته للإمام أحمد .

ولهذا قال أبو الحسن الأشعرى فى كتابه «الإبانة»[١] : «فإن [ قال ][٢] قائل[٣] : قد أنكرتم قول الجهمية والقدرية والحرورية
ص ٣ والرافضة والمرجئة[٤] /فعرِّفونا قولكم الذى به تقولون ، وديانتكم التى بها تدينون . قيل له : قولنا الذى نقول به ، وديانتنا التى بها ندين : التمسك بكتاب ربنا ، وسنة نبينا[٥] ، وبما رُوى عن الصحابة والتابعين ، وبما كان[٦] يقولَ به أبو عبد الله أحمد بن حنبل قائلون[٧] ، ولِمَا خالف قوله مجانبون[٨] ، فإنه الإمام الفاضل ، والرئيس الكامل ، الذى أبان

---

(١) وهو كتاب «الإبانة عن أصول الديانة» وطبع عدة مرات ، وسأرجع هنا إلى الطبعة الثانية بمطبعة حيدرآباد . ١٣٦٧/١٩٤٨ (وهذا النص فيها فى ص ٥ – ٦ ) ، وطبعة دار الأنصار بالقاهرة ، تحقيق د. فوقية حسين محمود ، ١٣٩٧/١٩٧٧ ( وهذا النص فيها فى ص ٢٠ – ٢١ ) .

(٢) قال : ساقطة من (ر) وأثبتها من (هـ) .

(٣) الإبانة ( فى الطبعتين ) : فإن قال لنا قائل :

(٤) الإبانة : قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحروية والرافضة ( فى طبعة دار الأنصار : والرافعة وهو تحريف ) والمرجئة .

(٥) الإبانة ( ط . حيدرآباد ) : التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا عليه السلام ؛ ط . دار الأنصار : التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل ، وبسنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم .

(٦) ط . حيدرآباد : وماروى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان . . ؛ ط . دار الأنصار : وما روى عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان . .

(٧) الإبانة ( فى الطبعتين ) : أحمد بن محمد بن حنبل ، نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون . .

(٨) الإبانة : مخالفون .

الله به الحق ، وأوضح[١] به المنهاج ، وقمع به بدع المبتدعين ، وزيغ الزائغين ، وشك الشاكين ، فرحمة الله عليه من إمام معظَّم ، وكبير مفهم[٢] ، وعلى جميع أئمة المسلمين[٣] » .

والمقصود هنا أن صفوة أولياء الله تعالى الذين لهم فى الأمة لسان صدق ، من سلف الأمة وخلفها ، هم على مذهب أهل السنة والجماعة ، أهل الإثبات للأسماء والصفات ، وهم من أبعد الناس عن مذاهب أهل الإلحاد ، من أهل الحلول والوحدة والاتحاد ، وإن كان كثير من متأخرى الصوفية دخلوا فى مذاهب الإباحة والحلولية ، وخلطوا التصوف بالفلسفة اليونانية ، كما خلطه بعضهم بشىء من أقوال أهل الكلام الجهمية .

ومبدأ هذا من أقوال الذين يعارضون النصوص بآرائهم ، كما ذكر الشهرستانى فى أول كتابه فى « الملل والنحل » أن مبدأ أنواع كل الضلالات هو من تقديم الرأى على النص ، واختيار الهوى على الشرع[٤] ، فسرى فى المنتسبين إلى العلم والدين ، من أهل الفقه والكلام والتصوف – من أقوال الملاحدة – بسبب هذا الأصل ما لا

(١) الإبانة : الحق ، ودفع ( ط . حيدرآباد : ورفع ) به الضلال ، وأوضح . .

(٢) الإبانة ( ط . حيدرآباد ) : . . من إمام مقدم وخليل معظم مفخم ؛ ط . دار الأنصار : من إمام مقدم ، وجليل معظم ، وكبير مفهم .

(٣) عبارة « وعلى جميع أئمة المسلمين » ساقطة من طبعتى « الإبانة » وقد اختصرت نسخة (هـ) الكلام التالى لهذه العبارة حتى الإشارة إلى كلام ابن سينا فى الرسالة الأضحوية .

(٤) يقول الشهرستانى فى كتابه « الملل والنحل » ١/ ٢٣ : « اعلم أن أول شبهة وقعت فى الخليقة : شبهة إبليس لعنه الله ؛ ومصدرها : استبداده بالرأى فى مقابلة النص ، واختياره الهوى فى معارضة الأمر » .

يعلمه إلا الله . وأما ملاحدة الشيعة – من القرامطة الباطنية والإسماعيلية والنصيرية ونحوهم – فأولئك أمرهم أظهر من أن يخفى على من عَرَف حالهم ، ممّن فيه نوع إيمان بالله ورسوله . ولهذا كثُر الكاشفون لأسرارهم ، الهاتكون لأستارهم ، من جميع أصناف أهل القبلة ، حتى الشيعة والمعتزلة ونحوهم ، فإنهم متفقون على تكفيرهم ، كما اتفق على تكفيرهم أئمة السنة ، ومن انتسب إليهم من متكلمة الإثبات وغيرهم .

وصنَّف القاضي أبو بكر كتابه المشهور فيهم ، ووصف فضائحهم القاضي عبد الجبار ، والقاضي أبو يعلى ، وأبو الوفا بن عقيل ، وأبو حامد/ الغزالي ، والشهرستاني ، والخُبُوشاني[1] ، وغير واحد من ص ٤
العلماء ، وتكلموا في العبيديين الذين كانوا بالمغرب ومصر ، الذين ادّعوا النسب العلوي ، وأضمروا مذهبهم[2] . تكلموا فيهم بما بيّنوا فيه

(١) أبو البركات نجم الدين ، محمد بن الموفق بن سعيد بن علي ، الخبوشاني ، نسبة إلى خُبُوشان ، بليدة بناحية نيسابور ، ولد سنة ٥١٠ وتوفي بالقاهرة سنة ٥٨٧ . كان صوفيا وفقيها شافعيا ، ومن مؤلفاته كتاب « تحقيق المحيط » في ستة عشر مجلدا . انظر ترجمته في : طبقات الشافعية ١٤/٧ – ٢١ ؛ وفيات الأعيان ٣٧٤/٣ – ٣٧٥ ؛ الأعلام ٣٤٢/٧ .

(٢) العبيديون هم الإسماعيلية الذين ينتسبون إلى عبيد الله المهدي . الذي يقولون إنه من نسل ميمون القدّاح ، ويسميه ابن طاهر البغدادي : « سعيد بن الحسين بن أحمد بن عبد الله بن ميمون بن ديصان القدّاح » ويذكر أنه غيّر اسم نفسه ونسبه ، وقال لأتباعه إنه : « عبد الله بن الحسين بن إسماعيل بن جعفر الصادق » . ويذكر آخرون أن عبيد الله هذا ابن رجل يهودي كان يعمل حداداً بسلمية ، ولما مات أبوه تزوجت أمه أحد الأشراف العلويين ، وقام هذا الشريف بتربية الطفل ، حتى إذا كبر ادّعى لنفسه نسبا علويا . وقد أسس عبيد الله دولته بالمغرب ( وهي التي عرفت بالدولة الفاطمية ) سنة ٢٩٧ ، وتمكن خلفاؤه من فتح مصر في زمن المعز لدين الله الفاطمي سنة ٣٥٨ .

انظر ما سبق أن ذكرته عن الباطنية والإسماعيلية في هذا الكتاب جـ ١ ، ص ١٠ . وانظر أيضا : الفرق بين الفرق ، ص ١٧٠ ؛ كتاب « نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام » تأليف د . علي سامي النشار ٤٨٧/٢ – ٥١١ ، ط . المعارف ، القاهرة ١٩٦٤ .

بطلان نسبهم ، كما عرفوا بطلان مذهبهم ، وأن باطن مذهبهم أعظم كفراً من أقوال كفّار أهل الكتاب ، ومن أقوال الغالية الذين يدّعون نبوة عليٍّ أو إلٰهيته ونحوهم ، إذ كان مضمون مذهبهم : تعطيل الخالق ، وتكذيب رسله ، والتكذيب باليوم الآخر ، وإبطال دينه .

وقد ذكروا منتهى دعوتهم فى البلاغ الأكبر والناموس الأعظم الذى لهم ، وأن أقرب الطوائف إليهم الفلاسفة ، [ مع أنهم ][1] خالفوا الفلاسفة فى إثبات واجب الوجود ، فإن الفلاسفة الإلٰهيين [ يثبتونه ][2] ، وهؤلاء أصحاب البلاغ الأكبر والناموس الأعظم أنكروه ، كما فعلت الدهرية الطبيعية .

وقول الاتحادية كصاحب « الفصوص »[3] وأمثاله يؤول إلى قول هؤلاء ، وهو القول الذى أظهره فرعون . وأما المشاؤون – أرسطو وأتباعه ، ومن اتبعهم من المتأخرين : كالفارابى وابن سينا وأمثالهم – فهم يقرُّون بالعلة الأولى المغايرة لوجود الأفلاك ، لكن دليلهم الذى احتجّوا به على الطبيعيين منهم ، هو دليل الحركة الذى احتج به أرسطو وقدماؤهم ، أو دليل الوجود الذى احتج به ابن سينا ومتأخروهم ، وهو منهم دليل ضعيف ، إذ مبناه على حجة التركيب ، وهى حجة ضعيفة ، كما قد بُيِّن فى غير هذا الموضع .

(١) فى الأصل = (ر) يوجد بياض لم يظهر فيه إلا « ـهم » ولعل الصواب ما أثبته .
(٢) لم يظهر فى الأصل = (ر) إلا « ـه » ولعل الصواب ما أثبته .
(٣) وهو ابن عربى صاحب « فصوص الحكم » .

وكان أهل بيت ابن سينا من أتباع هؤلاء القرامطة ، من المستجيبين للحاكم الذى كان بمصر. قال ابن سينا « وبسبب ذلك دخلت فى الفلسفة »[١] .

كما كان أصحاب « رسائل إخوان الصفا » من الموافقين لهم ، وصُنِّفت « الرسائل » على طريقتهم فى الزمان الذى بُنيت فيه القاهرة ، فى أثناء المائة الرابعة ، وكان أمر المسلمين قد اضطرب فى تلك المدة اضطرابا عظيما .

كلام ابن سينا فى الرسالة الأضحوية.

والمقصود هنا أن هؤلاء الملاحدة يحتجون على النفاة بما وافقوهم عليه من نفى الصفات ، والإعراض عن دلالة الآيات ، كما ذكر ذلك ابن سينا فى « الرسالة الأضحوية » التى صنَّفها فى المعاد لبعض الرؤساء الذين طلب تقربه إليهم/ ليعطوه مطلوبه منهم من الجاه والمال ، وصرَّح ص ٥ بذلك فى أول هذه الرسالة[٢] . قال فيها لمَّا ذكر حجة من أثبت معاد البدن ، وأن الداعى لهم إلى ذلك ماورد به الشرع من بعث الأموات فقال[٣] : « وأما[٤] أمر الشرع فينبغى أن يُعلم فيه قانون واحد : وهو أن

(١) ذكر ابن سينا أن أباه كان ممن أجاب داعى المصريين ( الإسماعيليه ) وكان أفراد أسرته يتذاكرون أمر النفس والعقل ( من مبادئ الإسماعيليه ) فيما بينهم . انظر : نكت فى أحوال الشيخ الرئيس ليحيى بن أحمد الكاشى ، ط . المعهد العلمى الفرنسى ، ص ١٠ ، القاهرة ، ١٩٥٢ ؛ د . محمد عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، ص٣٢ ، ط . المعارف ، القاهرة ، ١٩٧١ .

(٢) انظر « الرسالة الأضحوية فى أمر المعاد » لابن سينا ( تحقيق د . سليمان دنيا ط . دار الفكر العربى ، القاهرة . ١٣٦٨/١٩٤٩ ) ص ٣٢ – ٣٤ وخاصة قول ابن سينا : « ويكون بسببه فائزا بالجاه العريض والمال العديد ، جابراً المكسور حاله ، وسد ثلم أسبابه ، وأكون قريبا من أن أكاد ولما . . .الخ » .

(٣) الرسالة الأضحوية ، ص ٤٤ .

(٤) الأضحوية : أما

الشرع والملة[١] الآتية على لسان نبى من الأنبياء يُرام بها خطاب الجمهور كافة . ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذى ينبغى أن يُرجع إليه فى صحة التوحيد : من الإقرار بالصانع : موحَّداً مقدَّساً عن : الكم ، والكيف ، والأين ، ومتى[٢] ، والوضع ، والتغير . حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة ، لا يمكن أن يكون لها شريك فى النوع ، أو يكون لها جزء وجودى : كمّىٌّ أو معنوى ، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة فيه[٣] ، ولا حيث[٤] تصح الإشارة إليه أنه[٥] هنا أو هناك[٦] : ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور ، ولو أُلقى هذا على هذه الصورة إلى العرب العازبة أو العبرانيين الأجلاف[٧] ، لتسارعوا[٨] إلى العناد ، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه إيمان بمعدوم[٩] أصلا . ولهذا ورد ما فى التوراة[١٠] تشبيهاً كله ، ثم إنه لم يرد فى الفرقان[١١] من الإشارة إلى

(١) الأضحوية : والملل . (وفى نسخة أخرى منها ذكرها المحقق فى تعليقه : والملة)

(٢) ومتى : كذا فى نسخة من « الأضحوية » وفى نسخة : والمتى .

(٣) فيه : ساقطة من « الأضحوية » .

(٤) حيث : كذا فى نسخة من « الأضحوية » وفى أخرى : بحيث .

(٥) أنه : كذا فى نسخة من « الأضحوية » وفى أخرى : أنها .

(٦) الأضحوية : أنه (أنها) هناك .

(٧) الأضحوية : والأجلاف . وفى نسخة : من الأجلاف .

(٨) لتسارعوا : كذا فى (هـ) وفى نسخة من « الأضحوية » وفى (ر) : لسارعوا . وفى نسخة أخرى من الأضحوية : يتسارعون .

(٩) بمعدوم : كذا فى نسخة من « الأضحوية » وفى نسخة أخرى : معدوم .

(١٠) التوراة : كذا فى (ر) ، وفى (هـ) : التورية . وقال محقق « الرسالة الأضحوية » فى تعليقه رقم (٥) (ص ٤٥) : « اتفق الأصلان اللذان رجعت إليهما على رسم هذه الكلمة هكذا : التورية ، ولكن هذه الكلمة لا معنى لها فى هذا المقام ، وقد رأيت أن أنسب كلمة بالمقام مع ملاحظة أن تكون قريبة فى الرسم من الكلمة الواردة فى الأصلين هى كلمة« التوحيد » وأثبت الدكتور سليمان دنيا كلمة « التوحيد » فى مكان كلمة « التوراة » مع أن السياق يدل على عكس ما ذهب إليه .

(١١) فى نسخة أخرى من الأضحوية : فى القرآن .

هذا الأمر الأهم شيء، ولا إلى صريح[١] ما يحتاج إليه فى التوحيد بيان مفصل ، بل إلى[٢] بعضه على سبيل التشبيه فى الظاهر ، وبعضه جاء تنزيها[٣] مطلقاً عامًّا جدًّا ، لا تخصيص ولا تفسير له . وأما الأخبار التشبيهية[٤] فأكثر من أن تُحصى ، ولكن لقوم[٥] أن لا يقبلوه[٦] ، فإذا[٧] كان الأمر فى التوحيد هذا[٨] ، فكيف فيما هو بعده من الأمور الاعتقادية ؟ ! ولبعض الناس أن يقولوا : إن للعرب توسعاً فى الكلام ومجازاً ، وأن الألفاظ التشبيهية[٩] مثل : اليد ، والوجه ، والإتيان فى ظلل من الغمام ، والمجئ ، والذهاب ، والضحك ، والحياء ، والغضب – صحيحة ، ولكن نحو الاستعمال وجهة العبارة يدل على استعمالها مستعارة مجازاً[١٠] » .

قال[١١] : « ويدل على استعمالها غير مجازية[١٢] ولامستعارة – بل

(١) الأضحوية : ولا أتى بصريح . وفى (ر) ، (هـ) : ولا إلى تصريح ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) الأضحوية : أتى .

(٣) الأضحوية : وبعضه تنزيها .

(٤) فى نسخة من « الأضحوية » : وأما أخبار التشبيه .

(٥) لقوم : كذا فى نسخة من « الأضحوية » وأثبت د . سليمان دنيا فى الأصل ما فى نسخة أخرى : القوم .

(٦) ذكر محقق الأضحوية ( ت ١٦ ص ٤٥ ) : « الأصلان معا رسما هذه الكلمة هكذا : لا يقبلوه . ولكن قواعد اللغة العربية تأبى حذف النون فى هذه الحال ، إذ لا مبرر له ، وكذلك تذكير الضمير غير مناسب » ولعل التذكير هنا يعود على : ماجاء فى التوحيد .

(٧) فى نسخة الأصل من « الأضحوية » : وإذا .

(٨) الأضحوية : هكذا .

(٩) فى نسخة الأصل من « الأضحوية » : وأن ألفاظ التشبيه .

(١٠) هـ : مجازية ؛ الأضحوية : ومجازا .

(١١) بعد الكلام السابق مباشرة فى « الأضحوية » ص ٤٦ .

(١٢) الأضحوية : غير مجاز ، وفى نسخة أخرى : غير مجازة .

محققة – أن المواضع[١] التى يوردونها حجةً فى أن العرب تستعمل هذه المعانى بالاستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة ، مواضعُ[٢] فى مثلها يصلح[٣] أن تُستعمل على غير هذا الوجه[٤] ، ولا[٥] يقع فيها تلبيس ولا تدليس ./وأما قوله[٦] ﴿ فى ظُلَلٍ مِّنَ الغَمَامِ ﴾[ سورة البقرة : ٢١٠ ] ص ٦
وقوله : ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ ﴾ [ سورة الأنعام : ١٥٨ ] على القسمة[٧] المذكورة ، وما جرى[٨] مجراه ، فليس تذهب[٩] الأوهام فيه ألبتة إلى أن العبارة مستعارة أو مجازية[١٠] . فإن كان أُريد[١١] فيها ذلك إضماراً فقد رضى بوقوع الغلط والشبهة والاعتقاد المعوج بالإيمان بظاهرها تصريحاً . وأما قوله[١٢] : ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾[ سورة الفتح : ١٠ ] وقوله[١٢] : ﴿ مَا

(١) الأضحوية : فالمواضع ، وفى نسخة أخرى : والمواضع .
(٢) مواضع هنا خبر أن .
(٣) يصلح : كذا فى (ر) ، وفى (هـ) الكلمة غير منقوطة ، وفى « أضحوية » : تصلح .
(٤) أضحوية : أن تستعمل على هذا الوجه . واحسب أن الصواب ما فى كتابنا وأن المقصود أن ما استشهدوا به يصلح أن يستعمل ويفهم على وجه آخر غير ما استعملوه وفهموه .
(٥) فى نسخة الأصل من الأضحوية : فلا .
(٦) كلمة « تعالى » مثبتة فى نسخة الأصل من « الأضحوية » بعد كلمة « قوله » .
(٧) فى نسخة الأصل من « الأضحوية » التسمية ، وفى نسخة أخرى : النسبة . والصواب هو ما فى كتابنا . وذكر د .سليمان دنيا ( ص٤٧ ت٤ ) : « والمراد بالنسبة أو التسمية هو الاستعمال اللغوى الذى مر الحديث عنه وأنه ينقسم إلى قسمين : حقيقى ومجازى » .
(٨) جرى : كذا فى نسخة من « الأضحوية » وفى نسخة الأصل التى أثبتها المحقق : يجرى .
(٩) أضحوية : يذهب .
(١٠) أضحوية : أو مجاز ، وفى نسخة : أو مجازة .
(١١) أريد : كذا فى نسخة من « أضحوية » وفى نسخة الأصل ( ص٤٨ ) : يريد .
(١٢) أضحوية (نسخة الأصل) : قوله تعالى . وفى نسخة : قوله .

فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ [ سورة الزمر : ٥٦ ] فهو موضع الاستعارة والمجاز والتوسع فى الكلام ، ولا يشك فى ذلك اثنان من فصحاء العرب ، ولا يلتبس على ذى معرفةٍ فى لغتهم ، كما يلتبس فى تلك الأمثلة[١] فإن هذه الأمثلة لا يقع شبهة فى أنها مستعارة مجازية[٢] ، كذلك فى تلك لا يقع[٣] شبهة فى أنها ليست استعارية ولا مراداً فيها شىء غير الظاهر . ثم هب أن هذه كلها موجودة[٤] على الاستعارة ، فأين التوحيد ؟ ! والعبارة المشيرة بالتصريح إلى التوحيد المحض[٥] الذى تدعو[٦] إليه حقيقة هذا الدين [ القيِّم ][٧] المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة ؟ ! »

وقد قال فى ضمن كلامه[٨] : « إن الشريعة الجائية على لسان نبينا

(١) أضحوية : فى الأمثلة الأولى .

(٢) أضحوية : بل كما أنه فى هذه الأمثلة لا تقع شبهه فى أنها مستعارة مجازية . وكلمة «يقع» : كذا فى (ر) وفى (هـ) الكلمة غير منقوطة .

(٣) يقع : كذا فى (ر) . وفى (هـ) غير منقوطة .

(٤) أضحوية : مأخوذة .

(٥) أثبت محقق «الأضحوية » فى الأصل ما يلى (ص ٤٨) : «فأين النصوص المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض » . وذكر فى تعليق رقم (١١) ما يلى : «س : التوحيدية ، ل : التوحيد به . وكلا الرسمين غير مفهوم ، وقد وضعت فى الصلب كلمة « النصوص » بمساعدة المقام . وذكر فى تعليق رقم (١٣) أن فى نسخة (ل) : بالتصريح إلى التوحيد . وسترد هذه العبارة بعد صفحات (ص ٣١ ) وفيها : فأين التوحيد والدلالة بالتصريح على التوحيد المحض .

(٦) تدعو : كذا فى (ر) وفى (هـ) الكلمة غير منقوطة .

(٧) القيم : ساقطة من (ر) ، (هـ) وهى فى « أضحوية» وسيرد هذا النص بعد صفحات ص ٣١ وفيه هذه الكلمة .

(٨) الرسالة الأضحوية ، ص ٥٨ .

محمد صلى الله عليه وسلم جاءت أفضل [١] ما يمكن أن تجئ عليه الشرائع وأكمله . ولهذا صلح أن تكون خاتمة[٢] الشرائع وآخر الملل » .

**قال**[٣] : « وأين الاشارة إلى الدقيق من المعانى المشيرة[٤] إلى علم التوحيد : مثل أنه : عالم بالذات . أو عالم بعلمٍ ، قادر بالذات ، أو قادر بقدرة ، واحد الذات على[٥] كثرة الأوصاف ، أو قابل لكثرة . تعالى عنها بوجه[٦] من الوجوه . متحيز الذات[٧] ، أو منزهها[٨] عن الجهات ؟ فإنه لا يخلو : إما أن تكون هذه المعانى واجبا تحققها[٩] وإتقان المذهب الحق فيها ، أويسع الصدوف عنها وإغفال البحث والرَّوِيَّة فيها . فإن كان البحث عنها معفوًّا عنه ، وغلط الاعتقاد الواقع فيها غير مؤاخذ به ، فجل مذهب هؤلاء القوم المخاطبين بهذه الجملة تكلف ، وعنه غُنية . وإن كان فرضاً محكما[١٠] ، فواجب أن يكون ممَّا صُرِّح به فى الشريعة ، وليس التصريح المعمَّى أو الملبَّس[١١] أو المقتصر

(١) أفضل : كذا فى نسخة من «أضحوية» وفى نسخة الأصل : بأفضل .

(٢) أضحوية : خاتم .

(٣) بعد آخر النص الأسبق . ص ٤٨ .

(٤) أضحوية : المستندة .

(٥) أضحوية (نسخة الأصل) : واحد على ؛ وفى نسخة أخرى : واحدة بالذات .

(٦) أضحوية ( نسخة الأصل ) : تعالى الله عن ذلك بوجه ؛ وفى نسخة أخرى : تعالى وتقدس عنها بوجه .

(٧) أضحوية : بالذات .

(٨) أضحوية (نسخة الأصل) : أو منزه ؛ وفى نسخة : منزهها . وفى ثالثة : منزها .

(٩) تحققها : كذا فى أضحوية . وهو الصواب . وفى (ز) : يحققها . وفى (هـ) الكلمة غير منقوطة .

(١٠) أضحوية : وإن كان فرضا لازما محتوما محكوما .

(١١) أضحوية : أو الملتبس .

فيه بالإشارة[١] والإيماء . بل التصريح المستقصى فيه . والمنبَّه عليه : والموفى حق البيان والإيضاح . والتفهيم والتعريف / على معانيه[٢] . فإن ص ٧
المبرَّزين المنفقين أيامهم ولياليهم[٣] وساعات عمرهم على تمرين أذهانهم . وتذكية أفهامهم . وترشيح نفوسهم ، لسرعة[٤] الوقوف على المعانى الغامضة . يحتاجون فى تفهم[٥] هذه المعانى إلى فضل إيضاح ، وشرح عبارة ، فكيف غُتْم[٦] العبرانيين وأهل الوبر من العرب ؟ ولعمرى لو كلَّف الله[٧] رسولاً من الرسل أن يلقّى حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم ، ثم سامه أن يتنجزّ[٨] منهم الإيمان[٩] والإجابة ، غير ممهل فيه ، ثم سامه أن يتولى رياضة نفوس الناس قاطبة ، حتّى تستعد للوقوف عليها . لكلَّفه شططاً ، وأن يفعل ما ليس فى قوة البشر . اللهم إلا أن تدركهم[١٠] خاصة إلٰهية ، وقوة علوية ، وإلهام سماوى ، فتكون

(١) أضحوية (نسخة الأصل) : على الإشارة . وفى نسخة : بالاشارة .

(٢) أضحوية : والتعريف لمعانيه .

(٣) أضحوية (نسخة الأصل) : لياليهم وأيامهم . وفى نسخة أخرى : أيامهم ولياليهم .

(٤) أضحوية : بسرعة .

(٥) أضحوية : فهم . وفى نسخة : تفهم .

(٦) فى لسان العرب : «الغتمة : عجمة فى المنطق . ورجل أغتم وغُتمى لا يفصح شيئا . وامرأة غتماء . وقوم غُتْم وأغتام» .

(٧) أضحوية : الله تعالى . وفى نسخة : الله .

(٨) أضحوية : أن يكون منجزا . وفى نسخة : ينجزه . وفى ثالثة : سحر منهم الإيمان (كذا غير منقوطة) .

(٩) أضحوية : لعامتهم الإيمان .

(١٠) أضحوية : يدركه . وفى نسخة : يدرك .

حينئذ وساطة الرسول مستغنى عنها ، وتبليغه غير محتاج إليه . ثم هَبْك[١] الكتاب العزيز[٢] جائياً على لغة العرب وعادة لسانهم فى[٣] الاستعارة والمجاز ، فما قولهم فى الكتاب العبرانى ، وكله[٤] من أوله إلى آخره تشبيه صرف ؟ ! وليس لقائلٍ أن يقول : إن ذلك الكتاب محرَّف كله ، وأنَّى يُحرَّف كلية كتاب منتشر فى أممٍ لا يُطاق تعديدهم ، وبلادهم متنائية ، وأوهامهم[٥] متباينة ، منهم يهود ونصارى ، وهم أمتان متعاديتان[٦] ؟ فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة بخطاب[٧] الجمهور بما يفهمون ، مقرِّباً ما لا يفهمون إلى أوهامهم بالتمثيل والتشبيه[٨] ، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع ألبتة » .

قال[٩] : فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة فى هذا الباب ؟ » — يعنى أمر المعاد[١٠] « ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية غير مجسّمة ،

---

(١) أضحوية : هبط ، وفى نسخة : هتك . والمعنى أنه يوجه السؤال إلى القارئ فيقول له : ثم هب أن الكتاب ..الخ .

(٢) أضحوية : العربى ، وفى نسخة : العبرى . وفى نسخة (ر) كتبت الكلمة «العربى» ثم صوبت إلى : العزيز ، أما فى (هـ) ففيها : العرير (غير منقوطة) .

(٣) أضحوية : من .

(٤) أضحوية : كله .

(٥) أضحوية (نسخة الأصل) : وأهواؤهم ، وفى نسخة : وأوهامهم .

(٦) أضحوية (نسخة الأصل) : متعاندتان ، وفى نسخة : متعاديتان .

(٧) أضحوية : لخطاب .

(٨) أضحوية : بالتشبيه والتمثيل ، وفى نسخة أخرى : بالتمثيل والتشبيه .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة ، أضحوية ص٥٠ .

(١٠) عبارة «يعنى أمر المعاد» ليست فى «أضحوية» والظاهر أنها زيادة من كلام ابن تيمية للتوضيح .

بعيده عن إدراك بدائه[١] الأذهان لحقيقتها . لم يكن سبيل الشرائع فى الدعوة إليها والتحذير عنها منبهاً بالدلالة عليها . بل بالتعبير عنها بوجوهٍ من التمثيلات المقرِّبة إلى الأفهام . فكيف يكون وجود شيء حجة على وجود شيء آخر . لو لم[٢] يكن الشيء الآخر على الحالة المفروضة لكان الشيء الأول على حالته ؟ فهذا كله هو الكلام على تعريف من طلب أن
ص ٨ يكون خاصًّا من الناس لا عامًّا : أن ظاهر الشرائع غير / محتج به[٣] فى مثل هذه الأبواب » .

**قلت** : فهذا كلام ابن سينا ، وهو ونحوه كلام أمثاله من القرامطة الباطنية ، مثل صاحب « الأقاليد الملكوتية »[٤] وأمثاله من الملاحدة .

والكلام على هذا من فنين :

أحدهما : بيان لزوم ما ألزمه لنفاة الصفات ، الذين سمّوا نفيها توحيدا ، من الجهمية المعتزلة وغيرهم .

---

(١) أضحوية . ر : بداية . وفى (هـ) : بدانه (غير منقوطة) ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) أضحوية (ص ٥١) : ولو لم . وفى نسخة : لو لم

(٣) غير محتج به : كذا فى (ر) . وفى (هـ) . وفى أضحوية : أن ظاهر الشرائع محتج به ، وهذا نقيض ما أثبته هنا . ولما كان الكلام متناقضا حاول الأستاذ المحقق أن يحل تناقضه بتفسيرات مختلفة (انظر ص ٥١ تعليق ٤ ) .

(٤) وهو أبو يعقوب إسحاق بن أحمد السجستانى أو السجزى ، المعروف ببندانه، من أشهر علماء الإسماعيلية وفلاسفتهم ، ومن أكبر دعاتهم ، وكان اليداليمنى لأبى عبد الله محمد بن أحمد النسفى داعية أهل ما وراء النهر ، صنّف أبو يعقوب مصنفات كثيرة منها كتاب «أساس الدعوة» وكتاب «تأويل الشرائع» وله كتب مخطوطه فى مكتبة الدكتور محمد كامل حسين رحمه الله . وقد عاش أبو يعقوب فى بخارى ومات مقتولا سنة ٣٣١ ، انظر : الفرق بين الفرق ص١٧٠ ؛ طائفة الاسماعيلية ص١٤٩ ، ١٨١ ؛ تاريخ الإسلام لحسن إبراهيم حسن ٥٧٥/٤ (الطبعة الأولى) .

والثانى : بيان بطلان كلامه وكلامهم الذى[١] وافقوهم عليه .

أما الأول ، فإن هؤلاء وافقوه على نفى الصفات ، وأن التوحيد الحق هو توحيد الجهمية ، المتضمن أن الله لا علم له ولا قدرة ، ولا كلام ولا رحمة ، ولايُرى فى الآخرة ، ولا هو فوق العالم ، فليس فوق العرش إله ، ولا على السموات ربٌّ ، ومحمدٌ لم يُعرج به إلى ربه . والقرآن أحسن أحواله عندهم أن يكون مخلوقا خلقه فى غيره ، إن لم يكن فيضاً فاض على نفس الرسول ، وأنه سبحانه لا تُرفع الأيدى إليه بالدعاء ، ولم يعرج شيء إليه ، ولم ينزل شيء منه : لامَلك ولاغيره ، ولا يقرب أحد إليه ، ولا يدنو منه شيء ، ولايتقرب هو من أحد ، ولا يتجلى لشيء ، وليس بينه وبين خلقه حجاب ، وأنه لا يُحِبّ ولا يُبغض ، ولا يرضى ولا يغضب ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا مبايناً للعالم ولا حالاً فيه ، وأنه لا يختص شيء من المخلوقات بكونه عنده[٢] ، بل كل الخلق عنده ، بخلاف قوله تعالى : ﴿وَلَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرضِ وَمَنْ عِندَهُ﴾ [ سورة الأنبياء : ١٩ ] . وأنه إذا سُمِّىَ حيًّا عالماً قادراً سميعاً بصيراً ، فهو حىّ بلا حياة ، عالم بلا علم ، قادر بلا قدرة ، سميع بلا سمع ، بصير بلا بصر ، إلى أمثال هذه الأمور التى يسمِّى نفيها الجهمية « توحيدا » ، ويلقِّبون أنفسهم بأهل التوحيد ، كما يلقب الجهمية – من المعتزلة وغيرهم – أنفسهم بذلك ، وكما لقَّب ابن

---

(١) هـ : الذين .

(٢) هـ : لا يختص بشيء من المخلوقات يكون عنده .

التومرت أصحابه بذلك ، إذ كان قوله فى التوحيد قول نفاة الصفات : جهم ، وابن سينا ، وأمثالها .

ويقال إنه تلقّى ذلك عن من يوجد فى كلامه موافقة الفلاسفة تارةً ومخالفتهم أخرى . ولهذا رأيت لابن التومرت كتاباً فى التوحيد صرَّح فيه بنفى الصفات ، ولهذا لم يذكر فى « مرشدته »(١) شيئاً من إثبات الصفات ، ولا أثبت الرؤية ، ولا قال : إن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ونحو ذلك من المسائل التى / جرت عادة مثبته الصفات بذكرها ص ٩
فى عقائدهم المختصرة ، ولهذا كان حقيقة قوله موافقاً لحقيقة قول ابن سبعين وأمثاله من القائلين بالوجود المطلق(٢) ، موافقة لابن سينا وأمثاله من أهل الإلحاد ، كما يقال : إن ابن التومرت ذكره فى « فوائده المشرقية » : إن الوجود مشترك بين الخالق والمخلوق ، فوجود الخالق يكون مجرداً ، ووجود المخلوق يكون مقيداً .

---

(١) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت المصمودى البربرى . الملقب بالمهدى . أو بمهدى الموحدين . مؤسس دولة الموحدين التى قامت على أنقاض دولة المرابطين . اختلف فى سنة مولده . ولكنه توفى سنة ٥٢٤ وعمره يتراوح ما بين ٥١ عاما . ٥٥ عاما . من كتبه كتاب «أعز مايطلب» وقد نشره جولدتسيهر (الجزائر . ١٩٠٣) وكتاب «كنز العلوم» وهو مخطوط . والمرشدة رسالة صغيرة طبعت ضمن بعض الكتب عدة مرات . وقد نشرها الأستاذ عبد الله كنون حديثا ضمن كتاب «نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور» ص ١١٤ - ١١٥ . القاهرة . ١٩٧٦ .

انظر عن حياة ابن التومرت ومذهبه : بحث الاستاذ عبد الله كنون المشار إليه . ص ٩٩ - ١١٥ ؛ كتاب «تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية» للدكتور يحيى هويدى ٢٢٣/١ - ٢٤٣ . وانظر أيضا : وفيات الأعيان ١٣٧/٤ - ١٤٦ ؛ الكامل لابن الأثير ٢٠١/١٠ - ٢٠٥ ؛ الأعلام ١٠٤/٧ - ١٠٥ .

(٢) فى الأصل (ر) : بالوجود بالمطلق . واختصرت نسخة (هـ) هذه العبارات .

والمقصود أن هؤلاء لمَّا سمّوا هذا النفى توحيداً ، وهى تسمية ابتدعها الجهمية النفاة ، لم ينطق بها كتاب ولا سنة ولا أحد من السلف والأئمة ، بل أهل الإثبات قد بيَّنوا أن التوحيد لا يتم إلا بإثبات الصفات وعبادة الله وحده لا شريك له ، كما ذكر الله ذلك فى سورتى الإخلاص وعامة آيات القرآن ، فلمَّا وافقه هؤلاء الجهمية من المعتزلة وغيرهم على نفى الصفات ، وأن هذا هو التوحيد الحق - احتج عليهم بهذه المقدمة الجدلية : على أن الرسل لم يبيِّنوا ما هو الحق فى نفسه : من معرفة توحيد الله تعالى ، ومعرفة اليوم الآخر ، ولم يذكروا ما هو الذى يصلح أو يجب على خاصة بنى آدم وأولو الألباب منهم أن يفهموه ويعقلوه ويعلموه من هذا الباب ، وأن الكتاب والسنة والإجماع لا يُحتج بها فى باب الإيمان بالله واليوم الآخر ، لا فى الخلق ولا البعث ، لا المبدأ ولا المعاد ، وأن الكتب الإلٰهية إنما أفادت تخييلاً تنتفع به العامة ، لا تحقيقاً يفيد العلم والمعرفة ، وأن أعظم العلوم وأجلها وأشرفها وهو العلم بالله ، لم تبيِّنه الرسل أصلاً ، ولم تنطق به ، ولم تهد إليه الخلق ، بل ما بينت : لا معرفة الله ، ولا معرفة المعاد ؛ لا ما هو الحق فى الإيمان بالله ، ولا ما هو الحق فى الإيمان باليوم الآخر ؛ بل ليس عندهم فى كلام الله ورسوله من هذا الباب علمٌ ينتفع به أولو الألباب ، وإنما فيه تخييل وإيهام ينتفع به جهَّال العوام .

ولما كان هذا حقيقة قول الملاحدة القرامطة الباطنية ، صاروا يجعلون أحد رؤوسهم مثل الرسول أو أعظم من الرسول ، ويسوِّغون له نسخ

شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ، كما زعموا أن محمد بن إسماعيل بن جعفر، نسخ شريعته[١] .

وصار كل من هؤلاء يدّعى النبوة والرسالة ، أو يريد أن يفصح بذلك لولا السيف ، كما فعل السهروردى المقتول ، فإنه كان يقول : لا
ص ١٠ أموت حتى يُقال لى : قم فأنذر . وكان / ابن سبعين يقول : لقد زرَّب ابن آمنة[٢] حيث قال : لا نبى بعدى ، ويُقال إنه كان يتحرَّى غار حراء لينزل عليه فيه الوحى[٣] .

وابن عربى ادَّعى ما هو أعظم من النبوة عنده ، وهو ختم الولاية .

---

(١) وهو محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق ، قال الباطنية إنه نبى نسخ بشريعته شريعة محمد صلى الله عليه وسلم . انظر فى ذلك : قواعد عقائد آل محمد لمحمد بن الحسن الديلمى ، ص٢٢ ، ص٧٧ ، ط . استانبول ، ١٩٣٨ .

(٢) فى اللسان : الزَّرْبُ والزِّرْبُ : موضع الغنم . . . والزَّرْبُ والزريبة : حظيرة الغنم . وفى هذا الكلام تعريض قبيح بابن آمنة ( وهو النبى صلى الله عليه وسلم ) لقوله بأنه خاتم الأنبياء وأنه لا نبى بعده .

(٣) يقول الدكتور محمد على أبو ريان فى مقدمته لكتاب هياكل النور للسهروردى ، ص ١١ ( ط . التجارية ، القاهرة ، ١٣٧٧/ ١٩٥٧ ) إن علماء حلب سألوا السهروردى أثناء مناقشته فى مسجد حلب : هل يقدر الله على أن يخلق نبيا آخر بعد محمد ؟ فأجابهم الشيخ بأن : « لا حد لقدرته » . ويقول الدكتور أبو الوفا التفتازانى فى مقالة : ابن سبعين وحكيم الإشراق ص ٢٩٦ « الكتاب التذكارى لشهاب الدين السهروردى ، ط . القاهرة ، ١٣٩٤/١٩٧٤ : « وكذلك الأمر بالنسبة إلى ابن سبعين فإنه فى « بد العارف » يصرح بأن النبوة رتبة ممنوعة ولا طمع فيها بوجه من الوجوه ، وإن كان فى طبع الإنسان أو فى طبع جنسه أن توجد له النبوة ، فالأنبياء بشر » . انظر ما ذكره الأستاذان فى المرجعين السابقين وما ذكره الدكتور أبو ريان فى : أصول الفلسفة الإشراقية ، ص ٣٠٤ – ٣١٢ الطبعة الأولى ، الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، مقدمة كتاب حكمة الإشراق للسهروردى ، ص ١١ – ١٢ ، ط . باريس ، ١٩٥٢ ، مجموعة فى الحكمة الإلهية للسهروردى ، كتاب التلويحات ، ص ٩٥ – ١١٣ ، ط ، استانبول ، ١٩٤٥ .

وخاتم الأولياء عنده أفضل من خاتم الأنبياء فى العلم بالله ، وهو يقول : إن جميع الأنبياء والرسل يستفيدون من مشكاة هذا الخاتم المدَّعى معرفة الله التى حقيقتها وحدة الوجود ، وهى تعطيل الصانع سبحانه ، التى هى سر قول فرعون [١] .

وأما أئمة القرامطة والإسماعيلية كابن الصباح ، الذين تلقّوا أركان [٢] الدعوة عن المستنصر أطول خلفائهم [٣] مدة ، وفى زمنه كانت فتنة البساسيرى [٤] وأمثاله ، وأما سنان [٥] وأمثاله من الملاحدة فتظاهروا بإظهار الكفر بين أصحابهم ، وقالوا : قد أبحنا لكم كل ما تشتهونه من فَرْج ولحم وشراب ، ونسخنا عنكم العبادات ، فلا صوم ولا صلاة ولا حج ولا زكاة .

(١) انظر ما ذكره ابن عربى فى فصوص الحكم ٦١/١ - ٦٤ ، ١٣٤/١ - ١٣٧ . وانظر : جامع الرسائل ، رسالة فى الرد على ابن عربى فى دعوى إيمان فرعون ٢٠١ - ٢١٦ . وانظر بوجه خاص ص٢٠٤ - ٢٠٩ (وانظر تعليقاتى فى تلك الصفحات) .

(٢) كلمة «أركان» لم يظهر منها إلا حرف النون فى الأصل ، وكذا استظهرتها .

(٣) فى الأصل : خلفاهم .

(٤) فى الأصل : البساسيرى وبعدها كلمة مطموسة لم تظهر فى المصورة . وأبو الحارث أرسلان بن عبد الله البساسيرى ، قائد تركى الأصل عمل للخليفة القائم العباسى . ثم خرج عليه فأخرجه القائم من بغداد ولكنه أراد أن يخطب للفاطميين ويأخذ البيعة للخليفة المستنصر الفاطمى فتغلب عليه أعوان القائم وقتلوه سنة ٤٥١ . انظر ترجمته فى : النجوم الزاهرة ٢/٥ - ١٢ ، ٦٤ -٦٥ ؛ وفيات الاعيان ١/ ١٧٢ - ١٧٣ ؛ الأعلام ٢٧٦/١ .

(٥) هو : أبو الحسن سنان بن سلمان بن محمد بن راشد البصرى الملقب براشد الدين وبشيخ الجبل . قال ابن العماد (شذرات الذهب ٢٩٤/٤ -٢٩٥) « مقدم الإسماعيلية وصاحب الدعوة بقلاع الشام . وأصله من البصرة قدم إلى الشام فى أيام نور الدين الشهيد وأقام فى القلاع ثلاثين سنة وجرت له مع السلطان صلاح الدين وقائع وقصص » توفى سنان سنة ٥٨٨ . انظر عنه : النجوم الزاهرة ١١٧/٦ . مرآة الزمان ٤١٩/٨ (واسمه فيه : سنان بن سليمان) . طائفة الإسماعيلية ص ٩٩ -١٠٩ ؛ الأعلام ٢٠٦/٣ -٢٠٧ .

وهذه الحجة التى احتج بها هؤلاء الملاحدة على نفاة الصفات لإثبات إلحادهم هى من حجج أهل الإثبات عليهم لإثبات إيمانهم، فإن الله سبحانه أخبر أنه: ﴿أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [سورة التوبة : ٣٣] وقال تعالى : ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ [سورة إبراهيم : ١]. وقال تعالى : ﴿قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [سورة المائدة : ١٥، ١٦]، وقال تعالى : ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سورة الشورى : ٥٢، ٥٣]، وقال تعالى : ﴿الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ * هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة البقرة : ١، ٢]، وقال تعالى : ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة النحل : ٨٩][1]. وقال تعالى : ﴿وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة يوسف : ١١١]، وقال تعالى : ﴿قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُّبِيناً﴾ [سورة النساء ١٧٤]، وقال تعالى : ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾

---

(١) فى الأصل : وأنزلنا إليك الكتاب تبيانا لكل شيء . ولعله تحريف من النساخ .

[ سورة الأعراف : ١٥٧ ] وقال تعالى : ﴿ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ البَلاَغُ المُبِينُ ﴾ [ سورة العنكبوت : ١٨ ] ، / وقال تعالى : ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [ سورة النحل : ٤٤ ] وقال تعالى : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [ سورة المائدة : ٣ ] وقال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ﴾ [ سورة التوبة : ١١٥ ] . ص ١١

وأمثال هذه النصوص التى تبيّن أن الرسول هدى الخلق وبيَّن لهم ، وأنه أخرجهم من الظلمات إلى النور ، لا أنه لبَّس عليهم وخيَّل ، وكتم الحق فلم يبيِّنه ولم يهد إليه ، لا للخاصة ولا للعامة ، فإنه من المعلوم أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يتكلم مع أحدٍ بما يناقض ما أظهره للناس ، ولا كان خواصّ أصحابه يعتقدون فيه نقيض ما أظهره للناس ، بل كل من كان به أخص وبحاله أعرف ، كان أعظم موافقةً له وتصديقا له على ما أظهره وبيَّنه ، فلو كان الحق فى الباطن خلاف ما أظهره ، للزم : إما أن يكون جاهلا به أو كاتماً له[١] عن الخاصة والعامة ، ومظهراً خلافه للخاصة والعامة .

وكل من كان عارفاً بسنته وسيرته علم أن ما يُروى خلاف هذا فهو مختلَق كذب ، مثل ما يذكره بعض الرافضة عن علىّ أنه كان عنده علم خاص باطن يخالف هذا الظاهر .

---

(١) عبارة «أو كاتما له» مطموسة فى الأصل وكذا استظهرتها .

وقد ثبت فى الأحاديث الصحيحة التى لا يتنازع أهل المعرفة فى صحتها عن على رضى الله عنه أنه لما قيل له : هل عندكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاب ؟ فقال : لا والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ما أسرَّ إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً كتمه عن غيرنا ، إلا فهماً يؤتيه الله لعبدٍ فى كتابه ، وما فى هذه الصحيفة ، وفيها عقول الديات ، وفكاك الأسير : أن لا يقتل مسلم بكافر . وفى لفظ فى الصحيح : هل عهد إليك رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً لم يعهده إلى الناس ؟ فقال : لا والذى فلق الحبة وبرأ النسمة » الحديث[(١)]

وقد أجمع أهل المعرفة بالمنقول على أن ما يُروى عن علىٍّ وعن جعفر الصادق من هذه الأمور التى يدَّعيها الباطنية كذب مختلَق ، ولهذا كانت ملاحدة الشيعة والصوفية ينسبون إلحادهم إلى علىّ ، وهو برىء من ذلك ، فأهل البطاقة من أهل الإلحاد[(٢)] ينسبون ذلك إلى علىّ ، وكذلك باطنية الشيعة من الإسماعيلية والنصيرية ، وكذلك جعفر الصادق نسبوا إليه من الكلام فى النجوم واختلاج الأعضاء والتفاسير المحرَّفة وأنواع الباطل/مابرَّأه الله منه ، حتى « رسائل إخوان الصفا » زعم بعض رؤوسهم أنها كلامه ، وهذه إنما صنِّفت بعد المائة الثالثة لما بُنيت ص ١١

(١) الحديث عن على رضى الله عنه فى : البخارى ٢٩/١ (كتاب العلم ، باب كتابة العلم) ، ٦٩/٤ (كتاب الجهاد ، باب فكاك الأسير) ، ١١/٩ ، ١٢ - ١٣ (كتاب الديات ، باب العاقلة وباب لا يقتل المسلم بالكافر) ؛ سنن النسائى ( بشرح السيوطى ) ٢١/٨ (كتاب القسامة ، باب سقوط القود من المسلم للكافر) ؛ المسند (ط. المعارف) ٣٥/٢ - ٣٦ ( حديث رقم ٥٩٩ ) ؛ الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ١٨٠/٦ - ١٨١ (كتاب الديات ، باب ما جاء لا يقتل مسلم بكافر) .

(٢) لم أعرف من هم .

القاهرة ، وصنَّفها جماعة من الفلاسفة ، وقد ذكروا فيها من حوادث الإسلام التى حدثت بعد المائة الثالثة : مثل دخول النصارى[١] بلاد الإسلام ونحو ذلك ، ما يبين أنها صنِّفت بعد جعفر بنحو مائتى سنة[٢].

ومن هذا الباب ما ينقله آخرون عن عمر رضى الله عنه أنه قال : « كان النبى صلى الله عليه وسلم وأبو بكر يتحدثان ، وكنت كالزنجى بينهما[٣] ، فهذا وأمثاله من الكذب المختلق باتفاق أهل المعرفة .

وملاحدة الزهّاد والعبّاد وجهّالهم يروون من هذه الأمور فنوناً ، مثل روايتهم أن أهل الصُفَّة قاتلوا مع الكفار النبى[٤] صلى الله عليه وسلم لمَّا لم يكن النصر[٥] معه ليحتجوُّا بذلك على أن العارف يكون مع من غلب وإن كان كافراً ، ويروون أن أهل الصفة عرَّفهم الله تعالى بالسر الذى أوحاه إلى نبيه صلى الله عليه وسلم صبيحة المعراج بدون إخبار الرسول ، وأن لله صفوة يصلون إليه من غير طريق الرسول ، والذين كَذَّبوا هذه الأباطيل لم يكونوا خبيرين بالكذب ، فإن الصُفَّة إنما كانت بالمدينة ، والمعراج كان بمكة ، بالنص والإجماع ، وقد عَلِم كل عالم يعلم سيرة النبى

---

(١) فى الأصل : النصراى .

(٢) أجمع الباحثون فى تاريخ إخوان الصفا على أنهم ألفوا رسائلهم فى القرن الرابع الهجرى . انظر مثلا مقدمة الدكتور طه حسين لرسائل إخوان الصفا ، ومقدمة أحمد زكى باشا لها ( ط . ١٣٤٧/١٩٢٨ ) وخاصة ص ٤٢ ، وانظر أيضا كتاب « إخوان الصفا » للدكتور جبور عبد النور ، ص ٥ - ٧ .

(٣) ذكر الشوكانى الحديث فى كتابه « الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعة » ص ٣٣٥ وقال عنه : « قال ابن تيمية : موضوع » .

(٤) فى الأصل : للنبى .

(٥) فى الأصل طمست الكلمة وكأنها : القدر ، ولعل ما أثبته هو الصواب .

صلى الله عليه وسلم بالاضطرار أن أهل الصفة كانوا كسائر المؤمنين مع النبى صلى الله عليه وسلم[١]، وأنه لم يكن لأحد من الصحابة إلى الله طريق إلا متابعة رسوله، وأن أفضل الصحابة كان أقومهم بالمتابعة، كأبى بكر وعمر. وأبو بكر أفضل من عمر رضى الله عنهما، وهو أفضل الصدّيقين.

وقد ثبت فى الصحيحين أنه قال: إنه قد كان فى الأمم قبلكم محدثون، فإن يكن فى أمتى أحد فعمر[٢].

فعمر، وإن كان محدَّثا، فالصدِّيق الذى يأخذ من مشكاة النبوة أفضل منه وأكمل منه، لأن ما استقر مجىء الرسول به[٣] فهو معصوم لا يتطرق إليه الخطأ، وما يُلقى إلى المحدَّث يقع فيه خطأ يحتاج إلى تقويمه بنور النبوة، ولهذا كان أبوبكر يقوِّم عمر، كما قوَّمه يوم الحديبية، ويوم
ص ١٣ موت النبى صلى الله عليه وسلم، وفى قتال/أهل الردة وغير ذلك، وكان عمر يرى أشياء ثم يتبين له الحق بخلافها، كما جرى له هذا فى عدة مواطن.

(١) لابن تيمية رسالة عن أهل الصفة نشرت فى مجموعة االرسائل والمسائل حـ ١، ص ٢٥ – ٦٠، وأعيد نشرها فى مجموع فتاوى الرياض حـ ١١، ص ٣٧ – ٧١، وقد تكلم فيها عنهم بالتفصيل.

(٢) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى: البخارى ١٧٤/٤ (كتاب الأنبياء، باب حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب)، ١٢/٥ (كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عمر بن الخطاب)؛ مسلم ١٨٦٤/٤ (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر)؛ الترمذى (بشرح ابن العربى) ١٤٩/١٣ (كتاب المناقب، باب فى مناقب عمر بن الخطاب)؛ المسند (ط. الحلبى) ٥٥/٦.

(٣) لأن ما استقر مجئ الرسول به: كذا فى الأصل، والمقصود أن أخبار الرسول وكلامه الموحى به إليه معصوم لا يتطرق إليه الخطأ ومن صدَّقه مثل أبى بكر أبعد عن الخطأ من المحدَّثين أمثال عمر، رضى الله عنهما.

وهذا وأمثاله مما يبيّن حاجة أفضل الخلق بعد الرسول وأكملهم إلى الاهتداء بالرسول والتعلّم منه ، ومعرفة الحق مما جاء به ، فكيف بمن يقول : ليس فى كلامه فى معرفة الله واليوم الآخر علمٌ ولا هدًى ولا معرفة ينتفع بها أولو الألباب الذين هم دون عمر وأمثال عمر ! ؟

وقد قال الله تعالى : ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾[ سورة البقرة : ٢١٣ ] . وقال تعالى : ﴿ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ [ سورة النساء : ٥٩ ]

وكيف يحكم بين الناس فى مواطن الخلاف والنزاع كلام وخطاب ليس فيه علم ولا هدى ينتفع به أولو الألباب ؟ !

كما زعم هؤلاء الملاحدة ، من الفلاسفة المشّائين المتأخرين وأتباعهم ، أن الشرائع لا يُحتج بها فى مثل هذهَ الأبواب ، فما لا يحتج به كيف يحتج به الناس فيما اختلفوا فيه ؟!

وأى اختلاف أعظم من اختلافهم فى أعظم الأمور ، وهى معرفة الله تعالى واليوم الآخر؟ لا سيما ومن المعلوم(١) أن الخلاف الحقيقى إنما يكون فى الأمور العلمية والقضايا الخبرية التى لا تقبل النسخ والتغيير ، فأما العمليات التى تقبل النسخ ، فتلك تتنوع فى الشريعة الواحدة ، فكيف بالشرائع المتنوعة ؟

---

(١) فى الأصل : ومن العلوم .

وما جاز تنوعه لم يكن الخلاف فيه له حقيقة . فإنه إن كانا مشروعَين في وقتين – أو رسولين – فكلاهما حق ، وإن كان الخلاف في المشروع منهما : أيهما هو؟ فهذا يعلم بالخبر المنقول عن الكتاب المنزَّل ، والكتاب المنزَّل هو نفس الأمر والنهى والخبر ، وفيه الشرع الذى لا يكون خلافه شرعاً .

وحينئذ فما ذكره ابن سينا وأمثاله[١] من أنه لم يرد فى القرآن من الإشارة إلى توحيدهم شىء فكلام صحيح ، وهذا دليل على أنه باطل لاحقيقة له ، وأن من وافقهم عليه فهو جاهل ضال .

وكذلك ماذكره من أن من المواضع ما لا يحتمل اللفظ فيها إلا معنى واحداً ، لا يحتمل ما يدَّعونه من الاستعارة والمجاز ، كما ذكر فى قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ ﴾[سورة البقرة : ٢١٠ ]وقال تعالى :﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن تَأْتِيَهُمُ
الْمَلائِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ ﴾ [سورة الأنعام : ص ١٤
١٥٨ ]على القسمة المذكورة . وأنه ليس تذهب الأوهام فيه ألبتة إلى أن العبارة مستعارة أو مجازية ، فإن كان أُريد بها ذلك إضماراً فقد رضى بوقوع الغلط والشبهة[٢] ، فهذا حجة على من [ نفى مضمون ][٣] ذلك من نفاة الصفات ، وهو حجة عليه وعليهم جميعا ، وموافقتهم له لا

(١) تعود هنا نسخة (هـ) بعد انقطاع ، إذ أن المكارى اختصر عدة صفحات سابقة .

(٢) هذا تلخيص لكلام ابن سينا فى الرسالة الأضحوية ، ص ٤٧ – ٤٨ ، وسبق أن ورد من قبل . ص ١٢ – ١٤ وقابلته على الرسالة الأضحوية .

(٣) فى (ر) : على من ....ذلك وأكملت العبارة من ( هـ ) .

تنفعه ، فإن ذلك حجة جدلية لا علمية ، إذ تسليمهم له ذلك لا يوجب على غيرهم أن يُسلِّم ذلك له ، فإذا بُيِّن بالعقل الصريح ما يوافق النقل الصحيح دلَّ ذلك على فساد قوله وقولهم جميعا .

وكذلك قوله[١] : « ثم هب أن هذه كلها موجودة على الاستعارة ، فأين التوحيد والدلالة بالتصريح على التوحيد المحض[٢] الذى تدعو إليه[٣] حقيقة هذا الدين القيِّم المعترَف بجلالته على لسان الحكماء قاطبة ؟ » كلام صحيح ، لو كان ما قاله النفاة حقًّا ، فإنه حينئذ على قولهم لا يكون التوحيد الحق قد بُيِّن أصلا ، وهذا ممتنع ، وهو أضل منهم حيث زعم أن الرسل أيضا لم تبيِّن التوحيد ، بل ذكروا ما يناقض التوحيد لينقاد لهم الجمهور فى صلاح دنياهم .

وقد بيَّنا فى غير موضع توحيد ابن سينا وأمثاله ، وبيَّنا أنه من أفسد الأقوال التى يُعلم بصريح العقل فساده ، ولنا فى ذلك كلام مفرد مكتوب فى غير هذا الموضع[٤] .

---

(١) فى الرسالة الأضحوية ، ص ٠٤٨ وسبق ورود هذا الكلام ص ١٤ . وقابلته هناك على الرسالة الأضحوية .

(٢) وردت العبارة من قبل : فأين التوحيد والعبارة المشيرة بالتصريح إلى التوحيد المحض ( انظر ص ١٤ ) .

(٣) فى ( ر ) : الذين يدعوا إليه . وفى (هـ) : الدىن ىدعوا إليه ( غير منقوطة ) . وسبق ورود هذه العبارات كما أثبتها هنا . وفى الأضحوية : الذى يدعو .

(٤) ذكر ابن عبد الهادى فى كتابه « العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية » ص ٥٥ أثناء كلامه عن مؤلفات ابن تيمية : « وله فى الكلام على توحيد الفلاسفة على نظم ابن سينا ، مجلد لطيف » . وذكر ابن قيم الجوزية الكتاب فى رسالة « أسماء مؤلفات ابن تيمية » تحقيق د . صلاح الدين المنجد ، ص ٢٤ .

وأما قوله[١] : « وأين الإشارة إلى الدقيق من المعانى المشيرة إلى علم التوحيد ، مثل أنه عالم بالذات، أو عالم بعلم ، أو قادر بالذات ، أو قادر بقدرة . . إلى آخره » .

فهو خطاب لمن وافقه على ضلاله وإلحاده ، حيث ظن أن التعطيل هو التوحيد ، وأن البارى تعالى لا علم له ولا قدرة ولا صفات .

فأما من لم يوافقه على خطئه[٢] فإنه يعلم أن الكتاب بيَّن[٣] دقائق التوحيد الحق الذى جاءت به الرسل ونزلت به الكتب على أحسن وجه .

فإن الله تعالى أخبر عن صفاته وأسمائه بما لا يكاد يُعد من آياته ، وذكر علمه فى غير موضع .

كقوله تعالى : ﴿ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ ﴾ [ سورة البقرة : ٢٥٥ ] .

وقوله تعالى : ﴿ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ ﴾ [ سورة النساء : ١٦٦ ] .

وقوله تعالى : ﴿ وَمَا تَخْرُجُ مِن ثَمَرَاتٍ مِّنْ أَكْمَامِهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَى وَلاَ تَضَعُ إِلاَّ بِعِلْمِهِ ﴾ [ سورة فصلت : ٤٧ ][٤] وغير ذلك .

---

(١) فى الرسالة الأضحوية . ص ٤٨ وسبق وروده فى ص١٥ وقابلته هناك على الأضحوية .

(٢) فى الأصل ( ر ) : على خطاه .

(٣) هـ : يبين .

(٤) فى الأصل : وما تخرج من ثمرة . . الخ ، ولعله تحريف من النساخ .

وقد قال تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [سورة الذاريات : ٥٨] .

وقال تعالى / : ﴿والسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْيدٍ﴾ [سورة الذاريات : ٤٧] : ص ١٥
أى بقوة ، وقال تعالى : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [سورة فصلت : ١٥] .

وفى الحديث الصحيح – حديث الاستخارة – : « اللهم إنى استخيرك بعلمك واستقدرك بقدرتك » فأى بيان لعلم الله وقدرته أبين من هذا[1] ؟ .

وأما قول القائل هنا : « هو عالم بالذات أو عالم بعلم » فإن كان يظن أن الذات التى لا تكون إلا عالمة قادرة يمكن وجودها مجردة عن العلم والقدرة ، كما يقوله النفاة ، فهو كلام ضال متناقض ، فإن إثبات عالمٍ بلا علم ، وقادر بلا قدرة ، وحىّ بلا حياة ، وسميع بلا سمع ، وبصير بلا بصر ، مما يُعلم فساده بالضرورة عقلاً وسمعاً .

---

(١) الحديث عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه فى : البخارى ٥٦/٢ (كتاب التهجد ، باب ما جاء فى التطوع ) ، ٨١/٨ (كتاب الدعوات ، باب الدعاء عند الاستخارة ) ، ١١٨/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : قل هو القادر ) ؛ سنن أبى داود ٨٩/٢ ، ٩٠ (كتاب الوتر ، باب فى الاستخارة ) ؛ الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ٢٦٢/٢ – ٢٦٣ (كتاب الوتر ، باب ما جاء فى صلاة الاستخارة ) ؛ سنن النسائى ( بشرح السيوطى ) ٦٦/٦ (كتاب النكاح ، باب كيف الاستخارة ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٣٤٤/٣ .

وهذا بمنزلة : متكلم بلا كلام ، ومـريد بلا إرادة ، ومتحرك بلا حركة ، ومحب بلا محبة ، ومصلٍّ بلا صلاة ، وصائمٍ بلا صيام ، وحاج بلا حجّ ، وأبيض بلا بياض ، وأسود بلا سواد ، وحُلو بلا حلاوة ، ومر بلا مرارة ، وطويل بلا طول ، وقصير بلا قصر ، ونحو ذلك من الألفاظ المشتقة : كاسم الفاعل ، واسم المفعول ، والصفة المعدولة عنهما .

فإن لم يكن هذا باطلاً فى بدائه[1] العقول عقلاً وسمعا ، لم يكن لنا طريق إلى معرفة الحق من الباطل ، ولهذا كان هؤلاء النفاة يعودون فى آخر الأمر إلى السفسطة فى العقليات والقرمطة فى السمعيات .

وإن كان معنى قوله : « هل هو عالم بالذات أو بعلم ؟ » أنَّ هنا ذاتاً مجردة موجودة بدون العلم ، وأن العلم زائد[2] عليها ، فهذا تصور فاسد ، فإن الذات المجردة عن العلم اللازم لها إنما تُقدَّر فى الأذهان ، لا حقيقة لها فى الأعيان .

ولفظ « الذات » يُراد به : الذات الموصوفة بالعلم ، وحينئذ فقولنا : « هل هو عالم بالذات أو بالعلم ؟ » كلام واحد ، لأن لفظ « الذات » متضمن للعلم على هذا التفسير ، فلا يكون قولنا : « أو بالعلم » قسماً آخر .

ويُراد بالذات المجردة عن العلم ، فهذه لا حقيقة لها إذا كانت الذات لا تكون إلا عالمة ، كما أن ما لا يكون إلا حيًّا لا يمكن وجوده

(١) ر : بداية . ولم ترد الكلمة فى ( هـ ) . ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) ر : زائدا ، وهو خطأ .

منفكا عن كونه حيًّا . وما لا يكون إلا متحيزاً لا يمكن وجوده منفكًّا عن التحيز ، فما لا يمكن وجوده إلا عالماً وقادراً ، ويمتنع وجوده غير عالم قادر ، كيف يكون تقديره غير عالم ولا قادر ممكناً فى الخارج ؟

ونفس العلم والقدرة هو نفس كونه عالماً قادراً على قول الجمهور ، الذين ينفون أن تكون الأحوال [ زائدة فى الخارج[1] على الصفات ، ومن أثبت الأحوال زائدة على الصفات كالقاضى أبى بكر ، وأبى يعلى ، وأبى المعالى فى أول قوليه ، فهؤلاء يقولون : ثبوت الصفات يستلزم ثبوت الأحوال ، وإثبات الملزوم يقتضى ثبوت اللازم ، مع أن الصواب أن الأحوال كالكليات ، لها وجود فى الأذهان لا فى الأعيان[2] .

ومما يبيِّن ذلك أن النزاع فى كون الربِّ تعالى عالماً لذاته أو بالعلم ، أو قادراً لذاته أو بالقدرة ، كثير منه نزاع لفظى . بل عامة المتنازعين فيه إذا حُرِّر عليهم الكلام لم يتلخص بينهم نزاع ، وإنما يحصل النزاع بين مثبتة الأحوال ونفاتها ، فإن أهل الإثبات متفقون على أن علمه وقدرته من لوازم ذاته ، وأنه لا يمكن وجوده غير عالم ولا قادر ، وينكرون وجود

(١) الكلام الذى يبدأ بعبارة : زائدة فى الخارج من نسخة (هـ) = مختصر الهكارى . وما يقابله فى نسخة ( ر ) غير موجود لنقص النسخة وضياع بعض أوراقها . كما بينت فى مقدمة الكتاب . حيث ذكرت أن الجزء الثانى عبارة عن أوراق غير مرقة وغير مرتبة .

(٢) الأحوال مذهب قال به فى الأصل أبو هاشم الجبائى من أئمة المعتزلة وقد لخص الشهرستانى هذا المذهب فى الملل والنحل ٧٥/١ كالآتى : « وعند أبى هاشم : هو عالم لذاته ، بمعنى أنه « ذو حالة » هى صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا . وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها . فأثبت أحوالا هى صفات : لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة . أى هى على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات . . فليس من عرف الذات عرف كونه عالما ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزا قابلا للعرض » وانظر ما ذكرته فى ( منهاج السنة ) ٩٠/٢ ، وانظر أيضا : أصول الدين للبغدادى . ص ٩٢ ؛ الفرق بين الفرق . ص ١١٧ ؛ التبصير فى الدين ص ٥٣ — ٥٤ ؛ نهاية الاقدام للشهرستانى ص ١٣١ — ١٤٩ . المعتزلة لزهدى جار الله ص ٦٩ — ٧٠ ؛ فلسفة المعتزلة لنادر ٢٢٥/١ ٢٣٠ .

ذات مجردة عن العلم والقدرة . وإذا قالوا : هى زائدة على الذات ، فلا يعنون أنها زائدة على الذات العالمة القادرة ، بل هى زائدة على ذاتٍ مجردة عن العلم والقدرة ، إلا من يقول منهم : إن له صفة هى العلم أوجبت كونه عالماً ، فهؤلاء مثبتو الحال . وأكثر الصفاتية هم من نفاة الأحوال .

وأما النفاة فيسلِّمون ثبوت الأحكام ، وهى أنه عالم قادر ، وينازعون فى ثبوت الصفات ، ويتنازعون بينهم فى ثبوت الأحوال . ثم الأحكام التى يثبتونها لا يجوز أن يُراد بها مجرد حكمنا بأنه عالم قادر ، واعتقادنا لذلك ، وخبرنا عنه ، وهو الوصف بالقول ، فإن هذا الوصف والحكم : إن لم يكن مطابقاً لمضمونه كان باطلاً ، فكونه حيًّا عالماً قادراً ليس هو مجرد الحكم بذلك ، والخبر عنه ، ووصفه بالقول ، ولا هو نفس الذات التى هى العالمة القادرة ، فإن كون الذات حيَّة عالمة قادرة ليس هو نفس الذات ، فتعيَّن أن يكون هو الصفة .

وأئمة المعتزلة يعترفون بذلك ، لكن يشنِّعون على الصفاتية بكلام لم يحققوا قولهم فيه ، بل ذكروا عنهم ما يُفهم منه معنى فاسد ، إما لكونهم لم يفهموا قول أولئك ، أو لكونهم ألزموهم ما ظنوه لازماً لهم، أو لنوع من الهوى الموجب للافتراق الذى ذمَّه الله ورسوله .

كلام أبى الحسين البصرى فى عيون الأدلة .

واعتبر ذلك بما ذكره أبو الحسين البصرى ، أفضل متأخرى المعتزلة ، فإنه قال فى كتاب « عيون الأدلة » **قال** : « باب القول فى أن الله قديم ، وحدُه عندنا أنه لا قديم إلا الله : وذهب قوم إلى إثبات قديم[1] أكثر من

(١) قديم : كذا بالأصل (هـ) ص ٤٩٤ . ولعل الصواب قدماء .

قديم واحد ، فالكلاَّبية والأشعرية أثبتوا ذواتاً قديمةً قائمة بذات البارى تعالى ، منها ذاتٌ توجب أن يكون عالماً ولولاها لم يكن عالماً ، وذاتٌ توجب كونه قادراً ، ولولاها لم يكن قادراً ، وذات توجب كونه حيًّا ، ولولاها لم يكن حيًّا ، وكذلك القول فى السمع والبصر والإرادة .

وأثبتت[1] كلامه قديماً ، وقالوا : هذه المغانى لا هى الله ولا غيره ولا بعضه ، وكل منها ليس هو الآخر ولا غيره ولا بعضه . وقالوا : لو لم يكن فى الوجود إلا ذات البارى تعالى وحده ، لكان غير قادر ولا عالم ولاحىّ ، وعندنا أن الله تعالى قادرٌ عالمٌ حىٌّ لذاته ، ونعنى بذلك أن ذاته متميزة عن سائر الذوات تمييزاً يجب معه أن يعلم الأشياء ويقدر على ما لا نهاية له ويحيا ، ولا يحتاج إلى معنى به يقدر ، وإلى معنى به يعلم ، وإلى معنى به يحيا ، ولو لم يكن فى الوجود إلا ذات الله تعالى فقط ، لكان عندنا عالماً حيًّا قادراً سميعاً بصيراً » .

**قال** : « فإن قالوا : لله علمٌ وقدرةٌ وحياة . قيل لهم : إن أردتم بذلك أنه قادرٌ عالمٌ حىٌّ فنعم . لله علمٌ بكل شىء ، وقدرة على كل شىء مما لا نهاية له ، وحياة : بمعنى أنه عالمٌ قادرٌ حىٌّ . وإن أردتم بالعلم ذاتاً كان بها عالماً ، ولولاها ما كان عالماً ، تسمونها علماً ، وأردتم بالقدرة ذاتاً بها كان قادراً تسمونها قدرة ، وأردتم بالحياة ذاتاً بها كان حيًّا تسمونها حياة ، فالله تعالى مستغنٍ عن ذلك » .

**قال** : « وذهبت الثنوية إلى إثبات قديمين لا يقوم أحدهما بذات الآخر : نور وظلمة . ونسبوا الخير كله إلى النور ، ونسبوا الشر كله إلى

(١) يعنى أبو الحسين البصرى بذلك الكلابية والأشعرية .

الظُّلمةِ . وقالوا إنّهما لم يزالا متباينين ثم امتزجا فحدث من امتزاجهما العالم . فكل خيرٍ فى العالم فمن النور ، وكل شر فيه فمن الظلمة . ولم يقل أحد بإثبات قديمين مثلين حكيمين ، ونحن نفسد ذلك وإن لم يذهب إليه ذاهب ، ومن المجوس من يقول بحدوث الشيطان وقدم الله تعالى . وأما النصارى فإنها تقول : إن الله جوهر واحد : ثلاثة أقانيم . [وذهبوا][1] بذلك إلى قريب من مذهب الكُلاَّبية ، ونسخة أمانتهم[2] — يعنى النصارى — تدل على أنهم أثبتوا ذواتاً فاعلة » .

**قال** : « ونحن نُفسد هذه المذاهب كلها ليصح ماذهب إليه ][3]
ص ١٦ /شيوخنا من أنه لا قديم إلا الله »[4] .

تعليق ابن تيمية . **فيقال** : هذا الكلام يقتضى أنه ليس بينه وبين أئمة الكُلاَّبية والأشعرية وسائر الصفاتية خلاف معنوى . فأما نقله عنهم[5] أنهم أثبتوا أكثر من قديم واحد .وأنهم أثبتوا ذاتًا قديمة قائمة بذات الله تعالى . فيقال له : أما الكلابية ومن سلك سبيلهم من أهل الحديث والفقه ، كأبى الحسن التميمى ، وأبى سليمان الخطَّابى ، وغيرهما من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم .فإنهم[6] لا يقولون عن الصفات وحدها : إنها قديمة ، فلا يقولون : العلم قديم ، ولكن يقولون : الرب بعلمه قديم . ومن أطلق منهم على الصفات أنها قديمة ، فلا يقول : إن الذات

(١) الكلام فى الأصل فى نسخة ( هـ ) غير واضح . ولعل كلمة « وذهبوا » تفى بالمعنى المقصود .
(٢) تكلمت عن « الأمانة » عند النصارى فيما سبق فى هذا الكتاب . حـ ١ . ص ٦ . ت ٧ .
(٣) هنا ينتهى الكلام الموجود فى نسخة ( هـ ) ( ص ٤٩٣ — ٤٩٥ ) والذى لا يوجد ما يقابله فى نسخة ( ر ) .
(٤) هـ : إلا الله تعالى . انتهى .
(٥) هـ : عنه ، وهو خطأ .
(٦) هـ : فإنهما . وهو خطأ .

والصفات قديمان ، ومن أطلق القدم على الصفات فإنهم لا يطلقون عليها لفظ « الذوات » . فإن الذات إذا أطلقت يُفهم منها أنها الذات القائمة بنفسها الموصوفة بالصفات. ولهذا يفرّق بين الذات والصفات .

وأصل « الذات » تأنيث « ذو » ومعناه الصاحبة ، أى صاحبة الصفة[1] ، فهم لا يسمُّون الصفات ذوات بهذا الاعتبار ، وإنما يسمونها معانى .

وإذا قال بعضهم – كالقاضى أبى بكر والقاضى أبى يعلى وغيرهما – إن العلة ذات من الذوات موجودة ، لا يصح أن يوجب الحكم إلا لذاتٍ[2] موجودة ، فمرادهم بذلك أنها شيء موجودٌ ، كما بيَّنوه بقولهم إن العلة لا يجوز أن تكون معدومة ولا حكمها معدومًا ، مع أن هذا ينازعهم فيه نُفاة الحال .

لكن المقصود أن مرادهم بهذا اللفظ ليس هو أنها ذاتٌ قائمة بنفسها ، بل معنى من المعانى . وأما نقلك عنهم أنهم يثبتون ذاتًا[3] توجب أن يكون[4] عالمًا ولولاها لما كان عالما ، فهذا أولاً ليس هو قول أئمتهم ولا جمهورهم ، بل هذا قول من يثبت الحال منهم ، وأما جمهورهم فعندهم العلم هو نفس كونه عالما ، لا يثبتون هناك ذاتًا أوجبت كونه عالمًا .

وأنت قد اعترفت بأن له علمًا وقدرة وحياة ، بمعنى أنه عالم قادر

(١) هـ : الصفات .

(٢) ر : إلا الذات . والتصويب من ( هـ ) .

(٣) ر : ذات . والتصويب من ( هـ ) .

(٤) هـ : تكون .

حيّ ، لا بمعنى أن له ذاتًا بها كان عالماً . فقولك موافقٌ لقول جمهورهم . ثم مثبتة الحال تقول : قام به معنى هو العلم أوجب كونه عالماً . وأما نقلك عنهم أنهم يقولون : لو لم يكن فى / الوجود إلا ذات ص ١٧
البارى وحده لكان غير قادر ولا عالم ولا حى ، فليس الأمر على ما يُفهم من هذه الشناعة ، فإنهم متفقون على أنه لو لم يكن موجود إلا الله وحده لكان حيًّا قادرًا عالماً ، وإنما نقلت قولهم بلفظ « الذات » ولفظ « الذات » مجمل . فإن أردت أنهم يقولون : لو لم يكن إلا الذات الموصوفة بهذه الصفات ، فإنه من المعلوم أنه لو لم يكن إلا الذات الموصوفة بالعلم والقدرة لكانت عالمة قادرة ، وإن أردت أنهم يقولون : لو لم يكن إلا الذات المجردة عن الصفات ، فعندهم أن وجود ذات الرب[(١)] مجردة عن هذه الصفات ممتنع ، فهو كما تقول أنت : لو قُدِّر أنه ليس فى الوجود إلا هو ، مع كونه غير عالم ولاقادر ، ومعلومٌ أنه إذا قُدِّر هذا التقدير الممتنع لذاته لزمه[(٢)] حكم ممتنع .

ويُقال له : أنت قد قُلت إن الله عندكم قادرٌ حيٌّ لذاته .

قلت : ويعنى بذلك أن ذاته متميزة من سائر الذوات تميُّزًا[(٣)] يجب معه أن يعلم الأشياء كلها ويقدر على ما لا نهاية له . فيقال له : قولكم : إن ذاته متميزة تميزًا يجب معه أن يعلم ويقدر . هل نفس أَنْ يعلم ويقدر هو الذات المتميزة ، أو نفس أن يعلم الذات ويقدر ، ليس هو نفس الذات ؟

(١) هـ : الذات للرب .

(٢) هـ : لزم .

(٣) هـ : تمييزاً .

فإن قلت : إن نفس الذات هو نفس أن يعلم ويقدر ، فهذه مكابرة للضرورة ، فإن العلم ليس هو نفس العالم ، ولا القدرة نفس القادر . وهذا أيضًا متفق عليه بين المعتزلة وأهل الإثبات .

وأيضًا فيكون حقيقة قولك : إن الذات متميزة تميزًا تجب معه الذات ، وأنت لو قلت : الذات أوجبت الذات – لم يصح ، فكيف إذا كان تميزها هو الموجب لها ؟ وإن قلت : ليس هذا هو هذا ، فهذا قول الصفاتية ، والعلم الذى يثبتونه هو قولك « أن تعلم » فإن أن والفعل هو بتأويل المصدر ، فقول القائل : عَلِمَ عِلْماً ، وله عِلم ، كقوله : هو موصوف بأن يعلم ، وإذا قالوا : عالمٌ بالعلم لا بذاته ، لم يُرد جمهورهم بذلك أن العلم هو أوجب صفةً غير العلم ، وهو كونه عالماً ، بل نفس علمه هو كونه عالماً ، فيقولون : عالم بصفة له هى العلم ، لا بذاتٍ مجردةٍ عن العلم ، ومعلومٌ أن ذاته هى الموجبة لكونه عالماً ، فلا ينازعون فى أنه عالم بالذات ، بمعنى أن ذاته أوجبت كونه عالمًا ، وأنه [ (١) نفسه مستغنٍ عمًّا يجعله عالماً ، وليس هناك شىء غيره جعله عالماً .

وأما قولك : ولا يحتاج إلى معنى به يقدر ، وإلى معنى به يعلم ، فهذا لفظ مجمل ، فإن هذا إنما يصلح أن يكون حجة على مثبتة الأحوال الذين يقولون : هناك معنى هو العلم أوجب كونه عالماً . فقولك هذا كقول القائل : لا يحتاج إلى كونه عالماً قادرًا ، ولا يحتاج إلى أن يعلم ويقدر . وأنتم تسلِّمون لهم أنه لابد أن يعلم ويَقدر ، وهذا هو عندهم العلم والقدرة ، فقول القائل : بعد هذا يحتاج إلى هذا أو لا يحتاج ،

(١) الكلام التالى غير موجود فى ( ر ) ونقلته من ( هـ ) ص ٤٩٧ – ٤٩٨ .

سؤال لا يَرِد عليهم ولا على أحد ، وذلك أن معنى الحاجة : إن أريد به أن اتصافه بصفات الكمال لايستلزم كونه عالماً قادراً ، فهذا باطل . وإذا قيل : إن ذلك يتضمن الحاجة إلى صفة . فهو كقول القائل : إن ذلك يتضمن الحاجة إلى ذاته ، وهو غنى بنفسه عن كل ما سواه ، ولا يُقال : هو غنى عن نفسه ، فإن نفسه المقدَّسة الموصوفة بصفة الكمال المستلزمة لذلك هى الغنية . فإذا قيل : هو غنى عن ذلك ، كان مثل قول القائل هو غنى عن نفسه ، أو غنى عن غناه ، أو غنى عمَّا لا يكون غنيًّا إلا به ، وكقوله : الحىّ الذى تجب الحياة له غنىٌّ عن حياته ، أو واجب الوجود غنى عن وجوده ، والقديم غنى عن قدمه ، ونحو ذلك .

فإن قال : هم يقولون : عالم بعلم ، ولا يقولون : موجود بوجود ولاباق ببقاء ، ولا قديم بقدم .

قيل : منهم من يقول ذلك ، ومنهم من لا يقول به ، ويُفرّق بأن نفس الذات القديمة الباقية إذا قُدِّرت غير قديمة ولا باقية لم يرجع الخلاف فى ذلك إلى معنى ثبوتى قام بها ، فإن البقاء هو الدوام ، والشىء الباقى إذا قُدِّر أنه لم يتغير ، فحاله مع البقاء ودونه سواء ، بخلاف العلم والقدرة ، فإن الذات العالمة القادرة إذا قُدِّر أنها غير عالمة ولا قادرة ، عُلم بذلك اختلاف حالها فى نفسها ، فدل ذلك على أن العلم والقدرة معنى يقوم بها تتصف به يختلف حالها فى نفسها بتقدير عدمه ، ليس هو مجرد نسبة وإضافة كالبقاء ونحوه .

وأيضًا فجمعك بين هؤلاء الصفاتية وبين المجوس والنصارى ، فيه من التحامل ما لا يخفى على منصف .

وقولك عن النصارى : إنهم ربما أومأوا(١) إلى مذهب الكلّابية .

فيقال له : لو كان قول النصارى ليس فيه إلا إثبات أن الله حيٌّ بحياة عالم بعلم ، لكان قولهم وقولك وقول الكلابية سواء . والنصارى لم يُكفِّرهم الله بهذا ، وإنما كفَّرهم الله بماذكره عنهم فى كتابه مما لا يقول به أحد من الصفاتية المسلمين . وقول النصارى فيه من التناقض والاضطراب ما يتبيّن لكل عاقل فساده ، حيث يثبتون الابن صفة أقنومًا ، ويجعلونه مع ذلك إلـهًا فاعلاً ، ويجعلون مع ذلك الإلـه واحدًا ، ويقولون : إن المتحد بالمسيح هو الابن ، وهو الكلمة دون الأب ، فهو مذهب متناقض كتناقض الفلاسفة ، بل والمعتزلة متناقضون أيضًا فى نفى الصفات وإثباتها ، كما تراه ، وهذا كلام أفضل متأخريهم .

ثم إنه لم يحتج على الصفاتية إلا بحجتين : إحداهما : أنه لو كان له علم ، لكان علمه مثل علمنا ، والمثلان لا يكون أحدهما محدثًا والآخر قديمًا .

والثانية : أن كونه عالمًا قادرًا واجبٌ ، والصفة إذا كانت واجبة استغنت بوجوبها عن معنى يوجبها ، فقد سَمَّى ذلك صفة . وهذه الحجة إنما تلزم مثبتة الحال ، وهم يقولون يعلل الواجب بالواجب ، وأما الأولى ففسادها ظاهر جدًا ، لاسيما وأبو الحسين لا يسلم لهم أن الواحد منا عالم لمعنى ، ولهذا عَدَل عن طريقتى شيوخه المذكورتين فى نفى الصفات إلى طريقة ثالثة أضعف منهما ، فقال : إنه لا طريق إلى إثبات هذه المعانى ،

(١) فى الأصل : أوموا .

وما لا طريق إليه لا يجوز إثباته ، فكان مضمون كلامه نفى الشىء لانتفاء دليله ، وهذا فى غاية الفساد ، فإن الدليل لا ينعكس ، ولا يلزم متى انتفى[١] الدليل على الشىء انتفاؤه فى نفس الأمر ، بل النافى عليه الدليل
ص ١٨ على نفى ما نفاه ][٢] ، / كما على المثبت الدليل على ثبوت ما أثبته[٣] ، ومن ليس عنده دليل على النفى والإثبات ، فعليه أن لاينفى ولا يثبت ، فغاية ما عنده التوقف[٤] فى نفى ذلك وإثباته . يبين ذلك أنه ذكر[٥] فى حجة أهل الإثبات أن الواحد منا عالم لمعنى لا يكون عالما إلا به ، فوجب مثل ذلك للبارى سبحانه وتعالى .

**قال**[٦] : « والجواب : يقال لهم : ولم وجب أن يكون حكم البارى حكمنا فى ذلك ؟ أو ليس الواحد منا عالماً بقلب وبعلم محدَث ، وليس كذلك البارى سبحانه وتعالى ؟ فما أنكرتم أن يكون الواحد منا عالمًا لمعنى ، ويكون البارى عالماً لذاته ، على أن الواحد منّا عالم لا لمعنى ، وإن لم يكن ذلك مذهب أصحاب أبى هاشم ، وقد فرَّق أصحاب أبى هاشم بين الواحد منا وبين البارى تعالى فى ذلك ، فقالوا : الواحد منا عَلِمَ مع جواز أن لا يعلم ، فلم يجز أن يكون عالماً إلا لمعنى

---

(١) فى الأصل : انتفا .

(٢) هنا ينتهى الكلام الموجود فى نسخة ( هـ ) فقط .

(٣) فى الأصل : على ثبوت ما أثبتوا الدليل . ولعل الصواب ما أثبته .

(٤) هـ : الوقف .

(٥) عبارة ( أنه ذكر ) غير واضحة فى ( ر ) إذ لم تظهر بعض الكلمات فى مصورة نسخة ( ر ) فى أوائل سطور ص ١٨ واستكملتها من نسخة ( هـ ) .

(٦) هـ : قال أبو الحسين .

يرجّح[1] به كونه عالما على كونه غير عالم ، والبارى تعالى عَلِم الأشياء ويستحيل أن لا يعلمها ، فلم يحتج إلى معنى يترجَّح به كونه عالماً على كونه غير عالم » .

تعليق ابن تيمية

**فيقال لأبى الحسين**[2] : إذا كان مذهبك ومذهب نفاة الأحوال أن الواحد منا عالم لا لمعنى ، والبارى عالم لا لمعنى ، فقد صحت حجة الصفاتية ، وتبين أن إثبات الصفة لأحد العَالِمَيْن دون الآخر باطل . وأما ما ذكرته من قول أبى هاشم فهو قول مثبتة الحال ، وحينئذ فيخاطبه مثبتة الحال من الصفاتية ، كالقاضى أبى بكر والقاضى أبى يعلى ومن تبعهما ، فيقولون : كونه عَلِم مع وجوب أن يعلم ، لا يمنع استلزام ذلك علماً به صار عالما ، بل الحال الواجبة تستلزم علة واجبة ، والحال الجائزة تستلزم علة جائزة ، وإنما الفرق بينهما أن الواحد منَّا عَلِمَ مع جواز أن لا يكون له علم وأن لا يكون عالماً ، والبارى عَلِمَ مع وجوب أن يكون له علم وأن يكون عالماً . فالفرق بينهما من جهة وجوب الصفة والحال ، وجواز الصفة والحال . أما ثبوت الصفة والحال فى أحدهما ، وثبوت الحال دون الصفة فى الآخر ، ففرق فاسد ، كفرق النفاة بين[3] إثبات الصفة لأحدهما دون الآخر ، وهذا كله مما تبين لمن علم وأنصف أنه لا يمكن أبا الحسين وأمثاله من المعتزلة أن يذكروا / فرقاً معقولا بين ص١٩
قولهم وقول أئمة الصفاتية ، وإذا قُدِّر أنهم يذكرون فرقاً فحجتهم على

---

(١) هـ : يترجح .
(٢) ر : لأبى الحسن ، وهو خطأ .
(٣) ر : من .

النفي في غاية الفساد والتناقض . فهم يتناقضون لا محالة في نفس المذهب أو في حجته . ونقلهم عن منازعيهم فيه من التحريف والمجازفة والشناعة بغير حق ما يتبين[١] لمن تأمله ، مثل تشنيعهم على أهل الإثبات بأنكم تقولون[٢] بتعدد القديم ، والقديم لفظ مُجْمَل يوهمون به بعض الناس أنهم يقولون بتعدد الآلهة ، لا سيما مع قول أكثر شيوخهم ، كالجبّائي ومن قبله : إن أخصّ وصف الرب هو القدم ، وإن الاشتراك فيه يوجب التماثل . فلو شاركت الصفة الموصوف[٣] في القدم لكانت مثله . وهذا وإن كان في غاية الفساد ، فإن خصائص الرب التي لا يُوصف بها غيره كثيرة . مثل كونه ربّ العالمين ، وأنه بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير ، وأنه الحيّ القيوم ، القائم بنفسه ، القديم الواجب الوجود ، المقيم لكل ماسواه ، ونحو ذلك من الخصائص التي لا تشركه فيها صفة ولا غيرها .

فيقال : القدم الذى هو من خصائصه هو قدم القائم بنفسه . وكذلك وجوبه الذى هو وجوب وجود القائم بنفسه ونحو ذلك .

وأما الصفات التي لا تقوم إلا به ، فإن قيل بقدمها أو وجوبها ، فلا ريب أنها ليست قائمة بنفسها بل لا تقوم إلا بالموصوف . وحقيقة الأمر أن القديم الواجب بنفسه هو الذات المستلزمة لصفات الكمال ، وأما ذات مجرّدة عن هذه الصفات – أو صفات مجردة عنها – فلا وجود لها ، فضلاً عن أن تكون واجبة بنفسها أو قديمة . فقولهم – مع فساده –

---

(١) ر : ما بين .

(٢) ر : بأنكم عالله . والظاهر أنه تحريف . (٣) ر ، هـ : للموصوف .

أوجب أن صار كثير من الناس يحترزون عن إطلاق لفظ القديم على الصفة . وكذلك لفظ الواجب بنفسه ، أو يحترزون من إطلاق لفظ القديم على الموصوف والصفة جميعا ، وإن كانوا[١] يطلقون ذلك على أحدهما عند الانفراد[٢] ، وهذه طريقة ابن كُلاَّب وأكثر أئمة متكلمى الصفاتية ، وعلى هذا جرى كلام أبى الحسن التميمى والخطَّابى وغيرهما ممن سلك هذا المسلك .

كلام أبى الحسن التميمى فى « جامع الأصول »

كما قال أبو الحسن فى كتاب « الإشارة » له فى « جامع الأصول »/ قال : « مسألة : إن سأل سائل ، فقال : هل يُقال : إن الصفات قديمة ؟[٣] قيل له : هذا سؤال ضعيف لا يسأل عنه من عرف حقائق الكلام . لأن القديم الأزلى لم يكن قديماً بغير صفة ، وإنما كان قديماً بصفاته التى هى مضافة إليه فى نفسه ، فإثبات القديم قديماً بصفاته يسقط[٤] المسألة عن قدم الصفات لإضافة الصفة إلى الموصوف ، فكل صفة للقديم فى نفسه لم يزل بها ، ألا ترى أن المحدَث جميعه محدث ؟ فإذا سألت عنه مفرَّقا مبعَّضا ، كانت كل طائفة منه محدثه ، وكل شىء منه محدث ، لأنه كله محدث بكماله . أو لا ترى أن الإنسان محدث بجميع جوارحه وآلته ؟ فيُقال : هو محدث عند المسألة عنه فى الجملة ، ويقال : يده محدثة عند المسألة عنها فى التفسير . ولايُقال : إن الإنسان ويده محدثان . ولا أن الإنسان ورأسه محدثان . فكذلك أيضا يُقال : القديم بجميع صفاته قديم ، وكل شىء من القديم فهو قديم غير محدَث .

ص ٢٠

(١) هـ : وإن كان . وهو خطأ .

(٢) ر : الإفراد . (٣) هـ : القديمة .

(٤) ر : تسقط . هـ : الكلمة غير منقوطة .

فإن قال قائل : يقولون : إن الموصوف قديم ، وصفته القديمة قديمان[١] . قيل له : هذا خطأ لا يجوز أن يقال ، كما أنه لما لم يجز حين كان المحدَث محدثا بجميع صفاته أن أجبت من سألنى عنه منفردًا وعن صفاته مفردة أن أقول : إنه وصفته محدَثان ، لأنه واحد هو وصفاته ، فهو كله محدَث ، وهى على حالها محدَثه ، ولا يجوز أن أقول : هما جميعا محدَثان ، لأن فى قولنا : إنهما جميعا محدَثان ، فسادًا لإثبات[٢] الواحد المحدَث وإيهام أنه اثنان وليس بواحد ، فكذلك فى قولى[٣] فى الأول الواحد القديم الذى له صفات : إنه قديم وصفاته قديمة . فإذا قلت : هو وصفاته قديمان ، ففيه إثبات تعطيل لتوحيده وقدمه ، وإيجاب أنه اثنان دون واحد ، ففسد من ذلك أن يُقال : هو وصفته قديمان ، كما فسد أن يقال للمحدَث : هو وصفته محدثان ، وكان الواجب أن يُقال : إن القديم الأزلى لم يزل موصوفاً ، فمن سأل عن صفةٍ صفةٍ مفردة ، جاز أن يُقال له : هى قديمة ، صفة لقديم ، لم يزل بها ولم تزل به ، كما لا تكون[٤] صفة المحدَث إلا محدثه ، فما جرى على القديم فى شرط القدم ، فهو واقع / عليه بصفاته ، وليس بواقع عليه دون صفاته . ص٢١

فإذا قال القائل : الموصوف قديم ، فقد قال : إن صفاته قديمة . كما إذا قال : الموصوف محدَث ، فقد أوجب أن صفاته محدَثه » .

---

(١) إن الموصوف قديم وصفته القديمة قديمان : كذا فى النسختين ، والظاهر أن كلمة « قديم » زائدة فى العبارة .

(٢) هـ : فساد الإثبات ، والصواب ما أثبته ، وهو الذى فى ( ر ) .

(٣) هـ : فى قول .

(٤) ر : كما لا يكون ؛ هـ : كلمة « نكون » غير منقوطة .

تعليق ابن تيمية . **قلت** : فهذه الطريقة التى سلكها هؤلاء فى أنهم يقولون عن الذات : إنها قديمة ، وعن الصفات إنها قديمة ، ولا يقولون عن الذات والصفات : إنهما قديمان ، لما فى العطف من الإشعار بالتغاير ، وهم لا يطلقون على الصفات إنها غير الذات .

ولهم فى لفظ المغايرة ثلاث طرق : أحدها – وهى طريق الأئمة ، كالإمام أحمد وغيره ، وأظنها قول ابن كُلاَّب وغيره ، وقد ذكرها أبو إسحاق الإسفراييني – أنهم لا يقولون عن الصفة إنها الموصوف ، ولا يقولون إنها غيره ، ولا يقولون : ليست هى الموصوف ولاغيره ، لأن لفظ « الغير » مجمل ، فلاينفونه عند الإطلاق ولايثبتونه .

والطريقة الثانية – وهى المحكية عن الأشعرى نفسه ، أنه قال : أقول مفرِّقًا : إن الصفة ليست هى الموصوف ، وأقول : إنها ليست غير الموصوف ، لكن لا أجمع بين السلبين ، فأقول : ليست الموصوف ولا غيره . وهكذا أبو الحسن التميمى ، ومن سلك هذه الطريقة ، يقولون فى العلم ونحوه من الصفات : إنه ليس غير الله ، وأن الصفات ليست متغايرة ، كما يقولون : إنها ليست هى الله ، كما يقولون : إن الموصوف قديم ، والصفة قديمة ، ولا يقولون عند الجمع : قديمان ، كما لا يقال عند الجمع : لا هو الموصوف ولا غيره .

والثالثة قول من يجمع بين السلبين ، كما هى طريقة ابن الباقلانى والقاضى أبى يعلى وغيرهما . وهؤلاء قد يطلقون القول بإثبات قديمين : أحدهما الصفة ، والآخر الموصوف ، كما ذكروا ذلك فى كتبهم . وإذا احتج عليهم المعتزلة بأنه إذا كانت صفاته قديمة وجب إثبات قديمين ،

ولو كان علمه قديماً لكان إلها . أجابوهم بأن كونهما قديمين لا يوجب تماثلهما . كالسواد والبياض اشتركا فى كونهما مخالفين للجوهر ، ومع هذا لايجب تماثلهما . وأنه ليس معنى القديم معنى الإله . لأن القديم هو ما بُولغ له فى الوصف بالتقدم ، ومنه بناء قديم ودار قديمة إذا بُولغ له فى الوصف بالتقدم . وليس معنى الإله مأخوذاً من هذا ، ولأن النبى
ص ٢٢ محدَث / وصفاته محدثة ، وليس إذا كان الموصوف نبيًّا وجب أن يكون صفاته أنبياء لكونها محدثة .كذلك لا يجب إذا كانت الصفات قديمة والموصوف بها قديماً ، أن تكون آلهة لكونها قديمة ، وبسط الكلام على ذلك له موضع آخر.

كلام ابن سينا فى الرسالة الأضحوية فى مسألة الصفات وتعليق ابن تيمية عليه

**وأما قول ابن سينا**[1] : « وهل هو : واحد الذات[2] على كثرة الأوصاف . أو قابل لكثرة ؟ تعالى عنها بوجه من الوجوه » .

**فيقال له** : الكتاب الإلهى مملوء بإثبات الصفات لله تعالى ، كالعلم والقدرة والرحمة ونحو ذلك ، ولم يتنازع اثنان من العقلاء أن النصوص ليست دالَّة على نفى الصفات . بل إنما هى دالَّة على قول أهل الإثبات ، لكن غاية ما تدَّعيه النفاة أن ظاهرها دال على ذلك ، وأنه يمكن تأويله للدليل المعارض .

ولاريب أن ما ذكره لازم لنفاة الصفات ، إذ لو كان قولهم هو الحق لكان الواجب بيان ذلك ، وإن لم يُبيَّن فلا أقل من السكوت عن

(١) فى « الرسالة الأضحوية » ص ٤٨ . وسبق ورود هذا النص ص ١٥ وقابلته هناك على « الأضحوية » .

(٢) فى النص السابق وروده : « واحد الذات » بدون : وهل هو.

الحق ونقيضه ، فأما ذكر ما يدل ظاهره على نقيض الحق ، من غير ذكر للحق ، فهذا ممتنع فى حق من قَصْدُه هدى الخلق ، وإن كان هذا جائزاً ، فهو حجة لهؤلاء الملاحدة عليهم فى المعاد ، بل وفى الشرائع أيضا ، فإن أجابوا الملاحدة فى المعاد بأنَّا نعلم بالاضطرار معاد الأبدان من أخبار الرسول ، فلا يحتاج أن نتلقاه من ألفاظ السمع ، لئلا يقدح فى دلالة السمع بالتأويل ، كان هذا جواباً بعينه لأهل الإثبات ، فإنهم يقولون : إنَّا نعلم بالاضطرار أن إثبات الصفات مما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأنه أخبر الأمة أن ربهم الذى يعبدونه فوق العالم ، وأنه عليم قدير رحيم ، له العلم والقدرة والرحمة ، إلى أمثال ذلك من الصفات .

والعلم بإثبات الصفات من قول الله ورسوله ، بعد تدبر النصوص الإلٰهية ، علم ضرورى لا يُرتاب فيه ، وهو أبلغ من العلم بثبوت الشفعة ، وميراث الجدة ، وتحريم المرأة على عمتها وخالتها ، وسجود السهو فى الصلاة ، ونحو ذلك من الأحكام المعلومة عند الخاصة دون العامة ، فإن ما فى الكتب الإلٰهية من إثبات علو الله تعالى ، وإثبات صفاته وأسمائه ، هو من العلم العام الذى علمته الخاصة والعامة ،
كعلمهم بعدد الطواف / بالبيت ، وبين الصفا والمروة ، وغير ذلك من ص ٢٣
الشرائع الظاهرة المتواترة ، ولا تجد أحداً من نفاة الصفات يعتمد فى ذلك على الشرع ، ولا يدَّعى أن أصل اعتقاده لذلك من جهة الكتاب والسنة ، ولا ينقل قوله عن أحدٍ من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، ولا عن أئمة المسلمين المشهورين بالعلم والدين ، وإنما ينقل قوله فى النفى

عمَّن هو معروف بتقليدٍ أو بدعةٍ أو إلحاد ، وعلى قدر بدعته وإلحاده يكون إيغاله فى النفى وبعده عن الإثبات .

**وقوله**(١) : « أو قابل لكثرة تعالى عنها » لفظ مموَّه ، فإنه إن عنى(٢) كثرة الآلهة ، وهو لم يعن ذلك ، فقد علم أن الله سبحانه قد بيَّن أن الإله إله واحد فى غير موضع ، والقرآن ملآن من نفى تعدد الآلهة ونفى الشرك بكل طريق ، وإن عنى(٢) كثرة صفاته التى دلت عليها أسماؤه وآياته فتعليته(٣) الرب عنها كتعلية المشركين له أن يُدعى(٤) ويُعبد بلا واسطة ، وتعليتهم له عن أن يُرسل رسولاً من البشر ، فتنزيهه له عن صفاته ، كتنزيه المشركين له عن أن يكون إلهاً واحداً ، وأن يكون له رسول من البشر .

وقد أنكر الله تعالى على المشركين نفيهم اسم الرحمن ، كما قال تعالى : ﴿ وإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَـٰنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُـمْ نُفُوراً ﴾[ سورة الفرقان : ٦٠ ] ، وقوله تعالى : ﴿ كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَا أُمَمٌ لِّتَتْلُوا عَلَيْهِمُ الَّذِى أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَـٰنِ ﴾[ سورة الرعد : ٣٠ ] .

ومعلوم أن الاسم العَلَم لا ينكره أحد ، ولو كانت أسماؤه أعلاماً لم يكن فرق بين الرحمن والجبار ، كيف وقد قال صلى الله عليه وسلم فى

---

(١) أى ابن سينا .

(٢) ر : عنا .

(٣) هـ : فتعلية .

(٤) ر : يدعا .

الحديث المعروف فى السنن : يقول الله : أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها من اسمى ، فمن وصلها وصلته ، ومن قطعها بتته[١]

فإذا كانت الرحم مشتقة من اسم الرحمن ، امتنع أن يكون عَلَماً لا معنى فيه .

وفى الصحيح عنه : الرحم شجنة من الرحمن[٢] .

فإذا كان هذا قوله سبحانه فيمن ينكر الرحمن ، فما الظن بمن ينكر جميع معانى أسمائه وصفاته ؟ وحميّة هذا الملحد وأمثاله أن يكون له صفات حميّة جاهلية شر من حميّة الذين قال الله فيهم :/﴿ إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الجَاهِلِيَّةِ فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [ سورة الفتح : ٢٦ ] ، فإنه قد ثبت فى الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم لما اصطلح هو والمشركون عام الحديبية أمر عليًّا أن يكتب فى أول كتاب الصلح : « بسم الله الرحمن الرحيم » فقال سهيل بن عمرو – وكان إذ ذاك مشركاً – : لا نعرف[٣] الرحمن ولكن اكتب كما كنت تكتب : باسمك اللهم ، فأمر عليًّا فكتب باسمك اللهم ، ثم قال : اكتب هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله . فقالوا : لو علمنا ص ٢٤

(١) ورد الحديث عن عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه فى : المسند ( ط . المعارف ) ١٢٥/٣ . ١٣٩ . ١٤٠ ؛ المستدرك للحاكم ١٥٧/٤ .

(٢) ورد هذا الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ٦/٨ (كتاب الأدب . باب من وصل وصله الله ) ؛ الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ١١١/٨ (كتاب البر والصلة . باب ما جاء فى رحمة المسلمين ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ١١٩/٣ . ٣٤٤/٤ .

(٣) ر : لا يعرف .

أنك رسول الله ما قاتلناك ، ولكن اكتب : محمد بن عبد الله[(١)] » .

فهؤلاء أخذتهم حميَّة جاهلية فى إثبات أسماء الله ونبوة رسوله . والملاحدة شاركوهم فى ذلك من وجوه كثيرة ، فإنهم ينفون حقائق أسماء الله وحقيقة رسالة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وغايتهم أن يؤمنوا بها من وجهٍ ، ويكفروا من وجه ، كالذين قالوا نؤمن ببعض ونكفر ببعض .

ويُقال له : « ذات لا صفة لها » لا وجود لها إلا فى الذهن ، بل لفظ « ذات » تأنيث ذو ، ولا تُستعمل إلا مضافاً ، و« ذات » معناه صاحبة ، كقوله تعالى : ﴿ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾[ سورة آل عمران : ١١٩ ] ، وقوله تعالى : ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ ﴾[ سورة الأنفال : ١ ] .وقول خبيب :

وذلك فى ذات الإله[(٢)] .

أى فى سبيل الإله وجهته .

ثم استعملها أهل الكلام بالتعريف فقالوا : « الذات » أى الصاحبة ، والمعنى : صاحبة الصفات .

فتقدير المستلزم للإضافة بدون الإضافة ممتنع ، وهذا كما أثبته ابن سينا وأمثاله من هؤلاء الملحدة ، حيث جعلوه وجوداً مطلقاً : إما بشرط

(١) هذا الحديث بهذه الألفاظ جزء من حديث غزوة الحديبية وقد ورد مع اختلاف فى اللفظ عن البراء بن عازب رضى الله عنهما فى : البخارى ١٨٤/٣ (كتاب الشروط . باب كيف يُكتب هذا ما صالح فلان . . ) . المسند ( ط . الحلبى ) ٣٣٠/٤ . وجاء حديث غزوة الحديبية بألفاظ أخرى فى عدة مواضع فى : البخارى (كتاب المحصر) . (كتاب الشروط ) . (كتاب المغازى ) . (كتاب التفسير ) .

(٢) ورد البيت بتمامه فى أسد الغابة ( ط . دار الشعب ) ١٢١/٢ منسوبا إلى خبيب بن عدى رضى الله عنه .

النفى ، وإما بشرط الإطلاق ، وهم قد قرروا فى منطقهم مالم ينازعهم فيه أحد من أهل الملل : أن المطلق بشرط الإطلاق إنما وجوده فى الأذهان لا فى الأعيان ، فكيف بالمطلق المشروط بالنفى ! ؟ فإنه أبعد عن الوجود من المشروط بالإطلاق ، وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

**وقوله**[١] : « أهو[٢] : متحيز الذات أم منزهها عن الجهات ؟ » .

هو أيضا من حججهم على نفاة الصفات ، فإن الكتب الإلهية وصفته بالعلو والفوقية ، ولم تنف أن يكون فوق العالم كما تقوله النفاة .

وإذا كانت النصوص الإلٰهية قد بيَّنت / أنه العلى الأعلى الذى يصعد إليه الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ، الذى تعرج الملائكة والروح إليه ، الذى نزل منه القرآن والملائكة تنزل من عنده ، الذى خلق السمٰوات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش ، ونحو ذلك من النصوص المبيِّنة لمباينته لخلقه وعلوه عليهم ، فأى بيان للمقصود أعظم من هذا ؟ ص ٢٥

وأما لفظ « التحيز » و « الجهة » فلفظان مجملان ، ومراد النفاة منهما غير المراد فى اللغة المعروفة ، فإنَّ المتحيِّز اسم فاعل من تحيز يتحيز فهو متحيز ، مثل تعوَّذ[٣] ، وتكبَّر ، وتجبَّر ، ونحو ذلك . والحيز ما يحوز

---

(١) وهو ابن سينا فى الرسالة الأضحوية . وسبق ورود كلامه ص ١٥ وقابلته على « الأضحوية » هناك .

(٢) أهو : ليست فى « أضحوية » ولم ترد فيما سبق .

(٣) ر : تغرر .

الشيء ويحوطه . والمفهوم من ذلك فى اللغة الظاهرة أن يكون هناك شيء موجود يحوز غيره .

ولا ريب أن الخالق مباين للمخلوقات ، عالٍ عليها ، كما دلت عليه النصوص الإلهية ، واتفق عليه السلف والأئمة ، وفطر الله تعالى على ذلك خلقه[١] ، ودلت عليه الدلائل العقلية .

وإذا كان كذلك وليس ثمَّ موجود إلا خالق ومخلوق ، فليس وراء المخلوقات شيء موجود يكون حيزاً لله تعالى ، فلا يجوز أن يُقال : « هو متحيز » بهذا الاعتبار .

وهم قد يريدون بالحيّز أمراً عدمياً ، حتّى يسموا العالم متحيزاً ، وإن لم يكن فى شيء آخر موجود غير العالم ، وإذا كان كذلك فكونه متحيزاً بهذا الاعتبار ، معناه أنه فى حيِّز عدمى ، والعدم ليس بشيء ، وما ليس بشيء فليس فى كونه فيه أكثر من كونه وحده لا موجود معه ، وأنه[٢] منحاز عن الخلق ، متميِّز عنهم ، بائن عنهم ، ليست ذاته مختلطة بذات المخلوق ، فإذا أريد بالمتحيِّز[٣] المباين لغيره – وقد دلت النصوص على أن الله تعالى عالٍ على الخلق بائن عنهم ، ليس مختلطاً بهم ، فقد دلت على هذا المعنى – فالقرآن قد دلَّ على جميع المعانى التى تنازع

---

(١) عبارة : وفطر الله تعالى على ذلك خلقه لم يظهر منها فى ( ر ) إلا : وف . . . . . تعالى على ذلك خلقه ، وكذا استظهرتها . وفى . ( هـ ) : كما دلت عليه النصوص وفطر الله خلقه على ذلك .

(٢) هـ : أو أنه .

(٣) ر : بالتحيز .

الناس فيها : دقيقها وجليلها ، كما قال الشعبى : « ما ابتدع أحد بدعة إلا وفى كتاب الله بيانها » . وقال مسروق : « ما نسأل أصحاب محمد عن شئ إلا وعلمه فى القرآن ، ولكن علمنا قصَّر عنه » .

ولما كان لفظ « المتحيز » فيه إجمال وإبهام ، امتنع طوائف من أهل الإثبات عن إطلاق القول بنفيه أو إثباته ، ولاريب أنه لا يوجد عن أحد من / السلف والأئمة لا إثباته ولا نفيه . كما لا يوجد مثل ذلك[١] ص ٢٦
فى لفظ « الجسم » و « الجوهر » ونحوهما .

وذلك لأنها ألفاظ مجملة يُراد بها حق وباطل ، وعامة من أطلقها فى النفى أو الإثبات أراد بها ما هو باطل[٢] ، لاسيما النفاة ، فإن نفاة الصفات كلهم[٣] ينفون الجسم والجوهر والمتحيز ونحو ذلك ، ويدخلون فى نفى ذلك نفى صفات الله ، وحقائق أسمائه ، ومباينته لمخلوقاته ، بل إذا حُقِّق الأمر عليهم ، وُجد نفيهم متضمنًا لحقيقة نفى ذاته ، إذ يعود الأمر إلى وجودٍ مطلق لا حقيقة له إلا فى الذهن والخيال ، أو ذات مجردة لا توجد إلا فى الذهن والخيال ، أو إلى الجمع بين المتناقضين بإثبات[٤] صفات[٥] ونفى لوازمها .

---

(١) هـ : كما لا يوجد عنهم مثل ذلك . . .

(٢) وعامة من أطلقها فى النفى أو الإثبات أرادبها ما هو باطل : كذا جاءت العبارة فى (هـ) ، أما فى (ر) فالكلام ناقص ومضطرب هكذا : وعامة من أطلقها أراد . . إما فى النفى وإما فى الإثبات ما هو باطل .

(٣) كلهم : لم تظهر فى (ر) وأثبتها عن (هـ) .

(٤) بإثبات : مكان هذه الكلمة بياض فى (ر) وأثبتها عن (هـ) .

(٥) هـ : صفة .

فعامة من يطلق ذلك إما متناقض فى نفيه وإثباته[١] : يثبت الشئ بعبارة وينفيه بأخرى ، أو يثبته وينفى نظيره ، أو ينفيه مفصَّلا ويثبته مجملا أو بالعكس ، أو يتكلم فى النفى والإثبات بعبارات لا يحصِّل مضمونها ولا يحقق معناها[٢] .

وهذا كثير فى الكبار فضلاً عن الصغار ، وكثير منهم لا يفهم مراد أكابرهم بهذه العبارات ، وهم يعلمون أن عامتهم لا يفهمون مرادهم ، وإنما يظنونه تعظيماً وتسبيحاً من حيث الجملة ، والواجب[٣] على المسلمين أن يتلقوا الأقوال الثابتة عن الرسول بالتصديق والقبول مطلقاً فى النفى والإثبات .

وأما الألفاظ التى تنازع فيها أهل الكلام ، فلا تُتلقى بتصديق ولا تكذيب حتى يُعرف مراد المتكلم بها ، فإن وافق ما قاله الرسول كان من القول المقبول ، وإلا كان من المردود ، ولا يكون ما وافق قول الرسول مخالفاً للعقل الصريح أبدا ، كما لا يكون ما خالف قوله مؤيَّداً ببرهان العقل أبدا ، كما قد بيِّن ذلك فى غير هذا الموضع .

وكذلك لفظ « الجهة » لفظ مجمل ، فإن الناطقين به من أهل الكلام والفلسفة ، قد يريدون بلفظ « الجهة » أمرا وجودياً : إما جسما ، وإما عرضاً فى جسم .

وقد يريدون بلفظ « الجهة » ما يكون معدوماً ، كما وراء الموجودات .

(١) وإثباته : كذا فى (هـ) ومكانها بياض فى (ر) .

(٢) هـ : معانيها .

(٣) هـ : فالواجب .

**فقول القائل** : « إن الحق فى جهة » :

إن أراد به ما هو موجود مباين له ، فلا موجود مباين له إلا مخلوقاته ، فإذا كان مبايناً لمخلوقاته فكيف / تكون محتوية عليه ؟ . ص ٢٧

وإن أراد بالجهة ما فوق العالم ، فلا ريب أن الله فوق العالم ، وليس هناك إلا هو وحده ، وليس فوق المخلوقات إلا خالقها ، هو العلى الأعلى .

## فصل

**وقول ابن سينا**[(١)] : « فإنه لا يخلو إما أن تكون هذه المعانى واجباً تحققها وإتقان المذهب الحق فيها ، أو يسع الصدوف عنها وإغفال البحث والروية فيها ، فإن كان البحث عنها معفوًّا عنه ، وغلط الاعتقاد الواقع فيها غير مؤاخذ به ، فجُلّ مذهب هؤلاء القوم المخاطَبين بهذه الجملة تكلف ، وعنه غُنية ، وإن كان فرضاً محكماً ، فواجب أن يكون مماً صُرِّح به فى الشريعة » .

فهذا كله حجّة على إخوانه نفاة الصفات ، وهم المخاطبون بهذه الجملة . وأما أهل الإثبات ، فهم يقولون : إن ذلك كله مما صُرِّح به فى الشريعة .

**وكذلك قوله**[(٢)] : « وليس التصريح المعمَّى أو الملبَّس أو المُقتَصَر

(١) فى الرسالة الأضحوية ، ص ٤٨ ، وسبق ورود هذا الكلام فيا سبق ، ص ١٥ وقابلته هناك على « الأضحوية » .

(٢) فى الرسالة الأضحوية ، ص ٤٨ ، وسبق وروده ومقابلته ، ص ١٥ — ١٦ .

فيه بالإشارة والإيماء ، بل بالتصريح المستقصى فيه والموفَّى[١] حق البيان والإيضاح ، والتفهيم والتعريف[٢] » .

فهذا كله حجّة على إخوانه نفاة الصفات الجهمية ، وأما أهل الإثبات فيقولون : إنه قد صُرِّح بالتوحيد الحق : التصريح المستقصى فيه ، الموفّى حق البيان والإيضاح والتفهيم والتعريف ، وهذه نصوص القرآن والأحاديث الثابتة عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم من السلف ، فيها من البيان للإثبات ما لا يحصيه إلا ربّ السموات .

**وقوله**[٣] : « فإن المبرَّزين المنفقين أيامهم لسرعة[٤] الوقوف على المعانى الغامضه ، يحتاجون فى تفهُّم هذه المعانى إلى فضل إيضاح ، وشرح وعبارة[٥] ، فكيف غُتْم العبرانيِّين وأهل الوبر من العرب؟» .

فهذا الكلام حجة له على إخوانه الجهمية ، من المعتزلة وأتباعهم نفاة الصفات ، الذين يقولون : إن التوحيد الحق هو قول أهل السلب نفاة الصفات ، ولا ريب أن فهم قولهم فيه غموض ودقة ، لأنه قول متناقض فاسد ، أعظم تناقضاً من قول النصارى ، كما قد بُيِّن فى

---

(١) سبقت العبارة : « بل التصريح المستقصى فيه والمنبه عليه والموفى . . .الخ .

(٢) سبقت العبارة هكذا : « والتعريف على معانيه » .

(٣) فى الأضحوية ، ص ٤٨ . وسبقت ورود العبارات التالية ومقابلتها على « الأضحوية » فى ص ١٦ .

(٤) جاء فيما سبق : « . . أيامهم ولياليهم وساعات عمرهم على تمرين أذهانهم وتذكية أفهامهم وترشيح نفوسهم لسرعة . . الخ .

(٥) جاء فيما سبق : « وشرح عبارة » .

موضعه ، فما يفهمه إلا الذكى الذى مرن ذهنه على تسليم المقدمات ، التى بها يُفسدون ذهنه ، أو على تصور / أقوالهم المتناقضة ، فإن كان من ص ٢٨
متابعيهم نقلوه من درجة إلى درجة ، كما تفعل القرامطة بنقل المستجيبين لهم من درجة إلى درجة ، وكذلك هؤلاء الجهمية النفاة لا يمكنهم أن يخاطبوا ذكيًّا ولا بليداً بحقيقة قولهم ، إن لم يتقدم قبل ذلك منه تسليم لمقدمات وضعوها ، تتضمن ألفاظا مجملة ، يلبِّسون بها عليه الحق بالباطل ، فيبقى ما سلَّمه لهم من المقدمات ، مع ما فيه من التلبيس والإبهام ، حجة لهم عليه فيما ينازعهم فيه ، إلى أن يخرجوه – إن تمكنوا – من العقل والدين ، كما تخرج الشعرة من العجين ، فإن من درجات دعوتهم « الخلع » و « السلخ » وأمثال هذه العبارات[1] .

وقد رأيت كتبهم فرأيتهم يحتجّون على طوائف المسلمين الذين فيهم بدعة بما وافقوهم عليه من البدعة ، كما احتج ابن سينا على المعتزلة ، ونحوهم من نفاة الصفات ، بما وافقوه عليه من هذه الأقوال المبتدعات ، وإلا فالفطر السليمة تنكر أقوال النفاة ، إذ قد توَافق على إنكارها الفطر والمعقول ، والسمع المنقول ، وإنما يخالف بنوع من الشبه الدقيقة ، التى هى من أبطل الباطل فى الحقيقة .

ولقد حدَّثنى بعض أصحابنا أن بعض الفضلاء ، الذين فيهم نوع

(١) ذكر الغزالى فى كتابه « فضائح الباطنية » ( تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى . ط الدار القومية للطباعة والنشر . القاهرة ، ١٩٦٤/١٣٨٣ ) درجات دعوة الباطنية فى الباب الثالث من كتابه ( ص ٢١ – ٣٢ ) وهى تسع درجات : الزرق والنفوس ، التأنيس ، التشكيك . التعليق . الربط . التدليس . التلبيس ، الخلع ، السلخ . وانظر : كتاب بيان مذهب الباطنية . لمحمد بن الحسن الديلمى . ص ٢٥ – ٣٠ .

من التجهم ، عاتبه بعض أصحابه على إمساكه عن الانتصار لأقوال النفاة ، لمَّا ظهر قول الإثبات فى بلدهم ، بعد أن كان خفيًّا ، واستجاب له الناس ، بعد أن كان المتكلم به عندهم قد جاء شيئاً فريًّا ، فقال : « هذا إذا سمعه الناس قبلوه وتلقوه بالقبول ، وظهر لهم أنه الحق الذى جاء به الرسول ، ونحن إذا أخذنا الشخص فربَّيناه وغذيناه ودهناه[١] ثلاثين سنة ، ثم أردنا أن نُنزل قولنا فى حلقه ، لم ينزل فى حلقه إلا بكلفة » .

وهو كما قال ، فإن الله تعالى نَصَب على الحق الأدلة والأعلام الفارقة بين الحق والنور ، وبين الباطل والظلام ، وجعل فطر عباده مستعدة لإدراك الحقائق ومعرفتها ، ولولا ما فى القلوب من الاستعداد لمعرفة الحقائق ، لم يكن النظر والاستدلال ولا الخطاب والكلام ، كما أنه سبحانه جعل الأبدان[٢] مستعدة للاغتذاء بالطعام والشراب ، ولولا
ص ٢٩ ذلك لما أمكن / تغذيتها وتربيتها ، وكما أن فى الأبدان قوة تفرِّق بين الغذاء الملائم والمنافى ، ففى القلوب قوة تفرِّق بين الحق والباطل أعظم من ذلك .

وهذا كما أن لأرباب السحر والنيرنجيات[٣] وعمل الكيمياء[٤] وأمثالهم ، ممن يَدْخُل فى الباطل الخفى الدقيق ، يحتاج إلى أعمال

---

(١) ودهناه : هكذا بالأصل . ولعل الصواب ( وداهناه ) .

(٢) ر : الأبوان . وهو تحريف . والصواب فى (هـ) .

(٣) فى تاج العروس للزبيدى : النيرنج بالكسر أخذ كالسحر وليس به ( أى ليس بحقيقته ولا كالسحر ، إنما هو تشبيه وتلبيس وهى النيرنجيات ) .

(٤) ر : الكيما .

عظيمة[1] ، وأفكار عميقة ، وأنواع من العبادات والزهادات والرياضات ، ومفارقة الشهوات والعادات ، ثم آخر أمرهم الشك بالرحمن ، وعبادة الطاغوت والشيطان ، وعمل الذهب المغشوش ، والفساد فى الأرض ، والقليل منهم من ينال بعض غرضه ، الذى لا يزيده من الله إلا بعداً ، وغالبهم محروم مأثوم ، يتمنى الكفر والفسوق والعصيان ، وهو لا يحصل إلا على نقل الأكاذيب وتمنى الطغيان ، سمّاعون للكذب أكّالون للسُحت ، عليهم ذلة المفترين .

كما قال تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ﴾[ سورة الأعراف : ١٥٢ ].

ولهذا تجد أهل هذه الأباطيل الصعبة الشديدة فى الغالب : إما ملحداً من أهل النفى والتكذيب ، وإما جاهلاً قد أضلوه ببعض شبهاتهم .

**وأما قوله**[2] : « فكيف غُتْمُ العبرانيين وأهل الوبر من العرب ؟ »

**فيقال له** : نحن لا ننكر أنّ فى العبرانيين والعرب من يكون ذهنه مقصِّراً عن بعض دقيق العلم ، لكن إذا وازنت من كان مع محمدٍ صلى الله عليه وسلم من العرب الخاصة والعامة ، ومن كان مع موسى عليه الصلاة والسلام أيضا ؛ بمن فرضته من الأمم ، وجدتهم أكمل منهم فى كل

---

(١) وهذا كما أن لأرباب السحر . . . يحتاج إلى أعمال عظيمة : كذا فى النسختين . ولعل الصواب أن يقال : وهذا كما أن الكثيرين من أرباب السحر . . الخ .

(٢) أى ابن سينا فى الرسالة « الأضحوية » ص ٤٨ . وسبق ورود هذا النص ومقابلته على الأضحوية . ص ١٦ .

سبب يُنال به دقيق العلم وجليله ، فإذا قدَّرت بعض الناقصين[١] من ذلك القرن ، فقابِلْهُ بإخوانك القرامطة الباطنية ، وعوام الفلاسفة الدهرية ، وأمثالهم من عوام النصيرية[٢] والإسماعيلية وأمثالهم ، فإنك تجدبين أدنى أولئك وخيار هؤلاء فى الذهن والعلم من الفرق ، أعظم مما بين القدم والفَرْق[٣] ، أليس أصحابك هم المستجيبين لدعوة بنى عُبَيْد[٤] ، الذين راج عليهم مكرُهم وكيدهم فى الدنيا والدين ، حتى اعتقدوا فيمن هو من أكفر الناس وأكذبهم : أنه إمام معصوم ، يعلم علم الأولين والآخرين ، بل عوام النصارى ، مع فرط جهلهم وضلالهم ، أحذق وأذكى من عوام أصحابك المستجيبين / لمثل هؤلاء ص ٣٠ المنقادين لهم .

وهل وجد فى العالم أمة أجهل وأضل وأبعد عن العقل والعلم من أمة يكون رؤوسها فلاسفة ؟ أو لم تكن أئمتكم اليونان – كأرسطو

(١) ر : الناقضين . هـ : الكلمة غير منقوطة . ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) النصيرية فرقة من غلاة الشيعة قالوا بظهور « الحق » بصورة على والأئمة ، ولذلك أطلقوا عليهم اسم الإلهية . يقول الشهرستانى ( الملل والنحل ١/١٦٨ – ١٦٩ ) على لسانهم : « وإنما أثبتنا هذا الاختصاص لعلى رضى الله عنه دون غيره . لأنه كان مخصوصا بتأييد إلهى من عند الله تعالى فيما يتعلق بباطن الأسرار . قال النبى صلى الله عليه وسلم : أنا أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر » . ولابن تيمية رسالة فى الرد على النصيرية ضمن مجموع رسائل طبعت بالمطبعة الحسينية ، القاهرة ، ١٣٢٣ . وأعيد طبعها فى مجموع الرياض . حـ ٣٥ . وانظر ما ذكره عنهم فى كتابه « منهاج السنة » ٢/٤٠٩ ( ط . دار العروبة بتحقيقى ) . وانظر البحث المطول الذى كتبه الدكتور عبد الرحمن بدوى عنهم فى الجزء الثانى كتابه « مذاهب الإسلاميين » ( ط . دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧١ ) وانظر أيضا : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى . ص ٦١ ( تحقيق الدكتور على سامى النشار . القاهرة . ١٣٥٦/١٩٣٨ ) .

(٣) مما بين القدم والفرق : كذا فى (هـ) . وفى (ر) : مما بين القوم والفِرق .

(٤) وهم العبيديون ، وسبق الكلام عنهم .

وأمثاله – مشركين يعبدون الأوثان ، ويشركون بالرحمن ، ويقرّبون أنواع القرابين لذرية الشيطان ؟

أو ليس من أعظم علومهم السحر ، الذى غايته أن يعبد الإنسان شيطاناً من الشياطين ، ويصوم له ويصلى ، ويقرّب له القرابين ، حتى ينال بذلك عرضاً من الدنيا[١] ، فساده أعظم من صلاحه ، وإثمه أكبر من نفعه ؟

أو ليس أصل[٢] الشرك فى العالم هو من بعض هؤلاء المتفلسفة ؟ أو ليس كل من كان أقرب إلى الشرائع – ولو بدقيقة – كان أقرب إلى العقل ومعرفة الحقيقة ؟ وهل رأيت فيلسوفا أقام مصلحة قريةٍ من القرى ، فضلاً عن مدينة من المدائن ؟ وهل يصلح دينه ودنياه إلا بأن يكون من عمار أهل الشرائع ؟ .

ثم يقال له : أنت وأمثالك أئمة أتباعكم ، وهذا قولك وقول أرسطو وأمثالكم من أئمة الفلاسفة فى واجب الوجود وصفاته وأفعاله – مع دعواكم نهاية التوحيد والتحقيق والعرفان – قولٌ لا يقوله إلا من هو من أجهل الناس وأضلّهم وأشبههم بالبهائم من الحيوان .

وكون الواحد منكم حاذقاً فى طب أو نجوم أو غرس أو بناء ، هو لقلة معرفتكم بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله وعبادته ، وقلة نصيبكم وحظكم من هذا المطلب ، الذى هو أجل المطالب ، وأرفع المواهب ،

---

(١) هـ : فى الدنيا .

(٢) أصل : كذا فى (ر) . وفى (هـ) الكلمة غير منقوطة . وقد تكون : أصل .

فاعتضتم[1] بالأدنى عن الأعلى : إما عجزاً وإما تفريطاً .

ولاريب أن أئمة اليهود والنصارى ، بعد أن بدّلوا الكتاب ، ودخلوا فيما نُهوا عنه ، أحذق وأعرف بالله من أئمتكم ، وعوام اليهود والنصارى الذين هم ضالون ومغضوب عليهم أصح عقلاً وإدراكاً وأصوب كلاما فى هذا الباب من عوام أصحابكم ، وهذا مما لايشكّ فيه من له عقل وإنصاف .

واعتبر ذلك بعوام النصيرية والإسماعيلية والدُرزية[2] والطُرُقيّة[3]

---

(١) فى « لسان العرب » : واعتاض أخذ العوض ، واعتاضه منه واستعاضه وتعوضه كله سأله العوض ، وتقول : اعتاضنى فلان إذا جاء طالبا للعوض والصلة .

(٢) الدروز طائفة من الإسماعيلية قالوا بألوهية الحاكم بأمر الله الخليفة الفاطمى ويلقبون أحيانا بالحاكمية ، ويسمون أنفسهم بالموحدين . نشأ مذهبهم فى عهد الحاكم بأمر الله ( ٣٨٦ - ٤١١ ) على يد رجلين فارسيين هما حمزة ودرزى . انظر ما كتبه عنهم الدكتور عبد الرحمن بدوى فى الجزء الأول من كتابه « مذاهب الإسلاميين » ، وانظر : كتاب « طائفة الدروز : تاريخها وعقائدها » للدكتور محمد كامل حسين ، ط . المعارف القاهرة ؛ مقالة « الدروز » فى القاموس الإسلامى تأليف أحمد عطية الله ؛ وفى دائرة المعارف الإسلامية ( كتبها كارادى ڤو ) ومقالة « درزى » ( كتبها كارادى ڤو ) ، ومقالة « الدرزى » فى دائرة معارف القرن العشرين ؛ كتاب الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة ، لعبد القادر شيبة الحمد ، ص ٥٨ ( ط . مؤسسة الطباعة والصحافة والنشر ، جدة ، بدون تاريخ ) ؛ النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى ١٨٤/٤ ؛ خطط الشام لمحمد كرد على ٢٦٣/٦ - ٢٦٨ ( ط . دار العلم للملايين ، بيروت ) ؛ مقالة « درز » فى تاج العروس للزبيدى ؛ ما كتبه الزركلى فى الأعلام ٢٥٩/٦ - ٢٦٠ عن أبى عبد الله الدرزى المتوفى سنة ٤١١ ، ٣١٠/٢ - ٣١٢ عن حمزة بن على المتوفى سنة ٤٣٣ ؛ كتاب « أصل الموحدين الدروز وأصولهم » لأمين محمد طليع ، ط . بيروت ، ١٩٦١ .

(٣) الطرقية : نسبة إلى الطرق جمع طريقة ، وهم أصحاب الطرق الصوفية . وفى كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى : « الطريقة فى ( فى الأصل هى ) اصطلاح الصوفية : طريق موصل إلى الله تعالى كما أن الشريعة طريق موصل إلى الجنة وهى أخص من الشريعة لاشتمالها على أحكام الشريعة من الأعمال الصالحة البدنية والانتهاء عن المحارم والمكاره العامة وعلى أحكام خاصة من الأعمال القلبية والانتهاء عمَّا سوى الله تعالى كله-كذا فى شرح القصيدة الفارضية » .

والعرّباء[١] وعوام التتر المشركين ، الذين كان علماؤهم المشركون[٢] السحرة من البخشية[٣] والطوينية[٤] وأمثالهم ، وكان خيار علمائهم رؤوس الملاحدة ، مثل النصير الطوسى[٥] وأمثاله ، وكذلك عوام أتباع سنان / رأس الملاحدة وأمثاله ، فاعتبر عوام هؤلاء مع عوام اليهود والنصارى ، تجد عوام اليهود والنصارى أقل فساداً فى الدنيا والدين من أولئك ، وتجد أولئك أفسد عقلاً وديناً . ص ٣١

وأما متوسطوكم كالمنجمين والمعزّمين وأمثالهم ، ففيهم من الجهل [والضلال][٦] والكذب والمحال مالا يحصيه إلا ذو الجلال[٧] ، وهل كان

(١) ر : والعربا ؛ هـ : والغربا . وفى « لسان العرب » : « تقول : عرب عاربة وعرْباء صرحاء . ومتعربة ومستعربة : دخلاء ليسوا بخلص » .

(٢) فى الأصل : المشركين .

(٣) ذكر بارتولد فى دائرة المعارف الإسلامية أن « بخشى » كلمة سنسكريتية الأصل هى بهشكو تدل على كهنة بوذا ، وهذا أحد معانيها . ويتكلم A.K.Banerjee عن Bhagavata وهى فلسفة هندية قديمة فى الصفحات 120-130 وذلك فى الجزء الأول من كتاب :
History of philosophy: Eastern and Western. London, 1952.
فلعل هذه الطائفة التى كانت تجعل بوذا محورا لعبادتها هى نفس طائفة « البخشية »

(٤) لم أعرف من هم .

(٥) أبو جعفر – أو أبو عبد الله – محمد بن محمد بن الحسن ، المعروف بنصير الدين الطوسى . ويعرف بالمحقق أو الخواجة . ولد بطوس سنة ٥٩٧ وتوفى ببغداد سنة ٦٧٢ . وقد اشتهر بتبحره فى العلوم العقلية الفلسفية وبعلمه بالعلوم الفلكية والرياضية . وكان مهتّما بمؤلفات ابن سينا وشرح قسماً منها ، إلى جانب ما ألفه من مؤلفات عديدة . انظر ترجمته ومؤلفاته فى : روضات الجنات للخوانسارى . ص ٥٧٨ – ٥٨٣ ؛ فوات الوفيات ٣٠٧/٢ – ٣١٢ ؛ شذرات الذهب ٣٣٩/٥ – ٣٤٠ ؛ البداية والنهاية لابن كثير ٢٦٧/١٣ – ٢٦٨ ؛ تاريخ ابن الوردى ٢٢٣/٢ ؛ الأعلام ٢٥٧/٧ – ٢٥٨ ؛ معجم المؤلفين لعمر كحالة ٢٠٧/١١ – ٢٠٨ ؛ مقدمة منهاج السنة ( بتحقيقى ) ١٩/١ ( م ) – ٢٢ (م) .

(٦) والضلال : كذا فى (هـ) ومكانها بياض فى (ر) .

(٧) ر : ذو الجلل .

الطوسى وأمثاله ينفقون عند المشركين من التتر إلا بأكاذيب المنجِّمين، ومكايد المحتالين، المنافية[١] للعقل والدين؟

وأما أئمتكم البارعون -كأرسطو وذويه- فغايته أن يكون مشركاً سحَّاراً وزيراً لملك مشرك سحَّار كالإسكندر بن فيلبّس[٢]، وأمثاله من ملوك اليونان الذين كانوا أهل شرك يعبدون الأوثان، وإنما [صار][٣] فيهم ما صار من الهدى والفلاح لمَّا دخلت فيهم النصرانية بعد أرسطو [بنحو][٤] ثلاثمائة سنة وتسع عشرة سنة أو أكثر منها، وقد قيل: إن ذلك كان على عهد آخر [ملوكهم][٥] بطليموس صاحب المجسطى[٦]، فناهيك ممن تكون النصارى أعقل منهم وأعلم وأهدى إلى الدِّين الأقوم!.

ومن الضلال أن من يظن ذا القرنين المذكور فى القرآن العزيز هو الإسكندر بن فيلبّس[٧] الذى يقال إن أرسطو كان وزيره، وهذا

---

(١) فى الأصل (ر): المتنافية. ولم تذكر (هـ) هذه الكلمة.

(٢) كان نيقوماخوس والد أرسطو طبيبا للملك المقدونى امنتاس الثانى أبى فيليب أبى الإسكندر. وقد استقدمه الملك فيليب ابن امنتاس ليكون معلما لابنه الاسكندر البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة. وظل أرسطو ملازما له أربع سنوات متصلة ولما بلغ الإسكندر العشرين تولى الملك بعد مقتل أبيه سنة ٣٣٥ ق. م. فعاد أرسطو إلى أثينا - بعد مغادرته لها من قبل - ولم يتركها إلا عند وفاة الإسكندر سنة ٣٢٣ ق. م. انظر مثلا: تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم. ص ١١٢ - ١١٣؛ الفلسفة عند اليونان للدكتوره أميرة حلمى مطر، ص ٢٤٩ - ٢٥١.

(٣) صار: كذا فى (هـ) ومكانها بياض فى (ر).

(٤) بنحو: كذا فى (هـ) ومكانها بياض فى (ر).

(٥) فى الأصل (ر): آخر م... وبعد حرف (الميم) بياض. وكذا استظهرتها. والكلمة ليست فى (هـ).

(٦) فى الأصل (ر): المجصطى. وسبقت ترجمة بطليموس صاحب المجسطى. جـ ١. ص ١٥٨.

(٧) فيلبّس: كذا فى (ر).

جهل ، فإن ذا القرنين قديم متقدم على هذا بكثير ، وكان مسلماً موحِّداً حنيفاً. وقد قيل : إن اسمه الاسكندر بن دارا ، وأما اليونانى فهو ابن فيلبُّس الذى يؤرخ الروم به ، وكان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة ، أو ما يقارب ذلك .

وهذا الكلام وأمثاله إنما قيل للمقابلة لما فى كلام هؤلاء من الاستخفاف بأتباع الأنبياء ، وأما أئمة العرب وغيرهم من أتباع الأنبياء ، عليهم الصلاة والسلام ، كفضلاء الصحابة ، مثل : أبى بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلى ، ومعاذ بن جبل ، وأُبىٍّ بن كعب ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن سلام ، وسلمان الفارسى ، وأبى الدرداء ، وعبد الله بن عباس ، ومن لا يحصى عدده إلا الله تعالى ، فهل سُمع فى الأولين والآخرين بعد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بقوم كانوا أتم عقولاً وأكمل أذهاناً وأصح معرفة وأحسن علما من هؤلاء ؟

فهم كما قال فيهم / عبد الله بن مسعود : من كان منكم مستنًّا فليستن بمن قد مات ، فإن الحىّ لا تؤمن عليه الفتنة ، أولئك أصحاب محمّد ، أبر هذه الأمة قلوباً ، وأعمقها علماً ، وأقلها تكلّفا ، قوم اختارهم الله لصحبة نبيِّه ، وإقامة دينه ، فاعرفوا لهم حقّهم ، وتمسَّكوا بهَدْيهم ، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم . ص ٣٢

وما طمع أهل الإلحاد فى هؤلاء إلا بجهل أهل البدع ، كالرافضة والمتكلمين [ من ] المعتزلة[1] ونحوهم .

---

(١) ر : والمتكلمين المعتزلة . وزيادة ( من ) فى (هـ) .

وابن سينا وأمثاله من ملاحدة الفلاسفة لمّاً كانوا إنما يخاطبون من المسلمين من هو ناقص فى العلم والدين : إما رافضى ، وإما معتزلى ، وإما غيرهما ، صاروا يتكلمون فى خيار القرون بمثل هذا الكلام .

وقد تواتر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : خير القرون القرن الذى بعثت فيهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم (١) .

ثم يقال لهذا الأحمق (٢) : لا ريب أن كل أمة فيها ذكىّ وبليد

(١) يذكر ابن تيمية هذا الحديث بهذا اللفظ الذى يبدأ بعبارة : خير القرون قرنى . . الخ فى كثير من كتبه . وقد بحثت عن هذه الرواية بهذه الألفاظ عند تحقيق لكتاب « منهاج السنة » وبينت فى تعليق ٢٤/٢ أننى بعد البحث الطويل لم أجده . . وأعدت البحث هنا وراجعت روايات الحديث وألفاظه فلم أجده بهذا اللفظ . وقد جاء الحديث عن عدد كبير من الصحابة منهم : أبو هريرة وعبد الله بن مسعود وعمران بن حصين وعائشة والنعمان بن بشير وبريدة الأسلمى رضى الله عنهم . وجاء بألفاظ مختلفة منها : خيركم قرنى ، خير الناس قرنى ، خير أمتى القرن . . خير هذه الأمة القرن الذين بعثت أنا فيهم . بعثت فى خير قرون بنى آدم . أى الناس خير؟ قال : أنا والذين معى . انظر : البخارى : ١٧١/٣ (كتاب الشهادات ، باب لا يشهد على شهادة جور إذا شهد ) . ٢/٥ - ٣ . ٣ (كتاب فضائل أصحاب النبى . باب فضائل أصحاب النبى ومن صحب النبى صلى الله عليه وسلم أو رآه . . ) . ٩١/٨ (كتاب الرقاق ، باب ما يحذر من زهرة الدنيا ) ، ١٣٤/٨ (كتاب الأيمان والنذور . باب إذا قال أشهد بالله . . ) ، ١٤١/٨ - ١٤٢ (كتاب الأيمان والنذور ، باب إثم من لا يفى ) ؛ مسلم ١٩٦٢/٤ - ١٩٦٥ (كتاب فضائل الصحابة . باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم . . ) ؛ النسائى ( بشرح السيوطى ) ١٧/٧ (كتاب الأيمان والنذور . باب الوفاء بالنذر ) ؛ الترمذى ( بتحقيق عبد الرحمن محمد عثمان ) ٣٣٩/٣ - ٣٤٠ (كتاب الفتن ، باب ما جاء فى القرن الثالث ) . ٣٧٦/٣ (كتاب الشهادات ) ، ٣٥٧/٥ (كتاب المناقب ، باب ما جاء فى فضل من رأى النبى . . ) ؛ سنن أبى داود ٢٩٧/٤ (كتاب السنة ، باب فى فضل أصحاب رسول الله . . ) ؛ سنن ابن ماجة ٧٩١/٢ (كتاب الأحكام ، باب كراهية الشهادة لمن لم يستشهد ) ؛ ترتيب مسند أبى داود الطيالسى . تحقيق الشيخ أحمد عبد الرحمن البنا ( ط . المنيرية بالأزهر ، ١٣٥٣/١٩٣٤ ) ١٩٨/٢ - ١٩٩ (كتاب الفضائل ، باب ما جاء فى فضل القرون الأولى ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ٢٠٩/٥ ، ٢٩/٦ ، ٨٦ ، ١١٦ ، ٩٠/١٢ ، ١٠٦/١٥ . المسند ( ط . الحلبى ) ٣٤٠/٢ . ٣٧٣ . ٤١٠ . ٤١٦ - ٤١٧ . ٤٧٩ . ٢٦٧/٤ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ - ٢٧٨ ، ٤٢٦ ، ٤٢٧ . ٤٣٦ . ٤٤٠ . ٣٥٠/٥ ، ٣٥٧ . ١٥٦/٦ .

(٢) فى هامش (هـ) : « يعنى ابن سينا » .

بالنسبة إليها ، لكن هل رأى[١] فى أجناس الأمم أمة أذكى من العرب ؟

واعتبر ذلك باللسان العام[٢] ، وما فيه من تفصيل المعانى ، والتمييز بين دقيقها وجليلها بالألفاظ الخاصة الناصّة [ على ] الحقيقة ، ويليه[٣] فى الكمال اللسان العبرانى ، فأين هذا من لسان أصحابك الطماطم ، الذين يسردون ألفاظاً طويله والمعنى خفيف ؟ ولولا أن مثلك وأمثالك ممن شملته بعض سعادة المسلمين والعرب ، فصار فيكم بعض كمال الإنسان فى العقل واللسان ، فعرّبتم تلك الكتب وهذّبتموها وقرّبتموها إلى العقول ، وإلا لكان فيها من التطويل والهذيان ما يشح بمثله على الزمان ، وهى كما قال فيها أبو حامد الغزالى : « هى بين علوم صادقة لا منفعة فيها ، ونعوذ بالله من علم لا ينفع ، وبين ظنون كاذبة لا ثقة بها ، وإن بعض الظن إثم » فإن ما يقوم عليه الدليل ، من الرياضى ونحوه ، كثير التعب قليل الفائدة ، لحم جمل غثّ ، على رأس جبل وعر ، لا سهل فيُرتقى ، ولا سمين فينتقى[٤] ، وما لم يقم عليه الدليل فظنون وأباطيل .

ثم يُقال له : هب أن ما ذكرته من غُتْم العبرانيين والعرب أهل الوبر لا يمكنهم معرفة الدقيق ، فهلْ يمكنك أن تقول ذلك/ فى أذكياء ص ٣٣

(١) رأى : كذا فى النسختين ولعله يقصد : وهل رأى ابن سينا .
(٢) العام : كذا فى الأصل ، والمقصود اللسان العربى .
(٣) هـ : الناصة ويليه ؛ ر : الناصة الحقيقة ويليه . ولعل الصواب ما أثبته .
(٤) ر : فينتقل . وفى (هـ) كتبت : فينتقل ، ثم صوبت إلى : فينتقى .

العرب والعبرانيين ، وكلّ أحد يعلم أن عقول الصحابة والتابعين وتابعهم أكمل عقول الناس ؟

واعتبر ذلك بأتباعهم ، فإن كنتَ تشك فى ذكاء مثل : مالك ، والأوزاعى ، والليث بن سعد ، وأبى حنيفة ، وأبى يوسف ، ومحمد بن الحسن[(١)] ، وزفر بن الهذيل ، والشافعى ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق بن إبراهيم ، وأبى عبيد[(٢)] ، وإبراهيم الحربى ، وعبد الملك بن حبيب الأندلسى ، والبخارى ، ومسلم ، وأبى دواد ، وعثمان بن سعيد الدارمى ، بل ومثل : أبى العباس بن سريج[(٣)] ، وأبى جعفر الطحاوى ، وأبى القاسم الخرقى ، وإسماعيل بن إسحاق القاضى ، وغيرهم من أمثالهم – فإن شككت فى ذلك فأنت مُفرط فى الجهل أو مكابر ، فانظر خضوع هؤلاء للصّحابة[(٤)] ، وتعظيمهم لعقلهم وعلمهم ، حتى أنه لا يجترئ الواحد منهم أن يخالف لواحد من الصحابة ، [ إلا ][(٥)] أن يكون قد خالفه صاحب آخر .

---

(١) فى الأصل ( ر ) : ومحمد بن الحسين .

(٢) فى الأصل : وا ( وبعدها بياض ) عبيد . وهو أبو عبيد القاسم بن سلام البغدادى من كبار الفقهاء وعلماء اللغة والأدب والحديث . ولد سنة ١٥٧ وتوفى سنة ٢٢٤ . انظر ترجمته فى : تذكرة الحفاظ ٤١٧/٢ – ٤١٨ . تهذيب التهذيب ٣١٥/٨ – ٣١٨ ؛ وفيات الأعيان ٢٢٥/٣ – ٢٢٧ ؛ الأعلام ١٠/٦ .

(٣) فى الأصل ( ر ) : أبى العباس بن شريح . والصواب ما أثبته . وهو أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج البغدادى . فقيه شافعى . ولد سنة ٢٤٩ وتوفى ببغداد سنة ٣٠٦ . انظر ترجمته فى : طبقات الشافعية ٢١/٣ – ٣٩ ؛ وفيات الأعيان ٤٩/١ – ٥١ ؛ الأعلام ١٧٨/١ – ١٧٩ .

(٤) هـ : وانظر خضوعهم للصحابة .

(٥) إلا : مكانها بياض فى ( ر ) وليست فى ( هـ ) وبها يستقيم المعنى .

وقد قال الشافعي رحمة الله عليه فى « الرسالة » : « إنهم فوقنا فى كل عقل وعلم ، وفضل وسبب يُنال به علم ، أو يُدرك به صواب ، ورأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا » أو كما قال رحمة الله عليه .

**وأما قوله**(١) : « لو كلف الله(٢) رسولاً من الرسل أن يلقى حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم ، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أذهانهم(٣) » إلى آخر كلامه .

**فيقال** : لا ريب أن فيما غاب عن المشاهدة أمورًا من الغيب ، بعضها يمكن التعريف به مطلقًا ، وبعضها لا يمكن التعريف به إلا بعد شروط واستعداد ، وبعضها لا يمكن التعريف به فى الدنيا إلا على وجهٍ مجمل ، وبعضها لا يمكن التعريف به فى الدنيا بحال ، وبعضها لا يمكن مخلوقًا أن يعلمه . ولهذا قال تعالى : ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾ [ سورة السجدة : ١٧ ] .

وفى الحديث الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : يقول الله تعالى : أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر(٤) . فما لا يخطر بالقلوب إذا عرفت به لم تعرفه إلا إذا كان له نظير ، وإلا لم يمكن التعريف على وجهه .

(١) فى الرسالة الأضحوية ص ٤٩٠ وسبق ورود هذا النص ، ص ١٦ وقابلته هناك على الأضحوية .

(٢) سبق النص من قبل وفيه : ولعمرى لو كلف الله .

(٣) سبق النص وفيه : أوهامهم .

(٤) ورد الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ١١٨/٤ (كتاب بدء الخلق ، باب ما جاء فى صفة الجنة) ، ١١٥/٦ (كتاب التفسير ـ سورة السجدة) ، ١٤٤/٩ (كتاب التوحيد ـ باب قول الله تعالى يريدون أن يبدلوا كلام الله) ؛ مسلم ١٧٦/١ (كتاب الإيمان ـ باب أدنى أهل الجنة =

وفى الدعاء المشهور : اللهم إنى أسألك بكل اسم[هو لك سمَّيتَ به[١] نفسك ، أو أنزلته فى كتابك ، أو علَّمته أحدًا من خلقك ، أو استأثرت [ به ][٢] فى علم الغيب عندك[٣] .فإذا كان من أسمائه ما استأثر بعلمه ، لم يعلمه غيره ، ذلك وما خصَّ به بعض عباده لم يعلمه غيره .

وفى الحديث الصحيح أنه صلى الله عليه وسلم كان يقول فى دعائه : لا أُحصى ثناءً عليك ، أنت كما أثنيتَ على نفسك[٤] .

وفى حديث الشفاعة : ينفتح علىَّ محامد أحمده بها لا أحسنها الآن[٥] .

= منزلة فيها ) . ٢١٧٤/٤ (كتاب الجنة وصفة نعيمها . الحديث الثانى ) ؛ الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ٧٤/١٢ . ٧٥ (كتاب التفسير . باب من سورة السجدة ) ؛ سنن ابن ماجة ١٤٤٧/٢ (كتاب الزهد ، باب صفة الجنة ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٣١٣/٢ ، ٤٣٨ ، ٤٦٦ ، ٤٩٥ ، ٥٠٦ .

(١) الكلام التالى بين المعقوفتين الذى يبدأ بعبارة : هو لك سميت به . . . الخ ، غير موجود فى (ر) ونقلته من (هـ) . وينتهى فى ص ٧٧ .

(٢) به : ساقطة من الأصل ( هـ ) .

(٣) ورد الحديث عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه فى : المسند ( ط . المعارف ) ٢٦٧/٥ ، ١٥٣/٦ .

(٤) هذا حديث مروى عن عائشة رضى الله عنها وأوله : فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة من الفراش . . الخ . وسبق ورود الحديث والتعليق عليه فى هذا الكتاب جـ ٢ ، ص ٢٣٦ ، ت ٣ وأشرت هناك إلى مكانه فى صحيح مسلم . والحديث أيضا فى : الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ٧٢/١٣ . ٧٣ (كتاب الدعاء ، باب فى دعاء الوتر ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ١٠٩/٢ ، ١٩٧ ، ٣٢١ ؛ ابن ماجة ١٢٦٣/٢ (كتاب الدعاء . باب ما تعوذ منه رسول الله صلى الله عليه وسلم ) ؛ سنن أبى داود ٦٤/٢ (كتاب الصلاة . باب القنوت فى الوتر ) .

(٥) لا أحسنها الآن : كذا فى الأصل . ولعل الصواب : لا أحسبها الآن . لأن اللفظ فى كتب السنة يقابل عبارة : لا تحضرنى الآن ( فى صحيح البخارى ) . وهذه العبارة جزء من حديث الشفاعة المشار إليه . وقد جاء الحديث عن عدد من الصحابة منهم أبو هريرة وأنس وغيرهما . وجاء الحديث بألفاظ مختلفة . وأول الحديث فى إحدى روايات البخارى : « أنا سيد الناس يوم القيامة . . . الحديث . وانظر الحديث فى : البخارى ٨٤/٦ – ٨٥ (كتاب التفسير . سورة بنى إسرائيل . باب =

فإذا كان أعلم الخلق بالله لا يحصى ثناء عليه ، فكيف غيره ؟ ! وإذا كان يُفتح عليه فى الآخرة بمحامد لم يعرفها فى الدنيا ، فكيف حال غيره ؟

ونذكر فى هذا قصة موسى والخضر عليهما السلام ونقر العصفور من البحر[(١)] .

وقال على بن أبى طالب رضى الله عنه – فيما ذكره البخارى – حدِّثوا الناس بما يعرفون ، ودعوا ما ينكرون ، أتحبون أن يُكذَّب الله ورسوله[(٢)] ؟

وقال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه : ما من رجل يحدِّث قومًا حديثًا لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنةً لبعضهم[(٣)] .

---

= ذرية من حملنا مع نوح ) ، ١٤٦/٩ – ١٤٨ (كتاب التوحيد ، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء ) ؛ مسلم ١٨٢/١ – ١٨٧ (كتاب الإيمان ، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها ) ؛ سنن الترمذى ( بتحقيق عبد الرحمن محمد عثمان ) ٤٣/٤ – ٤٥ (كتاب صفة القيامة ، باب ما جاء فى الشفاعة ) المسند ( ط . المعارف ) ١٦١/١ – ١٦٣ ( حديث رقم ١٥ ) ، المسند ( ط . الحلبى ) ٢/ ٤٣٦ ، ٢٤٨/٣ .

(١) فى الأصل : وذكر قصة موسى . وجاءت قصة موسى والخضر عليهما السلام فى سورة الكهف وتكلم عنها أصحاب التفاسير فذكر الطبرى القصة مطولة وجاء فيها ١٨٠/١٥ : « قال ( الخضر ) يا موسى : إنى على علم من علم الله علمنيه الله لا تعلمه ، وأنت على علم من علمه علمكه لا أعلمه . قال : فإنى اتبعك على أن تعلمنى مما علمت رشداً ، قال : فإن اتبعتنى فلا تسألنى عن شىء حتى أحدث لك منه ذكرا . فانطلقا يمشيان على الساحل فعرف الخضر ، فحمل بغير نول ، فجاء عصفور ووقع على حرفها فنقر – أو فنقد – فى الماء . فقال الخضر لموسى : ما نقص علمى وعلمك من علم الله إلا مقدار ما نقر – أو نقص – هذا العصفور من البحر » .

(٢) ورد الأثر عن على بن أبى طالب رضى الله عنه فى : البخارى ٣٣/١ (كتاب العلم ، باب من خصّ بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهموا ) .

(٣) انظر ما يلى فى هذا الجزء ، ص ٨٦ ، ت ١ .

وعن ابن عباس رضى الله عنهما أنه سأله رجل عن تفسير آية ، فقال : ما يؤمنك أنى لو أخبرتك بها لكفرت بها ، وكفرك بها تكذيبك بها . فتبين أنه ليس كل أحد يليق بمعرفة جميع العلوم .

ولهذا قال تعالى : ﴿ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا ﴾ إلى قوله : ﴿ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ﴾ [ سورة الرعد : ١٧ ] ، فإن هذا مثل ضربه الله فشبَّه فيه ما ينزِّله من السماء من العلم والإيمان بالمطر ، وشبَّه القلوب بالأودية ، والأودية منها صغار وكبار ، فكل وادٍ يسيل بقدره .

فهذا ونحوه حق ، ولكن حقائق الأمور التى يدَّعيها هؤلاء الملاحدة ، هى فى الحقيقه نفى وتعطيل تنكرها القلوب العارفة الذكية ، أعظم مما تنكرها قلوب العامة ، وكلَّما قوى عقل الرجل وعلمه زاد معرفةً بفسادها ، ولهذا لا يستجيب لهم الرجل إلا بقدر نقص عقله ودينه .

**وقوله**(١) : « هبك(٢) الكتاب العزيز جاء(٣) على لغة العرب فى الاستعارة والمجاز(٤) ، فما قولهم فى الكتاب العبرانى ، وهو(٥) من أوله إلى آخره تشبيه صرف ؟ » إلى آخر كلامه .

**فيقال** : هذا من أعظم حجج أهل الإثبات على نفاة الصفات ،

---

(١) أى ابن سينا فى الرسالة الأضحوية . ص ٥٠ . وسبق ورود هذا النص ص ١٧ . وقابلته هناك على الأضحوية .

(٢) فيما سبق : « ثم هبك » .

(٣) فيما سبق . وفى « الأضحوية » : جائيا .

(٤) فيما سبق . وفى « الأضحوية » : على لغة العرب وعادة لسانهم فى الاستعارة والمجاز .

(٥) فيما سبق : وكله ، الأضحوية : كله .

ومن أعظم الحجج على صدق الرسولين العظيمين ، وصدق الكتابين الكريمين ، اللذين لم يأت من عند الله كتاب أهدى منهما .

قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِن بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الْأُولَىٰ ﴾ [سورة القصص : ٤٣] إلى قوله ﴿ قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ أَوَلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا ﴾ [سورة القصص : ٤٨] إلى قوله : ﴿ قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ الآيات [سورة القصص : ٤٩]

وقال تعالى حكاية عن الجن : ﴿ قَالُوا يَاقَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة الأحقاف : ٣٠] .

وقال تعالى : ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ[1] مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوا أَنتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ۞ وَهَٰذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾ .[سورة الأنعام ٩١ ، ٩٢][1] . ص ٣٤

وقال تعالى : ﴿ ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُم بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ ۞ وَهَٰذَا

(١) عند قوله تعالى : ( الذى جاء به ) ينتهى الكلام الموجود فى (هـ) والذى لا يوجد فى ( ر ) . وأوله فى ص ٧٤ .

كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [ سورة الأنعام : ١٥٤ . ١٥٥ ] . فقد قرن الله تعالى بين الكتابين العربي والعبرى فى غير موضع .

ومن المعلوم أن موسى كان قبل محمد صلوات الله عليهما وسلامه ، ولم يأخذ عنه[١] شيئا ، وكل من عرف حال محمد صلى الله عليه وسلم يعلم أنه لم يأخذ عن أهل الكتاب[٢] شيئًا ، فإذا أخبر هذا بمثل ما أخبر به هذا عن مرسل واحد من غير تواطوء[٣] ولا تشاعر فيما يمتنع فى العادة التوافق فيه من غير تواطؤ[٤] ، كان هذا مما يدل على صدق كل من الرسولين فى أصل الرسالة ، وعلى صدق خبر كلٍ من الرسولين فيما أخبر به من صفات ربه ، إذ كان كل منهما أخبر بمثل ما أخبر به الآخر . وهب أن بعض ألفاظ أحد الكتابين قد يحرِّفها المحرِّف ، فالكتاب الآخر المصدِّق له يبطل ذلك التحريف ، ويبين أن المقصود واحد .

وما ذكره من امتناع التحريف على كلِّيَّة الكتاب العبرى حق كما قال ، ويبين ذلك أن النبى صلى الله عليه وسلم بيَّن من تحريف أهل الكتاب ما شاء الله ، وذمّهم على ما وصفوا[٥] الله تعالى به من النقائص ، كقولهم : إن الله فقير ، وإن الله بخيل ، وإنه تعب لما خلق

---

(١) عنه : فى (هـ) ومكانها بياض فى (ر) .
(٢) الكتاب : فى (هـ) ومكانها بياض فى (ر) .
(٣) ر : تواطى .
(٤) ر : تواطى وليست فى (هـ) .
(٥) ر : على ما وصف . وتصح على أساس البناء للمجهول .

السموات والأرض فاستراح ، فقال تعالى : ﴿ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴾ [ سورة ق : ٣٨ ] .

فلو كان ما فى التوراة من إثبات الصفات ممّا بدّلوه وافتروه ، لكان إنكار هذا من أعظم الواجبات ، ولكان الرسول يعيبهم بما ينكره(١) النفاة من التشبيه والتجسيم ، وأمثال هذه العبارات ، فلمّا كان الرسول العربى مقرِّرًا لما فى التوراة من الصفات ومخبرًا بمثل ما فى التوراة ، كان ذلك من أعظم دليل على أن ما فى التوراة من الصفات التى أخبر بها الرسول العربى أيضًا ، ليس مما كذّبه أهل الكتاب(٢) .

وفى الصحيحين عن/ عبد الله بن مسعود أن حبْرًا من اليهود لمَّا أخبر ص ٣٥
النبىَّ صلى الله عليه وسلم أن الله يوم القيامة يُمسك السماوات على أصبع والأرضين على أصبع ، والجبال على أصبع ، والشجر والثرى على أصبع ، وسائر الخلق على أصبع ، ثم يهزّهن ، ثم يقول : أنا الملك ، أنا الملك — ضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم تعجبًا وتصديقا لقول الحبر ، ثم قرأ قوله تعالى : ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَ الْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ والسَمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾ [سورة الزمر : ٦٧ ] .

وهذا الحديث رواه من هو من أعلم الصحابة وأعظمهم اختصاصًا

(١) ر : بما ينكروه . وهو تحريف .

(٢) بعد كلمة « الكتاب » توجد اشارة إلى الهامش فى نسخة ( هـ ) حيث كتب ما يلى : « فإثبات الصفات أخبرت به الرسل أكثر مما أخبرت بالمعاد . فالتوراة مملوءة من الصفات وليس المعاد فيها كذلك حتى قيل : ليس فيها ذكر المعاد ، وأعظم آية فى القرآن آية الكرسى المتضمنة لذلك ، وقوله صلى الله عليه وسلم لأبى [ بن كعب ] : ليهنك العلم أبا المنذر » .

بالنبى صلى الله عليه وسلم : عبد الله بن مسعود ، ورواه عنه وعن أصحابه من هو من أجل التابعين وأتباع التابعين قدرًا ، ورواه أيضا عبد الله بن عباس الذى هو أعلم الصحابة فى زمانه ، وأصحاب ابن مسعود وابن عباس من أعظم التابعين علمًا(١) وقدرا عند الأمة .

وفى الصحيحين من حديث أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وفيهما أيضا من حديث ابن عمر فى تفسير هذه الآية : ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ﴾[ سورة الزمر ٦٧ ] ما يناسب هذا الحديث(٢) ،

(١) علما : لم يظهر منها فى ( ر ) إلا حرف العين ، وليست فى ( هـ ) .

(٢) جاء هذا الحديث عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه فى أربعة مواضع فى البخارى : موضع فى كتاب التفسير ١٢٦/٦ (كتاب التفسير . سورة الزمر) وثلاثة مواضع فى كتاب التوحيد ١٢٣/٩ «كتاب التوحيد باب قول الله تعالى : لما خلقت بيدى ) . ١٣٤/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا » ، ١٤٨/٦ (كتاب التوحيد ، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم ) . والحديث عنه أيضاً فى مسلم ٢١٤٧/٤ (كتاب صفات المنافقين ، باب صفة القيامة والجنة والنار ) ؛ وفى الترمذى ( بشرح ابن العربى ١١٩/١٢ (كتاب التفسير ، تفسير سورة الزمر) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ٢٠٧/٥ ، ٧٠/٦ ، ١٧٠ – ١٧١ . وجاء الحديث عن ابن عباس رضى الله عنهما فى : سنن الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ١١٩/١٢ ( نفس الكتاب والباب السابقين ) . وأماما أشار إليه ابن تيمية من وجود روايتين عن أبى هريرة وابن عمر فى الصحيحين فى تفسير سورة الزمر تناسبان هذا الحديث فأولها فى البخارى ١٢٦/٦ (كتاب التفسير ، سورة الزمر ) : أن أبا هريرة قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : يقبض الله الأرض ويطوى السماوات بيمينه ثم يقول : أنا الملك أين ملوك الأرض ؟ وهذه الرواية فى مسلم ٢١٤٨/٤ ( نفس الكتاب والباب السابقين ) . وفى نفس هذا الموضع الأخير ثلاث روايات عن عبد الله بن عمر يذكر فيها عن النبى صلى الله عليه وسلم أن الله سبحانه يطوى السماوات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى ، وفى رواية أنه عز وجل يقول : أنا الله ( ويقبض أصابعه ويبسطها ) . وذكر ابن كثير فى تفسير آية ٦٧ من سورة الزمر أن البخارى روى هذا الحديث عن ابن عمر . وذكر أن الحديث هو رواية مختصرة عن نافع عن ابن عمر . وقال إن النسائى وابن ماجة روياه أيضا عن ابن عمر . والحديث فى المسند ( ط . المعارف ) ٢٤٧/٧ – ٢٤٨ . ١٩/٨ .

ويوافق قول أهل الإثبات ، ويبيِّن أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن ينكر على أهل الكتاب ما يخبرون به من الصفات التى تسميها النفاة تجسيماً وتشبيها ، وإنما أنكر عليهم ما وصفوا الله تعالى به من النقائص والعيوب .

ولهذا لم يُنقل عن أحدٍ من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين أنهم ذمّوا أهل الكتاب بما يذمهم به نفاة الصفات ، ولا يذكرون لفظ « التجسيم » ونحوه من الألفاظ التى أحدثها المحدثون : لا بمدح ولا ذم ، ولا يقولون ما تقوله النفاة : إن التوراة فيها تشبيه ، كما قال ابن سينا : « الكتاب العبرانى كله من أوله إلى آخره تشبيه صرف » .

فإنه يقال له : ما تعنى بقولك : إنه تشبيه ، أتعنى أنه متضمن للإخبار بأن صفات الرب مثل صفات العباد ، أو متضمن لإثبات الصفات التى يُوصف الخلق بما هو بالنسبة إليهم كتلك الصفات بالنسبة إلى الله ؟

فإن أردت الأول ، فهذا كذب على التوراة ، فليس فيها الإخبار بأن صفات الله كصفات عباده ، بل فيها نفى التمثيل بالله .

وإن أردت الثانى ، فهذا أمر لابدّ منه لك ولكل أحد ، فإنك /
وأمثالك تقولون : إن الله موجود ، مع قولكم : إن الموجود ينقسم إلى ص ٣٦
واجب وممكن ، وتقولون : إنه عقل وعاقل ومعقول . مع قولكم: إن اسم العقل يقع على العقول العشرة ، وتقولون : إنه علة للعالم ، مع

قولكم : إن العلة تنقسم إلى واجب وممكن ، وقديم ومحدث ، وتقولون : إن له عناية ، مع أن لفظ « العناية » يقال على صفات العباد ، وتقولون : إنه مبدأ ومبدِع ونحو ذلك من العبارات التى تسمُّون بها غيره ، فإنكم تطلقون اسم المبادئ على العقول ، وتطلقون الإبداع على العقول ، وتقولون : إن كل عقل أبدع ما دونه ، والعقل العاشر أبدع ما تحت فلك القمر ، وتقولون : إنه موجب بالذات مع أن لفظ الإيجاب يطلق على غيره .

ويقولون : إنه عاشق ومعشوق وعشق ، مع أن لفظ العشق فيه [من][1] التشبيه واحتمال النقص ما لا يخفى على عاقل ، وليس فى الكتب الإلهية تسميته بعقل ولا عاشق ولا معقول ولا معشوق .

ويقولون أيضا : إنه يلتذ ويبتهج ، ولفظ « اللذة » فيها من التشبيه[2] واحتمال النقص ما لا يخفى على عاقل ، ويقولون : إنه مدرَك وأن اللذة أفضل إدراك لأفضل مدرَك ، فيسمُّونه مدرِكاً ومدرَكا .

ثم أعجب من هذا كله أنكم تقولون : الفلسفة هى التشبه بالإله على قدر الطاقة ، ومن هنا دخل من وافقكم فى إثبات تشبه العبد بالرب ، فى الذات والصفات والأفعال ، كصاحب الكتب المضنون بها على غير أهلها[3] ، ومن مشى خلفه من القائلين بالوحدة المطلقه

(١) من : فى ( هـ ) وسقطت من ( ر ) .

(٢) ر : التسمية ، وهو تحريف .

(٣) وهو الغزالى .

والاتحاد ، وقالوا : إن الإنسان مثل الله ، وأن قوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [ سورة الشورى : ١١ ] المراد أنه ليس كالإنسان الذى هو مثل الله شىء ، ويقولون : إن الفلك إنما يتحرك تشبهًا بما فوقه ، فيجعلون العبد قادراً على أن يتشبّه بالله ، وأن الفلك يتشبه بالله ، أو يتشبه بالعقل المشبَّه لله .

فإذا كان فى التوراة : إنا سنخلق بشراً على صورتنا يشبهنا ، أو نحو هذا ، فغايته أن يكون الله خالقًا لمن يشبهه بوجهٍ . وأنتم قد جعلتم العبد قادراً على أن يتشبه بالله بوجهٍ ، فإن كان التشبُّه بالله باطلاً من كل وجه ، ولا يمكن الموجود أن يشبهه بوجهٍ من الوجوه ، فتشبيهكم أنكر من تشبيه أهل الكتاب ، لأنكم جعلتم العبد قادرًا على أن يتشبَّه بالرب ، وأولئك أخبروا عن الرب أنه قادر على أن يخلق ما / يشبهه . ص ٣٧

فكان فى قولكم إثبات التشبيه وجعله مقدورًا للعبد ، وأولئك مع إثبات التشبيه إنما جعلوه مقدوراً للربّ ، فأى الفريقين أحق بالذم والملام ؟ أنتم أم أهل الكتاب ؟ إن كان مثل هذا التشبيه منكرًا من القول وزورا،[1] وإن لم يكن منكرًا من القول وزورا ، فأهل الكتاب أقوم منكم ، لأنهم تبعوا ألفاظ النصوص الإلهية ، التى أثبتت ما أثبتت مقدورًا لرب البريّة ، وأنتم ابتدعتم ما ابتدعتم بغير سلطان من الله .

وأيضا فيقال : إنه ما من موجودين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز ، فإنهما لا بد أن يشتركا فى أنهما موجودان[2] ثابتان حاصلان ، وأن

(١) إن كان . . وزوراً : كذا فى ( ر ) والعبارة مختصرة فى (هـ) . والمقصود : . . فأنتم أحق بالذم والملام .

(٢) أنهما موجودان : ظهرت بعض حروف هذه العبارة فى ( ر ) وأثبتها عن ( هـ ) .

كلا[١] منهما له حقيقة : هى ذاته ونفسه وماهيته ، حتى لو كان الموجودان مختلفين اختلافًا ظاهرا كالسواد والبياض ، فلابد أن يشتركا فى مسمى الوجود والحقيقة ونحو ذلك ، بل وفيما هو أخص من ذلك ، مثل كون كل منهما لونًا وعرضًا وقائماً بغيره ونحو ذلك ، وهما مع هذا مختلفان .

وإذا كان بين كل موجودين جامع وفارق ، فمعلوم أن الله تعالى ليس كمثله شىء : لا فى ذاته ، ولا صفاته ، ولا أفعاله ، فلا يجوز أن يثبت له شىء من خصائص المخلوقين ولا يمثَّل بها ، ولا أن يثبت لشىء من الموجودات مثل شىء من صفاته ، ولا مشابهة فى شىء من خصائصه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا .

وإذا كان المثل هو الموافق لغيره فيما يجب ويجوز ويمتنع ، فهو سبحانه لا يشاركه شىء فيما يجب له ويمتنع عليه ويجوز له ، وإذا أُخذ القدر المطلق الذى يتفق فيه الخالق والمخلوق مثل : مسمى الوجود ، والحقيقة ، والعالم والقادر ، ونحو ذلك – فهذا لا يكون إلا فى الأذهان لا فى الأعيان . والمخلوق لا يشارك مخلوقا فى شىء من صفاته ، فكيف يكون للخالق شريك فى ذلك ؟ لكن المخلوق قد يكون له من يماثله فى صفاته ، والله تعالى لا مثل له أصلا ، والقدر المشترك المطلق كالوجود والعلم والحقيقة ونحو ذلك ، لا يلزمه شىء من صفات النقص الممتنعة على الله تعالى ، فما وجب للقدر المطلق المشترك ، لا نقص فيه ولا عيب ، وما نُفى عنه فلا كمال فيه ، وما جاز له فلا محذور فى جوازه .

(١) ر : وأن كل . والتصويب من ( هـ ) .

وأما ما يتقدّس الرب تعالى ويتنزه عنه من النقائص والآفات فهى ليست من[1] / [ لوازم ما يختص به[2] ، ولا من لوازم القدر المشترك الكلى المطلق أصلا ، بل هى من خصائص المخلوقات الناقصة ، والله تعالى منزَّه عن كل نقص وعيب ، وهذه معانى شريفة بُسطت فى غير هذا الموضع . ص ٥١٢

وما يذكره هؤلاء من تعظيم علوم الأسرار ، والأمر بكتمانها عن الجمهور ، وقصور الجمهور عن إدراك حقائقها ، هو كلام مجمل يقوله الصديق والزنديق .

والمخالفون من نفاه الصفات الخبرية ، أو نفى الأوامر الشرعية ، من المتفلسفة ومن دخل معهم من متصوفة النفاه ونحوهم ،يشيرون إلى ذلك ، ويحملون ما يُروى من الآثار الصحيحة والسقيمة على ذلك ، فالأثر المروى : إن من العلم كهيئة[3] المكنون لا يعرفه إلا أهل العلم بالله ، فإذا ذكروه لم ينكره إلا أهل الغرة بالله تعالى . وهذا الحديث ، وإن لم يكن له إسناد صحيح ، فقد ذكره شيخ الإسلام أبو إسماعيل الهروى ، وأبو حامد الغزالى وغيرهما[4] .

(١) الكلام بعد عبارة « فهى ليست من » غير موجود فى ( ر ) ونقلته من ( هـ ) .
(٢) الكلام التالى بين المعقوفتين والذى ينتهى فى ص ٩٣ ، غير موجود فى ( ر ) ونقلته من ( هـ ) ص ٥١٢ - ٥١٦ .
(٣) فى الأصل : كالهسه .
(٤) ذكر الغزالى هذا الحديث فى أول كتابه « الإحياء » ١/٣٥ ( ط . لجنة نشر الثقافة الإسلامية . القاهرة . ١٣٥٦ ) وصيغته هناك هى : « إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا أهل المعرفة بالله تعالى . فإذا نطقوا به لم يجهله إلا أهل الاغترار بالله تعالى . فلا تحقروا عالما آتاه الله تعالى علما منه . فإن الله عز وجل لم يحقره إذ آتاه إياه » . وعقب عليه الحافظ العراقى فى تعليقه فى نفس الصفحة بقوله : « الحديث : أبو عبد الرحمن السلمى فى « الأربعين » له فى التصوف من حديث أبى هريرة بإسناد ضعيف » .

لكن ذكر شيخ الإسلام عن شيخه يحيى بن عمَّار أن من هذا أحاديث الصفات الموافقة لقول أهل الإثبات .

وأبو حامد قد يحمل هذا – إذا تفلسف – على ما يوافق أقوال الفلاسفة النفاة .

وكذلك ما فى البخارى عن علىّ : حدَّثوا الناس بما يعرفون ، ودعوا ما ينكرون ، أتحبون أن يكذَّب الله ورسوله ؟[1] وقد حمله ابن رشد الحفيد على أقوال الفلاسفة الباطنية النفاة . ومن المعلوم أن أقوال النفاة لا توجد فى كلام الله ورسوله ، وإنما الموجود فى كلام الله ورسوله أقوال أهل الإثبات ، فإذا حدَّث المحدِّث بها من لا يحملها عقله أفضى إلى تكذيب الله ورسوله .

والأمور الباطنة فيها إجمال ، فالملاحدة يدَّعون الباطن المخالف للظاهر ، وأما أهل الإيمان / فالباطن الحق عندهم موافق للظاهر الحق ، ص ٥١٣
فما فى بواطنهم من المعارف والأحوال وتحقيق التوحيد ومقامات أهل العرفان ، موافق لما جاء به الكتاب والرسول ، يزداد صاحبها بأخبار الأنبياء إيماناً ، بخلاف الملاحدة كلما أمعن الواحد منهم فيه بَعُدَ عن الله ورسوله .

---

(١) سبق هذا الأثر من قبل ( ص ١٣٢ ) وذكرت هناك (ت٢) أنه ورد فى كتاب العلم من صحيح البخارى ، ونص الأثر فيه : « حدثوا الناس بما يعرفون . أتحبون أن يكذب الله ورسوله ؟ » . وقال ابن حجر فى فتح البارى ٢٢٥/١ ( ط . السلفية ) : « . . وزاد آدم ابن أبى إياس فى كتاب العلم له عن عبد الله بن داود عن معروف فى آخره « ودعوا ما ينكرون » أى يشتبه عليهم فهمه . وكذا رواه أبو نعيم فى المستخرج . وفيه دليل على أن المتشابه لا ينبغى أن يذكر عند العامة . ومثله قول ابن مسعود : ما أنت محدثا قوما حديثا لا تبلغه عقولهم إلاكان لبعضهم فتنة – رواه مسلم » .

**وقول ابن سينا** هو[١] : « الإقرار بالصانع مقدَّساً[٢] عن الكم ، والكيف ، والأين ، ومتى ، والوضع ، والتغير حتّى يصير الاعتقاد أنه[٣] ذات واحدة ، لا يمكن أن يكون له شريك[٤] فى النوع ، أو يكون له[٥] جزء وجودى كَمّىّ أو معنوىّ .. » إلى آخره .

فكلامه هذا يتوهم الجاهل أنه تعظيم لله تعالى ، ومراده أنه ليس لله علم ، ولا قدرة ، ولا إرادة ، ولا كلام ، ولا محبة ، وأنه لا يُرى ، ولا يباين المخلوقات .

قلت[٦] : وقد تكلمنا على هذا وعلى ثبوت الكليات فى الخارج التى ذكرها فى « إشاراته » وشرحها شارحو إشاراته ، كالرازى والطوسى وابن كمونه اليهودى[٧] وأمثالهم ، فإنه ذكر دليل توحيدهم وقدَّم قبله مقدمات .

**قال فى « الإشارات »**[٨] : « كل أشياء تختلف بأعيانها وتتفق فى أمر مقوِّم لها : فإما أن يكون ما تتفق فيه لازماً من لوازم ما تختلف فيه ،

---

(١) فى الرسالة الأضحوية . ص ٤٤ . وسبق هذا النص مع مقابلته فى ص ١١ .

(٢) فيما سبق : موحدا مقدسا .

(٣) فيما سبق : حتّى يصير الاعتقاد به أنه .

(٤) فيما سبق : لها شريك .

(٥) فيما سبق : لها .

(٦) فى الأصل ( هـ ) : قال ابن تيمية .

(٧) سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونه الاسرائيلى ( عز الدولة ) المتوفى سنة ٦٧٦ . كيميائى وفيلسوف ومنطقى وأديب . من مؤلفاته « شرح الإشارات لابن سينا » و« شرح تلويحات السهروردى » و « تنقيح الأبحاث فى البحث فى الملل الثلاث » . انظر عنه : الأعلام ١٣٩/٣ ؛ معجم المؤلفين لعمر كحالة ٢١٤/٢ .

(٨) الإشارات والتنبيهات لابن سينا . ٣ . ٤ / ٤٥٦ - ٤٥٧ .

فيكون للمختلفات لازم واحد ، وهذا غير منكر . وإما أن يكون ما تختلف فيه لازماً لما تتفق فيه ، فيكون الذى يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً ، وهذا منكر . وإما أن يكون ما تتفق فيه عارضاً عرض لما تختلف [ فيه ][1] ، وهذا غير منكر . وإما أن يكون ما تختلف فيه عارضاً عرض لما تتفق فيه ، وهذا أيضا غير منكر » .

قال الشارحون لكلامه : كل شيئين فلابد أن يكونا متخالفين فى هويتّهما وتشخّصهما ، لأن تشخّص هذا لو كان حاصلاً لذاك ، لكان هذا ذاك لا غيره ، والأشياء قد تكون متوافقة فى شىء من المقومات ، كالأشخاص الداخلة تحت نوع واحد ، والأنواع الداخلة تحت جنس ، وقد لا تكون متوافقة فى شىء من المقوِّمات ، كالأجناس العالية ، فإنها لا تكون متوافقة فى شىء من المقومات ، وإن كانت ربما توافقت فى شىء من الصفات العرضية .

وإذا كان كذلك ، فإذا اتفقت فى أمر مقوِّم لها ، كان ما به الاختلاف مغايراً لما به الاشتّراك لا محالة ، فتكون هويّة كل واحد منهما مركبة مما به شارك الآخر ، ومما به امتاز عن الآخر ، وعند ذلك فإما أن يكون ما به الاشتّراك لازماً لما به الاختلاف أو بالعكس ، أو يكون ما به الاشتّراك عارضاً لما به الاختلاف أو بالعكس .

ص ٥١٤ فأما الأول فهو غير منكر ، كفصول الأنواع/الداخلة تحت جنس ، فإن طبيعة ذلك الجنس لازمة لطبائع تلك الفصول ، وكالوجود

---

(١) فيه : ساقطة من ( هـ ) وزدتها من « الإشارات » ص ٤٥٧ .

والوحدة اللازمين للمقولات ، والتماثل والاختلاف والتضاد والتغاير اللوازم للحقائق الكثيرة المختلفة ، فإن السواد والبياض وإن كانا مختلفين ، لكنهما مشتركان فى كون كل منهما ضد الآخر .

وأما الثانى ، وهو كون ما به الاختلاف لازماً لما به الاشتراك فهو محال ، كالناطق مع الحيوان لو كان لازماً له لكان كل حيوان ناطقاً .

وأما الثالث والرابع فهما جائزان .

**قلت**(١) : وهذا الكلام مبنى على أصول سلَّمها لهم من لم يفهمها ، مثل كلامهم فى الفرق بين الذاتيات المقوِّمة والعرضية اللازمة ، وكلامهم فى تركُّب الأنواع من الأجناس والفصول ونحو ذلك .

ونحن نبيِّن ما يُعرف الحق [ به ](٢) . فنقول : معلوم أن هذا الإنسان يشابه غيره فى الإنسانية ، ويشابه سائر الحيوانات فى الحيوانية ، وهذا معنى قولهم : متفقان فى مسمى الإنسانية أو الحيوانية ، أو يشتركان فى ذلك ، لكن نفس إنسانيته التى تخصه ، وحيوانيته التى تخصه ، لم يشركه فيها غيره أصلا ، وإن كان قد ماثله فيها وشابهه ، فمشابهة الشىء الشىء ومماثلته لا تقتضى أن يكون عين أحدهما يشاركه الآخر فيها ، أو فى شىء من صفاتها القائمة بها ، فزيد المعيَّن ليس فيه شىء من غيره أصلا ، ولا فى شىء من صفاته القائمة به .

فقول القائل : اشتركا فى الإنسانية أو اتفقا فيها ، ونحو ذلك ، فيه إجمال ، فإن الاشتراك يُراد به الاشتراك فى الأمور الموجودة فى الخارج ،

(١) فى الأصل ( هـ ) : قال الشيخ تقى الدين بن تيمية رحمه الله قلت .
(٢) به : زدتها ليستقيم الكلام .

كاشتراك الشركاء فى العقار ، بحيث يكون لهذا بعضه ولهذا بعضه ، مشاعًا أو مقسومًا ، وإذا اقتسما ذلك كان لهذا بعضه ولهذا بعضه ، والمقسوم لا يصدق على كل من القسمين ولا يعمهما ، فهذا اشتراك فى الكل وقسمة للكل إلى أجزائه ، كالقسمة التى ذكرها الفقهاء فى كتبهم ، وقسمة النبى صلى الله عليه وسلم الغنائم والمواريث . ومنه انقسام الكلام إلى اسم وفعل وحرف .

ومعلوم أن اشتراك الأعيان فى النوع أو الجنس ، وانقسام الأجناس إلى الأنواع والأشخاص ليس من هذا ، فإن هذا قسمة الكلى إلى جزئياته ، واشتراك الجزئيات فى كلى يتناولها ، فالكليات لا توجد فى الخارج كليات ، فلا توجد إلا مشخَّصة معينة .

وإذا قال القائل : الكلى الطبيعى موجود فى الخارج ، وهو المطلق لا
ص ٥١٥ بشرط كالإنسان من حيث هو هو ، والحيوان/من حيث هو هو ، فإن أراد بذلك أنه يوجد ما يصدق عليه المعنى الذى يُقال له إذا كان فى الذهن كليًّا ، مثل أن يوجد الشخص الذى يُقال له إنسان وحيوان وجسم ونحو ذلك فقد صدق ، وإن أراد أنه يوجد الكلى كليًّا فقد أخطأ ، فإن الكلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، والمعيَّن يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، فكيف يكون ذاك جزءًا من هذا ، منحصرًا فى هذا ؟ وهو يصلح لأن يدخل فيه من الأعيان أضعاف هذا ؟ وكيف يكون الكبير جزءًا من القليل ، والعظيم جزءًا من الصغير؟

ولا ريب أن الذهن يتصور إنسانًا مطلقا ، لا يمنع تصوره من وقوع

الشركة فيه ، فيكون كليًّا فى التصور والذهن ، فإذا وجد فلا يُوجد إلا معينا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه .

فمن أراد بقوله : « الكلى يوجد فى الأعيان ، مايُراد بوجود الصور الذهنية فى الخارج ، مثل قول القائل : ماكان فى نفسى فقد حصل ولله الحمد ، وماكان فى نفسى فقد فعله زيد ، ونحو ذلك ، فإن أول الفكرة آخر العمل . والإنسان يتصور فى نفسه أشياء ثم يفعل ما تصوره ، ولا يريد بذلك أن نفس الصورة الذهنية التى تصورها وقصدها وُجدت فى الخارج بعينها ، ولكن وجد فى الخارج ما هو مطابق لها موافق لها .

وقد يُقال : إن هذا هو هذا ، كما يُقال للمكتوب إنه الملفوظ . وللملفوظ إنّه المعلوم ، وللمعلوم إنه الموجود ، فإن الأشياء لها وجود فى الأعيان ووجود فى الأذهان ، ووجود فى اللسان ووجود فى البيان : وجود عينى وعلمى ولفظى ورسمى ، فإذا كُتب اسم « زيد » وقيل إن هذا هو زيد ، لم يُرد بذلك أن الخط هو الصوت ، ولا أن الصوت هو العلم ، ولا أن العلم هو الشخص المعيّن ، بل الناس يعلمون أن القائل إذا قال : هذا هو زيد ، فالمراد هذا المكتوب اسمه زيد ، ونظائر هذا كثيرة .

فإذا قيل : إن الكلى وُجد فى الخارج بهذا الاعتبار فهو صحيح ، لأن الكلى يتصوره الذهن مطلقًا غير مشروط بشرط ، فيوجد فى الخارج ما يطابقه ، بمعنى أنه يصدق عليه المطلق الذى لا يُشترط فيه شرط ، إذا قيل : هذا حيوان ، هذا إنسان ، لكن إذا صدق عليه المطلق لا بشرط لم يلزم أن يكون قد وُجد المطلق مطلقًا لا بشرط ، فإن صدقه عليه

يقتضى أن يكون صفة له ومحمولاً عليه ، وهذا عين التقييد والتخصيص .

وهذا كما إذا قلنا : هذا حيوان ، هذا جسم ، لم يلزم من ذلك أن يكون قد وُجد حيوان مطلق ، فضلا عن أن يكون إنسانا أو فرسًا أو نحو ذلك من الأنواع ، أو جسم معين مجرد عن أن يكون معيَّنًا من الأجسام المعيَّنة .

وقول القائل : « المطلق لا بشرط » ينفى اشتراط الإطلاق ، فإن
ص ٥١٦ ذلك هو المطلق بشرط الإطلاق ، /وذاك ليس بموجود فى الخارج ، بلا نزاع من هؤلاء المنطقيين أتباع أرسطو – فإن المنطق اليونانى يُضاف إليه – ولهذا لا يذكرون فيه نزاعًا ، وإنما يثبته فى الخارج أصحاب أفلاطن ، وإذا لم يكن الإطلاق شرطاً فيه ، لم يمتنع اقتران القيد به ، فيكون وجوده مقيَّدًا ، وإذا كان وجوده مقيدًا امتنع أن يكون مطلقا ، فإن الإطلاق ينافى التقييد .

**وإن قلت** : المقيَّد يدخل فى المطلق بلا شرط .

**قلت** : وإذا دخل فيه كان هو إياه فى الذات ، مغايراً له فى الصفات. كما إذا قلت : الناطق حيوان ، لم يكن هناك جوهران : أحدهما مطلق ، والآخر مقيد .

وهذا أمر يشهد به الحس ، ولا ينازع فيه من تصوَّره ، فليس فى الموجودات المعيَّنة إلا صفاتها المعيَّنة القائمة بها ، وكل ذلك مشخَّص[1]

(١) فى الأصل (هـ) : فشخص . وهو تحريف.

معيّن ، وما ثمَّ إلا عين قائمة بنفسها ، سواء سُميت جوهرًا ، أو جسما ، أو غير ذلك ، أو صفة لها : سواء سُمِّيت عرضًا أو لم تسم بذلك .

والمقصود أن الشيئين إذا اتفقا واشتركا فى شيء ،كالإنسانية والحيوانية ، واختلفا وامتاز كل منهما عن الآخر بشيء كتعيّنه وتخصصه ، فكل ما اتفقا فيه واختلفا فيه يمكن أخذه مطلقا ومعيّنا ، فإذا أُخذ معينا لم يكن واحد منهما شارك الآخر ووافقه فى ما تعيّن فيه ، وإذا أُخذ مطلقا أو كليًّا ، كان كل منهما قد شارك الآخر ووافقه فى الكلىّ المطلق الذى يصدق عليهما ، ولكن الكليات فى الأذهان ، وليس فى الأعيان إلا ما هو معيّن مختص .

لكن بين المعيَّنات تشابه واختلاف وتضاد . **فإذا قيل** : هذا الإنسان يشارك هذا فى الإنسانية ويمتاز عنه بالتعيّن .

**قيل له** : يشاركه فى إنسانيته التى تخصّه أو فى مطلق الإنسانية ؟ فالأول باطل ومخالف لقوله : ويمتاز عنه بالتعيين ، وإن أراد الثانى . **قيل له** : وكذلك التعيّن ، فإنه يشاركه فى مطلق التعيّن ، فلكل منهما تعيّن يخصه ، ويشتركان فى مطلق التعيّن ، كما قلنا فى الإنسانية .

**فقول هؤلاء** : كل أشياء ][1] /تختلف بأعيانها وتتفق فى أمر مقوِّم لها ، فإما أن يكون ما تتفق فيه لازمًا لما تختلف فيه أو ملزوما له أو عارضا له أو معروضا له . فالأول والثالث والرابع جائز ، والثانى يمتنع . ص ٣٨

---

(١) هنا ينتهى الكلام الموجود فى نسخة ( هـ ) وهو غير موجود فى نسخة ( ر ) وبدأ هذا الكلام ، ص ٨٥ .

**يقال لهم** : الأشياء المعينة كالإنسانين والموجودين – سواء قُدِّرا واجبين أو ممكنين ، أو قُدِّر أحدهما كذلك – لم تتفق فى أمر هو بعينه فى هذا وفى هذا ، سواءً سُمِّى مقوِّما أو لم يسم ، فهذا الإنسان لم يوافق هذا فى نفس إنسانيته ، وإنما وافقه [ فى ][(١)] إنسانية مطلقة ، وتلك المطلقة يمتنع أن تقوم بالمعيَّن ، فالتى وافقه فيها يمتنع أن تكون بعينها موجودة فى الخارج ، فضلا عن أن تكون مقوِّمة لشىءٍ من الأشياء ، والأشياء المعيَّنة لا تقوَّم بها ، ولا يقوِّمها إلا ما هو مختصّ بها ، لا يشركها [ فيه[(٢)] ] غيره .

فهذا الإنسان المعيَّن لا يقوِّمه ولا يُقوَّم به ، ولا يلزمه ولا يعرض له قط إلا ما هو مختصّ به ، سواء كان جوهرًا [ أو ] عرضا[(٣)] ، كما أن يده ورجله وروحه ورأسه مختصة به ، فما يقوَّم ببدنه ونفسه من الحياة والنطق والحسّ والحركة والجسمية وغير ذلك ، كل ذلك مختص به ، ليس بقائم بغيره .

فليتدبر العاقل اللبيب هذا المكان الذى حصل بسبب الضلال فيه من فساد العقول والأديان ما لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى .

وباشتباه هذا اشتبه الأمر على هؤلاء المنطقيين ، وعلى من[(٤)] قلَّدهم واتبعهم ، فضلُّوا فى العقليات المنطقيات والإلهيات ضلالاً بعيدًا ،

---

(١) حرف « فى » مكانه بياض فى ( ر ) وأثبته من ( هـ ) .

(٢) فيه : مكانه بياض فى ( ر ) وأثبته من ( هـ ) .

(٣) فى الأصل ( ر ) جوهرًا عرضا ، والعبارة ليست فى ( هـ ) .

(٤) وعلى من : هذه العبارة ليست واضحة فى الأصل ( ر ) وغير موجودة فى ( هـ ) ، وكذا استظهرتها .

وجعلوا الصور الذهنية الخيالية حقائق موجودة فى الخارج[١] ، حتى [آل بهم] الأمر إلى أن جعلوا لواجب الوجود الخالق للسموات والأرض ربّ [العالمين] وجودًا مطلقًا موجودًا فى أذهانهم ، وعرضًا [ثابتًا] فى نفوسهم ، [ليس له حقيقة] فى الخارج ، ولا وجود ، ولا ثبوت ، ويقولون : وجوده [معقول لا محسوس] ، وإنما هو معقول فى عقولهم ، كما يعقلون الكليّات الثابتة فى العقول ، فالوجود المطلق : كالحيوان المطلق ، والإنسان المطلق ، والجسم المطلق ، والشمس المطلقة ، والقمر المطلق ، والفلك المطلق ونحو ذلك مما لا يكون إلا فى الأذهان لا فى الأعيان .

وهذا هو نهاية التوحيد ، الذى زعموا أن [الرُّسل جاءت به][٢] ولا ريب أن أقل أتباع الرسل / أصح وأكمل عقلاً من أن يجعل هذا ثابتًا فى الوجود الخارج ، فضلاً عن أن يجعله ربَّ العالمين ، مالك يوم الدين ، سبحانه وتعالى عمَّا يقول الظالمون علواً كبيرا ! ص ٣٩

**وقوله**[٣] : « إما أن يكون المتفق لازمًا أو ملزومًا أو عارضا أو معروضا[٤] » .

**فيقال** : ما سميته متفقًا ومشتركًا ، هو وما جعلته مختلفًا مميِّزًا لازمًا له

(١) الكلام التالى لعبارة « فى الخارج » تتخلله مواضع فيها بياض فى نسخة (ر) وأكملتها من (هـ) ، وسأجعل الكلمات التى زدتها من (هـ) بين قوسين معقوفين .

(٢) عبارة : « الرسل جاءت به » مطموسة فى (ر) وليست فى (هـ) وكذا استظهرتها .

(٣) أى ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٤/٤٥٦ – ٤٥٧ وسبق ورود هذا النص ومقابلته على الإشارات ، ص ٨٧ – ٨٨ .

(٤) هذه العبارة فيها تلخيص لكلامه السابق كله .

وملزومًا ، يشتركان فى العموم والخصوص والإطلاق والتعيين ، فالاشتراك والامتياز والاتفاق والاختلاف إذا أخذته باعتبار الذهن والخارج ، فكل شيئين اشتركا فى أمرٍ ، فذلك المشترك هو فى الذهن ، وكل منهما هو فى الخارج متميز ، فالحيوانان المشتركان فى الحيوانية هما مشتركان فى الحيوانية المطلقة ، [ ويمتاز ][١] أحدهما عن الآخر بالحيوانية الموجودة التى تخصّه ، كما يشترك الناطقان [ فى ][٢] الناطقية المطلقة ، ويمتاز أحدهما عن الآخر بالناطقية التى تخصُّه .

وأما الأمور الموجودة فى الخارج فبينها تشابه وتماثل ، واختلاف وتضاد ، ليس فيها شىء يشارك شيئًا ، لا فى ذاته ولا [ فى ][٣] صفة من صفاته .

**فقولهم** فى [القسم ][٤] الأول : هو مثل فصول الأنواع الداخلة تحت جنس واحد ، فإن طبيعة ذلك الجنس لازمة لطبائع الفصول ، كالوجود والوحدة ، والتماثل والاختلاف ، والتضاد والتغاير ، اللوازم للحقائق الكثيرة .

**يُقال لهم** : فصول الأنواع : كالناطقية والصاهلية ونحوهما ، التى هى فصول أنواع الحيوان : كالفرس والإنسان وغيرهما مما يدخل تحت جنس الحيوان ، إذا قيل : طبيعة الجنس — وهو الحيوان — لازمة

---

(١) ويمتاز : كذا فى ( هـ ) . ومكانها بياض فى (ر) .
(٢) فى : كذا فى ( هـ ) ، ومكانها بياض فى (ر) .
(٣) فى : ساقطة من (ر) وهى فى ( هـ ) .
(٤) القسم : كذا فى ( هـ ) وظهرت بعض حروف الكلمة فى (ر) .

لطبائع هذه الفصول ، كما هو لازم لهذه الأنواع ، فإذا أخذت عين اللازم والملزوم فى الخارج ، كان التلازم من الطرفين[١] ، يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ، ومن انتفائه انتفاؤه ، فلا يُقال [ : إن أحدهما أعم من الآخر ولا أخص .

وإذا قيل ][٢] : إنهما يشتركان فى الحيوانية ، وكل منهما متميّز عن الآخر بالناطقية والصاهلية ، فكل من هذه الموجودات متميّز عن غيره بحيوانيته ، كما هو متميز بناطقيته وصاهليته ، ونوع الناطقية لا يميّز [ معيَّنا عن معيَّن[٣] ] ، وإنما يميَّز نوعًا عن نوع ، والأنواع إنما هى فى الأذهان لا فى الأعيان ، فإن الحيوان إذا لزم الناطق والصاهل ، فنفس الحيوان الذى يُقال / إنه فى الصاهل ليس هو نفس الحيوان الذى فى الناطق ، ص ٤٠
ولكن يشابهه ، بل الحيوان هو نفس الصاهل ونفس الناطق ليس الحيوان فيه .

وهم قد يقولون : إن فى الناطق والصاهل حيوانًا وهذا غلط ، فإن الحيوان هو الموصوف بأنه صاهل وأنه ناطق ، وليس فى [ الجوهر ][٤] المعين جوهر آخر : لا مطلقًا ولا معينا ، بل هو جوهر واحد موصوف بهذا وبهذا ، بل وهذا الصاهل المعيَّن هو حيوان ، وليس هو هذا الصاهل المعيّن الذى هو حيوان ، فضلاً عن أن يكون هذا الناطق المعيّن .

---

(١) ر : الطريقين .

(٢) ما بين المعقوفتين فى ( هـ ) وسقط من (ر) .

(٣) عبارة « معينا عن معيَّن » فى ( هـ ) ومكانها بياض فى (ر) .

(٤) الجوهر : كذا فى ( هـ ) ومكانها بياض فى (ر) .

ولو قيل : إن هذا الصاهل المعيّن فيه حيوان ، فليس الحيوان الذى فيه هو الحيوان الذى فيه الصاهل المعيّن ، فكيف بما فى الناطق وأمثاله ؟

وإذا أراد أن الطبيعة العامة أو المطلقة أو الكلية [ لازمة ](١) لهذه الطبائع الخاصة ، فالمعنى الصحيح : أن هذا المعنى الذى يوجد فى الذهن [ عامًّا ](٢) مطلقًا كليا ، والذى يوجد أعيانه فى الخارج أكثر من أعيان الطبيعة [ الخاصة ](٣) هو لازم للطبيعة الخاصة ، فحيث كان ناطقٌ أو صاهلٌ كان هناك [ ما ](٤) هو حيوان ، وليس إذا كان حيوان يلزم أن يكون هناك ناطق أو صاهل .

وهنا كلام ليس هذا موضعه : وهو أن الحيوانية التى للإنسان مثلاً ، هى مماثلة للتى للفرس مخالفة لها ، فهؤلاء يقولون : هى مماثلة ، والمختلفات يلزمها أمور متماثلة ، وغيرهم يقولون : بل لوازم المختلفات مختلفة ، وليست الحيوانية التى فى هذا النوع مثل الحيوانية التى فى النوع الآخر .

وهذا نظير اختلافهم فى الحكم الواحد بالنوع : هل يجوز تعليله بعلتين مختلفتين ؟

فمن قال بالأول جوّز ذلك .

ومن قال بالثانى منع ذلك ، وقال : اختلاف العلل يقتضى

(١) لازمة : فى (هـ) ومكانها بياض فى (ر) .
(٢) عاما : فى (هـ) ولم تظهر الكلمة كلها فى (ر) .
(٣) الخاصة : فى (هـ) ومكانها بياض فى (ر) .
(٤) ما : أثبتها من (هـ) ومكانها بياض فى (ر) .

اختلاف الأحكام ، ويجيبون عن قول من يقول : إن المِلك نوع واحد ، وهو يُستفاد بالبيع والإرث والاتهاب[١] ونحو ذلك – بأن المِلك أنواع مختلفة ، وليس هذا مثل هذا ، وإن اشتركا [ فى ][٢] كثير من الأحكام ، وكذلك حِلّ الدم الثابت بالردة والقتل والزنا .

وقد عورضوا بنقض الوضوء الثابت بأسباب مختلفة ، فأجابوا بأنه قد يختلف الحكم بالقوة والضعف .

وهذا الآن كلام فى تماثل الأحكام والعلل المختلفة وتماثل لوازم / الأنواع المختلفة[٣] ، وأما كون هذا المعيّن ليس هو هذا المعيّن ، فهذا ممّا لا نزاع فيه . ص ٤١

والمقصود هنا أن المتفقات فى أمرٍ من الأمور ، إذا قيل : إن ما به الاشتراك لازم لما به الامتياز ، فما اشتركا فيه لا يفارق ما به الامتياز [ من جهة ][٤] كونه مشتركًا ، ولا يوجد معه ، فضلا عن أن يلزمه ، إذ الاشتراك إنما هو فيه إذا كان فى الذهن ، وهو من هذه الجهة لا يُوجد فى الخارج ، ولكن الوصف الذى يُقال إنهما تشاركا فيه ، معناه أنه يُوجد لهذا معيّنا ، ويوجد لهذا من نوعه آخر معيّن ، والمعيّن لا اشتراك فيه ، فلا يُظن أنه وُجد فى الخارج ما اشتركا فيه فى الخارج ، وإن كان مشتركًا فيه فى الذهن .

---

(١) فى « لسان العرب » : « والاتهاب قبول الهبة » .

(٢) فى : مكانها بياض فى (ر) وأثبتها من ( هـ ) .

(٣) فى أعلى هذه الصفحة كتب ما يلى : صفحة ٢٦٦ .

(٤) من جهة : مكانها بياض فى (ر) وأثبتها من (هـ) .

واعتبر عموم المعانى والاشتراك فيهما ، بعموم الألفاظ والاشتراك فيهما ، فإذا قلت : لفظ « إنسان » يشترك فيه هذا وهذا وهذا ويعمها ، ولفظ « حيوان » يشترك فيه أكثر مما يشترك فى لفظ « إنسان » ، لم يكن بين المسميات فى الخارج شىء اشتركت فيه ، فليس بين هذا الإنسان وهذا الإنسان ، ولا بينهما وبين الفرس فى الخارج شىء مشترك بينهما لأجل الاشتراك والاتفاق فى لفظ « إنسان » ولفظ « حيوان » ، فكذلك اتفاقهما واشتراكهما فى المعنى المدلول عليه بهذا اللفظ .

وكذلك اتفاقهم واشتراكهم فى الخط المرقوم المطابق لهذا اللفظ ، فالخط يطابق اللفظ ، واللفظ يطابق المعنى ، والثلاثة تتناول الأفراد الموجودة فى الخارج وتعمها ، والأعيان متفقة فيها مشتركة ، من غير أن يكون بين الأعيان فى الخارج شىء اشتركت فيه ، لكن بينها تشابه بحسب ذلك المعنى الشامل لها ، واللفظ المطابق له ، والخط المطابق للفظ .

وبذلك يتبين الكلام فى القسم الثانى – وهو أن ما به الاختلاف لازم لما به الاشتراك – أنه قسم ممتنع ، فإنه ليس فى الخارج إلا ما به الاختلاف ، الذى هو ضد الاشتراك ، إذ ليس فى الخارج مشترك ، بل كل شىء فهو نفسه ، ليس مشاركا لغيره فى شىء ، فيكون مخالفا له إذا جُعل الاختلاف قسيم الاشتراك ، وأما الاختلاف الذى هو قسيم التشابه[1] ، فهذا قد يكون فى الخارج / وقد لا يكون . فالبياضان ص ٤٢
المتماثلان هما غير مختلفين بهذا الاصطلاح ، وهما مختلفان بالاصطلاح

(١) هـ : التشبيه .

الأول الذى هو بمعنى الامتياز ، فإذا كان كل من البياضين ممتازًا عن الآخر ببياضه الذى يخصّه ، فهو ممتاز عنه أيضا بلونيَّته [ وعرضيته ][١] التى تخصّه ، وكذلك الإنسانان فما امتاز به كل منهما عن الآخر لازم للمشترك الموجود معه ، فإن وجود المشترك المعيَّن بدون المعيّن ممتنع ، وأما المشترك الكلِّى الذى فى الذهن فذاك ليس بلازم ولا ملزوم ، إذ يمكن تقدير حيوان ولون مجردًا فى الذهن ، ليس له لازم ولا ملزوم ، وأما الحيوان الموجود فى الخارج فهو حيوان معين يلزمه معيّن : إما إنسان معيّن وإما فرس معيّن وإما نحو ذلك ، وهذا المعيّن حاصل مع هذا المعين [ أبدًا ][٢] ، ولكن ليس لازمًا لحيوان آخر ، فإذا عدم هذا الإنسان المعيّن عدم هذا الحيوان المعيّن ، فإذا وجد حيوان آخر لم يكن هو المستلزم لهذا المعيّن ، فالحاصل أن كل موجود فى الخارج بعينه ، فجميع صفاته اللازمة متلازمة ، يلزم من وجود إنسانيته وجود حيوانيته ، ويلزم من وجود حيوانيته وجود إنسانيته .

وأما المقدمة الثانية فإنه قال[٣] : « قد يجوز أن تكون ماهية الشىء سبباً[٤] لصفة من صفاته ، وأن تكون صفة له سببًا[٤] لصفة أخرى ، مثل الفصل للخاصة ، ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التى هى الوجود للشىء إنما هى بسبب ماهيته التى ليست هى الوجود ، أو بسبب

تابع كلام ابن سينا وتعليق ابن تيمية عليه .

(١) وعرضيته : ساقطة من (ر) وأثبتها من ( هـ ) .
(٢) أبدا : فى ( هـ ) ومكانها بياض فى (ر) .
(٣) أى ابن سينا فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » والنص التالى فى ٣ ، ٤/٤٥٨ - ٤٦٢ .
(٤) سببا : كذا فى ( هـ ) وفى « الإشارات والتنبيهات » ، وفى (ر) : شيئا . وهو تحريف .

صفة أخرى ، لأن النسب متقدم فى الوجود ، ولا متقدم بالوجود قبل الوجود » .

فيقال له : هذه مبنية على أن ماهية الشىء مباينة لوجوده ، فنقول : إما أن تعنى بالماهية والوجود : الماهية العلمية الذهنية ، والوجود العلمى الذهنى ، وإما أن تعنى بهما الماهية الموجودة فى الخارج ، والوجود الثابت فى الخارج ، وإما أن تعنى بالماهية ما فى الذهن ، وبالوجود ما فى الخارج ، وإما بالعكس .

فإن عنى الثانى ، فلا ريب أن الذى فى الخارج هو الموجود المعيّن ، وهو الحقيقة المعينة ، والماهية المعينة ، ليس هناك شيئان ثابتان : أحدهما هو الموجود ، والآخر ماهيته .

ومن قال : إن المعدوم شىء فى الخارج ، أو أن الماهية مباينة
ص ٤٣ للموجود الخارج ، كما قال هذا طائفة / من المعتزلة ، وقال هذا طائفة من الفلاسفة ، فقوله فى غاية الفساد ، كما هو مبسوط فى موضعه .

وإن عنى بالماهية ما فى الذهن ، وبالوجود ما فى الخارج ، فلا ريب أن أحدهما مغاير[1] للآخر ، وكذلك بالعكس ، وليس هذا مما يتنازع فيه العقلاء ، لكن لما غلب على مسمّى الماهية الوجود الذهنى ، وعلى مسمّى الوجود الثبوت فى الخارج ، وأحدهما غير الآخر ، توهم من توهم أن للموجود فى الخارج ماهية مغايرة للموجود المعيّن ، وهو غلط محض .

---

(١) ر : مغايراً . وهو خطأ .

وإذا كان كذلك ، **فقول القائل** : « يجوز أن تكون ماهية الشيء أو بعض صفاته سببًا لصفة أخرى ، ولايجوز أن تكون الماهية سببًا للصفة التي هي الوجود ، لأن السبب متقدم على الوجود ، ولا يتقدم بالوجود على الوجود » .

كلام مبني على أصول فاسدة .

**أحَدَها** : كون الموجود الثابت في الخارج صفة لماهية ثابتة في الخارج ، وهذا غلط ، بل نفس ما في الخارج هو الموجود الذي هو ماهيته ، والوجود إن عني به المصدر ، فذاك قائم بالواحد ، وإن عُني به الموجود ، فهو الموجود ، فليس في الموجود وجودٌ يزيد على حقيقته الموجودة .

**والثاني** : قوله : « إن الماهية أو صفتها تكون سببا لصفة أخرى ، مثل الفصل للخاصة » .

فإن عني بالماهية ما في النفس ، فليس هناك مسبّب ولا سبب ، بل الذهن هو الذي يصوِّر الجميع ، وإن عني بها ما في الخارج فالفاعل المعيّن مبدع لصفاتها اللازمة ، وصفاتها العارضة قد تكون موقوفة على شرط آخر ، وليست إحدى الصفتين اللازمتين سببًا لها ، وإن كان قد يكون شرطاً .

**الثالث** : أن لفظ « السبب » إن عني به الفاعل ، فالصفة لا تفعل الصفة ، ولا الماهية تفعل صفاتها اللازمة ، لا سيا عندهم ، حيث يقولون : الواحد لا يكون فاعلا وقابلا ، وإن عني به ما يقف المسبّب

عليه ولو كان شرطًا ، فالمحل حينئذ سبب . وهم يزعمون أن الماهية قابلة لوجودها ، فتكون سببًا لوجودها ، فتناقض قولهم .

وأما عند التحقيق فيجوز أن تكون الماهية ، أو شيء من صفاتها ، شرطًا فى صفةٍ أخرى ، ولو كنا ممن يقول : إن فى الخارج [ ماهية مغايرة لوجوده[1] لجوَّزنا أن تكون الماهية شرطاً لوجودها ، لأن الشرط لا يجب أن يتقدم المشروط ، بخلاف العلة ، فإنها تتقدم المعلول ، ولكن لمَّا لم يكن فى الخارج إلا الوجود الذى هو ماهية نفسه ، امتنع أن تكون هناك ماهية ، تكون شرطاً لوجود نفسها ، أو لا تكون شرطا لوجود نفسها .

ثم قال ابن سينا فى تقرير توحيدهم[2] : « واجب الوجود المتعيِّن : إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود ، فلا واجب وجود غيره ، وإن لم يكن تعيّنه لذلك ، بل لأمر [ آخر ][3] فهو معلول . لأنه إن كان وجوب الوجود لازما لتعينه[4] ، كان الوجوب[5] لازمًا لماهية غيره ، أو صفة ، وذلك محال . وإن كان عارضا ، فهو أولى أن[6] يكون لعلة . وإن كان ما تعيَّن[7] به عارضا لذلك ، فهو لعلة . فإن كان ذلك ما

(١) الكلام التالى بين المعقوفتين والذى ينتهى فى ص ١١٤. وأوله عبارة : « ماهية مغايرة لوجوده » فى نسخة (هـ) فقط (ص٥٢١ – ٥٢٦) . ولا يوجد فى نسخة (ر) .

(٢) فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ . ٤/٤٦٤ – ٤٦٩ .

(٣) آخر : ساقطة من (هـ) وزدتها من « الإشارات » ٣ . ٤/٤٦٤

(٤) الإشارات ٣ . ٤/٤٦٥ : لأنه إن كان وجود واجب الوجوب لازما لتعينه .

(٥) الإشارات : الوجود .

(٦) الإشارات ٣ . ٤/ ٤٦٦ : بأن .

(٧) الإشارات : مايتعين .

تعين به ماهيته واحداً[١] ، فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده ، هذا[٢] محال . وإن كان عروضه بعد تعيُّن أول سابق ، فكلامنا فى ذلكَ وباقى أقسامه محال[٣] » .

**قلت**[٤] : وإيضاح هذا الكلام أنه إذا قُدِّر واجبان كان قد اشتركا فى مسمَّى الوجوب ، وامتاز كل منهما عن الآخر بتعينه ، فإما أن يكون ما به الاشتراك لازماً لما به الامتياز ، أو ملزوماً أو عارضا ، أو معروضا ، فإن كان المشترك لازماً كلزوم الحيوانية للإنسانية مثلا ، فهذا لا يجوز فى هذا الموضع كما قال ، لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه ، كان الوجود الواجب لازماً لماهية غيره ، وصفة ، وذلك محال .

وإن كان المشترك ، وهو الوجوب ، عارضًا للمختص ، وهو التعيّن الذى هو الماهية ، فهو أَوْلى أن يكون لعلة ، والوجود الواجب لا يكون لعلة .

وإن كان التعيّن عارضا للوجوب المشترك ، فهو لعلة ، كتعيّن آحاد النوع .

ولهذا **قال** بعد هذا[٥] : « اعلم أن الأشياء التى لها[٦] حد نوعى واحد ، فإنما تختلف بعللٍ أخرى ، وأنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة

(١) الإشارات ٣ . ٤٦٧/٤ : فإن كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة .
(٢) الإشارات : وهذا .
(٣) الإشارات ٤٠/٣ — ٤١ : « فكلامنا فى ذلك السابق وباقى الأقسام محال » .
(٤) فى الأصل (هـ) : قال ابن تيمية : قلت .
(٥) أى ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٤٧٠/٤ — ٤٧١ .
(٦) الإشارات ٣ . ٤٧٠/٤ : عُلم من هذا أن الأشياء التى لها . . .

القابلة لتأثير العلل ، وهى المادة ، لم يتعين إلا أن يكون [ فى طبيعة ](١) من حق نوعها أن توجد شخصًا واحدًا(٢) . وأما إذا كان يمكن فى طبيعة نوعها أن تُحمل على كثيرين ، فتَعَيَّنُ كلٍّ واحد بعلّة ، فلا يكون سوادان ولا بياضان فى نفس الأمر ، إلا إذا كان الاختلاف بينهما فى الموضوع(٣) وما يجرى مجراه » .

**قال**(٤) : « فإذا كان ما تعيّن به عارضا للوجوب المشترك بالعروض ص ٥٢٢ لعلة ، فإن / كانت تلك العلة وما به تعيّن الماهية واحدًا ، بحيث تكون علة العروض هى علة التعيّن ، كانت تلك العلة علة لخصوص ما لذاته يجب وجوده ، فيكون لذات واجب الوجود علة ، وهو ممتنع . وإن كان عروضه للوجوب المشترك بعد تعيّن أول سابق ، فالكلام فى ذلك التعيّن السابق .

وبقى من الأقسام الأربعة قسمٌ رابع ، وهو أن يكون ما به التعيّن الذى امتاز به كل منهما عن الآخر لازمًا للمشترك بينهما ، وهذا ممتنع فى جميع المواد كما تقدم بتعيّن امتناع واجبى وجود ، ووجب أن يكون وجوب الوجود مستلزمًا للتعيّن ، فيكون تعيّنه لأنه واجب الوجود ،

---

(١) فى طبيعة : ساقطة من (هـ) وزدتها من « الإشارات » وسترد بعد قليل فى (هـ) .
(٢) الإشارات : أن يوجد شخصًا واحدا .
(٣) الإشارات ٣ ـ ٤/ ٤٧١ : .. الأمر إذا كان لا اختلاف بينهما فى الموضع ..
(٤) الكلام التالى ليس من كلام ابن سينا . ورجحت أن يكون من كلام الرازى أو الأرموى . ولذلك راجعت مخطوطة شرح الإشارات للرازى ( رقم ٢٢٤ فلسفة ومنطق بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية ) ومخطوطة شرح الإشارات للأرموى ( رقم ٢٢٥ فلسفة ومنطق بنفس المعهد ) ولكنى تبينت أنه ليس كلام واحد منهما .

والمعلول لازم لعلته ، فلا يكون وجوب الوجود لغير المعيّن ، فهذا مراده بهذه الحجة » .

وقد ظن أبو عبد الله الرازى أن مراده بقوله[١] : « إن كان تعيّنه ذلك لأنه واجب الوجود ، فلا واجب وجود غيره » هو القسم الأول من الأقسام الأربعة التى جعل فيها الوجوب بلزوم التعيّن على تقدير ثبوت واجبين .

قال[٢] : « وأما قوله[٣] : إن لم يكن تعينه لذلك ، بل لأمر آخر ، فهو معلول » ، هو القسم الذى جعل الوجوب فيه معروض ذلك التعيّن . قال : « وقوله[٤] : « وإن كان ما تعيّن به[٥] عارضا لذلك فهو لعلة » هو هذا القسم ، وأنه لم يذكر فى إبطاله إلا قوله : لو كان تعينه لا لكونه واجبًا بل لأمر آخر فهو معلول ، وأنه أعاد هذا الكلام مرة أخرى ، وزاد فى بيان بطلانه ما ذكره آخرًا ، وأنه لو ذكر هذا الكلام حينما تعرض لإبطال القسم الثانى ، كان أقرب إلى الضبط » .

قلت[٦] : وليس الأمر على ما ظنّه ، بل الرجل ذكر أولاً التقدير المستلزم لوحدة الواجب ، ثم ذكر أربعة أقسام على تقدير تعدده ، وأبطلها بقوله[٧] : « واجب الوجود المتعين إن كان تعينه – أى ذلك

(١) أى قول ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » ق ٣ ، ٤٦٤/٤ .

(٢) أى الرازى .

(٣) وهو قول ابن سينا فى الموضع السابق ( ٣ . ٤٦٤/٤ ) وأوله : وإن لم يكن ..

(٤) أى ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ . ٤٦٦/٤ .

(٥) الإشارات : ما يتعين به .

(٦) فى الأصل (هـ) : قال ابن تيمية قلت .

(٧) أى ابن سينا وهو كلامه السابق .

التعين الخاص –[١] لأنه واجب الوجود ، فلا واجب وجود غيره » لأنه يكون وجوب الوجود يستلزم التعين الخاص ، فلا يوجد الملزوم بدون لازمه ، فلا يتحقق الوجوب إلا فى ذلك المعيّن ، وهو المطلوب « وإن لم يكن ذلك التعيّن لأجل وجوب الوجود فهو معلول » وكون واجب الوجود معلولاً ممتنع ، وهذا يعمّ الأقسام الأربعة ، لأنه حينئذ يكون المتعيّن علة غير وجوب الوجود ، كما ذكر بعد هذا : أن الأشياء التى لها حد نوعى إنما تتعدد لعلل ، وتتعين بعلل أخرى ، إلا أن يكون من حق
ص ٥٢٣ نوعها أن توجد شخصًا واحدًا ،/ وإذا كان للتعيّن علة غير وجوب الوجود فهو معلول ، كما أن تعيّن الإنسان معلول لغير الإنسانية . ثم بيّن أنه يكون معلولاً على التقديرات الأربعة فقال : إن كان وجوب الوجود المشترك لازما للتعيّن ، أى لهذا التعين ، وهذا التعين ، الذى فى الواجبين ، كما تلزم الإنسانية لهذا الإنسان وهذا الإنسان ، كان الوجود الواجب لازمًا أوصفة لماهية غيره . وقد قال : إن هذا محال فى المقدمة الثانيه ، وإن كان عارضًا فهو أولى ، وإن كان معروضًا فقد بيّن بطلانه وباقى أقسامه ، وهو كون التعيّن المتعدد لازمًا للمشترك ، فهو ممتنع فى جميع المواد ، كما يمتنع أن يكون تعيّن الإنسان لازمًا للإنسانية ، لا يلزم أنه حيث وُجد المشترك وُجد المعيَّن ، وهذا محال .

كلام الآمدى فى دقائق الحقائق. وإذا عُرف أن هذا مقصوده فاعلم أن هذه الحجة يصوغها بعبارات متنوعة ، والمعنى واحد ، كما صاغها **الآمدى فى « دقائق الحقائق »** فى

(١) عبارة : أى ذلك التعين الخاص ، أضافها ابن تيمية ليشرح ما سبق .

الفلسفة[١] ، فقال : « الفصل الثانى فى وحدانية واجب الوجود ، وأنه لا ضد له ، ولا ندّ ، وأنه قديم أزلى : أما أن واجب الوجود واحد لا تعدد فيه ولا اشتراك ، فذلك لأن مسمًّى واجب الوجود لو كان مشتركًا بين شيئين ، فالشيئان : إما متفقان من كل وجه ، أو مختلفان من كل وجه ، أو متفقان من وجهٍ دون وجه ، فإن اتفقا من كل وجه فلا تعدد ، إذ التعدد دون[٢] مميز محال ، وإن اختلفا من كل وجهٍ فمسمًّى

(١) كتاب « دقائق الحقائق » من كتب سيف الدين على بن محمد الآمدى ، وإن كان بروكلمان قد نسبه خطأ إلى الرازى ، انظر « فخر الدين الرازى » لمحمد صالح الزركان ، ص ١٣٦ - ١٣٧ . وانظر مقدمة الدكتور حسن محمود عبد اللطيف لكتاب « غاية المرام فى علم الكلام » للآمدى . ص ١٠ ؛ الأعلام ٥/١٥٣ . وهو كتاب مخطوط . وقد تكلم الآمدى فى نفس هذا الموضع فى « أبكار الأفكار » بكلام مشابه قال فيه ( حـ ١ . ص ٥٥٠ - ٥٥١ نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ( ص ٨٣ نسخة رقم ١٦٠٣ ) : « وقد احتج النافون للشركة بمسالك ضعيفة . المسلك الأول وهو ما ذكره الفلاسفة وذلك أنهم قالوا : لو قُدر وجود واجبين كل واحد منهما واجب لذاته ، فلا يخلو : إما أن يقال باتفاقهما من كل وجه . أو باختلافهما من كل وجه . أو باتفاقهما من وجهٍ دون وجه . فإن كان الأول فلا تعدد فى مسمى واجب الوجود إذ التعدد والتغاير دون مميز محال . وإن كان الثانى فما اشتركا فى وجوب الوجود . وإن كان الثالث فما به الاشتراك غير ما به الافتراق ، وما به الاشتراك إن لم يكن هو وجوب الوجود فليسا ( فى نسخة رقم ١٩٥٤ : قلنا . وهو تحريف ) واجبين . بل أحدهما دون الآخر . وإن كان الاشتراك بوجوب الوجود فهو ممتنع لوجهين . الأول : هو أن ما به الاشتراك من وجوب الوجود . إما أن يتم تحققه فى كل واحد من الواجبين بدون ما به الافتراق أو لا يتم دونه . فإن كان الأول فهو محال ، وإلا لكان المعنى المطلق مشتركا متحققا فى الأعيان من غير مخصص وهو محال . وإن كان الثانى كان وجوب الوجود ممكنا لافتقاره فى تحققه إلى غيره ، فالموصوف به ، وهو ما قيل بوجوب وجوده به أولى أن يكون ممكنا . الوجه الثانى هو أن مسمّى واجب الوجود إذا كان مركبا من أمرين ، وهو وجوب الوجود المشترك ، وما به الافتراق ، فيكون مفتقرًا فى وجوده إلى كل واحد من مفرديه ، وكل واحد من المفردين مغاير للجملة المركبة منهما . ولهذا يتصور تعقل كل واحد من الأفراد مع الجهل بالمركب منهما ، والمعلوم غير المجهول ، وكل ما كان مفتقرًا إلى غيره فى وجوده كان ممكنا لا واجبا لذاته ، إذ لا معنى لواجب الوجود لذاته إلا مالا يفتقر ( فى الأصل ما يفتقر ) فى وجوده إلى غيره » .

(٢) فى الأصل (هـ) : إذ التعدد ولا محال ، وصوبته بالرجوع إلى النص الذى نقلته من « أبكار الأفكار » قبل قليل فى التعليق .

واجب الوجود لا اشتراك فيه ، وهو خلاف الفرض ، وإن اتفقا من وجهٍ دون وجهٍ ، فما به وقع الافتراق : إن كان هو مسمًّى واجب الوجود ، فلا اشتراك فيه أيضا ، وإن كان غيره ، فمسمًّى واجب الوجود يكون مشتركا بينهما ، وعند ذلك فإما : أن يتم تحقق مسمًّى واجب الوجود فى كل واحد من الشيئين بدون ما به التخصص والتمايز أو لا يتم دونه . الأول محال ، وإلا كان الأمر المطلق المشترك متخصصًا فى الأعيان بدون ما به التخصص ، وهو محال . والثانى يتوجب أن يكون مسمًّى واجب الوجود مفتقرًا إلى أمر خارج عن المفهوم من اسمه ، فلا يكون واجبا لذاته ، وقد قيل : إنه واجب لذاته . وهذه المحالات إنما لزمت من القول بالاشتراك فى مسمًّى واجب الوجود ، فلا اشتراك فيه ، فإذاً واجب الوجود لا تعدد فيه ، بل نوعه منحصر فى شخصه » .

**قال** : « والناظر المتبحر يزداد بإمعان النظر فى هذه الحجة المحررة والبحث فيها مع نفسه وضوحًا وجلاء ، فإن ما طوّل به من التشكيكات وأنواع التخيّلات على غيرها من الحجج المذكورة فى هذا الباب ، فلا اتجاه له ههنا » .

هذا قوله هنا ، وهذه الحجة هى [ التى ] ذكرها[١] الآمدى عنهم وعن بعض أصحابه فى كتاب « أبكار الأفكار » واعترض عليها / باعتراضين[٢] سبقه إلى أحدهما الرازى فى « شرح الإشارات » وهو أن ص ٥٢٤

(١) فى الأصل : هى ذكرها .

(٢) انظر ص ١٠٩ ت ١ حيث نقلت كلام الآمدى رواية عن الفلاسفة فى « أبكار الأفكار » وانظر الاعتراضين ( ص ٥٥١ - ٥٥٤ نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ( ص٨٣ - ظ٨٣ نسخة رقم ١٦٠٣ ) .

الوجوب أمرٌ سلبى لا ثبوتى ، فلا يتم الدليل حينئذ ، والثانى أن هذه الحجة منتقضة بوجود الله سبحانه مع وجود الممكنات ، فإنهما اتفقا فى مسمَّى الوجود ، وامتاز كل منهما عن الآخر بتعيّنه ، فإما أن يكون المطلق مع المعيّن لازمًا أو ملزومًا ، أو عارضًا أو معروضًا . واعترض الرازى باعتراض ثالث ، وهو أنه منع كون التعيّن وصفًا ثبوتيًا ، كما منع كون الوجوب وصفًا ثبوتيًا .

تعليق ابن تيمية

**قلت**[1] : أما إلزامهم لهم الوجود الممكن مع الواجب ، فهذا إلزام لازم لا محيد للفلاسفة عنه ، ولكن ليس فيه حل الشبهة ، وأما منع كون الوجوب أمرًا ثبوتيًا ، فهو من نوع السفسطة ، فإن الوجود إذا كان ثبوتيًا ، فوجوبه الذى هو توكّده المانع من إمكان نقيضه ، كيف يكون عدميا ؟ ومعلوم أن اسم الوجود هو بالواجب أحق منه بالممكن .

وأيضا فإن ما ذكره من التقسيم وارد ، سواء قيل : إن المفهوم ثبوتى أوسلبى ، فإنه إذا كان سلبياً مشتركا امتنع أن يكون ملزومًا للمختص ، فإن المشترك سواء كان وجوديًا أو عدميا ، لا يستلزم المختص ، فإنه يقتضى أنه حيث وُجد المشترك المطلق العام وجد كل واحد من أفراده الخاصة ، وامتنع أيضا أن يكون لازمًا للمختص ، إلا إذا كان الوجوب معلولاً ولازمًا لغيره ، وهو قد ذكر إبطال هذا .

وقد اعترض الرازى باعتراض آخر على أحد قوليه فى أن الوجود زائد على الماهية ، بأن الماهية تكون علّة للوجود ، وذكر أنه لا محذور فى أن

---

(١) فى الأصل (هـ) : قال ابن تيمية قلت .

تكون الماهية إذا أُخذت مطلقة لا بشرط وجود ولا عدم علة لوجود نفسها ، والماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة .

**قلت**[١] : الحجة مدارها على أن المطلق المشترك الكلى موجود فى الخارج ، وهذا هو الموضع الذى ضلت فيه عقول هؤلاء ، حيث اعتقدوا أن الأمور الموجودة المعيَّنة اشتركت فى الخارج فى شىء ، وامتاز كل منها عن الآخر بشىء ، وهذا عين الغلط .

**قلت**[٢] : والشخص المعيّن ليس له تعين غير هذا الشخص المعيّن : لا ثبوتى ولا عدمّى ، فإنه لم يكن مشاركًا لغيره فى أمر خارجى ، حتى يحتاج تعيّنه وتميزه عنه إلى وصف آخر ثبوتى أوسلبى . وقولهم فى القاعدة
ص ٥٢٥ الكليّة : إن الأشياء التى لها حدّ نوعىّ إنما تختلف بعلل أخرى / وأنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل ، وهى المادة ، لم يتعين ، إلا أن يكون من حق نوعها أن توجد شخصاً واحداً ، فأما إذا كان يمكن فى طبيعة نوعها أن تُحمل على كثيرين فيعين كل واحد بعلة ، فلا يكون سوادان ولا بياضان فى نفس الأمر إلا إذا كان الاختلاف بينهما فى الموضوع وما يجرى مجراه – هو قول باطل . وذلك أن الأشياء التى لها حد واحد نوعىّ ، لا وجود لها فى الخارج مطلقة ولا عامة أصلا ، وإنما وجودها كذلك فى الذهن ، فالسبب الفاعل للواحد منها هو الفاعل لذاته ولصفاته ، وهو الفاعل لذلك الواحد المعيّن ، وليس هنا شيئان : أحدهما لنوعها والآخر لتشَخّصها ، بل ولا وجودان : أحدهما لنوعها ،

---

(١) فى الأصل (هـ) : قال ابن تيمية .

(٢) فى الأصل : ثم ذكر ابن تيمية بعض ماتقدم له فى تقرير ذلك ، ثم قال .

والآخر لتشخّصها ، بل ولا قابلان ، بل الموجود هو الأعيان المشهودة ، والفاعل إنما فعل تلك الأعيان ، لم يفعل أنواعًا مطلقة كلية ، وإن كانت تلك تُتصور فى العلم ، فالكلام فى الوجود الخارجى .

وهذا مما يبيّن لك أن من قال من المتفلسفه : إنه سبحانه وتعالى يعلم الأشياء على وجهٍ كلى لاجزئى ، فحقيقة قوله : إنه لم يعلم شيئًا من الموجودات ، فإنه ليس فى الموجودات إلا ما هو معيّن جزئى ، والكليات إنما تكون فى العلم ، لا سيما وهم يقولون : إنما علم الأشياء لأنه مبدؤها وسببها ، والعلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب . ومن المعلوم أنه مبدع للأمور المعيّنة المشخّصة الجزئية ، كالأفلاك المعيّنة والعقول المعينه . وأول الصادرات عنه — على أصلهم — العقل الأول ، وهو معيّن ، فهل يكون من التناقض وفساد العقل فى الإلٰهيات أعظم من هذا ؟

وقولهم : إنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلةلتأثير العلل ، وهى المادة ، لم يتعين ، كقول القائل : إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة ، وهى المادة ، لم تُوجد ، فإن وجودها هو بعينها ، لم يكن لها تحقق فى الخارج غير وجودها المعيّن .

وقولهم[1] : فأما إذا كان يمكن فى طبيعة نوعها أن تُحمل على كثيرين ، فتعيّن كل واحد بعلة ، كقول القائل :فموجود كل واحد بعلة ، ومعلوم أن الممكن وجوده بعلة ، سواء كان قد انحصر نوعه فى شخصه كالشمس ، أوكان ممّا لم ينحصر نوعه فى شخصه كالإنسان ،

---

(١) فى الأصل : وقبولهم .

فليس للمعيَّن علتان : إحداهما لنوعه ، والأخرى لشخصه ، بل العلة الموجبة لشخصه كافية فى وجوده ، كوجود ما انحصر نوعه فى شخصه .

وقوله : فلا يكون سوادان ولا بياضان فى نفس الأمر/ إلا إذا كان ص ٥٢٦
الاختلاف بينهما فى الموضوع وما يجرى مجراه ، كقول القائل : لا يكون سوادان إلا إذا كان كل منهما قائما فى محل .وكذلك السواد الواحد لا يُوجد إلا فى محل يقوم به ، وإذا قيل : السوادان يفتقران إلى محلين بخلاف السواد الواحد ، فذلك لأجل كون السواد لابد له ](١) من محل(٢) ، ولا يُعقل تعدد السوادين بدون تعدد المحل ، كما لا يُعقل وجوده بدون وجود المحل ، وما لا يفتقر إلى محل فتعدده لا يفتقر إلى محل ، كما أن واحده لا يفتقر إلى محل ، والتعيُّن كالوحدة ، والتكثُّر كالتعدد ، وليس للعدد والوحدة فى الخارج وجود(٣) غير المعدودات والمتوحدات(٤) ، وإنما وجود العدد المطلق والوحدة المطلقة والتعيّن المطلق فى الأذهان لا فى الأعيان كسائر المطلقات .

وعلى هذا التقدير فواجب الوجود المتعيّن ليس لتعيُّنه علة ولا سبب ، كما أنه ليس لوجوده علة ولا سبب ، وليس هناك فى الخارج تعيّن زائد على نفسه المعيّنه ، لا ثبوتى ولا سلبى، حتى يُقال : إن ذلك

(١) هنا ينتهى الكلام الذى بدأ فى ص١٠٤ وهو الموجود فى نسخة (هـ) فقط والذى لا يوجد ما يقابله فى نسخة (ر) .

(٢) ابتداء من عبارة « من محل » تعود نسختا (ر) ، (هـ) .

(٣) وجود : كذا فى (هـ) ، وهى غير واضحة فى (ر) .

(٤) هـ : والتوحدات .

له علة ، وإن علته إما وجوب الوجود فلا يتعدد ، وإما أمر [آخر(١)] فيكون وجوب الوجود معلولا .

وإذا قُدِّر واجبا وجودٍ ، وقال القائل : [إنهما(٢)] اشتركا فى وجوب الوجود ، وامتاز كل منهما عن الآخر بتعيّنه .

قيل له : اشتركا فى وجوب الوجود المطلق ، أو شارك كل منهما الآخر فيما يخصّه من وجوب وجوده ، فأى شيء قال فى ذلك ، قيل له : وكذلك التعين ، فإنهما اشتركا فى التعيّن المطلق ، وامتاز كل منهما عن الآخر بتعيّنه الذى يخصّه ، فإذا قدّرت وجوبًا مطلقًا ، فخذ معه تعيّنًا مطلقا ، وإذا قدّرت وجوبًا معينا ، فخذ معه تعيّنا معينا ، وإذا قلت : التعين المطلق لا يكون إلا فى الذهن لا فى الخارج . قيل لك : والوجوب المطلق لا يكون إلا فى الذهن لا فى الخارج .

وحينئذ فقولك : مابه الاشتراك يكون لازما لما به الامتياز ، أو ملزوما أو عارضًا أو معروضًا .

جوابه : أن ليس فى الخارج ما به الاشتراك ، وإنما فى الخارج ما به الامتياز فقط ، وما جعلته مشتركًا ، هو نظير ما جعلته مميّزا ، يمكن فرض كل منهما مطلقا ومعينا .

فإذا قلت : اشتركا فى الوجوب وامتاز كل منهما عن الآخر بتعيّنه .

قيل لك : اشتركا فى وجوب مطلق كلىّ لا وجود له فى الخارج ، كما

---

(١) آخر : كذا فى (هـ) ومكانها بياض فى (ر) .

(٢) إنهما : كذا فى (هـ) وهى غير واضحة فى (ر) .

اشتركا فى تعيّن مطلق كلىّ ، وماهيّة مطلقة كلية ، وحقيقة مطلقه كليّة ،
وكل منهما ممتاز عن الآخر بما هو به موجود ، فهو ممتاز عنه بوجوده الذى
يخصّه ، وهو حقيقته[١] التى تخصّه، وهو نفسه وذاته وماهيته التى
ص ٤٥ تخصّه ، فما اشتركا فيه من الأمر الكلىّ الذهنى/لا يكون فى الخارج ،
فضلا عن أن يحتاج إلى مميِّز ، [ وما وجد[٢] ] فى الخارج هو [ مميَّز[٣] ]
عن غيره بنفسه المتناولة لذاته وصفاته المختصّة به ،لا يحتاج إلى مميِّز
آخر ، [ ولا هو ][٤]يشركه فيه بوجه من الوجوه ،ولا ما وجد بأحدهما
هو بعينه الموجود فى الآخر ، وإن شابهه أو ماثله .

وإذا قيل : هو هو ، فهو هو ، باعتبار النوع ، لا باعتبار الشخص ، ومعنى ذلك أن الموجود فى الخارج من هذا ، هو مثل الموجود فى الخارج من هذا .

فإذا قلت : هذان إنسانان ، اشتركا فى الإنسانية ، وامتاز أحدهما عن الآخر بعينه أو بشخصه[٥] ، أو ما قلت من العبارات التى تؤدى هذا المعنى ، أمكن أن يُقال : هذان الإنسانان اشتركا فى أن كلا منهما له عيّن تخصه ، وله شخص ، ونحو ذلك ، فاشتركا فى التعيّن والتشخّص[٦] ، وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصّه من الإنسانية .

---

(١) ر : حقيقة .

(٢) عبارة «ماوجد» غير واضحة فى (ر) وأثبتها من (هـ) .

(٣) مميز : كذا فى (هـ) والكلمة غير واضحة فى (ر) .

(٤) ولا هو : مكانها بياض فى (ر) وليست فى (هـ) وزدتها ليستقيم الكلام .

(٥) فى الأصل (ر) : بعينه أو بعينه أو بشخصه . وليست العبارة فى (هـ) ولعل «أو بعينه» زيادة من الناسخ .

(٦) فى الأصل (ر) : والشخّص . وليست فى (هـ) .

وحقيقة الأمر أن كلا منهما ماثل الآخر ووافقه فى أنه إنسان معيّن مشخّص ، وكل منهما ممتاز عن الآخر بنفس عينه المشخّصة المتناولة لإنسانيته المعيّنة المشخّصة ، وكذلك إذا قدّرنا موجودين : واجبًا وممكنا ، أو موجودين : واجبين أو ممكنين ، فهذا الموجود وافق هذا الموجود فى الوجود المطلق المشترك ، بمعنى أنه شابهه فى ذلك ، فهذا موجود : أى ثابت متحقق فى الخارج ، وهذا موجود : أى ثابت متحقق فى الخارج ، وكل منهما يفارق الآخر فى نفس وجوده الذى يختصّ به ، وهو ذاته الموجودة فى الخارج ، وليس بينهما اشتراك [ إلا ][1] فى الخارج ، سواء كانا متماثلين : كالسوادين وحبتى الحنطة ، أو كانا مختلفين : كالسواد مع البياض ، والفرس مع الإنسان .

فإذا قيل : إن السواد والبياض ، أو السوادين[2] اشتركا فى الوجود ، فهو كقولنا : اشتركا فى التحقق[3] والثبوت ، وأن لكل واحد ماهيّة،ولا يقتضى هدا تماثلها فى شىء من الأشياء ، فإن ما وجد فى الخارج لكل منهما أمر يخصه ، فإذا لم يكن الموجود فى الخارج منهما متماثلاً ، كالسواد مع البياض ، لم يكونا متماثلين .

وكذلك إذا قُدِّر واجبان ، وقيل : اشتركا فى الوجوب ، وامتاز أحدهما عن الآخر بالتعيّن .

قيل : ما فى الخارج ليس فيه اشتراك ، وإنّما اشتركا / فى وجوب ص ٤٦

(١) إلا : ساقطة من (ر) وأثبتها من (هـ) .

(٢) هـ : أو السوادان ، وهو خطأ .

(٣)ر : فى التحقيق .

مطلق كليّ ، كما اشتركا فى تعيّن مطلق كلى ، وهذا الواجب المعين لم يشركه غيره فى وجوبه المعيّن ، كما لم يشركه فى تعيّنه المعين ، بل كل منهما حقيقته[1] الموجودة فى الخارج هى الشيء الموجود فى الخارج ، كما أن حقيقة الممكن المحدث الموجودة فى الخارج هى نفس الموجود فى الخارج ، وليس فى الخارج حقيقة سوى الشيء المعيّن الموجود ، حتّى يُقال : إن الوجود عارض لها أو لازم ، بل إن كان الشئ الموجود فى الخارج من المحدثات ، كان موجودًا تارة ، ومعدوما أُخرى ، والموجود هى حقيقته الثابتة فى الخارج ، والمعدوم تلك الحقيقة وهى مجعولة مفعولة مصنوعة . وأما الحقيقة المتصوَّره فى الذهن ، فتلك هى وجوده الذهنى العلمى[2] ، وتلك تحصل بالأسباب المحصِّلة للعلم ، كما تحصل الخارجة بالأسباب المحصِّلة للوجود ، وما ثمَّ إلا هذا أو هذا ، فتقدير حقيقة لا فى العلم ولا فى الوجود ، تقدير ما لا حقيقة له ، بل هو فرض ممتنع يتصوره الذهن ، كما يتصور ما لا يمكن وجوده لا فى العلم ولا فى الخارج ، فإن تصور ما لا يمكن وجوده أعظم من تصور ما لا يوجد ، وهو متصور من هذه الجهة العامة ، حتّى يحكم عليه بنفى التصور الخاص ، ولولا تَميّزه فى الذهن مجملاً ، لما أمكن الحكم على أفراده بالامتناع .

ويبين هذا بالكلام على النظم الذى ذكره لهم الآمدى ، وجعله الغاية التى لا يرد عليها شئ ، وهو قوله : « لو كان وجوب الوجود

---

(١) كلمة « حقيقته » لم يظهر إلا نصفها الأخير فى (ر) ولا توجد فى (هـ) .

(٢) العلمى : كذا فى (هـ) ومكانها بياض فى (ر) .

مشتركاً بين شيئين فالشيئان : إما متفقان من كل وجه ، أو مختلفان من كل وجه ، أو متفقان من وجهٍ دون وجه » .

إلى قوله : « وإن اتفقا من وجهٍ دون وجه ، ومسمّى واجب الوجود هو ما اشتركا فيه ، فسمّى[1] واجب الوجود يكون مشتركا ، فإما أن يتم تحقق [ مسمّى ][2] واجب الوجود فى كل واحد من الشيئين ؛ بدون ما به التخصيص والتمايز ، أو لا يتم بدونه ، والأول محال ، وإلا كان الأمر المطلق المشترك مشخّصا[3] فى الأعيان بدون ما به التخصيص ، وهو محال . والثانى يوجب افتقار مسمّى واجب الوجود إلى أمرٍ خارج عن المفهوم من اسمه ، فلا يكون واجبًا بذاته » .

**قلت** : فيقال لهم : قولكم : إما أن يتم تحقيق[4] مسمّى واجب الوجود فى كل واحد من الشيئين بدون ما به/ التخصّص ، أتعنون بذلك ص ٤٧
المسمّى المطلق الكلّى الذى لا يوجد إلا فى الذهن ؟ أم تعنون به المسمّى الثابت فى الخارج ؟

أما الأول فلا يوجد فى الخارج : لا فيهما ، ولا فى أحدهما ، كما لا يوجد الحيوان المطلق الكلّى ثابتًا فى الخارج : لا فى هذا الحيوان ولا هذا الحيوان . بل لا يوجد فى الخارج إلا ما هو حيوان معيّن جزئى ، وإنسان معيّن جزئى ، وكذلك الإنسان المطلق الكلى ، وكذلك سائر المطلقات

---

(١) كلمة : فسمى غير واضحة فى (ر) ، وأثبتها عن (هـ) .

(٢) مسمّى : ساقطة من (ر) وأثبتها من (هـ)

(٣) مشخصا : كذا فى (هـ) . وفى (ر) الكلمة غير واضحة .

(٤) هـ : تحقق .

الكلية ، كالحيوان المطلق ، وهم يسلمون أنها لا تُوجد فى الخارج كليةً مطلقة ، وإنما يظنون أنها توجد جزءًا من المعيَّن ، وهذا أيضا غلط ، بل لا تُوجد إلا معيَّنة مشخَّصة ، وليس فى المعيَّن المشخَّص ما هو مطلق ، ولا فى الجزئى ما هو كلى ، فإن كون الكلى ينحصر[١] فى الجزئى ، والمطلق فى المعيّن ممتنع .

والآمدىّ قد بيَّن فساد هذا فى غير موضع من كتبه ، مثل كلامه على الفرق بين المطلق والمقيد ، والكلى والجزئى ، وغير ذلك ، وزيَّف ظن من يظن أن الكلّى يكون جزءًا من المعيّن ، وبيَّن خطأ من يقول ذلك ، كالرازى وغيره ، فلو رجع إلى أصله الصحيح الذى ذكره فى الكلى والجزئى ، والمطلق والمعيّن ، لعلم فساد هذه الحجة ، ولكن لفرط التباس أقوالهم ، وما دخلها من الباطل الذى اشتبه عليهم وعلى غيرهم ، تزلَّق أذهان كثير من الأذكياء[٢] فى حججهم ، ويدخلون فى ضلالهم من غير تفطُّن لبيان فسادها ، كالرازى والآمدى[٣] ونحوهما : تارة يمنعون وجود الصور الذهنية ، حتى يمنعوا ثبوت الكلّى فى الذهن ، وتارة يجعلون ذلك ثابتاً فى الخارج .

فنى هذا الموضع أثبت الآمدى المسمَّى المشترك الكلّى فى الخارج ، وفى موضع آخر ينفيه مطلقا ، كما قال فى « إحكامه » لما أراد الرد على الرازى فى الأمر بالماهية الكلّية : هل يكون أمرًا بشيءٍ من جزئياتها أم

(١) هـ : منحصر .
(٢) هـ : منهم من الأذكياء .
(٣) هـ : ولهذا كان الرازى والآمدى . . .

لا ؟ فإن الرازى ذكر أن الأمر بالماهية الكلّية لا يكون أمراً بشئ من جزئياتها ، وهذا صحيح . لكن لا يلزم إذا لم يكن أمراً بشئ من المعيّنات أن لا يكون فاعل المعين ممتثلاً ، بل الأمر بجميع الأفعال : كالأمر بالصلاة ، والزكاة ، والصوم ، والحج ، والعتق ، وإعطاء الفقراء ، فإنه أمر بشئ مطلق ، ومع هذا فإذا أَعتق رقبةً مما أُمر به أجزأه ، ولو صام شهرين متتابعين فى أول العام أو أوسطه أجزأه ، بخلاف آخره ، فإن فيه/ نزاعاً لتخلل الفطر الواجب ، ومثل هذا كثير. ص ٤٨

وزعم الآمدى أن الأمر لا يكون بالماهية الكلية ، بل لا يكون إلا أمراً بالجزئيات ، وهذا صحيح باعتبارٍ دون اعتبار ، فإذا أُريد به أنه لا يمكنه فعل المطلق إلا معيناً ، فيكون مأموراً بأحد الجزئيات لا بعينه بطريق اللزوم ، كان صحيحاً ، وأما إن أُريد أنه لم يُؤمر إلا بمعين لا بمطلق ، فليس بصحيح .

كلام الآمدى فى « الإحكام » .

**قال الآمدى**[١] : « إذا أُمر بفعلٍ من الأفعال مطلقاً غير مقيَّد فى اللفظ بقيدٍ خاص ، قال بعض أصحابنا : الأمر إنما تعلَّق بالماهية الكلية المشتركة ، ولا تعلُّق له بشئ من جزئياتها ، وذلك كالأمر بالبيع ، فإنه لا يكون أمراً بالبيع بالغبن الفاحش ، ولا ثمن المِثل ، إذ هما متفقان فى مسمَّى البيع ، ومختلفان[٢] بصفتهما ، والأمر إنما تعلق بالقدر المشترك ، وهو غير مستلزم لما يُخصص به[٣] كل واحد من الأمرين ، فلا يكون

---

(١) فى كتابه « الإحكام فى أصول الأحكام » ٢/ ٢٦٩ – ٢٧٠ ، ط . المعارف ، القاهرة ١٣٣٢/١٩١٤ .

(٢) هـ : ويختلفان

(٣) الإحكام ٢٧٠/٢ : لما تخصص به ، وفى (هـ) كلمة : تخصص ( غير منقوطة )

الأمر المتعلق بالأعم متعلقاً بالأخص ، إلا أن[١] تدل القرينة على إرادة أحد الأمرين » .

**قال** : « ولذلك قلنا : إن الوكيل فى البيع المطلق ، لا يملك البيع بالغبن الفاحش . »

**قال الآمدى**[٢] : « وهذا[٣] غير صحيح ، وذلك لأن ما به الاشتراك فى الجزئيات[٤] معنى كلى لا تصور لوجوده فى الأعيان ، وإلا كان موجوداً فى جزئياته ، فيلزم[٥] من ذلك انحصار ما يصلح لاشتراك[٦] كثيرين فيه مما لا يصلح لذلك ، وهو محال » .

**قال**[٧] : « وعلى هذا فليس معنى اشتراك الجزئيات فى المعنى الكلى سوى أن[٨] الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية ، مطابق للطبيعة الجزئية ، بل إنْ تُصوِّر وجوده فليس فى غير الأذهان ، وإذا كان كذلك فالأمر طلب إيقاع الفعل على ما تقدم ، وطلب الشئ يستدعى كونه متصوراً فى نفس الطالب ، وإيقاع[٩] المعنى الكلى فى الأعيان غير مُتصوَّرٍ فى نفسه ، فلا يكون متصوَّراً فى نفس الطالب ، فإذاً الأمر لا

(١) الإحكام : اللهم إلا أن .
(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ٢/٢٧٠
(٣) الإحكام : وهو .
(٤) الإحكام : بين الجزئيات .
(٥) الإحكام : ويلزم .
(٦) الإحكام : اشتراك .
(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ٢/٢٧٠ - ٢٧١ .
(٨) الإحكام : هو أن .
(٩) الإحكام : فى نفس الطالب . على ما تقدم تقريره . وإيقاع ..

يكون[١] بغير الجزئيات الواقعة فى الأعيان ، لا بالأمر الكلى[٢] » .

**قال**[٣] : « وإن سُلّم[٤] أن الأمر يتعلق[٥] بالمعنى الكلى المشترك ، وهو المسمَّى بالبيع[٦] ، فإذا أتى المأمور ببعض الجزئيات ، فقد أتى[٧] بما هو مسمَّى البيع المأمور به » .

**قلت** : هذا الثانى صحيح ، فإن الآتى ببعض المعيَّنات قد أتى بما أُمر تعليق ابن تيمية .
به ، لكن الجمهور الذين يقولون : لا يصح بيعه بالغبن الفاحش ، يقولون لم / يدخل هذا البيع المعيَّن فى المسمَّى المطلق فى عُرف الناس ، ص ٤٩
كما لم يدخل البيع بثمن مؤجل ، وثمن محرَّم ، ونحو ذلك .

وأما قوله : « إنه لم يؤمر بكلِّى ، وإنه لا معنى لاشتراك الجزئيات فى المعنى الكلى ، إلا مطابقة حد الكلى لحد جزئياته[٨] » ، فهذا إسراف فى النفى ، فإن الجزئيات تطابق حد بعضها بعضا ، وليس بعضها عامّا مشتركا لسائرها .

وقوله : « إيقاع المعنى الكلّى فى الأعيان غير متصوَّر فى نفسه »

---

(١) الإحكام : فى نفس الطالب . فلا يكون أمراً به ، ولأنه يلزم منه التكليف بما لا يطاق ، ومن أمر بالفعل مطلقا لا يقال إنه مكلف بما لا يطاق ، فإذًا الأمر لا يكون ..

(٢) الإحكام ٢٧١/٢ : فى الأعيان . لا بالمعنى الكلى ، وبطل ما ذكرناه .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ٢٧١/٢ .

(٤) الإحكام : ثم وإن سلم .

(٥) الإحكام : متعلق .

(٦) بالبيع : كذا فى (هـ) . وفى « الإحكام » وفى (ر) : كالبيع . وهو تحريف .

(٧) الإحكام : الجزئيات . كالبيع بالغبن الفاحش . فقد أتى . . .

(٨) عبارة الآمدى السابقة قبل قليل ص ١٢٢ « وعلى هذا فليس معنى اشتراك الجزئيات فى المعنى الكلى سوى أن الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية » .

صحيح ، إذا أُريد به أن يجعل ذلك المعنى الذى فى نفسه كليًّا ، هو نفسه موجوداً فى الخارج ، وهذا غير مراد ، فإن ما فى النفس صفة قائمة بها لا يكون فى الخارج ، وإنما المراد أن يُوجد فى الخارج ما يطابقه ، بحيث يكون ذلك المعنى الكلى الذهنى متناولاً له ، كما يُقال : فعلت ما فى نفسى ، كما قال تعالى : ﴿ إلاَّ حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا ﴾ [ سورة يوسف:٦٨ ] فالحاجة التى فى نفسه إنما فى نفسه تصورها وقصدها ، وقضاؤها له فعل ذلك المراد المتصوَّر ، وهو أمره لهم بما أمرهم به من الدخول من أبواب متفرقة ، ومثل هذا كثير فى كلام سائر الناس .

ومنه قول عمر بن الخطاب : زوَّرت فى نفسى مقالةً أردت أن أقولها [١] .

ويُقال : كان فى نفسى أن أحج ، وقد فعلت ما كان فى نفسى .

والمقصود هنا أن الآمدىّ هنا معترف بأن المعنى الكلى لا تصور لوجوده فى الأعيان ، وإلا كان موجوداً فى جزئيّاته .

قال [٢] : « ويلزم من ذلك انحصار ما يصلح لاشتراك كثيرين فيه ممّا لا يصلح له ، وهو محال » - وهو كما قال ، فإنه إذا قال : إن المطلق جزء من المعين ، والكلى موجود فى الجزئى ، فقد جعل الكلى بعض الجزئى ، وبعض الشئ ينحصر فيه . ثم إنهم يقولون : هو جزء من هذا

---

(١) هذه العبارة جزء من حديث طويل ذكره البخارى فى صحيحه ١٦٨/٨ - ١٧١ (كتاب الحدود ، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت ) وجاء فى المسند ( ط . المعارف ) ١/ ٣٢٣ - ٣٢٧ ( حديث رقم ٣٩١ ) وهو حديث السقيفة : وعبارة أحمد ( وهى رواية للبخارى ) : وكنت قد زوّرت مقالة أعجبتنى أردت أن أقولها بين يدى أبى بكر .

(٢) أى فى الإحكام ، وسبق هذا الكلام ، ص١٢٢

المعيَّن ، وهذا المعين ، وسائر الجزئيات ، فيلزم انحصاره فى كل جزئى من جزئياته ، وانحصاره فى واحد يمنع وجوده فى غيْره ، كما يمتنع وجود الجزئى فى جزئى آخر ، فكيف يكون منحصرًا فى جزئى مع انحصاره فى جزئى آخر ، فإن هذا جمع بين النقيضين مرات متعدّدة ، بل لا ينحصر كثْرة .

فلو كان الآمدىّ ذكر هذا فى هذا الموضع ، لعلم بطلان هذه الحجة التى حرّرها[١] لأتباع[٢] ابن سينا فى كتابيه[٣] الكبيرين ، ولم يُبن علتها ، ولعرف حلها ولم يقتصر على معارضتها .

وكذلك الرازى يحتج بمثل هذه/ كثيرا مع أنه ينقضها كثيرا ، كما قال فى « ملخصه » حكاية عن المتفلسفة : « أما الكلّى العقلى ، فالمشهور أن الصورة الذهنيّه – أى وجوده بما هو هو فى الذهن فقط لا فى الخارج – قالوا فى بيان ذلك : إن الأمر الموصوف بالكلية موجود : إما فى الذهن ، وإمّا فى الخارج ، وإلا لكان عدماً صرفاً ، ولو كان كذلك لاستحال أن يكون مُشتركا فيه بين كثيرين ، ومحال أن يكون موجوداً فى الخارج[٤] ، لأن كل موجود فى الخارج فهو مشخص معيَّن ، ولا شئ من المشخّص المعيّن بمشترك فيه[٥] بين كثيرين ، ينتج لا شئ من الموجود فى الخارج بمشتّرك فيه[٥] بين كثيرين ، وكل كلى مشتّرك [ فيه ][٦] بين ص ٥٠

(١) حررها : كذا فى (هـ) وفى (ر) تقرأ الكلمة : جربها أو جردها .
(٢) لأتباع : كذا قرأتها ، والكلمة غير واضحة فى النسختين .
(٣) هـ : فى كتابه ، ولعله تحريف .
(٤) هـ : موجوداً لا فى الخارج .
(٥) هـ : يشترك فيه .
(٦) فيه : ساقطة من (ر) وزدتها من (هـ) .

كثيرين ، فلا شئ من الموجود فى الخارج بكلى ، ولَمَّا بطل كون الكلى موجودا فى الخارج ، تعيَّن كونه موجوداً فى الذهن » . فهذا الكلام الذى ذكره الرازى وحكاه عن الحكماء[١] هنا ، كلام صحيح . ولو التزموا موجبه[٢] لم يقولوا : إن فى الخارج شيئًا مشتركاً كليًا ، ولا أن الإنسانية الكلية موجودة فى الخارج ، ولا أنّ الواجبين - أو الموجودين - إذا اشتركا فى مسمَّى الوجود والوجوب ، كان ذلك المشترك [ الكلى ][٣] متحققا فى الخارج ، واحتاج حينئذ إلى ما به الامتياز .

وتناقضُ القوم أكثر من أن يمكن ذكره هنا ، ومن تصوَّر هذا المعنى عَلِمَ بالاضطرار أن هذا الإنسان المعين ، هو حيوان معين ، وجسم معيّن ، وناطق معيّن ، وأنه ليس فيه شئ كلى مطلق ، مشترك بينه وبين غيره ، ولا الكلى المطاق المشترك بين الأعيان جزء منه ، ثابت فيه فى الخارج[٤] ، ومن جعل المطلقات الكلية ثابتة فى الخارج وجزءاً من المعيّنات ، وأثبت فى المعينات أموراً مطلقة ، فلا ريب أنه لم يتصور ما قال ، أو هو فاسد العقل ، بأى عبارة عَبَّر عن ذلك ، مثل أن يقول : الماهية الكلية يعرض لها التعيّن ، أو هى معروضة التعيّن ، أو هى غير مانعة من التعيّن ، أو جعلوا الكلية عارضة للتعيّن ، كقولهم : معروض الكلى فى الخارج ، فإنهم لما ظنوا أن فى الخارج كليًّا ومعينا ، صاروا تارةً

---

(١) هـ : عن العلماء .

(٢) هـ : ولا التزموا بموجبه .

(٣) الكلى : ساقطة من (ر) .

(٤) فى الأصل (ر) : ولا الكلى المطلق المشترك بين الأعيان جزءا منه ثابتاً فى الخارج ، وليست العبارة فى (هـ) ، ولعل الصواب ما أثبته .

يجعلون هذا عارضاً لذاك ، وتارة يجعلون ذاك عارضا لهذا ، ويقولون : الماهية يعرض لها أن تكون كلية وجزئية .

وحقيقة الأمر أن الماهية الكلية إنما تكون كذلك/ فى الذهن ، وما فى الذهن لا يوجد فى الخارج إلا معينا ، ومعنى وجوده وجود ما يطابقه : مطابقة العلم للمعلوم ، والاسم للمسمَّى ، والإرادة للمراد ، وإلا فعاقل يتصور ما يقول لا يقول : إن الكليات توجد فى الخارج ، إلا إذا أراد به أن ما هو كلّى فى الأذهان يكون ثابتاً فى الأعيان ، لكن معيناً[1] . وهؤلاء ينكرون على من يقول : المعدوم شئ ثابت فى الخارج . ص٥١

وقوله وإن كان باطلا فقولهم أفسد منه ، وإن كانا يشربان من عين واحدة ، وهو اشتباه ما فى الأذهان بما فى الأعيان . وكذلك الذين أثبتوا الأحوال فى الخارج ، وقالوا : هى لا موجودة ولا معدومة ، شربوا أيضا من هذه العين ، وكذلك من ظن اتحاد العالم بالمعلوم ، والمحب بالمحبوب ، والعابد بالمعبود ، كما وقع لأهل الاتحاد المعين ، قد شرب من هذه العين المرَّة المالحة أيضا ، وكذلك من قال بالاتحاد المطلق تصوَّر وجوداً مطلقاً فى نفسه ، فظن أنه فى الخارج ، فهؤلاء كلهم شربوا من عين الوهم والخيال ، فظنوا أن ما يكون فى وهمهم وخيالهم هو ثابت فى الخارج .

هـذا وَهُـمْ ينكرون على أهل العقول السليمة والفطر المستقيمة إذا

(١) بعد عبارة « لكن معينا » كتب فى (ر) : وإلا فعاقل يتصور ما يقول لا يقول مثل هذا إلا إذا أراد به أن وهؤلاء ينكرون ..الخ ، والغالب أنه سهو من الناسخ جعله يكرر كتابة هذه العبارات ، وهى غير موجودة فى (هـ) .

أنكروا وجود قائم بنفسه ، موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا يُشار إليه ، ويزعمون أنّ نفى هذا من حكم الوهم والخيال التابع للحسّ ، فإذا طولبوا بدليل يدل على إمكان وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، كان ملجؤهم وغياثهم هى هذه الكليات ، كما فزع إليها ابن سينا ومن أخذ ذلك عنه ، كالرازى وأتباعه ، مثل الأصبهانى وغيره [١]

كلام ابن سينا فى « الإشارات » عن الكليات .

**قال ابن سينا** [٢] فى أول النمط الرابع الذى هو « فى الوجود وعلله » : « اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ، وأن ما لا يناله الحسّ بجوهره ، ففرض وجوده محال ، وأن ما لا يتخصص بمكانٍ أو بوضع [٣] بذاته كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه ، كأحوال الجسم [٤] ، فلا حظ له فى [٥] الوجود . وأنت يتأتّى لك أن تتأمل نفس المحسوس ، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء ، إنك [٦] ، ومن يستحق أن [٧] يُخاطب ، تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها

(١) بعد كلمة « وغيره » توجد إشارة إلى هامش ( هـ ) حيث كتب ما يلى : « فإنما يثبت العقليات المجردة الغالطون من المتفلسفة كالفيثاغورية المثبتون للعدد المجرد فى الخارج ، والأفلاطونية المثبتون المثل الأفلاطونية ، وهى الماهيات المجردة ، والهيولى المجردة ، والمادة المجردة ، والخلاء المجرد . وأما أرسطو وأتباعه ، كابن سينا والفارابى ، فأبطلوا قول سلفهم فى إثباتها مجردة عن الأعيان ، ولكن أثبتوها مقارنة للأعيان ، فجعلوا مع الأجسام المحسوسة جواهر معقولة ، كالمادة والصورة ، وإذا حُقق الأمر عليهم لم يوجد فى الخارج إلا الجسم والأعراض ، وأثبتوا أيضا الكليات فى الخارج مقارنة للأعيان ، وإذا حُقق الأمر عليهم لم يوجد فى الخارج إلا الأعيان بصفاتها القائمة بها ، وكذلك ما أثبتوه من العقول العشرة المفارقات إذا حُقق عليهم لم يوجد لها وجود إلا فى العقل لا فى الخارج » .

(٢) فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٤/٤٣٥ – ٤٣٧ .

(٣) الإشارات : أو وضع .

(٤) ر : المجسم ، وهو تحريف .

(٥) الإشارات : من .

(٦) الإشارات : لأنك .

(٧) هـ : بأن .

اسم واحد لا على [ سبيل ][1] الاشتراك/ الصرف ، بل بحسب معنى ص ٥٢
واحد ، مثل اسم الإنسان ، فإنكما لا تشكّان فى أن وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود ، فذلك المعنى الموجود لا يخلو : إما أن يكون بحيث يناله الحس ، أو لا يكون.فإن كان بعيداً من أن يناله الحسُّ ، فقد أخرج التفتيش[2] من المحسوسات ماليس بمحسوس ، وهذا أعجب . وإن كان محسوساً ، فله لا محالة وضع ، وأين ، ومقدار معيّن ، وكيف معيّن ، لا يتأتّى أن يُحسّ ، بل ولا أن يُتخيل إلا كذلك . فإن كل محسوس وكل متخيَّل ، فإنه يتخَصّص لا محالة بشئ من هذه الأحوال ، وإذا كان كذلك لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال ؛ فلم يكن مقولاً على كثيرين يختلفون[3] فى تلك الحال . فإذاً الإنسان من حيث هو واحد بالحقيقة[4] ، بل هو من حيث[5] حقيقته الأصلية التى لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس ، بل معقول صرف ، وكذلك الحال فى كل كلّى » .

**قال** :[6] « ولعل قائلا منهم يقول : إن الإنسان مثلاً إنما هو إنسان ، من حيث له أعضاء من يدٍ ، ورجل ، وعينٍ ، وحاجبٍ ، ومن حيث هو كذلك فهو محسوس . فننبه ونقول[7] : إن الحال فى كل

(١) سبيل : ساقطة من (ر) ، (هـ) وأثبتها من الإشارات ٣ ، ٤٣٦/٤ .
(٢) هـ : النفيس .
(٣) الإشارات ٣ ، ٤٣٧/٤ :مختلفين .
(٤) الإشارات : واحد الحقيقة .
(٥) الإشارات : بل من حيث .
(٦) فى الإشارات والتنبيهات تحت عنوان : الفصل الثانى : وهم وتنبيه ٣ ، ٤٣٨/٤ .
(٧) الإشارات : فتنبه ونقول له ؛ ر : فتنبه ويقول .

عضو مما ذكرته[١] أو تركته ، كالحال فى الإنسان نفسه .

تعليق ابن تيمية . **قلت** : يقال له : قولك : « قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس » إما أن تريد أن الموجود[٢] هو ما أحسه الشخص المعين ، أو ما يمكن إحساسه فى الدنيا ، أو ما يمكن الإحساس به ولو بعد الموت . فأما الأول فلا يقوله عاقل ، فإنه ما من عاقل إلا ويعلم إما بخبر غيره ، وإما بنظره وقياسه ما لم يعلمه بحسه ، ومن حكى عن البراهمة — أو غيرهم من الأمم — أنهم حصروا الموجودات فى المحسوسات ، بمعنى أنه ما لم يحسه الشخص المعين لا يُصدَّق به ، وأنه لا يُصدَّق بالأخبار المتواترة وغيرها ، فلم يفهم مرادهم ، فإن أمة من الأمم لها بلاد يعيشون فيها لابد أن يميز الرجل بين أمه وأبيه ، وأن يعرف من حوادث بلده وسير ملوكهم وعاداتهم ما لا يعرفه إلا بالخبر ، وهذا نظير حكاية من حكى أن أمة من الأمم يُقال لهم السوفسطائية يُنسبون إلى رجل يقال له « سوفسطا » يجحدون الحقائق ، أو علمهم بجميع الحقائق ، أو يقفون ،
ص ٥٣ أو يجعلون الحقائق مطلقا تابعة للعقائد ، فإن / هذا لا يتصور أن تكون عليه أمة من الأمم لهم بقاء فى الدنيا ، وإنما « السفسطة » كلمة معرَّبة ، أصلها « سوفسقيا »[٣] وهى كلمة يونانية ، أى حكمة مموهة بالسفسطه [ أى ][٤] الكلام الباطل المشبَّه للحق ، وهذا يعرض لكثير من الناس أو لأكثرهم فى كثير من الأمور لا فى جميعها ، فإنه كما تعرض الأمراض

---

(١) الإشارات : فى كل عضو كلى مما ذكرته . (٢) (ر) : الوجود .

(٣) سوفسقيا : كذا فى النسختين ولعل الصواب : سوفستيا ، أو : سوفيستا .

(٤) بعد كلمة « بالسفسطة » توجد إشارة إلى مكان كلمة لم تظهر فى المصورة (ر) وزدتها : أى ليستقيم الكلام ، وهذه العبارة ليست فى (هـ) .

لـلأبدان ، كذلك تعرض الأمراض للنفوس : مرض الشبهات ، والشهوات .

وفى الحديث المأثور : إن الله يحب البصر الناقد عند ورود الشبهات ، ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات ، رواه البيهقى مرسلا ، وزاد فيه بعضهم : ويحب السماحة ، ولو بكف من تمرات ، ويحب الشجاعة ولو على قتل الحيَّات .

ولكن البراهمة أنكرت ما سوى هذا الموجود المحسوس ، كما هو قول الطبيعية من الفلاسفة ، وقول الفرعونية ونحوهم ، وهذا هو المردود عليهم ، وسيأتى بيان ذلك فى حكاية الإمام أحمد مناظرتهم لجهم ، ويمكن أن البراهمة - أو بعضهم - قال ما لا يمكن معرفته بالحسّ ألبته فهو ممتنع ، وهذا قول أكثر أهل الأرض من أهل الملل وغيرهم ، وهو القول الذى أنكره ابن سينا وأراد إبطاله .

لكن هؤلاء نوعان : منهم من أنكر ما لا يُحسه عموم الناس فى الدنيا ، حتى أنكر الملائكة والجن ، بل وجحد ربّ العالمين سبحانه ، فهؤلاء هم الكفَّار الدهرية المعطِّلة المحضة .

وابن سينا وأمثاله يردون على هؤلاء ، لكن يردون عليهم أحيانا بحجج فاسدة .

وهذا هو القسم الثانى ، وهو إنكار الإنسان ما لا يحس فى الدنيا .

وأما القسم الثالث ، وهو أن الموجود هو ما يمكن الإحساس به ، ولو فى الآخرة ، وأن ما أخبرت به الرسل من الغيب ، كما أخبرت به عن الجنة والنار وعن الملائكة ، بل وإخبارهم عن الله تعالى ، هو ممّا يمكن معرفته بالحسّ ، كالرؤية .

فهذا قول جماهير أهل الإيمان بالرسل ، وسلف الأمة وأئمتها ، فإنهم متفقون على أن الله يرى فى الآخرة عيانا ، كما يُرى الشمس والقمر ، وأنه لا يلزم من تعذّر رؤية الشئ فى حالٍ تعذّر رؤيته فى حال أخرى ، بل قد يُرى الشئ فى حالٍ دون حال ، كما أن الأنبياء يرون ما [ لا ][1] يراه غيرهم من الملائكة وغيرها / ، بل والجن يراهم كثير من الناس . ص ٥٤

وإن ادّعى أن من الموجودات القائمة بأنفسها ما لا يمكن أن يُعرف بالإحساس فى حال من الأحوال ، فهذا قول باطل ، ولا دليل له عليه ، وهذا قول الجهميه الذين ينكرون رؤية الله تعالى .

وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على بطلان قولهم ، وفساد قولهم يُعلم بالعقل الصريح ، كما يعلم بالنقل الصحيح ، وهؤلاء فى نفس الأمر من أجهل الناس وأضلهم ، وإن كانوا عند أنفسهم من أعقل الناس وأعرفهم ، فهم كما قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ ﴾ [ سورة غافر : ٥٦ ]

وكما قال تعالى : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴾ [ سورة البقرة : ١٣ ] .

وقوله : ﴿ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِندَهُم مِّنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴾ [ سورة غافر : ٨٣ ] .

---

(١) لا : ساقطة من (ر) وأثبتها من (هـ) .

وأما حجته على إثبات وجود ما ليس بمحسوس ، فقد احتجّ بالكليات .

**فيقال له** :قولك : إن هذه المحسوسات يقع عليها اسم واحد بحسب معنى واحد ، مثل اسم الإنسان ، فإن وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود .

**فيقال له** :أتعنى أن هذا المعنى الواحد الذى يشترك فيه زيد وعمرو ، هو معنى واحد قائم بالعالم كالإنسان ؟ كما أن لفظ « إنسان » قائم بالناطق ، وكما أن خط زيدٌ قائم باللوح الذى فيه الخط ؟

أم تعنى أن ذلك المعنى الواحد هو موجودٌ فى الخارج ؛ فى زيد وعمرو أو فى غيرهما ؟

أما الأول فصحيح ، ولا حجة لك فيه .

وأما الثانى ، فقولك فى المعنى كقول من يطرد قولك ، ويجعل لفظ « الإنسان » الواقع على زيد وعمرو موجوداً فى الخارج ، قائماً بزيد وعمرو ، ويجعل الخط المطابق للفظ ثابتا فى الخارج عن اللوح ، قائما بزيد وعمرو ، إذ كل عاقل يعلم أن الخط مطابق للفظ ، وأن اللفظ مطابق للمعنى ، وأن عموم المعنى الواحد كعموم اللفظ الواحد المطابق له .

فإذا قال القائل : « إنسان » كان للفظه وجود فى لسانه ، وللمعنى وجود فى ذهنه ، ووقوع هذا على زيد وعمرو كوقوع هذا على زيد وعمرو ، وهذا هو المعنى الذى سمّيته معقولا ، وجعلته معقولا صرفا ،

وهل يكون المعقول الصرف إلا فى الحى العاقل ؟ فإن المعقول الصرف
ص ٥٥ الذى لا يتصور وجوده فى الحسّ هو ما لا / يُوجد إلا فى العقل ، وما لا يوجد إلا فى العقل لم يكن موجوداً فى الخارج عن العقل ، فالتفتيش الذى أخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس ، أخرج منه المعقولات المحضه التى يختص بها العقلاء ، وهى الكليات الثابتة فى عقول العقلاء ، فإن الإنسان إذا تصور زيداً أو عمراً ورأى ما بينهما من التشابه انتزع عقله من ذلك معنى عامًّا كليًّا معقولاً ، لا يتصور أن يكون موجوداً فى الخارج عن العقل .

فهذا هو وجود الكليات ، وهذه الكليات المعقولة أعراض قائمة بالذات العاقلة ، لا توجد إلا بوجودها ، وتعدم بعدمها ، وليس بينها[1] وبين الموجودات الخارجيّة تلازم ، بل يمكن وجود أعيان فى الخارج من غير أن يعقل الإنسان كلياتها ، ويمكن وجود كليات معقولة فى الأذهان لا حقيقة لها فى الخارج ، كما يعقل الأنواع الممتنعة لذاتها وغير ذلك ، فمن استدل على إمكان الشئ ووجوده فى الأعيان ، بإمكان تصوره فى الأذهان ، كان فى هذا المقام أضل من بهيم الحيوان .

قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَـٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٧٩ ] ، وقال تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِى الظُّلُمَاتِ ﴾ [ سورة الأنعام : ٣٩ ]

(١) ر : بينهما . والتصويب من (هـ) .

وقال تعالى : ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ [ سورة الحج : ٤٦ ] .

وقال تعالى : ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ [ سورة الفرقان : ٤٤ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِن مَّكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُم مِّن شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴾

[ سورة الأحقاف : ٢٦ ]

وقولهم : فالإنسان من حيث هو واحد بالحقيقة ، بل من حيث الحقيقة الأصلية التي لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس ، بل معقول صرف . وكذلك الحال في كل كلي هو من الأقوال الملبَّسة ، فإن هذه الحقيقة إما أن تعني بها ما يتصوره المعقول من الإنسان ، أو ما يوجد منه ، أو شئ ثالث .

فأما شئ[1] /[ ثالث[2] فلا حقيقة له ، فإن كان له حقيقة فبيِّنوها . ص ٥٣٥
فإنَّا نعلم بالاضطرار أنه ما في الوجود إلا ما هو موجود في نفسه ، أو ما هو متصوَّر في الذهن ، إذ العقل أو العلم ونحو هذه الأمور ممَّا ليس

(١) الكلام الذي يلي عبارة : « فأما شئ » نقلته من نسخة (هـ) لأنه غير موجود في نسخة (ر) .

(٢) الكلام بين المعقوفتين والذي يبدأ بكلمة ثالث وينتهي ص ١٤٠ موجود في نسخة (هـ) ص ٥٣٥ إلى ص٥٣٧ .

بحاصلٍ فى العلوم والأذهان ، ليس بموجودٍ فى الأعيان ، فلا حقيقة له ألبته . ولكن الناطق بهذه العبارة يتصور فى نفسه ما لا حقيقة له ، كتصور إنسان ليس بموجودٍ فى الخارج .

**فإذا قلت** : الإنسان من حيث هو هو ، مع قطع النظر عن ثبوته فى العلم أو العين .

**قلت لك** : تقديره مطلقاً لا بشرط من حيث هو هو – هو أيضا من تقديرات الأذهان ، فإذا كان ما لا يوجد إلا مقدَّرًا فى الأذهان ، وفَرَضتَهُ غير مقدَّرٍ فى الأذهان ، جمعتَ بين النقيضين .

**فإن قلت** : أنا يمكننى أن أتصور إنساناً مطلقاً ، مع قطع النظر عن وجوده فى الذهن والخارج .

**قلت** : تصوّره مطلقاً غير مقيَّد بالذهن ولا بالخارج شئ ، وتصوره مقيَّدًا بسلب الذهن والخارج شئ آخر . فأما الأول فأنت لم تتصور معه سائر لوازمه ، وتصور الملزوم دون لوازمه ممكن ، كما تتصور إنساناً مع قطع النظر عن وجوده وعدمه ، وإن كان لا يخلو عن واحدٍ منهما ، فهذا تصور للشئ دون لوازمه .

وأما تصوره مقيّداً بسلب الوجود الذهنى والخارجى ، فهو من باب تصور الجمع بين النقيضين أو رفع النقيضين ، وهو كتصور إنسان مقيَّد بكونه لا موجوداً ولا معدوماً ، ومجرد فرض هذا فى الذهن يوجب العلم بامتناعه .

وأما الأول فلا يوجب تصور الملزوم بدون لازمة ، إمكان وجوده فى

الخارج بدون لازمه ، فكونه إما فى الذهن وإما فى الخارج هو من لوازمه ، ويمكن تصوّر الملزوم بدون لازمه ، ولا يمكن وجوده دون لوازمه . وعدم شعور[١] النفس بلازم لا يوجب عدم اللازم ، فإن عدم العلم بالشئ ليس علماً بعدمه ، وهذا كما يمكنك تصور إنسان مع قطع النظر عن وجوده وعدمه ، وإن كان لابد له إما أن يكون/موجوداً أو معدوماً لامتناع الخلو عن النقيضين . ص ٥٣٦

وهؤلاء يجعلون تقدير الذهن للممتنعات حجة على ثبوتها ، ويشبّهون الوجود الواجب بالوجود الممتنع . وهذا كما أن الإنسان يتصور علماً مطلقاً وقدرةً مطلقةً ، مع علمه بأن ذلك لا يكون إلا بذات حيَّةٍ عالمةٍ قادرةٍ .

وكذلك يتصور الإنسان حيواناً مطلقاً ، ولا يتصور مع ذلك أنه ناطق أو بهيم ، ولا يخلد ولا يموت ، ولا يعلم ولا يجهل ، ولا يعجز ولا يقدر ، ولا يسكن ولا يتحرك ، فهل يستدل بتصوره ذلك فى عقلة على أنه يُوجد ؟ أو يمكن أن يُوجد فى الخارج حيوانٌ مطلقٌ يخلو عن هذه المتقابلات كلها ، فلا يموت ولا يخلد ، ولا يقدر ولا يعجز ؟

ومن المعلوم أن مقدَّرات الأذهان ومتصوَّرات العقول يحصل فيها ما لا وجود له[٢] فى الخارج ، تارةً بأن لا يوجد ما يطابقه وهو الوهم ، وتارة مع وجود ما يطابقه ، كمطابقة الاسم للمسمَّى ، والعلم للمعلوم ،

---

(١) كلمة « شعور » ليست واضحة فى الأصل (هـ) وكذا قرأتها ، والمعنى : « وعدم علم النفس بلازم لا يوجب عدم اللازم » .

(٢) فى الأصل : لها .

وهو مطابقة ما فى الذهن لما فى الخارج ، ومطابقة الصورة العلمية لمعلوماتها الخارجية .

وإذا قيل فى هذه الصورة : إنها كلية ، فهو كقولنا فى الاسم : إنه عام .

والمراد بذلك أنها مطابقة لأفرادها ، مطابقة اللفظ العام والمعنى العام لأفراده ، وهى مطابقة معلومة متصوَّرة لكل عاقل ، لا تحتاج إلى نظير ، وإذا شبّهت بمطابقة الصورة التى فى المرآة للمرآة ، أو مطابقة نقش الخاتم للشمع ونحو ذلك ، كان ذلك تقريباً وتمثيلاً ، وإلا فالحقيقة معلومة ، وكل عاقل يعلم مثل هذا من نفسه .

واعلم أنه بالكلام على هذه الحجة التى لهؤلاء المتفلسفة فى التوحيد يتبيَّن الكلام على **حجتهم الثانية** ،وهى قولهم : لو كان واجبان لا يشتركان[1] فى مسمَّى الوجوب ، وامتاز أحدهما عن الآخر بما يخصُّه ، فكان كل منهما مركَّباً ممّا به الاشتراك ، وممّا به الامتياز ، والمركّب مفتقر إلى جزئه فلا يكون واجباً[2] .

**فإنه يُقال لهم** : إنما اشتركا فى المطلق الذهنى ، لم يشارك أحدهما الآخر فى شئ موجود فى الخارج ، حتى يكون فى ذلك الموجود تركيب ، وكل منهما يمتاز عن الآخر بالوجوب الذى يخصُّه ، كما امتاز عنه بحقيقته التى تخصّه والوجود الذى يخصُّه .

---

(١) فى الأصل (هـ) : لا يشتركا .

(٢) لوكان واجبان . . . فلا يكونواجبان: كذا فى الأصل ، والجملة التى بدأت بعبارة : لوكان واجبان . . تحتاج إلى جواب .

**ويقال لهم** : هذا كاشتراك الموجود الواجب والموجود الممكن فى مسمَّى الوجود ، مع امتياز هذا بما يخصّه وهذا بما يخصُّه ، فإن الوجود المشترك الكلى ليس هو ثابتاً فى الخارج ، بل للواجب وجود يخصه ، وللممكن وجود يخصّه ، كما أن لهذا حقيقة تخصُّه ، ولهذا حقيقة تخصُّه .

**وكذلك إذا قيل** : لهذا ماهية تخصُّه / ولهذا ماهية تخصُّه ، فإنهما ص ٥٣٧
يشتركان فى مسمَّى الماهية ، ويمتاز أحدهما عن الآخر بما يختص به ، وإنما اشتركا فى المسمَّى المطلق الكلى ، وامتاز كل منهما عن الآخر بالوجود الذى فى الخارج ، وذلك الموجود فى الخارج لا اشتراك فيه ، وذلك المطلق الكلّى لا امتياز فيه ، فما اشتركا فيه لا يكون إلا فى الذهن ، وما امتازا به هو موجود فى الخارج وقد يُتصوَّر فى الذهن ، فإن ما فى الخارج يُتصوَّر فى الذهن ، وليس كل ما يُتصوَّر فى الذهن يكون فى الخارج ، فلم يكن ما به الاشتراك مفتقراً إلى ما به الامتياز ، ولا ما به الامتياز مفتقراً إلى مابه الاشتراك ، بل لاشركة فى الأعيان الموجودة الجزئيات ، ولا امتياز فى الكليات المطلقة المعقولات ، أعنى من حيث تناولها وشمولها لأفرادها ، بل تناولها لأفرادها تناولٌ واحدٌ ، وشمولها شمول واحد .

وهذا المعنى الواحد الشامل هو كاللفظ الواحد الشامل العام ، واشتراك الموجودَيْن فى الوجود ، أو الواجبين فى الوجوب ، مع ما بينهما فى الخارج من الامتياز والاختصاص ، كاشتراك اللونين فى اللونية ، مع أن هذا فى الخارج سواد ، وهذا بياض .

**فإذا قلت** : السواد مركَّب من اللونية والسوادية ، كما تقول : الموجود مركَّب من الحيوانية والناطقية .

**قيل لك** : أتعنى أنه مركَّب من لونية مطلقة لا تخصه ، ومن السوادية التى تخصّه ، ومن الوجود المطلق الذى لا يخصّه ، والوجوب الذى يخصّه ، ومن الحيوانية المطلقة التى لا تخصّه ، والناطقية التى تخصّه ؟ أم مركَّب من نفس لونيَّته[(١)] الخاصة وسواديَّته ، ومن نفس وجوده الخاص ووجوبه ، ومن الحيوانية التى تخصّه وناطقيته ؟

فأما الأول فباطل ، فإنه ليس فيه شئ مطلق : لا لونية مطلقة ، ولا حيوانية مطلقة ، ولا وجودية مطلقة .

وإن عنيت الثانى ، فلونيته الخاصة وسودايَّتة متلازمان ، وكذلك حيوانيته الخاصة وناطقيته ، وكذلك وجوده الخاص ووجوبه ، فكما لا يمكن تقدير هذا اللون المعيّن – الذى هو سواد – بدون السواد ، فلا يمكن تقدير هذا الحيوان المعين الذى هو ناطق بدون النطق ][(٢)] ، [[(٣)] ولا يمكن تقدير هذا الموجود المعين الذى هو واجب بدون الوجود ، فإن هذا الحيوان ][(٣)] /هو الحيوان المعين والواجب هو الموجود المعين ، ولا يتميز فى الخارج سوادٌ من[(٤)] لون ، كما لا يتميز ناطق عن حيوان ، ولا ص ٥٦

(١) فى الأصل (هـ) : لونيه .

(٢) هنا ينتهى الكلام الموجود فى نسخة (هـ) فقط ، وهو غير موجود فى نسخة (ر) وبدأ فى ص ١٣٥ .

(٣ – ٣) : الكلام بين المعقوفتين (٣–٣) ليس فى (ر) ، ولا (هـ) ، وقد اختصره المكارى فأضفته حتى يتصل الكلام بعضه ببعض وأرجو أن يكون صواباً ، وأحسب أن ما اختصره المكارى لا يزيد عن سطر واحد ، أو أسطر قليلة على أكثر تقدير .

(٤) من : كذا فى (ر) ، (هـ) .

وجود عن وجوب ، بل الذهن يعقل ما بين هذا السواد وسائر الألوان من المشابهة فى اللونية ، ويميّز بين ذلك وبين ما يعقله بينه وبين سائر السوادات من المشابهة فى السوادية ، ويضم هذا إلى هذا ، وهو تركيب عقلىّ اعتبارىّ ، وكذلك يعقل ما بين هذا الإنسان وغيره من الحيوان من المشابهة فى الحيوانية ، وما بينه وما بين سائر الأناسىّ من المشابهة فى الإنسانية ، ويضم هذا إلى هذا ، وهو تركيب عقلىّ اعتبارى .

ومن قال : إن الإنسان مركّب من الحيوان والناطق ، وهو يعقل ما يقول ، فإنما يعنى هذا التركيب ونحوه ، وليس ذلك تركيباً فى الوجود الخارجى ، ولا فى الوجود الخارجى جزء لهذا المركَّب متميز عن كله ، ولا جزء سابق لكل ، بل هذه الأمور إنما توجد فى الأذهان لا فى الأعيان ، فهذه التركيبات مركّبة من تلك الكليات . والكليات الخمسة : الجنس ، والنوع والفصل ، والخاصة ، والعَرَض العام ، إنما توجد كليات فى الأذهان لا فى الأعيان .

كذلك التركيب الذى يوجد فى بعض هذه مع بعض ، فإن أجزاء المركَّب ، التى هى الكليات ، لا تكون إلا فى الذهن ، فالمركّب من الكليات الذهنية أَوْلى أن لا يكون إلا ذهنياً .

وهؤلاء المتفلسفة المنطقيون نفوا حقيقة واجب الوجود وصفاته معتقدين[١] أنهم موحِّدون لذاته ، وقالوا : هو منزَّه عن التركيب ، لافتقار المركَّب إلى جزئيه[٢] .

---

(١) فى الأصل (ر) : معتقدون ، وليست الكلمة فى (هـ) .

(٢) فى الأصل (ر) : جزويه ، وليست هذه الكلمة فى (هـ) .

**والتركيب يقع عندهم** – كما ذكره ابن سينا وغيره ، وذكره الغزالى عنهم فى « تهافت الفلاسفة » وغيره – **على خمسة أنواع** : **أحدها** : تركّب الموجود من الوجود والماهية .

**والثانى** : تركب الحقيقة من الأمور العامة والخاصة : كالوجود العام ، والوجوب الخاص .

**والثالث** : تركُّب الذات الموصوفة من الذات والصفات .

**والرابع** : تركُّب الذات القائمة بنفسها ، المباينة لغيرها ، المشار إليها : من الجواهر المنفردة ، التى يُقال إنها مركبة منها .

**والخامس** : تركُّبها من المادة والصورة ، التى يقال إنها مركّبة منها .

ص ٥٧ وقد بسطنا الكلام / على هذا فى غير هذا الموضع ، وبيَّنا أنه يمتنع وجود موجود قائم بنفسه : سواء كان واجباً أو ممكناً ، بدون ثبوت هذه المعانى التى سموها تركيبا ، وأن تسميتهم لذلك تركيباً غلط منهم .

**وإن قالوا** : هو اصطلاح اصطلحنا عليه ، فلا ترتفع [١] ، بسبب غلط الغالطين وأوضاعهم اللفظيّة ، الحقائق الموجودة والمعانى العقلية ، وأنه ليس فى العقل ما يمنع ذلك ، بل العقل يصدِّق السمع الدال على إثبات صفات الله تعالى ومباينته لمخلوقاته ، وأن العقل أثبت موجوداً واجباً بنفسه غنيًّا عمَّا سواه .

وأما كون ذلك الموجود لا يكون إلا حيًّا عالماً قادراً ، أو لا يكون إلا

---

(١) فى الأصل (ر) : فلا يرتفع ، والكلمة ليست منقوطة فى (هـ) .

موصوفاً بصفاتٍ لازمةٍ لذاته ، ولا يكون إلا مبايناً لمخلوقاته ، فالعقل يوجب ذلك لواجب الوجود . لا نحيله عليه ، وأن ما ذكروه من إثبات وجودٍ مطلق بشرط الإطلاق ، أو بسلب الأمور الثبوتية عنه ، ليس له حقيقة ولا ماهية ، سواء مطلق الوجود ، أو الوجود المسلوب عنه الأمور الثبوتية ، وهو أمر يمتنع تحققه فى الخارج ، وإنما يكون فى الأذهان لا فى الأعيان .

وهذا هو الواحد الذى قالوا : لا يصدر عنه إلا واحد . فإنه يمتنع تحققه فى الخارج . وكذلك الواحد البسيط الذى يتركّب منه الأنواع . هو أيضاً مما لا يتحقق إلا فى الأذهان .

ومتكلمو أهل الإثبات إذا قالوا : وجوده عين حقيقته أو ماهيته ، أو ليس وجوده زائداً على ماهيته ، فليس مرادهم بذلك مراد المتفلسف الجهمى ، الذى يقول : إنه وجود مطلق ، فإن الوجود المطلق لا حقيقة له فى الخارج ، ولكن مرادهم بذلك ما يريدونه بقولهم : إن حقيقة الإنسان هى وجوده الموجود[١] فى الخارج ، وحقيقة السواد هو السواد الموجود فى الخارج ، ونحو ذلك .

ومرادهم بذلك أن الشئ الموجود فى الخارج – الذى له حقيقة تخصه – وجوده الثابت فى الخارج هو تلك الحقيقة الخاصة ، فوجوده المختص به هو حقيقته المختصة ، كما أن الوجود المطلق كلّى عام ، والحقيقة المطلقة كلية عامة[٢] ، ونفس حقيقة الإنسان والجسم وغيرهما ، ليست

(١) فى النسختين : الموجودة .

(٢) عبارة « المطلقة كلية عامة » ليست واضحة فى (ر) وأثبتها من (هـ) .

هى وجوداً مطلقاً ، وإن كانت حقيقته نفس وجوده ، فكيف يكون
ص ٥٨ رب العالمين حقيقته وجود مطلق/ لا يُتصوَّر إلا فى الذهن ؟

بل هو سبحانه وتعالى مختص بحقيقته التى لا يشركه فيها غيره ، ولا يعلم كنهها إلا هو ، وتلك هى وجوده الذى لا يشركه فيه غيره ، ولا يعلم كنهه إلا هو .

والناس إذا علموا وجوداً مطلقاً ، أو حقيقة مطلقة ، فذاك هو الكلى العام الشامل ، ليس هو نفس الحقيقة الموجوده فى الخارج .

وكذلك تركُّب الحقيقة من الصفات الغامة والخاصة ، إنما هو تركيب فى الذهن : تركيب ذهنى عقلى اعتبارى .

وكذلك تركب الموصوف من الذات والصفات ، إنما يكون تركيباً لو كان هناك ذات مجردة عن تلك الصفات ، أو لو أمكن وجود ذلك . فأما الذات التى لا تكون إلا حيَّة عالمة ، فلا يتصور انفكاكها عن الحياة والعلم ، حتى نقول : إن الذات تركيب[١] مع الصفات .

وكذلك أيضا الماهية المشار إليها القائمة بنفسها المباينة لغيرها ، إنما يُقال : هى مركَّبة من الأجزاء المنفردة ، أو من المادة والصورة ، ولو كان لهذا التركيب حقيقة ، فأما إذا كان الجوهر الفرد باطلاً ، وتركُّب الجسم من الجوهرين : المادة والصورة باطلاً ، والأمور المشار إليها المباينة لغيرها من المخلوقات : كالشمس والقمر ، ليس هو مركبا من أجزاء منفردة ، ولا من جوهرين : مادة وصورة ، فكيف يظن برب العالمين : أنه مركب من ذلك ؟

(١) كذا فى الأصل (ز) وليست فى (هـ) . ولعل الصواب : تركبت .

وقد بُسط هذا فى غير هذا الموضع ، وبُيِّن أن الأعيان القائمة بأنفسها خلقها الله تعالى كذلك ، ليس فيها أجزاء تركَّبت منها ، لكن يمكن أن يفرِّقها الله ويجزِّئها إلى أن يتصاغر جدا ثم يستحيل[1] إلى نوع آخر ، مع أن ذلك الجزء الصغير يتميز منه شئ عن شئ ، وليس فى الوجود عين قائمة لا يتميز منها شئ عن شئ .

والصورة : إما صورة عرضية : كشكل الجسم ، فالمادة هنا هو الجسم نفسه ، وإما الصورة التى هى المصوَّر ، كالإنسان نفسه ، والمادة[2] فيها ليس لها جوهر يحملها ، بل مادتها ما منه خلقت ، وتلك المادة استحالت إلى صورة أخرى ، وفَنِيَ الأول وعدم ، كما يفنى المنىُّ إذا صار إنسانا ، وليس بين ما استحال منه واستحال إليه شئ باق بعينه ، وإنما يشتركان فى أمور نوعية ، كالمقدار ونحوه .

والمركَّب المعقول هو ما كان مفترقاً فركَّبه غيره ، كما تُركَّب المصنوعات من : الأطعمة ، والثياب والأبنية ، / ونحو ذلك من أجزائها المفترقة . ص ٥٩

والله تعالى أجلُّ وأعظم من أن يُوصف بذلك ، بل من مخلوقاته ما لا يُوصف بذلك ، ومن قال ذلك فكُفْره وبطلان قوله واضح .

وقد يُقال « المركَّب » على ما له أبعاض مختلفة ، كأعضاء الإنسان

---

(١) يتصاغر جداً ثم يستحيل : كذا فى الأصل (ر) . والعبارة ليست فى (هـ) . والمقصود الجزء الأخير الذى - كما يزعم أصحاب هذا الرأى - لا يتجزأ .

(٢) فى الأصل : والنبات . والكلام بذلك لا يستقيم . ولعل ما أثبته يكون صوابا . والكلمة ليست فى (هـ) .

وأخلاطه ، وإن كان خُلق كذلك مجتمعاً ، لكنه يقبل التفريق والانفصال والانقسام ، والله مقدَّس عن ذلك .

وقد يُقال المركَّب على ما يقبل التفريق والانفصال ، وإن كان شيئاً بسيطاً كالماء ، والله مقدَّس عن ذلك .

فهذا هو التركيب المعقول فى اللغة والاصطلاح . فأما المركَّب فى اللغة فهو الأول خاصة . ولكن هذا المعنى لم يريدوه[1] بلفظ المركب .

والثانى والثالث قد يسمِّيه طائفة من أهل العلم مركَّبا . فأما الذات [ المتصفة ][2] بصفات لازمة لها ، التى لها حقيقة تمتاز بها عن سائر الحقائق ، وتباين غيرها من[3] الموجودات ، من غير أن يجوز عليها تفريق وتبعيض وتجزئة وتقسيم ، فهذه لو قُدِّر أنها مخلوقة ، لم تكن[4] ممَّا يسمى مركبا فى اللغة المعروفة والاصطلاح .

وإذا سمَّى مسمٍّ هذه مركّباً ، كان : إما غالطاً فى عقله لاعتقاده اشتمالها على حقيقتين : وجودها ، وحقيقتها المغايرة لوجودها ، أو على حقيقتين : ذات قائمة بنفسها معقولة مستغنية عن صفاتها ، وصفات زائدة عليها قائمة بها — أو على جواهر منفردة أو معقولة ، أو نحو ذلك من الأمور التى يثبتها طائفة من الناس ويسمُّونها تركيبا .

---

(١) فى الأصل (ر) : لم يزيدوه . والكلمة ليست فى (هـ) .

(٢) المتصفة : مكان هذه الكلمة بياض فى (ر) ولم يظهر منها إلا : المـ . وليست فى (هـ) . ولعل ما أثبته يكون صوابا .

(٣) عبارة « غيرها من » لم يظهرها منها فى (ر) إلا : غير . وباقى العبارة مكانه بياض . وليست العبارة فى ( ـ ) .

(٤) فى الأصل (ر) : لم يكن .

وجمهور العقلاء يخالفونهم[١] فى إثبات ذلك ، فضلا عن تسميته تركيبا ، ولو سُلِّم لهم ثبوت ما يدَّعونه ، لم تكن تسميته مركّباً من اللغة المعروفة ، بل هو وضع اصطلحوا عليه ، فإن الجسم الذى له صفات ، كالتفاحة التى لها لون وطعم وريح ، لا يُعرف فى اللغة المعروفة إطلاق كونها مركَّبة من لونها وطعمها وريحها ، ولا تسمية[٢] ذلك أجزاء لها ، ولا يُعرف فى اللغة أن يُقال : إن الإنسان مركَّب من الطول والعرض والعمق ، بل ولا أنه مركَّب من حياته ونطقه ، إلى أمثال ذلك من الأمور التى يسمِّيها من يسمِّيها من أهل الفلسفة والكلام تركيباً : إما غلطا فى المعقولات ، وإما اصطلاحاً انفردوا به عن أهل اللغات .

فليس لهؤلاء أن ينفوا ما عُلم ثبوته بالشرع[٣] ...............

/والدعاء ، ومضاهاة للمشركين والنصارى والصَّابئين[٤] الذين : ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَـٰهًا وَاحِدًا لَّا إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [ سورة التوبة : ٣١ ] . ص ٦٠

وهذه الشفاعة التى أثبتها المشركون وأبطلها القرآن ، رأيت من هؤلاء المتفلسفة – نفاة الصفات كابن سينا – ومن ضاهاهم فى بعض الأمور

---

(١) فى الأصل (ر) : يخالفوهم ، وليست الكلمة فى (هـ) .

(٢) فى الأصل (ر) : ولا يسميه ، وليست الكلمة فى (هـ) ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٣) اختصر الهكارى الكلام الوارد فى (ر) فى صفحتى ٥٨ ، ٥٩ ، وكلام آخر لم أجد ما يقابله فى (ر) وأحسب أنه أسطر قليلة لأن الكلام الذى يبدأ فى ص٦٠ له اتصال واضح بنهاية ص ٥٩ ، وقد اختصر الهكارى أيضا ما يقابل ص ٥٦ ، ولا يعود إلينا إلا فى منتصف ص٦١ .

(٤) فى الأصل (ر) : والصابين .

التي يجعلونها علوماً مضنوناً بها على غير أهلها(١) ، قد أثبتوا هذه الشفاعة الشركية ، وهذه الوسائط الإفكية ، مع أن القرآن العزيز مملوء من ذم أهلها .

قال تعالى : ﴿ أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لاَ يَمْلِكُونَ شَيْئاً وَلَا يَعْقِلُونَ * قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً لَّهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [ سورة الزمر ٤٣ . ٤٤ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [سورة يونس : ١٨ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمْ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴾ [ سورة الأنعام : ٩٤ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَاباً أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ [سورة آل عمران : ٨٠ ] .

وقال تعالى : ﴿ قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِ فَلاَ يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُمْ وَلاَ تَحْوِيلاً * أُولَـٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ

(١) ويقصد ابن تيمية هنا الغزالي وأمثاله .

الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُوراً ﴾ [ سورة الإسراء : ٥٦ ، ٥٧ ] .

وقال تعالى : ﴿ قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ لاَ يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلاَ فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ * وَلاَ تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلاَّ لِمَنْ أَذِنَ لَهُ ﴾ [ سورة سبأ : ٢٢ ، ٢٣ ]

فنفى أن يكون لغيره معه مَلكٌ ، أو شريكٌ فى الملك ، أو مظاهرة[1] له ، ولم يثبت من الشفاعة النافعة إلا ما كان بإذنه ، وهذه الشفاعة التى يؤمن بها المؤمنون ، كشفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم يوم القيامة ، فإنه باتفاق أهل السنة والجماعة له شفاعات فى القيامة ، حتى يشفع فى أهل الكبائر من أمته ، كما استفاضت بذلك الأحاديث / الصحيحة ، ص ٦١
كما كان يدعو لهم ويشفع لهم فى حياته .

وكذلك يشفع غيره ممّن يأذن الله له فى الشفاعة ، لكن ليست هى الشفاعة التى يثبتها أصناف المشركين من غير أهل الكتاب ، والصابئين ، ومن ضاهاهم من أهل الكتاب ، كالنصارى ومن ضاهاهم من هذه الأمة : كالمتفلسفة الملاحدة ، والإسماعيلية ، وكأهل المضنون به ، وغيرهم ، فإنهم جعلوا الشفاعة تنفع بدون دعاء الشافع لله ، وبدون إذن الرب له فى الشفاعة كما تقدم .

---

(١) أو مظاهرة : كذا بالأصل (ر) ولعلها : أو مظاهر.

والله تعالى يقول : ﴿ مَن ذَا الَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ ﴾ [ سورة البقرة : ٢٥٥ ]

وقال تعالى : ﴿ وَلاَ يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضَى ﴾ [ سورة الأنبياء : ٢٨ ] ، وأمثال ذلك فى كتاب الله عز وجل .

وهنا جواب آخر[١] عن أصل الحجة وهو أن يقال : هب أن الشيئين[٢] يشتركان فى شئ موجود فى الخارج ، ويمتاز أحدهما عن الآخر بما يخصّه ، وأن[٣] الكلى المشترك بينهما ثابت فى الخارج ، وأن أحدهما إما أن يكون لازماً للآخر ، أو ملزوماً ، أو عارضا ، أو معروضا ، فلم لا يجوز أن يكون المشترك لازماً للمعيَّن ، بل وملزوماً له ، بحيث يكون كل من المشترك والمختص مشروطاً بالآخر ، والشرط لا يجب تقدمه على المشروط؟.

وهذا كما أن الحيوانيّة مع الناطقية والصاهليّة ، كل منهما مشروط بالآخر ، فلا يوجد المختص الّذى هو الناطقية والصاهلية إلا مع الحيوانية ، ولا توجد خيوانية إلا مع بعض ذلك .

وليس المراد بكون المشترك سشروطاً بالمختص أنه مشروط بهذا المعين ، بل مشروط : إمّا بهذا ، وإمّا بهذا ، فالمشترك من حيث هو مشترك مشروط بأحدهما لا بعينه ، ومن حيث تشخّصه وتعيّنه مشروط بما اقترن به من التّعيّن .

(١) عند عبارة « وهنا جواب آخر » تعود نسخة (هـ) مرة أخرى ، بعد أن اختصر المكارى عدة صفحات سابقة . وبدأ المكارى الكلام بقوله : فصل : وهنا جواب آخر .

(٢) الشيئين : غير واضحة فى (ر) وأثبتها من (هـ) .

(٣) وأن : مكانها بياض فى (ر) وأثبتها من (هـ) .

وهذا ثابت فى كل شيئين اتفقا فى شئ وافترقا فى شئ ، ولا حيلة لهم فيه . وذلك أنّ كون الشئ لازماً للآخر ، أعم من كونه علة أو معلولا ، أو لا علة ولا معلولاً ، فليس كل لازم معلولا . فإذا كان كلٌّ من الوجوبين لازماً لمعيّنه لم يجب أن يكون الواجب معلولاً ، ولا يكون الملزوم علة .

وبهذا يتبيَّن فساد مقدمته الثانية التى قال فيها : « يجوز أن تكون ماهية الشئ سبباً لصفة من صفاته ، وأن تكون الصفة سبباً لصفة أخرى ، ولكن لا يجوز أن يكون[1] /[ الوجود[2] بسبب ماهيته التى ص ٥٣٩ (هـ)
ليست من الوجود ،أو[3] بسبب صفة أخرى ، لأن السبب يتقدم فى الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود .

فإنه يُقال له : لفظ « السبب » قد تعنى به العلة الموجبة ، وقد تعنى به الشرط ، فإن عنيتَ به الأول لم يجعل الوجود مسبباً عن غيره لئلا يلزم تقدّم غير الوجود الواجب عليه .

وإن عنيت بالسبب الشرط ؛ فالشرط لا يجب تقدّمه على مشروط ، بل يجوز مقارنته للمشروط ، فالأمور المتلازمة كالمتضايفات كل منها لا يوجد إلا مع الآخر ، فوجوده مشروط به من غير تقدّم أحدهما على الآخر .

وكذلك أنتم تقولون : إن المادة مع الصورة ، كل منهما شرطٌ فى

(١) الكلام بعد كلمة عبارة « أن يكون » غير موجود فى (ر) وأثبته عن (هـ) ص ٥٣٩ - ٥٤٤ .

(٢) عند كلمة « الوجود » يبدأ نص طويل لا يوجد فى نسخة (ر) ويوجد فى نسخة (هـ) فقط ص٥٣٩ إلى ص٥٤٤ وينتهى هذا الكلام فى ١٦٤ .

(٣) فى الأصل : أم .

الآخر من غير تقدّمه عليه . والمسلمون يقولون : إن العلم والقدرة مشروط [(١)] بالحياة ، وكلاهما صفة لازمة لله تعالى ، لا يجوز تقدمها على الأخرى بالوجود .

وإذا كان كذلك ، وقُدِّر أن للواجب حقيقة مغايرة للوجوب ، فلم لا يجوز أن يكون وجوده الواجب مشروطا بتلك الحقيقة ، التى هى أيضا مشروطة به ، من غير أن يكون الوجود الواجب مسبوقاً بوجود غيره ، كما يقولون فى وجود الممكن : إذا قلتم : إنه زائد على ماهيته : إن ماهيته لا تنفك عن وجوده ، كما لا ينفك وجوده عن ماهيته .

وهذا جواب لا حيلة لهم فيه ، وهو جواب عن تلازم الذات مع الصفات، إذا قُدِّر أحدهما مغايراً للآخر .

ص ٥٤٠ (هـ) وأبو عبد الله **الرازى** أجاب بجواب/ لم يفْصِل فيه العلة من الشرط **فقال** : « قولكم : لو كانت الماهية علة لوجود نفسها ، لكانت متقدمة بالوجود على نفسها ، فإن العلة متقدمة بالوجود على المعلول – ممنوع ، فإنَّا لا نسلم وجوب تقدّم العلة على المعلول بالوجود . وقول القائل هى متقدمة عليه بالذات : إن أُريد به كونها مؤثرة فسلَّم ، وإن أُريد به أنها لا تؤثر فيه إلا بعد وجودها ، فهذا ممنوع ، ونحن ندَّعى أن المؤثر فى وجود الله تعالى هو نفس ماهيته ، لا باعتبار وجود سابق . وإن أُريد بالتقدّم أمرٌ وراء التأثير ، فذلك غير متصور » .

**لم يفصل الرازى العلة من الشرط .**

(١) مشروط : كذا بالأصل ، ويقصد أن كلا من العلم والقدرة مشروط بالحياة .

ثم منع عموم الدعوى **فقال**(١) : « نزلنا عن هذا المقام فلم قلتم : إن كل علة فهى متقدمة بالوجود على المعلول ؟ ألا ترى أن ماهيات الممكنات قابلة لوجود ذاتها ، فماهيَّاتُها علل قابلية لوجود ذاتها ، ففى هذا الموضع العلل القابلية لا يجب تقدمها على المعلول بالوجود ، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز مثله فى العلة الفاعلية » .

**وقال** : « لا نقول : المؤثر هو الماهية المعدومة ، بل الماهية من حيث هى هى مغايرة لوجودها وعدمها . ونحن إنما نجعل المؤثر فى الوجود تلك الماهية فقط(٢) » .

**قال** : « فإن قيل : كما جوَّزتم أن تؤثّر ماهيته قبل الوجود فى وجود نفسها ، فلم لا يجوز أن تؤثّر تلك الماهية قبل وجودها فى وجود العالم ؟ وحينئذ لا يمكن الاستدلال بوجود الأفعال على وجود الفاعل . قلنا : البديهة فرَّقت بين الموضعين ، فإنَّا بالبديهة نعلم أن الشئ مالم يوجد لا يكون شيئاً لوجود غيره ، ونعلم أن لا استبعاد فى أن يكون الشئ موجودا

---

(١) لم أستطع العثور على النصوص التالية فى مؤلفات الرازى المطبوعة والمخطوطة ، ولكن الأستاذ محمد صالح الزركان ( رحمه الله ) أشار إلى نص قريب من أحد هذه النصوص كما سأبين بعد قليل بإذن الله

(٢) ذكر الأستاذ محمد صالح الزركان فى كتابه « فخر الدين الرازى ، وآراؤه الكلامية والفلسفية » ، ص ١٧٢ نصا من مخطوط شرح الإشارات والتنبيهات للرازى ١/٢٠٠ هو : « الوجود من حيث هو وجود ، محذوفا عنه سائر العوارض ، طبيعة واحدة نوعية ، فلا يجوز أن يختلف مقتضاها ، وإذا كان كذلك فالوجود فى حقنا عرض مفتقر إلى الماهية ، محتاج إليها ، فكيف نعقل انقلاب مثل هذا الوجود فى حق الله تعالى جوهرا قائما بالنفس ؟ ... بل الحق أن الماهية من حيث هى هى – مغايرة لوجودها وعدمها . ونحن إنما جعلنا المؤثر فى الوجود نفس الماهية فقط ، وذلك لا يمنع من خلوها عن الوجود » .

من ذاته . والمعلوم من قولنا : إنه موجود لذاته ، أن ذاته تقتضى وجود نفسه ، وإذا جزمت بالبديهة بالفرق صح كلامنا فى هذه المسألة » .

وقد مانعه بعض أصحابه فى هذا الموضع وقال : « العلم بأن العلة لو كانت موجبة للوجود لكانت موجودة – علم ضرورى ، لأن المفيد للوجود لابد أن يكون له وجود ، بخلاف القابل فإنه مستفيد للوجود ، والمستفيد للوجود يمتنع أن يكون موجوداً » .

تعليق ابن تيمية .

**قلت** :[1] هذا الاضطراب إنما نشأ من قولهم : كون ذات الواجب فاعلة لوجوده ، أو علة مقتضية لوجوده ، إذا قُدِّر أن وجوده مغاير لذاته . وهذا لا يُحتاج إليه . بل إذا قيل : ذاته مشروطة بوجوده ، كما أن وجوده مشروط بذاته ، وقيل : إنهما متلازمان من غير أن يكون أحدهما هو الموجب للآخر . كما قالوا مثل ذلك فى ذات الممكن ووجوده – زالت هذه الشبهة .

وهؤلاء كثيراً ما تشتبه عليهم العلل بالشروط فى مسائل الدور
ص ٥٤١ (هـ) والتسلسل وغير ذلك ، ويجعلون الملزوم علة . / كما يقولون : إن ماهية الثلاثة والأربعة علة للفردية والزوجية . فيجعلون ذات الشئ علة لصفته اللازمة له . وأن فاعل الذات فاعل صفتها ، فإن الدَّوْر فى الشروط – بمعنى توقف كل من الأمرين على وجود الآخر معه – ممكن واقع ، وهو الدور المعىّ الاقترانى . وأما الدَّوْر فى العلل ، وهو أن يكون كل من الأمرين علة للآخر ومبدعًا له . فهذا ممتنع باتفاق العقلاء .

---

(١) فى الأصل (هـ) : قال بن تيمية : قلت .

وكذلك التقدم ، فإن تقدم الشرط على المشروط غير واجب ، وأما تقدم الموجِب على الموجَب ، والفاعل على المفعول ، والعلة على المعلول ، فلا ريب فيه عند جماهير العقلاء .

ومعارضة الرازى لهم بالماهية الممكنة القابلة لوجودها ، إذا قيل بتعددهما – معارضة صحيحة ، وأما فرق المعارض له بأن الماهية فى الواجب فاعلة للوجود فغلط ، فإن ماهية الواجب إذا قيل بمغايرتها لوجوده ، ليست فاعلة لوجوده ، بل هى أيضا قابلة لوجوده كالممكن ، لكن وجوده واجب مع هذا القبول .

[ والقابل ][1] والمقبول كلاهما واجب بنفسه يمتنع عدمه ، بخلاف الممكن ، كما تقوله الصفاتية فى الذات والصفات ، وكما تقوله الفلاسفة فيما يدَّعون قدم ذاته ووجوده من الممكنات كالفلك ، فإن ابن سينا وأتباعه يقولون : إن ماهيته محل لوجوده ، وكلاهما قديم يمتنع عدمه ، لكن وجوده بغيره ، فإذا عُقل هذا فى الواجب بغيره ، ففى الواجب بنفسه أَوْلى ، إذا قيل : إن نفسه محل لوجوده ، وكلاهما واجب بماهيته ووجوده ، يمتنع نفى واحد منهما .

وبهذا يظهر الجواب عن النظم الذى حرَّره لهم الآمدى ، فإن **قوله** : « إذا لم يتم تحقق مسمًّى واجب الوجود فى كلٍّ من الشيئين إلا بما به التخصيص والامتياز ، وجب افتقار مسمًّى واجب الوجود إلى أمرٍ خارج عن المفهوم من اسمه ، فلا يكون واجباً بذاته » .

---

(١) والقابل : ساقطة من الأصل (هـ) . وزدتها ليستقيم الكلام .

**جوابه** : على تقدير كَوْن الوجود مغايراً للذات أن يُقال : لفظ « الافتقار » يُراد به : افتقار المعلول إلى العلة ، ويُراد به : افتقار المشروط إلى الشرط . وإن قيل : يُراد به معنى ثالث له ، فإن قلت : يجب افتقار مسمَّاه إلى علة فاعلة ، لم يسلم لك ذلك ، فإن تحقق المشترك فى المميّز ، لا يستلزم كون المميز هو الفاعل المبدع لمشترك ، وإن أردت بأنه لا يوجد إلا بما هو شرط فى وجوده ، فلم قلت : إن هذا محال ؟

ص ٥٤٢ (هـ) **وقوله** : / لا يكون[1] واجباً بذاته — باطل حينئذ ، لأنه إذا قُدِّر أن الذات غير الوجود ، فلا بد فى قوله : « واجب بذاته » من تحقق الوجود والذات معًا ، فلا يتقدم أحدهما على الآخر ، ولا يستغنى أحدهما عن الآخر ، فصار معنى وجوب الوجود بالذات ، إذا قُدِّر أن الذات عين الوجود أمراً متضمناً لتلازم الوجود الواجب والذات الموصوفة بذلك ، فلا يكون موجودٌ بذاته إلا كذلك ، وهذا كله بتقدير ثبوت شيئين .

ثم على هذا التقدير فيها قولان : إما أن يُقال : الوجود الملازم للماهية هو أيضا مختص ، كما أن الماهية مختصة به . وهذا هو القول المأثور عن أبى هاشم ونحوه . وقد تقوله طائفة من أهل الإثبات ، كما يوجد فى كلام أبى حامد وابن الزاغونى .

وإما إن يُقال : الوجود مشترك فى الخارج ، ولكن الماهية هى المختصة التى تميّز وجودًا عن غيره . وهذا هو الذى يحكيه الرازى عن أبى هاشم وغيره ، وهو غلط عليهم ، كما غلط على الأشعرى وأبى الحسين

---

(١) عبارة : « لا يكون » مكررة مرتين ، ويبدو أنه سهو من الناسخ .

حيث حكى عنهم أن لفظ « الوجود » مقول بالاشتراك اللفظى . وهذا الغلط منه حيث ظن أن الكلّى الذى هو مورد التقسيم يكون ثابتاً مشتركاً فى الخارج . وهذا أصل للمنطقيين يخالفهم فيه أئمة الكلام بحسب ما فهمه من كلام أهل المنطق فغَلِطَ .

والمقصود هنا أن قول أبى هاشم وأتباعه خيرٌ من قول ابن سينا . وأما إذا كان الوجود هو الماهية ، ولا مشترك فى الخارج ، كما هو قول الأشعرى وعامة المثبتة للصفات ، وهو الصواب ، فلا يحتاج إلى هذا الجواب .

وليس المراد أن ماهيته وجود مطلق مجرد كما يقوله ابن سينا ، وابن التومرت ، وغيرهما من الجهمية ، ولكن المراد أن حقيقته المختصّة به ، هى وجوده المختص به ، وليس ذلك وجوداً مطلقا ولا مجردا . وكذلك يقول فى كل موجود : إن حقيقته المختصّة به هى وجوده المختص به . وقد ذكرنا هذا الجواب على تقدير مغايرة وجوده لماهيته ، لأنه نافع فى عامة ما يوردونه لنفى الصفات .

كلام الإمام أحمد عن تعلق الصفات بذات الله تعالى .

قال الإمام أحمد[١] « باب بيان ما أنكرت الجهمية من أن يكون الله كلَّم موسى[٢] . فقلنا : لم[٣] أنكرتم ذلك ؟ قالوا : إن الله لم

---

(١) فى كتابه « الرد على الجهمية والزنادقة » وسنقابل الكلام التالى على طبعة مجموعة شذرات البلاتين ( تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى . ط . السنة المحمدية . القاهرة . ١٣٧٥/ ١٩٥٦ ) مع مقارنتها بطبعة مجموعة عقائد السلف ( تحقيق د . على النشار . د . عمار الطالبى . ط . المعارف . الإسكندرية . ١٩٧١ ) وسبق ورود هذا الكلام من قبل فى كتابنا . فى الجزء الثانى . ص ٢٩١ — ٢٩٦ .

(٢) ص ٣٠ ( مجموعة شذرات البلاتين ) = ٨٧ — ٨٨ ( مجموعة عقائد السلف ) وفى مجموعة شذرات : ما أنكر الجهمى . (٣) لم : ليست فى مجموعة عقائد السلف .

يتكلم[(١)] ولا يتكلم ، إنما كوَّن شيئا يعبر[(٢)] عن الله ، وخلق صوتا فأسمع[(٣)]، وزعموا أن الكلام لا يكون إلا من جوفٍ وشفتين ولسان[(٤)] .

فقلنا: هل يجوز لمكوَّن ، أو غير الله[(٥)] ، أن يقول : ﴿ يَا مُوسَى * إِنِّي أَنَا رَبُّكَ ﴾ . [ سورة طه : ١١ ، ١٢ ] . أو يقول : ﴿ إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي ﴾ [ سوره طه : ١٤ ][(٦)] فمن قال ذلك زعم أن غير الله ادّعى الربوبية[(٧)] ،/ ولو كان كما زعم الجهمي أن الله كوَّن شيئاً كان يقول ذلك المكوَّن : ياموسى إن الله رب العالمين »[(٨)] . ص ٥٤٣ (هـ)

إلى أن قال[(٩)] : « فكيف يصنعون بحديث الأعمش ، عن خيثمة ، عن عدى بن حاتم ،[(١٠)] قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما منكم [ من ][(١١)] أحد إلا سيكلمه ربه . . . الحديث[(١٢)] وأما

(١) مجموعة شذرات : لم يكلم .

(٢) فى الطبعتين : فعبر .

(٣) مجموعة شذرات : فأسمعه .

(٤) فى الطبعتين : ولسان وشفتين .

(٥) مجموعة شذرات : هل يجوز أن يكون المكون غير الله .

(٦) مجموعة شذرات : فاعبدنى . وإنى أنا ربك .

(٧) مجموعة عقائد السلف : فمن زعم ذلك فقد زعم أن غير الله ادعى الربوبية ؛ مجموعة شذرات : فمن زعم أن ذلك غير الله فقد ادّعى الربوبية .

(٨) مجموعة عقائد : الربوبية كما زعم الجهم أن الله كون شيئا كان يقول ذلك المكون : يا موسى إنى أنا الله رب العالمين ؛ مجموعة شذرات ( موافقة لنسختنا فى هذا الموضع إلا أن فى آخرها ) رب العالمين ولا يجوز أن يقول : إنى أنا الله رب العالمين .

(٩) مجموعة عقائد السلف ص٨٨ = مجموعة شذرات البلاتين ص ٣٠ .

(١٠) فى الطبعتين : عن عدى بن حاتم الطائى قال قال .

(١١) من : ساقطة من الأصل (هـ) وزدتها من الطبعتين .

(١٢) فى الطبعتين تتمة الحديث .

قوله[١] : إن الكلام لا يكون إلا من جوف وشفتين[٢] ولسان . أليس الله قد قال للسموات والأرض : ﴿ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ [ سورة فصلت : ١١ ] أتراها قالت[٣] بجوف وفم وشفتين وأدوات[٤] ؟

وقال تعالى[٥] : ﴿ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ ﴾ [ سورة الأنبياء: ٧٩ ] أتراها أنها تسبحن بجوف وفم وشفتين ولسان[٦] ؟ والجوارح إذا[٧] شهدت على الكفار فقالوا : ﴿ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِى أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾ [ سورة فصلت : ٢١ ] أتراها نطقت بجوف وفم وشفتين[٨] ؟ ولكن الله أنطقها كيف شاء » .

إلى أن قال[٩] : «فلما خنقته الحجج قال : إن الله كلّم موسى ، إلا أن كلامه غيره . فقلنا ، وغيره مخلوق ؟ قالوا[١٠] : نعم . فقلنا : هذا مثل قولكم الأول ، إلا أنكم تدفعون عن أنفسكم الشنعة[١١] . وحديث

---

(١) فى الطبعتين : وأما قولهم .

(٢) فى الطبعتين : إلا من جوف وفم وشفتين .

(٣) مجموعة عقائد السلف : أتراها أنها قالت .

(٤) فى الطبعتين : وشفتين ولسان وأدوات .

(٥) تعالى : ليست فى الطبعتين .

(٦) فى الطبعتين : أتراها سبحت بجوف وفم ولسان وشفتين ؟

(٧) عقائد السلف : إذ .

(٨) مجموعة عقائد : أتراها أنها نطقت بجوف وفم ولسان . مجموعة شذرات : أتراها نطقت بجوف وفم ولسان ؟

(٩) مجموعة عقائد السلف . ص ٨٩ ـ ٩٠ = مجموعة شذرات البلاتين . ص ٣٠ ـ ٣٣ .

(١٠) فى الطبعتين : قال .

(١١) فى الطبعتين : الشنعة بما تظهرون .

الزهرى قال : لما سمع موسى كلام ربه ، قال : يارب هذا الذى سمعته هو كلامك ؟ قال : نعم ياموسى هو كلامى ، وإنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسانٍ ، ولى قوة الألسن كلها ، وأنا أقوى من ذلك ، وإنما كلمتك على قدر ما يطيق بدنك ، ولو كلمتك بأكثر من ذلك لمت . قال : فلما رجع موسى إلى قومه ، قالوا له : صف لنا كلام ربك . فقال[١] : سبحان الله ! وهل أستطيع أن أصفه لكم ؟ قالوا : فشبّهه . قال : هل سمعتم أصوات الصواعق التى تقبل فى أحلى حلاوة سمعتموها ؟ فكأنه مثله .

وقلنا للجهمية : من القائل للناس[٢] يوم القيامة : ﴿يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ﴾ [سورة المائدة : ١١٦ ][٣] أليس الله هو القائل ؟ قالوا : يكوِّنُ[٤] الله شيئاً ، فيعبّر عن الله ، كما كوَّن شيئاً فعبَّر لموسى[٥] . قلنا : فمن القائل : ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ﴾ الآية [سورة الأعراف : ٦ ][٦] ، أليس هو الله تعالى[٧] ؟ قالوا : هذا كله إنما يكون شئ[٨] فيعبِّر عن الله . فقلنا : قد أعظمتم

---

(١) عقائد السلف : قال .

(٢) للناس : ليست فى الطبعتين .

(٣) فى الطبعتين : إلهين من دون الله .

(٤) عقائد السلف : فيكون .

(٥) مجموعة شذرات : كما كونه فعبَّر لموسى .

(٦) فى الطبعتين : أرسل إليهم ولنسألن المرسلين . فلنقصن عليهم بعلم (زادت شذرات : وما كنا غائبين ) .

(٧) فى الطبعتين : أليس الله هو الذى يسأل .

(٨) فى الطبعتين : هذا كله إنما يكوِّن شيئا .

على الله الفرية حين زعمتم أنه لا يتكلم ، فشبّهتموه بالأصنام ، لأن[١] الأصنام لا تتكلم ولا تتحرك[٢] ، ولا تزول من مكان إلى مكان .

فلما ظهرت عليه الحجة قال : إن الله قد يتكلم[٣] ، ولكن كلامه مخلوق . قلنا : وكذلك بنو آدم كلامهم مخلوق ، فقد شبهتم الله تعالى بخلقه ، حين زعمتم أن كلامه مخلوق ، ففى مذهبكم كان[٤] فى وقت من الأوقات لا يتكلم ، حتّى خلق الكلام[٥] . وكذلك بنو آدم كانوا لا يتكلمون حتّى خلق لهم[٦] كلاماً ، فقد[٧] جمعتم بين كفر وتشبيه ، فتعالى الله[٨] عن هذه الصفة ! بل نقول[٩] : إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء ، ولا نقول : إنه كان ولا يتكلم حتّى خلق [ الكلام ][١٠] ، / ، ولا نقول : إنه كان[١١] لا يعلم حتّى خلق علما فعلم[١٢] » . ص ٥٤٤ (هـ)

(١) فى الطبعتين : بالأصنام التى تعبد من دون الله لأن .

(٢) فى الأصل (هـ) : لا تكلم ولا تحرك ، والتصويب من الطبعتين .

(٣) عقائد السلف : إن الله يتكلم .

(٤) فى الطبعتين : قد كان .

(٥) فى الطبعتين : التكلم .

(٦) عقائد السلف : حتّى خلق الله لهم .

(٧) فى الطبعتين : وقد .

(٨) عقائد السلف : وتعالى الله .

(٩) عقائد السلف : بل جمعتم نقول ، وبين المحققان أنه خطأ .

(١٠) الكلام : ساقطة من الأصل (هـ) وزدتها من الطبعتين .

(١١) فى الطبعتين : قد كان .

(١٢) فعلم : ليست فى طبعة مجموعة شذرات البلاتين ، وبعد كلمة « فعلم » جاء فى الأصل (هـ) : « قال كاتبه محمد : وهذا الفصل قد تقدم فى الكراس التاسع ».وهذه زيادة من الناسخ ، وسبق ورود كلام الإمام أحمد من قبل فى كتابنا هذا ، فى الجزء الثانى ، ص ٢٩١ - ٢٩٦ .

**قال الإمام أحمد**[(١)] : « قالت الجهمية : إن زعمتم[(٢)] أن الله ونوره ، والله وقدرته[(٣)] ، والله وعظمته ، فقد قلتم بقول النصارى حين زعمتم[(٤)] أن الله لم يزل ونوره ، ولم يزل وقدرته . قلنا : لا نقول : إن الله لم يزل وقدرته ، ولم يزل ونوره . بل نقول[(٥)] : لم يزل بقدرته ونوره ، لامتى قدر ، ولا كيف قدر . فقالوا : لا تكونون موحِّدين أبداً حتى تقولوا : قد كان الله ولا شئ ، ولكن إذا قلنا[(٦)] : إن الله لم يزل بصفاته كلها ، أليس إنما نصف إلاهاً واحداً بجميع صفاته ؟ وضربنا لهم فى ذلك مثلا ، فقلنا : أخبرونا عن هذه النخلة : أليس لها جذع وكَرَب وليف وسعف وخوص وجُمَّار ، واسمها اسم شىء واحد ، وسميت نخلة بجميع صفاتها ؟ فكذلك الله – وله المثل الأعلى – بجميع صفاته إلهٌ واحد » .

إلى أن قال[(٧)] : « وقد سمَّى الله رجلاً كافراً ، اسمه الوليد[(٨)] ، فقال : ﴿ ذَرْنِى وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً ﴾ [ سورة المدثر : ١١ ][(٩)] وكان له

(١) فى نفس المرجع ، فى مجموعة عقائد السلف . ص ٩١ = مجموعة شذرات البلاتين . ص ٣٢ وسبق ورود هذا الكلام جـ٢ ص ٢٩٦ .

(٢) عقائد السلف : فقالت الجهمية لما وصفا الله بهذه الصفات إن زعمتم . شذرات : فقال الجهمى لنا لما وصفنا الله عن الله هذه الصفات إن زعمتم .

(٣) شذرات : أن الله ونوره وقدرته .

(٤) عقائد السلف : حينَ زعموا .

(٥) فى الطبعتين : ولكن نقول .

(٦) فى الطبعتين : قد كان الله ولا شىء . فقلنا : نحن نقول : قد كان الله ولا شئ ، ولكن إذا قلنا :

(٧) طبعة مجموعة عقائد السلف ، ص ٩٢ = مجموعة شذرات البلاتين ص ٣٢ .

(٨) فى الطبعتين : اسمه الوليد بن المغيرة المخزومى .

(٩) شذرات : .. وجعلت له مالا ممدوداً .

عينان[١] وأذنان ولسان وجوارح فسمَّاه وحيداً[٢] بجميع صفاته » .

تعليق ابن تيمية

**قلت**[٣] : فلا يوجد[٣] فى كلام الله ورسوله واللغة اسم الواحد على ما لا صفة له ، فان ما لا صفة له لا وجود له فى الوجود .

وما ذكره أحمد عن الجهمية أنهم يتأَّولون كلام الله لموسى بأنه خلق من عبرَّ عنه ، تأَّوله جماعة من أتباعه فى هذا ، أو فى قوله تعالى كل ليلة : « من يدعونى فأستجيب له » ولو كان كذلك لكان المَلَك يقول : « إن الله رب العالمين ، كما فى الصحيحين : إن الله إذا أحبَّ عبدًا نادى جبريل : إنى أحب فلاناً فأحبه ، فيحبُّه جبريل ، ثم ينادى فى السماء : إن الله يحب فلانا فأحبُّوه ،فيحبه أهل السماء – الحديث[٤] .

وقد مثَّلوا ذلك بأن السلطان يأمر منادياً فيقول : نادى السلطان ، وهذا حجة عليهم ، فإن المنادى يقول : أمر السلطان ، أو إن المرسوم ، ونحو ذلك من الألفاظ التى تبيِّن أن القائل غيره لا هو ، ولو قال المنادى : قد أمرتكم فإن لم تقبلوا وإلا عاقبتكم ، ونحو ذلك ، لم يكن منادياً عن السلطان ، ولو قال ذلك عاقبه السلطان .

## فصل

أخبر الله تعالى فى كتابه بإثبات مفصَّل ونفى مجمل . والمعطلة الجهمية : متكلمهم ومتفلسفهم ، أخبروا بإثبات مجمل ونفى مفصل ،

(١) فى الطبعتين : وقد كان هذا الذى سمَّاه الله وحيدا له عينان .

(٢) فى الطبعتين : ولسان وشفتان ويدان ورجلان وجوارح كثيرة فقد سمَّاه الله وحيداً ..

(٣) بعد كلام الإمام أحمد السابق ، قال المكارى : وبسط ابن تيمية الكلام بما تقدم بعضه (والظاهر إنه اختصر باقى كلام الإمام أحمد فى « الرد على الجهمية » ) إلى أن قال : فلا يوجد ...

(٤) سبق ورود هذا الحديث فى كتابنا ١٣٩/٢ ت ٢ وجاء فى الصحيحين عن أبى هريرة . وجاء أيضا فى الترمذى والمسند.

فأخبر فى كتابه بأنه : حىّ ، قيّوم ، عليم ، قدير ، سميع ، بصير ، عزيز ، حكيم ، ونحو ذلك : يرضى ، ويغضب ، ويحب ، ويسخط ، وخلق ، واستوى على العرش ، ونحو ذلك . وقال فى النفى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ ﴾ [ سورة الشورى : ١١ ] ، ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ ﴾ [ سورة الإخلاص : ٣ ] ، ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴾ [ سورة مريم : ٦٥ ] . فلهذا مذهب السلف والأئمة : إثبات صفاته بلا تمثيل : لا ينفون عنه الصفات ولا يمثّلونها بصفات المخلوقات ][1] .

تابع كلام الإمام احمد

قال الإمام أحمد[2] : الحمد لله الذى جعل فى كل زمان فترةٍ من الرسل ، بقايا من أهل العلم يَدْعون من ضلَّ إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يحيون بكتاب الله الموتى ، ويبصّرون ]٥/ بنور الله أهل العمى ، فكم من قتيلٍ لإبليس قد أحْيَوه ؟ وكم من ضال تائهٍ قد هدَوْه[3] ؟ فما أحسن أثرهم على الناس ، وأقبح أثر الناس عليهم ! ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل ص ٦٢

---

(١) هنا ينتهى الكلام الموجود فى نسخة (هـ) فقط ( ص ٥٣٩ - ٥٤٤ ) وبدأ هذا الكلام الذى وضعته بين معقوفتين ص ١٥١ .

(٥ - ٥) الكلام بين المعقوفتين زيادة زدتها لأصل آخر كلام نسخة (هـ) بأول ما وجد بعد ذلك من نسخة (ر) إذ أن الهكارى اختصر نصف صفحة من كلام ابن تيمية والتقى بعد ذلك مع نسخة (ر) فى منتصف (ص٦٢) عند عبارة : « قال أحمد وكذلك الجهم وشيعته » مما يدل على أنه اختصر ما قبل ذلك . وعلى ذلك فالكلام موصول ولم أضف إلى نسخة (ر) إلا سطرين فقط هما من كتاب الإمام أحمد « الرد على الجهمية والزنادقة » والسياق يقتضى وجودهما .

(٢) فى كتابه الرد على الجهمية والزنادقة ، مجموعة عقائد السلف ص ٥٢ = مجموعة شذرات البلاتين ، ص٤ .

(٣) فى الأصل (ر) : قد أهدوه .

الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا عنان[١] الفتنة ، فهم مختلفون فى الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون[٢] على مفارقة الكتاب ، يقولون على الله ، وفى الله ، وفى كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جُهَّال الناس بما يشبِّهون عليهم ، فنعوذ بالله من فتنة[٣] المضلِّين » .

فالمتشابه من الكلام يتكلمون به ويخدعون جُهَّال الناس بما يشبِّهون عليهم : هو كقولهم : « مقدّس عن الكم ، والكيف ، والأَيْن ، والوضع » ومن مقصودهم بذلك أنه لا علم له ولا قدرة ، ولا رحمة ، ولا غير ذلك من الصفات ، وأنه ليس فوق السموات ربٌّ ، ولا على العرش إله ، ولا هو مباين لمخلوقاته ولا منفصل عنهم .

وكذلك قولهم : « ليس بداخل العالم ولا خارجه » وأمثال هذه العبارات السالبة .

وكذلك وصف الإمام أحمد وأمثاله قول الجهمية النفاة . **قال أحمد**[٤] : « وكذلك الجهم وشيعته ، دعوا الناس إلى المتشابه من القرآن والحديث ، وأضلوا[٥] بكلامهم بشراً[٦] كثيراً . فكان مما بلغنا

(١) فى الطبعتين : عقال .
(٢) فى الطبعتين : مجمعون .
(٣) فى الطبعتين : فتن .
(٤) فى كتابه « الرد على الجهمية والزنادقة » طبعة مجموعة عقائد السلف = ص ٦٤ – ٦٦ ؛ مجموعة شذرات البلاتين ، ص١٤ – ١٦ .
(٥) فى الطبعتين . فضلوا وأضلوا .
(٦) شذرات البلاتين : معشرًا .

من أمر الجهم عدو الله : أنه كان من أهل خراسان ، من أهل الترمذ[١] ، وكان صاحب خصوماتٍ وكلام ، وكان أكثر كلامه فى الله[٢] ، فلَقِى أُناساً من المشركين[٣] يُقال لهم السّمْنية ، فعرفوا الجهم ، فقالوا[٤] : نكلمك ، فإن ظهرت حجتنا عليك دخلتَ فى ديننا ، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا فى دينك . فكان ممّا كلّموا به الجهم أن قالوا[٥] : ألست تزعم أن لك إلهاً ؟ قال الجهم : نعم . فقالوا له : فهل رأيت إلهك[٦] ؟ قال : لا . قالوا : فهل سمعت كلامه ؟ قال : لا . قالوا : فشممت[٧] له رائحة ؟ قال : لا . قالوا : فوجدت له حسًّا ؟ قال : لا . قالوا : فوجدت له مجسًّا ؟ قال : لا . قالوا : فما يدريك أنه إلاه ؟ قال : فتحيَّر الجهم ، فلم يدر من يعبد أربعين يوما . ثم إنه استدرك حجةً مثل حجة زنادقة النصارى ، وذلك أن زنادقة النصارى يزعمون أن الروح الذى فى عيسى هو روح الله ، من ذات الله ، فإذا
ص ٦٣ أراد أن / يُحدث أمراً دخل فى بعض خلقه ، فتكلم على لسان خلقه ، فيأمر بما شا[٨] ، وينهى عمّا شاء ، وهو روح غائبة[٩] عن الأبصار .

---

(١) فى الطبعتين : ترمذ .
(٢) عقائد السلف : فى الله تعالى .
(٣) شذرات البلاتين : من الكفار .
(٤) فى الطبعتين : فقالوا له .
(٥) فى الطبعتين : قالوا له .
(٦) شذرات البلاتين : عين إلهك .
(٧) شذرات البلاتين : أشممت .
(٨) عقائد السلف : بما يشاء .
(٩) شذرات البلاتين : غائب .

فاستدرك الجهم حجةً مثل هذه الحجة ، فقال للسمنى : ألست تزعم أن فيك روحا ؟ قال : نعم . قال[١] : فهل[٢] رأيت روحك ؟ قال : لا . قال : فسمعت كلامه ؟ قال : لا . [٣] قال : فشممت له ريحا ؟ قال : لا .[٣] قال : فوجدت له[٤] حِساً أو مجساً[٥] ؟ قال : لا . قال : فكذلك الله لا يُرى له وجه ، ولا يُسمع له صوت . ولا تُشم[٦] له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ، ولا يكون فى مكانٍ دون مكان .

ووجد ثلاث آيات فى القرآن[٧] من المتشابه : قوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ ﴾ [ سورة الشورى : ١١ ] . ﴿ وَهُوَ اللَّهُ فِى السَّمٰوَاتِ وَفِى الْأَرْضِ ﴾ [ الأنعام : ٣ ] . ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾ [ سورة الأنعام : ١٠٣ ] ، فبنى أصل كلامه على هؤلاء[٨] الآيات ، وتأوَّل القرآن على غير تأويله ، وكذَّب بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وزعم أن من وصف من الله شيئا مما يصف به نفسه[٩] فى كتابه ، أو حدَّث عنه[١٠] رسوله ، كان كافراً ، وكان من المشبِّهة ،

---

(١) فى الطبعتين : فقال .

(٢) عقائد السلف : هل .

(٣ -٣) ليست فى الطبعتين .

(٤) ر : لها ، وهو تحريف .

(٥) ر : جسا . وهو تحريف .

(٦) فى الطبعتين . ولا يشم .

(٧) عبارة « فى القرآن » ليست فى مجموعة عقائد السلف .

(٨) فى الطبعتين : على هذه .

(٩) هـ : من وصف الله بما وصف به نفسه ؛ فى الطبعتين : من وصف الله بشئ مما وصف به نفسه .

(١٠) شذرات البلاتين : أو حدث به عنه .

فأضلَّ بكلامه بَشَراً كثيراً ، واتّبعه[(١)] على قوله رجالٌ من أصحاب أبى حنيفة ، وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ، ووضع دين الجهمية » .

تعليق ابن تيمية. **قلت** : فهذا الذى ذكره الإمام أحمد من مناظرة جهم لأولئك السّمنية ، هم الذين يحكى أهل المقالات عنهم أنهم أنكروا من العلم ما سوى الحسيات ، ولهذا سألوا جهماً : هل عرفه بشيءٍ من الحواس الخمس ؟ فقال : لا . قالوا : فما يدريك أنه إلاه ؟ فإنهم لا يعرفون إلا المحسوس ، وليس مرادهم أن الرجل لا يعلم إلا ما أحسَّه ، بل لا يثبتون إلا ما هو محسوس للناس فى الدنيا .

وهؤلاء كالمعطِّلة الدَّهرية الطبائعية[(٢)] من فلاسفة اليونان ونحوهم ، الذين ينكرون ما سوى هذا الوجود الذى يشاهده الناس ويحسونه ، وهو وجود الأفلاك وما فيها .

وهؤلاء الذين ذكر **ابن سينا** قولهم فى « إشاراته » حيث **قال**[(٣)] : « قال قوم : إن هذا الشئ المحسوس موجودٌ لذاته واجب لنفسه . لكنك إذا تذكرت ما قيل[(٤)] فى شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا » .

وهذا هو القول الذى أظهره فرعون ، وإليه يعود عند التحقيق قول أهل الوحدة . لكن هؤلاء يعتقدون أنهم يثبتون الخالق ، وأن وجوده

(١) فى الطبعتين : وتبعه .

(٢) هـ : للطباعية . وهو تحريف .

(٣) فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » ٣ . ٥٣١/٤ -٥٣٢ وأوله : الفصل الثانى عشر : أوهام وتنبيهات : قال قوم . . الخ .

(٤) الإشارات والتنبيهات : ما قيل لك .

وجود المخلوق ، فهم متناقضون ./ثم إن جهم بن صفوان ردَّ عليهم كرد ص ٦٤
أرسطو وابن سينا وأمثالهم من المشَّائين[١] على الطبيعيين منهم ، وهؤلاء يثبتون وجوداً عقليًّا غير الوجود المحسوس ، ويعتقدون أنهم بهذا الرد أبطلوا قول أولئك ، كما تقدم حكاية قول ابن سينا لمَّا تكلم على الوجود وعلله ، **وقال**[٢] : « قد يغلب[٣] على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس » وأبطل هذا القول بإثبات الكليات ، وقد تقدم التنبيه على فساد هذه الحجة ، وأن الكليات تكون فى الأذهان لا فى الأعيان .

ومن لم يقرّ إلا بالمحسوس إنما نازع فى الموجودات الخارجية ، لم ينازع فى المعقولات الذهنية ، وإن نازع فى ذلك حصلت الحجة عليه بإثبات المعقولات الذهنية ، فتبقى الموجودات الخارجيّة ، وهى الأصل .

والحجة التى ذكرها أحمد عن الجهم أنه احتج بها على السمنية ، هى من أعظم حجج هؤلاء النفاة الحلولية منهم ، ونفاة الحلول والمباينة جميعا ، فإن النفاة تارةً يقولون بالحلول والاتحاد أو نحو ذلك ، وتارةً يقولون : لا مباين للعالم ، ولا داخل فيه .

والشخص الواحد منهم يقول هذا تارةً ، وهذا تارة ، فإنهم فى حيرة ،والغالب على متكلميهم نفى الأمرين ، والغالب على عبَّادهم وفقهائهم[٤] وصوفيتهم وعامتهم الحلول ، فتكلموهم[٥] لا يعبدون شيئاً ، ومتصوفتهم يعبدون كل شئ[٦] .

---

(١) ر : من المشائيين ، وهو تحريف .
(٢) فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » ٣ . ٤٣٥/٤ .
(٣) إشارات : اعلم أنه قد يغلب . (٤) ر : وفقائهم ، وهو تحريف .
(٥) ر : فتكلميهم ، وهو خطأ . (٦) هـ : فتكلمهم لا يعبد شيئا . ومتصوفهم يعبد كل شئ .

والحلول نوعان : حلول مقيد ، وحلول مطلق . فالحلول المقيد هو قول النصارى ونحوهم من غلاة الرافضة ، وغلاة العبَّاد ، وغيرهم ، يقولون : إنه حلَّ فى المسيح أو اتحد به ، وحل بعليٍّ أو اتحد به ، وأنه يتحد بالعارفين حتّى يصير الموحِّد هو الموحَّد ، ويقولون :

ما وحَّدَ الواحِدَ من واحدٍ إذ كل من وحَّدَه جَاحدُ
توحيد من يخبر عن نعته عارية أبطلها الواحد
توحيده إياه توحيدُه ونعت من ينعته لاحد

وهؤلاء الذين حكى أحمد قولهم أنهم يقولون : « إذا أراد الله أن يُحدث أمرٌ دخل فيه بعض خلقه ، فتكلم على لسانه » . وقد رأيت من هؤلاء غير واحد ممن خاطبنى ، وتكلم معى فى هذا المذهب ، وبيَّنت له فساده .

وأما أهل الحلول المطلق الذين يقولون : إنه حالٌّ فى كل شيءٍ، أو متحد بكل شئ ، أو الوجود واحد ، كأصحاب « فصوص الحكم »[١] وأمثالهم ، فهؤلاء / يقولون : أخطأ النصارى من جهة أنهم خصّصوا ، وكذلك يقولون فى عبّاد الأصنام خطاؤهم من جهة أنهم خصّصوا بعض الأشياء فعبدوها . ص ٦٥

وقد رأيت من هؤلاء أيضا غير واحد ، وجرت بيننا وبينهم محنة[١] معروفة .

(١) أى كتاب « فصوص الحكم » وهو ابن عربى « وأتباعه » .
(١) محنة : كذا بالأصل .

وجعل الإمام أحمد حجة جهم من جنس حجّة أولئك الذين يقولون بالحلول المقيد ، لأن هؤلاء يقولون : إنه حلَّ فى بعض خلقه .

وهؤلاء الجهمية فيهم من يقول : إن اللاهوت فى الناسوت من غير حلول فيه . وهكذا الجهم وأتباعه جعلوا وجود الخالق فى المخلوقات ، من جنس اللاهوت فى الناسوت ، ويجمعون بين القولين المتناقضين ، كما جمعت النصارى .

واحتجاج الجهم بهذا على السمنية ، كاحتجاج نفاة الصفات بذلك على أهل الإثبات ، فإن الرازى وأمثاله احتجوا على إمكان وجود موجودٍ لا مباين للعالم ولا داخل فيه بالنفس الناطقة ، على قول هؤلاء المتفلسفة ، الذين يقولون : إنها لا داخلة[1] فى هذا العالم ولا خارجة من هذا العالم — إنها تشبه الإله ، وإن الفلسفة التشبه بالإله على قدر الطاقة .

ومقصود الجهم بهذه الحجة بيان إمكان وجود موجود لا سبيل إلى إحساسه ، فاحتج عليهم بالنفس الناطقة ، إذ لا سبيل إلى إحساسها . وهذه حجة المشّائين من المتفلسفة على الطبيعيين منهم . وهؤلاء يجعلون ما يثبتونه من الأمور المعقولة ، حجةً على إثبات موجود ليس بمحسوس ، ثم يزعمون أن ما أخبرت به الرسل من الغيب ، هو الوجود العقلى الذى يثبتونه .

وهذا الموضع حارت فيه أحلام ، وضلّت فيه أفهام ، وهم

(١) ر : لا داخل .

مخطئون[١] شرعاً وعقلا . أما الشرع فإن الرسل أخبرت عمَّا لم نشهده ولم نحسّه فى الدنيا ، وسمَّت ذلك غيباً لمغيبه عن الشهادة ، كقوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [ سورة البقرة : ٣ ] ، ومنه قوله تعالى : ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ والشَّهَادَةِ ﴾ [ سورة الرعد : ٩ ] ، فالغيب ماغاب عن شهود العباد ، والشهادة ما شهدوها .

وهذا الفرق لا يُوجب أن الغيب ليس مما يمكن إحساسه ، بل من المعلوم بالاضطرار أن ما أخبرت به الأنبياء ، عليهم الصلاة والسلام ، من الثواب والعقاب كله مما يمكن إحساسه ، بل وكذلك ما أخبرت به
ص ٦٦ عن الملائكة ، والعرش ، والكرسى ، / والجنة ، والنار ، وغير ذلك ، لكنا لم نشهده الآن .

ولهذا أعظم ما أخبرت به من الغيب ، هو الله سبحانه وتعالى ، مع إخبار الرسول لنا أنَّا نراه كما نرى الشمس والقمر ، فأىّ الإحساس أعظم من إحساسنا بالشمس والقمر ؟

وما[٢] أخبرت به من الغيب كالجنة والنار والملائكة والعرش والكرسى وغير ذلك مما يمكن إحساسه ، فليس الفرق بين الغيب والشهادة ، هو الفرق بين المحسوس والمعقول .

فهذا أصل ينبغى معرفته ، فإنه بسبب هذا وقع من الخلل فى كلام طوائف ما لا يحصيه إلا الله تعالى ، كصاحب الكتب « المضنون بها »[٣] وصاحب « الملل والنحل »[٤] وطوائف غيرهم .

---

(١) ر : مخطون . (٢) ر : ومما .
(٣) يقصد مؤلف الكتب المضنون بها على غير أهلها ، وهو الغزالى .
(٤) أى كتاب « الملل والنحل » ومؤلفه هو الشهرستانى .

ولهذا وقع فى كلام صاحب الكتب « المضنون بها على غير أهلها » وصاحب « نهاية الإقدام »[١] ونحوهما ، من كلام هؤلاء الذين يجعلون الفرق بين الغيب والشهادة هو الفرق بين المحسوس وبين المعقول – أنواعٌ[٢] من جنس كلام الملاحدة الباطنية : إما ملاحدة الشيعة ، كما يوجد فى كلام صاحب « الملل والنحل » و « نهاية الإقدام » – وقد قيل : إنه صنَّف تفسيره « سورة يوسف » على مذهب الإسماعيلية : ملاحدة الشيعة ، وإما ملاحدة الباطنية المنسوبين إلى الصوفية .

ومن هنا دخل أهل وحدة الوجود وأمثالهم من ملاحدة النسَّاك المنتسبين إلى التصوف ، وكل من هؤلاء وهؤلاء يؤول به الأمر إلى مخالفة صريح العقل والنقل .

لكن هذا يحيل على علم الإمام المعصوم ، وهذا يحيل على معرفة الشيخ المحفوظ ، حتى يدَّعى كل منهما فيمن يحيل عليه ما هو أعظم من مقام الأنبياء ، مع أن الذى يحيل عليه لابد أن يكون فيه من الكذب والجهل والظلم ما لا يعلمه إلا الله ، وأحسن أحواله أن يكون كثير من كذبه جهلاً منه وضلالاً ، لم يعتمد فيه خلاف ما يعلمه من الحق ، كضلال كثير من النصارى أهل الأهواء .

والمقصود أنه بهذا يتبين أن خطأهم فى العقل ، وما يسمونه معقولات ، ودعواهم وجود أمور معقولات خارجة عن العاقل ، لا

---

(١) وهو الشهرستانى .

(٢) سياق الجملة ولهذا وقع فى كلام صاحب ... أنواع ...الخ .

يمكن الإشارة إليها ولا الإحساس بها بوجه من الوجوه ، وليست داخل شئ من العالم ولا خارجه ، ولا مباينة له ولا حالّة فيه – فإنه من المعلوم أن المعقولات ما عَقَلها الإنسان ، فهى معقولة العقل ، وأظهر ذلك
ص ٦٧ الكليات المجردة : كالإنسانية المطلقة ، والحيوانية المطلقة ، / والجسم المطلق ، والوجود المطلق ، ونحو ذلك ، فإن هذه من وجوده فى العقل ، وليس فى الخارج شئ مطلق غير معيَّن ، بل لا يوجد إلا وهو معيَّن مشخص ، وهو المحسوس ، وإنما يُثبت العقليات المجردة فى الخارج الغالطون من المتفلسفة ، كالفيثاغورية الذين يثبتون العدد المجرَّد ، والأفلاطونية الذين يثبتون المُثُل الأفلاطونية ، وهى الماهيات المجردة ، والهيولى المجردة ، والمدّة المجردة ، والخلاء المجرد .

وأما أرسطو وأصحابه ، كالفارابى وابن سينا ، فأبطلوا قول سلفهم فى إثباتها مجردة عن الأعيان ، ولكن أثبتوها مقارنة للأعيان ، فجعلوا مع الأجسام المحسوسة جواهر معقولة كالمادة والصورة ، وإذا حُقّق الأمر عليهم ، لم يوجد فى الخارج إلا الجسم وأعراضه ، وأثبتوا فى الخارج أيضا الكليات مقارنة للأعيان ، وإذا حُقق الأمر عليهم لم يوجد فى الخارج إلا الأعيان بصفاتها القائمة بها .

وكذلك ما أثبتوه من العقول العشرة المفارقات ، إذا حُقِّق الأمر عليهم لم يُوجد لها وجود إلا فى العقل لا فى الخارج ، كما قد بُسط الكلام عليهم فى غير هذا الموضع .

فهذا الذى ذكره الإمام أحمد من احتجاج جهم على السمنيه الطبيعية بإثبات موجود عقلى ، هو كحجة المشّائين على الطبيعيَّة ، وما فى

قوله من الحلول الذى ضاهى[١] به النصارى ، من جنس كلام الحلولية .

والمقصود هنا أن نشير إلى جنس كلام السلف والأئمة ، مع جنس هؤلاء النفاة ، وأن الجميع يشربون من عين واحدة ، وأن كلام هؤلاء النفاة للصفات مع معطِّلة الصانع كلام قاصر ، من جنس كلام جهم مع السمنيَّة المشركين ، وكلام المشَّائِين الإلـهيين من المتفلسفة مع الطبيعيِّين منهم .

وذكر أحمد أن الجهم اعتمد من القرآن على ثلاث آيات تشتبه معانيها على من لا يفهمها : آية نفى الإدراك لينفى بها الرؤية والمباينة ، وآية نفى المِثل لينفى بها الصفات ويجعل من أثبتها مشبِّهاً ، وقوله : ﴿ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَٰوَاتِ وَفِي الأَرْضِ ﴾ [ سورة الأنعام : ٣ ] لينفى بها علوه على العرش ، أو ليثبت بها مع ذلك الحلول والاتحاد وعدم مباينته للمخلوقات .

وهذه أصول الجهمية من المعتزلة : أصحاب عمرو بن عبيد ، ومن دخل فى التجهم ، أو الاعتزال ، أو بعض فروع ذلك ، من أصحاب أبى حنيفة ومالك / والشافعى وأحمد ، مع أن هؤلاء الأئمة من أبعد ص ٦٨
الناس عن أصول الجهمية والمعتزلة .

**قال الإمام أحمد عن الجهمية**[٢] : « فإذا سألهم الناس عن قوله تابع كلام الإمام أحمد .

(١) ر : ضاها .

(٢) فى كتابه « الرد على الجهمية » مجموعة عقائد السلف . ص٦٧ – ٦٩ = مجموعة شذرات البلاتين . ص ١٦ – ١٧ .

تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [ سورة الشورى : ١١ ] ، يقولون : ليس كمثله شئ من الأشياء ، وهو تحت الأرضين السابعة[١] ، كما هو فوق[٢] العرش ، لا[٣] يخلو منه مكان ، ولا يكون فى مكان دون مكان ، ولم يتكلم ، ولا يتكلم[٤] ، ولا ينظر إليه أحدٌ فى الدنيا ولا فى الآخرة ، ولا يوصف ، ولا يُعرف بصفة ، ولا بعقل[٥] ، ولا غاية[٦] ، ولا له غاية ، ولا منتهى[٧] ، ولا يُدرك بعقل ، هو[٨] وجه كلُّه ، وهو علم كله ، وهو سمع كله ، وهو بصر كله ، وهو نور كله ، وهو قدرة كله ، ولا يكون شيئين[٩] مختلفين[١٠] —وفى نسخة[١١] : ولا يوصف بوصفين مختلفين[١٢]— وليس له أعلى ولا أسفل ، ولا نواحى ولا جوانب ، ولا يمين ولا شمال ، ولا هو ثقيل ولا خفيف[١٣] ، ولا له لون ، ولا له جسم ، وليس هو معقولا[١٤] ، وكل ما خطر على قلبك أنه

---

(١) فى الطبعتين : السبع .
(٢) فى الطبعتين : على .
(٣) عقائد السلف : ولا .
(٤) شذرات : ولا تكلم .
(٥) عقائد السلف : ولا يفعل ، شذرات البلاتين : ولا بفعل .
(٦) ولا غاية : ليست فى الطبعتين .
(٧) فى الطبعتين : ولا له منتهى .
(٨) فى الطبعتين : وهو .
(٩) عقائد السلف : ولا يكون فيه شيئان .
(١٠) مختلفين : ليست فى الطبعتين .
(١١) عبارة « وفى نسخة » ليست فى الطبعتين .
(١٢) عبارة « ولا يوصف بوصفين مختلفين » موجودة فى الطبعتين .
(١٣) فى الطبعتين : ولا هو خفيف ولا ثقيل .
(١٤) فى الطبعتين : وليس هو بمعمول ولا معقول .

شئ تعرفه فهو خلافه[١] . فقلنا : هو شيء[٢]؟ فقالوا : هو شيء لا كالأشياء . فقلنا : إن الشئ الذى لا كالأشياء ، قد عرف أهل العقل أنه لا شئ فعند ذلك تبيّن للنّاس أنهم لا يأتون بشيء – وفى نسخة : لا يثبتون شيئاً – ولكنهم يدفعون[٣] عن أنفسهم الشنعة . فإذا[٤] قيل لهم : من تعبدون ؟ قالوا : نعبد من يدبّر أمر هذا الخلق . فقلنا : هذا الذى يدبر أمر هذا الخلق ، هو مجهول لا يعُرف بصفة؟ قالوا : نعم . فقلنا : قد عرف المسلمون أنكم لا تأتمون[٥] بشئ[٦] ، وإنما تدفعون عن أنفسكم الشنعة بما تظهرون[٧] . فقلنا لهم : هذا الذى يُدبِّر : هو الذى[٨] كلَّم موسى ؟ فقالوا :[٩] لم يتكلم ولا يتكلم[١٠] ، لأن الكلام لا يكون إلا بجارحة ، والجوارح على الله منتفية[١١] . فإذا سمع الجاهل قولهم يظن[١٢] أنهم من أشد الناس تعظيما لله ، ولا يشعر أنهم إنما يقودون قولهم إلى فرية فى الله"[١٣] .

(١) فى الطبعتين : فهو على خلافه .

(٢) فى الطبعتين : قال أحمد : وقلنا : هو شئ .

(٣) عقائد السلف : تبين للناس أنهم لا يؤمنون بشئ ولكن يدفعون ؛ شذرات البلاتين : تبين للناس أنهم لا يثبتون شيئاً بشئ ولكنهم يدفعون .

(٤) فى الطبعتين : الشنعة بما يقرون فى العلانية فإذا .

(٥) عقائد السلف : لا تؤمنون .

(٦) شذرات البلاتين : لا تثبتون شيئاً بشئ .

(٧) عقائد السلف : بما تظهرونه .

(٨) شذرات البلاتين : الذى يدبر أمر هذا الخلق هو الذى .

(٩) فى الطبعتين : قالوا . (١٠) فى الطبعتين : ولا يكلم .

(١١) فى الطبعتين : منفية . (١٢) شذرات البلاتين : ظن .

(١٣) عقائد السلف : تعظيماً لله ، ولا يعلم أنهم إنما يعود قولهم إلى ضلالة وكفر . ولا يشعر أنهم لا يقولون قولهم إلا فرية فى الله ؛ شذرات البلاتين : تعظيما لله . ولا يعلم أنهم إنما يعود قولهم إلى ضلالة وكفر ولا يشعر أنهم إنما يعود قولهم إلى فرية فى الله .

فهذا الذى وصفه الإمام أحمد وغيره من علماء السلف من كلام الجهمية ، هو كلام من وافقهم من القرامطة الباطنية ، والمتفلسفة المتَّبِعين لأرسطو كابن سينا وأمثاله ، ممن يقول : إنه الوجود المطلق ، أو المقيد بالقيود السلبية ، ونحو ذلك ، وهو حقيقة كلام القائلين بوحدة الوجود .

ولهذا ذكر عنهم أنهم سلبوه كل ما يتميز به موجود عن موجود ، فسلبوه الصفات والأفعال وسائر ما يختص بموجود .

ولما قالوا : « هو شئ لا كالأشياء » علم الأئمة مقصودهم ، فإن الموجودَيْن لابد أن يتفقا فى مسمَّى الوجود ، والشيئين لابد أن يتفقا فى /
ص ٦٩ مسمَّى الشئ ، فإذا لم يكن هناك قَدْرٌ اتفقا فيه أصلا ، لزم أن لا يكونا[1] جميعا موجودَيْن ، وهذا مما يُعرف بالعقل .

ولهذا قال الإمام أحمد : « فقلنا : إن الشئ الذى لا كالأشياء قد عرف أهل العقل إنه لا شئ[2] » فبيَّن أن هذا مما يُعرف بالعقل ، وهذا مما يُعلم بصريح المعقولات .

ولهذا كان قول جهم المشهور عنه ، الذى نقله عنه عامة الناس ، أنه لا يُسمَّى الله شيئاً ، لأن ذلك - بزعمه - يقتضى التشبيه ، لأن اسم الشئ إذا قيل على الخالق والمخلوق لزم اشتراكهما فى مسمَّى الشئ ، وهذا تشبيه بزعمه[3] .

(١) ر : أن لا يكون ، وهو خطأ . (٢) سبقت هذه العبارة . ص ١٧٧

(٣) يقول الأشعرى فى « مقالات الإسلاميين » ١٨٠/٢ : « واختلف المتكلمون : هل يسمى البارىء شيئاً أم لا ؟ فقال جهم بن صفوان : إن البارىء لا يقال إنه شىء ، لأن الشىء عنده هو المخلوق الذى له مِثل . وقال أكثر أهل الصلاة : إن البارىء شىء » .

وقوله باطل ، فإنه سبحانه ، وإن كان لا يماثله شئ من الأشياء فى شئ من الأشياء ، فمن المعلوم بالعقل أنّ كلَّ شيئين فهما متفقان فى مسمًّى الشيء ، وكل موجودَيْن فيها متفقان[١] فى مسمًّى الوجود ، وكل ذاتين فهما متفقان[٢] فى مسمًّى الذات ، فإنك تقول : الشيء ، والموجود ، والذات : ينقسم إلى : قديم ومحدث ، وواجب وممكن ، وخالق ومخلوق . ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام .

وقد بسطنا الكلام على هذه المسألة فى غير هذا الموضع ، وبيَّنا غلط من جعل اللفظ مشتركاً اشتراكاً لفظيا .

وهذا الذى نبَّه عليه الإمام أحمد من أن مسمًّى الشئ والوجود ونحو ذلك ، معنًى عام كلِّى تشترك فيه الأشياء كلها والموجودات كلها — هو المعلوم بصريح العقل ، الذى عليه عامة العقلاء .

ومن نازع فيه فلابد أن يقول به أيضا ، فيتناقض كلامه فى ذلك ، كما تناقض فيه كلام الشهرستانى والرازى والآمدى وغيرهم . إذ يجعلونه تارةً عامًّا مقسوماً مشتركاً اشتراكاً لفظيا ومعنويا بين الأشياء الموجودات . ويجعلونه تارةً مشتركاً اشتراكاً لفظيا فقط ، كلفظ « المشترِى » المشترك بين المبتاع والكوكب . ولفظ « سُهَيْل » المشترك بين الكوكب وبين الرّجل المسمَّى بسهيل . ولفظ « الثريا » المشترك بين الكوكب وبين المرأة المسماة ثريا .

كما قيل :

أيها المنكِح الثريا سهيلاً عمرك الله كيف يلتقيان
هى شامية إذا ما استقلت وسهيل إذا استقل يمان

(١) ر : فهما متفقين ، وهو خطأ .

ولما كان هذا مما يُعرف بالعقل قال أحمد : « فعند ذلك تبيّن للناس أنهم لا يأتمون بشئ »[١] أى لا يقصدون شيئاً[٢] ، فإن المؤتم بالشئ يؤمّه ويقصده ، والإمام الطريق لأن السالك/يأتم به ، وهو أيضا ص ٧٠
الكتاب الذى يأتم به القارئ . وهو الإمام الذى يأتم به المصلّى . والأُمّة القدوة[٣] الذى يؤتم به ، أى يُقتدى . والأمة أيضا : الدين[٤] يقال : فلان [ لا ][٥] أمة له ، أى لا دين له ولا نحلة له .

قال الشاعر :

وهل يستوى ذو أمة وكفورُ

وقول النابغة :

حلفتُ فلم أترُك لنفسِكَ رِيبةً وهل يأْثَمَنْ ذُو أُمَّةٍ وهْوَ طَائِعُ[٦]

فقول أحمد : لا يأتمون بشئ ، أى لا يدينون بدين ، ومن روى أنه قال : « إنكم لا تثبتون شيئاً » فقوله ظاهر ، فإن قول الجهمية يتضمن : أنهم لا يثبتون فى الخارج ربًّا خالقاً للعالم .

ثم قال : « فإذا قيل للجهمية : من تعبدون ؟ قالوا : نعبد من يدبِّر

---

(١) سبقت هذه العبارة من قبل ص ١٧٧ وفيها هناك : فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يأتون بشيء . وقابلتها هناك على طبعتى كتاب « الرد على الجهمية » .

(٢) ر : تبين للناس أنهم لا يومون شيئا ولا يقصدونه .

(٣) فى الأصل ( ر ) : القدرة . وهو تحريف .

(٤) ر : الذين . وهو تحريف . والمثبت عن ( هـ ) .

(٥) لا : ساقطة من الأصل ( ر ) . والعبارة ليست فى ( هـ ) .

(٦) البيت فى ديوان النابغة الذبيانى صنعة ابن السكيت . تحقيق د . شكرى فيصل . ص ٥١ . ط . دار الفكر ، بيروت . ١٣٨٨/١٩٦٨ . وشكّل المحقق كلمة أمة هكذا : إِمَّةٍ . وقال فى تعليقه : ذو إمّة . أى ذو قصد واستقامة . وروى أبو عبيدة « ذو أمة » أى ذو دين وطاعة .

أمر هذا الخلق . فقلنا : هذا الذى يدبِّر أمر هذا الخلق : هو مجهول لا يُعرف بصفة ؟ قالوا : نعم . فقلنا : قد عرف المسلمون أنكم لا تأتمون بشئ »[١] .

فقال أحمد فى هذا الموضع : « قد عرف المسلمون » ، وقال هناك : « قد عرف الناس »[٢] لأنه هنا تكلم فى كونه معبوداً ، وأنهم يعبدون ، وهناك تكلّم فى كونه موجودا ، فلما وصفوه بالسلب المحض ، أخبر أن أهل العقل يعلمون أن الموصوف بالسلب المحض هو العدم ، فعرف الناس أنهم لا يثبتون شيئاً .

وهنا لما سألهم : من يعبدون ؟ فأخبروا أنهم يعبدون مدبِّر الخلق ، وقالوا : إنه مجهول لا يُعرف بصفة – عرف المسلمون أنهم لا يعبدون شيئاً ، لأن العبادة أصلها قصد المعبود وإرادته ، والقصد والإرادة مستلزمة للعلم بالمراد المقصود .

فما يكون مجهولا لا يُعرف بصفة يمتنع أن يكون مقصوداً ، فيمتنع أن يكون معبوداً ، والعبادة هى أمر دينى أمر الله بها ورسوله ، وهى أصل دين المسلمين .

فلهذا قال هنا : « قد عرف المسلمون[٣] أنكم لا تأتمُّون بشئ ، وإنما تدفعون عن أنفسكم الشنعة بما تظهرون » فبيَّن أن الناس يعلمون

(١) سبقت هذه العبارات كما ذكرنا ص ١٧٧ وفيها هناك : فإذا قيل لهم . . .

(٢) الذى قاله أحمد : « قد عرف أهل العقل » ووردت العبارة من قبل ص ١٧٧ ولكن أحمد قال بعدها : فعند ذلك تبين للناس .

(٣) فى الأصل : المسلمين ، وهو خطأ . وسبق ورود هذه العبارات قبل صفحات . ص ١٧٧ كما ذكرت قبل قليل .

بعقلهم أنهم لا يُثبتون شيئاً ، وأن المسلمين يعرفون أنهم لا يعبدون شيئا . وبيّن أن الجاهل إذا سمع قولهم يظن أنهم من أشد الناس تعظيماً لله . ولا يشعر أنهم إنما يقودون قولهم إلى فرية فى الله[١] .

وهذا الذى ذكره الإمام أحمد أصل قول هؤلاء النفاة الجهمية . وسر مذهبهم ، وكلما كان الرجل أعقل وأعرف ، وأعلم وأفضل . وأخبر بحقيقة الأمر فى نفسه ، وبقول هؤلاء النفاة – ازداد فى ذلك بصيرة وإيماناً ، ويقيناً وعرفانا .

ص ٧١ وقد ذكر ابن جرير فى تاريخه / نسخة الكتاب الذى أُرسل فى المحنة المشهورة ، لمّا كان المأمون قد ذهب إلى ناحية طرسوس ، وأرسل كتاباً إلى الناس ببغداد ، وأمر نائبه إسحاق بن إبراهيم أن يقرأه على الناس . ويدعوهم إلى موافقته ، فامتنع العلماء عن الإجابة ، حتى أرسل كتاباً يهدد به الناس ، وأمر بقتل القاضِيَيْن إذا لم يجيبا : قاضى الشرقية والغربيّة ، وهما : بشر بن الوليد ، وعبد الرحمن بن إسحاق ، فأجاب الناس كرها ، واعترفوا بذلك ، وامتنع عن الإجابة سبعة فقيدوهم فأجاب منهم خمسة ، وبقى أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح النيسابورى ، فأرسلوهما[٢] مقيَّدَيْن ، فمات محمّد بن نوح فى الطريق ، فبقى أحمد بن حنبل ، ومات المأمون قبل أن يصير إليه أحمد[٣]

(١) سبقت العبارة من قبل ص ١٧٧ .

(٢) و : فأرسلاهما . والمثبت من ( هـ ) .

(٣) ذكر الطبرى قصة محنة الإمام أحمد بن حنبل مفصلة فى تاريخه فى أحداث سنة ٢١٨ هـ . جـ ٨ . ص ٦٣١ – ٦٤٥ (ط . المعارف بتحقيق الأستاذ محمد أبى الفضل إبراهيم ، ١٩٦٦/١٣٨٦) .

والمقصود أنه ذكر فى كتابه : « لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه » فوافقه من لم يعرف حقيقة هذه الكلمة ، وذكر عن أحمد أنه قال : لا يشبه الأشياء ، وليس كمثله شئ ، ونحو ذلك ، أو كما قال .

وأما قوله : « بوجه من الوجوه » فامتنع منها ، وذلك لأنه عرف أن مضمون ذلك التعطيل المحض ، فإنه يقتضى أنه ليس بموجود ، ولا شئ ، ولا حىّ ، ولا عليم ، ولا قدير ، ويقتضى إبطال جميع أسمائه الحسنى .

وهذا النفى حقيقة قول القرامطة ، والله تعالى : ليس كمثله شئ بوجه من الوجوه ، بل هو سبحانه فى كل ما هو موصوف به مختص بما لا يماثله فيه غيره ، وله المثل الأعلى .

ولكن لفظ « الشبه » فيه إجمال وإبهام ، فما من شيئين إلا وهما متفقان فى أمر من الأمور ، ولو أنه فى كونهما موجودين ، وذلك الذى اتفقا فيه لا يمكن نفيه إلا بنفى كل منهما .

فإذا قيل : هذا لا يوافق هذا بوجه من الوجوه ، ولا يواطئه بوجه من الوجوه ، كان هذا ممتنعا .

وكذلك إذا أُريد بقول القائل : « لا يشبهه بوجه من الوجوه » هذا المعنى ، بخلاف ما إذا أراد بذلك المماثلة والمساواة والمكافاة ، أو أراد ذلك بلفظ المشاركة والموافقة والمواطأة ، فإنه سبحانه لا يماثله شئ بوجه من الوجوه ، ولا شريك له بوجه من الوجوه ، لا سيما والكليات التى يتفق فيها الشيئان إنما هى فى الأذهان لا فى الأعيان ، فليس فى

الموجودات الخارجية اثنان[١] اشتركا فى شئ ، فضلا عن أن يكون الخالق تعالى مشاركاً لغيره فى شئ من الأشياء ، سبحانه وتعالى .

ص ٧٢ والقرامطة الباطنية كالجهمية / الذين ينفون أن يُسمَّى الله بشئ من الأسماء التى يُسمَّى بها مخلوق ، لبَّسوا على الناس بلفظ « التشبيه » و « التركيب » . ولهذا أنكر جماهير الطوائف عليهم من المعتزلة والنجَّارية ، والضِّرَارية ، ومتكلمة الصفاتية ، وغيرهم ، بل أنكر عليهم من أنكر من الفلاسفة ، مع تناقض كثير من الناس معهم .

ولهذا زعم أبو العباس الناشئ[٢] أن الأسماء التى يُسمَّى بها الله ، ويُسمَّى بعض عباده بها ، هى حقيقة فى الله ، مجاز فى عباده ، نقيض قول القرامطة الباطنية والجهمية .

---

(١) فى ( ر ) اثنين ، وهو خطأ والتصويب من ( هـ ) .

(٢) أبو العباس عبد الله بن محمد بن عبد الله بن مالك الناشىء الأنبارى ، كان يقال له ابن شرشير ، وتوفى سنة ٢٩٣ . قال ابن حجر ( لسان الميزان ٣٣٤/٣ ) : « كان من أهل الأنبار ونزل بغداد ثم انتقل إلى مصر ومات بها ، وكان متكلما شاعرا مترسلا وله قصيدة أربعة آلاف بيت فى الكلام قال ابن النديم : يقال إنه كان ثنويا فسقط من طبقة أصحابه المتكلمين . قلت : ولا تغتر بقول ابن النديم ، فإن هذا من كبار المسلمين ، وكان سبب تلقيبه بالناشىء أنه دخل وهو فتى مجلسا فناظر على طريقة المعتزلة فقطع خصمه ، فقام شيخ فقبل رأسه وقال : لا أعدمنا الله مثل هذا الناشىء . فبقى عَلَماً عليه . وله رد على داود بن على رده عليه ابنه محمد بن داود ، وغير ذلك » . وأما ابن النديم فذكره ضمن رؤساء المنانية ( نسبة إلى مانى ) المتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة . فقال ( ص ٣٣٨ ، ط . ليبزيج ، ١٨٧١ ) : « وممن تشهر أخيرا أبو عيسى الوراق وأبو العباس الناشىء » . وانظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٢٧٧/٢ - ٢٧٩ ؛ المنية والأمل لابن المرتضى . ص ٩٢ ( ط . بيروت . ١٩٦١/١٣٨٠ ) ؛ تاريخ بغداد ٩٢/١ - ٩٣ ؛ شذرات الذهب ٢١٤/٢ - ٢١٥ ؛ العبر للذهبى ٩٥/٢ ؛ إنباه الرواة ١٢٨/٢ - ١٢٩ ؛ الأعلام ٢٦١/٤ . وانظر ما ذكره عنه ابن حزم فى : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه . ص ٤٣ . تحقيق د . إحسان عباس . بيروت . ١٩٥٩ . وانظر مقدمة المحقق ( ص ط ) .

ولهذا كان السلف يجعلون الجهمية زنادقة ، ولم يكن إذ ذاك ظهرت ملاحدة الشيعة ، بل فى عصر محنة الجهمية ، فى خلافة المأمون والمعتصم ونحوهما ، شرعت طوائف الملاحدة الباطنية تظهر مع ظهور الجهمية ، كما ظهرت الخُرَّمِيَّةُ ، أصحاب بابك الخُرَّمِى[1] – وهذا أحد القاب الباطنية .

ويُقال إنه سنة عشرين ، وهى السنة التى ضُرب فيها أحمد ، ظهرت أوائل القرامطة الذين ظهروا بالعراق ، ثم صارت لهم شوكة بهَجَرَ[2] مع الجَنَّابى[3] وأتباعه ، ثم ظهرت دعوتهم الكبرى بأرض المغرب ثم مصر ، إلى أن فتحها أهل السنة بعد ذلك ، وبقاياهم فى الأرض متفرقون .

وهؤلاء لهم أنواع من الإلحاد فى غير الأسماء والصفات ، وإنما

---

(١) بابك الخرَّمى من زعماء الباطنية من أتباع الخُرَّمِيَّة ( أو الخرمدينية ) ومن أتباع أبى مسلم الخراسانى ، وقد ظهر فى جبل البدين بناحية أذربيجان وكثر أتباعه واستحلوا المحرمات وأباحوا أعراض النساء وقتلوا الكثير من المسلمين ، وحاربته جيوش المعتصم مدة طويلة إلى أن أسرته فصلبته وقتلته سنة ٢٢٣ بسر من رأى . انظر : الفرق بين الفرق ، ص ١٦١ ، ١٧١ ؛ الملل والنحل ٢١٦/١ ؛ بيان مذهب الباطنية ، ص ٢٤ – ٢٥ ؛ فضائح الباطنية للغزالى ( تحقيق د . بدوى ) ١٤ – ١٦ ؛ مقالتى إيوار وسوردك « بابك » فى دائرة المعارف الإسلامية ؛ الفهرست لابن النديم ، ص ٣٤٢ – ٣٤٤ ؛ تاريخ الطبرى ، ١١/٨ – ٥٥ .

(٢) ر : تُهجّر ؛ هـ : الكلمة غير منقوطة .

(٣) أبو سعيد الحسن بن بهرام الجَنَّابى رأس القرامطة وداعيتهم ، كان دقاقا من أهل جنابة بفارس ونفى منها ، فأقام فى البحرين تاجراً ، وأقامه حمدان قرمط داعية فى فارس الجنوبية ، وقد حارب الجنابى الدولة العباسية واستولى على هجر والأحساء والقطيف وسائر بلاد البحرين ، وفى عام ٣٠١ اغتاله أحد الخدم . انظر عنه : البداية والنهاية ١٢١/١١ ؛ المنتظم ١٢١/٦ – ١٢٢ ؛ بيان مذهب الباطنية ، ص ٥ ، ٢٠ – ٢١ ، ٨١ ، ٨٧ – ٨٨ ؛ الأعلام ٩٩/٢ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٧٤ ؛ نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ٤٣٧/٢ – ٤٣٩ ، ٤٦٥ .

المقصود هنا بيان إلحاد الجهمية : نفاة الأسماء والصفات ، فهؤلاء الذين ينفون حقائق أسماء الله الحسنى ، ويقولون : إنما يُسمَّى بها مجازاً ، أو المقصود بها غيره ، أو لا يُعرف معناها – أصل تلبيسهم هو ما فى إطلاق هذه الأسماء ممَّا يظنونه من التشبيه الذى يجب نفيه ، ولهذا عظم كلام المسلمين فى هذا الباب ، وقد بسط[1] فى غير هذا الموضع .

كلام الجوينى عن صفات الله تعالى.

وتحقيق هذا الموضع من أعظم أصول الدين كما قال أبو المعالى **الجوينى** فى « الإرشاد »[2] : « من صفات القديم[3] مخالفته[4] للحوادث ، فالرب[5] لا يشبه شيئاً من الحوادث ، ولا يشبهه شئ منها » .

**قال**[6] : « والكلام فى هذا الباب من أعظم أركان الدين ، فقد غَلَت طائفة فى النفى فعطَّلت ، وغلت طائفة فى الإثبات فشبَّهت ، فأما الغلاة فى النفى فقالوا : الاشتراك فى صفة من صفات الإثبات يوجب الاشتباه . وقالوا : على هذا القديم سبحانه لا يوصف بالوجود ، بل

(١) فى الأصل ( ر ) : فى هذا الباب كثير قد بسط ، وعلى كلمة « كثير » شطب ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) وهو كتاب « الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد » . والكلام التالى ، فى ص ٣٤ .

(٣) الإرشاد : من صفات نفس القديم تعالى .

(٤) ر : مخالفة . والمثبت من ( هـ ) ، « الإرشاد » .

(٥) الإرشاد : فالرب تعالى .

(٦) بحثت عن الكلام التالى فى كتاب « الإرشاد » المطبوع وفى نسخه المخطوطة بدار الكتب فلم أجده . ثم بحثت عنه فى « العقيدة النظامية » وفى « لمع الأدلة » وهما من تأليف الجوينى فلم أجده ، وأخيرا وجدت كلاما قريبا منه فى كتاب « الشامل فى أصول الدين » للجوينى ( تحقيق الدكاترة : على النشار ، فيصل بدير عون ، سهير مختار ، ط . المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٩ ) فى ص ٢٨٧ – ٢٨٨ .

يُقال : ليس بمعدوم ، وكذلك لا يوصف بأنه : قادرٌ ، عالمٌ ، حىٌ ، بل يُقال : ليس بعاجز ، ولا جاهل ، ولا ميت » .

**قال** : « وهذا مذهب الفلاسفة والباطنية ، وأمّا / الغلاة فى الإثبات فاعتقدوا ما يلزمهم القول بمماثلة القديم الحوادث[١] » . ص ٧٣

تعليق ابن تيمية **قلت** : وهذا الذى قاله أبو المعالى من الاعتناء بهذا الأصل متفق عليه بين الطوائف ، والذى ذكره عن النفاة هو قول الجهمية الذى ذكره الإمام أحمد ، ولهذا نقلوا عن جهم أنه لا يُسمَّى الله بشئ ، ونقلوا عنه أنه لا يسمِّيه باسم من الأسماء التى يُسمّى بها الخلق : كالحىّ ، والعالم ، والسميع ، والبصير ، بل يسمّيه قادراً خالقاً ، لأن العبد عنده ليس بقادر[٢] ، إذ كان هو رأس الجهمية الجبرية .

ولما كان كل موجودَيْن[٣] لابد أن يكون بينهما اتفاق من بعض

(١) يقول الجوينى فى كتابه « الشامل » ص ٢٨٧ - ٢٨٨ : « اعلموا أرشدكم الله أن من أعظم أركان الدين نفى التشبيه . وقد افتتن فيه فئتان ، وابتلى عليه طائفتان ، فغلت طائفة ، ونفت جملة صفات الإثبات ، ظنا منهم أن المصير إلى إثباتها مفض إلى التشبيه . وإلى ذلك صار من أثبت الصانع من الفلاسفة وإليه مال بعض الباطنية ، فزعموا أن القديم لا يوصف بالوجود ، ولكن يقال : إنه ليس بمعدوم . وكذلك لا يوصف بكونه حيًّا عالما قادراً ، بل يقال ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل . . . . وغلت طائفة من المثبتين فاقتربوا من التشبيه ، واعتقدوا ما يلزمهم القول بمماثلة القديم صنعه وفعله . . . . » .

(٢) يقول الشهرستانى فى كتابه « الملل والنحل » ٧٩/١ عن الجهم بن صفوان أنه يقول : « لا يجوز أن يوصف البارى تعالى بصفة يوصف بها خلقه . لأن ذلك يقتضى تشبيها ، فنفى كونه حيا عالما ؛ وأثبت كونه قادرا فاعلا خالقا ؛ لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق » .

(٣) ولما كان كل موجودين . كذا بالأصل ، وتأمل فيما يلى من الكلام ، إذ أن الجملة بدون جواب . . .

الوجوه واختلاف من بعض الوجوه ، وقد أنكر طائفة من الناس ذلك ، وقالوا : المتماثلان لا يختلفان بحال ، والمختلفان لا يشتبهان فى شىء ألبتّة .

واضطرب من خالف شيئاً من السنة فى الأصل الذى يضبطه فى نفى التشبيه ، إذ جعل مسمَّى التشبيه والتمثيل واحداً ، فقالت الباطنية وبعض الفلاسفة : إن الاشتراك فى صفةٍ من صفات الإثبات يوجب الاشتباه والتماثل .

وقال النجَّار والقلانسى : المثلان هما المجتمعان فى صفة من صفات الإثبات ، إذا لم يكن أحدهما بالثانى ، ليحترز بهذا القيد عن القديم والحادث [1] .

تابع كلام الجوينى

**قال أبو المعالى**[2] : « فأما الرد على الفلاسفة فمن أوجهٍ : أحدها : الاتفاق على أن السواد يشارك البياض فى بعض صفات الإثبات : من الوجود ، والعرضية ، واللونيَّة . ثم هما مختلفان . وكذلك الجوهر والعرض ، والقديم والحادث ، لا يمتنع اشتراكهما فى صفةٍ واحدة ، مع اختلافهما فى سائر الصفات . ويُقال لهم : أتثبتون الصانع المدبِّر ، أم لا

(١) يقول الجوينى فى كتابه « الشامل » ، ص ٢٩٣ : « وذهب النجار إلى أن المثلين هما المجتمعان فى صفة من صفات الإثبات ، إذا لم يكن أحدهما بالثانى ، فاقتضى فحوى كلامه تماثل كل حادثين ، واحترز بقوله : « إذا لم يكن أحدهما بالثانى » عن الحادث والقديم ، فإن الحادث حصل بقدرة القديم ، فاشتراكهما فى صفة الإثبات لا يتضمن تماثلهما . وحكى الأستاذ أبو بكر عن القلانسى قريبا من مذهب النجار . . . » .

(٢) لم أجد النص التالى فى كتب الجوينى المطبوعة التى أشرت إليها قبل قليل ، والأرجح أن هذا النص والنصوص السابقة منقولة من كتاب من كتب الجوينى المخطوطة أو المفقودة . وانظر الشامل ص ٢٩٢ – ٣٤٢ ، فإن كلام الجوينى الذى أورده ابن تيمية هنا متضمن فيه .

تثبتونه ؟ فإن أثبتوه لزمهم[١] من الحكم بإثباته ما حاذروه ، فإن الحادث ثابت ، فاستويا فى الثبوت ، ولا واسطة بين الإثبات والنفى فإن قالوا : ليس بمنفى . قيل لهم : نفى النفى إثبات ، كما أن نفى الإثبات نفى ، وإذا لزم الثبوت من نفى النفى ، حصلت المماثلة . فإن قالوا : نحن لا نطلق الإثبات على صفاته ، ولا ننطق به . قلنا : قد نطقتم فى صفات الرب بالإثبات ، أو بصيغة[٢] تتضمَّنه . والمقصود[٣] من العبارات معناها ، ثم نقول : أتعتقدون ثبوت الإله سبحانه ؟ فإن قالوا : لا نعتقده قطع الكلام عنهم فيما هو فرع له[٤] ، على أنهم راغموا[٥] البديهة لعلمنا بأن نفى النفى إثبات . وإن قالوا : / نعتقد الثبوت ولا ننطق ص ٧٤ به . قلنا كلامنا فى الحقائق لا فى الإطلاقات . فإن قالوا : فصفوا الإله بالثبوت والوجود ولا تنطقوا به ، واعتقدوا وجود[٦] الحادث ولا تنطقوا به ، لتنتفى[٧] المماثلة لفظاً ، فإن المماثلة لفظاً مما يُتوقَّى فى العقائد . قلنا : يتوقَّى اللفظ لأدائه إلى الحدوث أو إلى النقص ، فكل ما لا يؤدى إلى الحدوث وإلى النقص لا نكترث به ، ثم محاذرة التعطيل أوْلى من محاذرة التشبيه[٨] » .

(١) ر : فإن أثبتموه لزمهم ، والمثبت من ( هـ ) .

(٢) ر : أو بضيعة . والمثبت من ( هـ ) .

(٣) ر : والمقصد . والمثبت من ( هـ ) .

(٤) هـ : لهم .

(٥) ر : زاعموا .

(٦) ر : وجوب .

(٧) ر : لتنفى .

(٨) يقول الجوينى فى كتابه « الشامل » ص ٣١٩ – ٣٢١ : « فإن قلتم إنا نعتقد الثبوت ونمتنع من =

قال : « ومما يُتمسك به أن نقول : هلاّ قلتم : الاشتراك فى صفة النفى يوجب الاشتباه ؟ وما الفرق بين صفة الإثبات والنفى فى هذا الباب ؟ ثم نقول : الربّ سبحانه معقول ومذكور كالحادث ، وهو سبحانه مخالف للحادث ، ولا مخالفة إلا بين اثنين (١) » .

قال (٢) : « فأما ما قيّد النجّارُ به كلامه فليس بعاصم ، فإن التماثل يتلقى من الاجتماع فى الصفة ، فأما كون أحدهما بالثانى ، أو المصير إلى أنه ليس به ، فلا أثر له فى التشابه والتماثل (٣) » .

= العبارة . وزعمتم أن التماثل فى العبارة ، فصفوا الله تعالى بالوجود وانطقوا به . واعتقدوا وجود الحادث ولا تنطقوا به . لتنتفى المماثلة لفظاً – كما قلتم – وهذا لا مخلص لهم منه . . . والذى نحاذره : إثبات الحدث أو ما يدل على الحدث ، فإن رجعوا فقالوا : التشبيه مما يتوقى فى العقائد أيضا . قيل لهم : ما توقينا التشبيه للفظه وإنما توقيناه لأدائه إلى الحدث . وكل ما لا يؤدى إليه لا نكترث به ، ثم محاذرة التعطيل أولى من محاذرة التشبيه إن رجعتم إلى محض الإطلاقات . فبطل ما قالوه من كل وجه » .

(١) فى الشامل ( ص ٣٢١ ) : « ومما تمسك به الأئمة عليهم أن قالوا : لو وجب من الاشتراك لفظة فى الإثبات تماثل من غير رجوع إلى معنى ومحصول ، لزم من الاشتراك فى صفة النفس (كذا فى طبعة الشامل ) تماثل حتى يكون القديم مثلا للجماد من حيث قيل إنه غير جاهل : وإذا لم يلزم هذا فى النفى لم يلزم فى الإثبات . فإن راموا فصلا بينهما لم يجدوه ، فإن مرجعه إلى نفس اللفظة دون المعنى كما قدمنا تقريره . ومما ألزموه أن قيل لهم : قد زعمتم أن الإله معلوم مذكور والحادث كذلك . . . فإن زعمتم أنه خلاف خلقه فقد صرحتم بصفة إثبات . ثم لا يتحقق الاختلاف إلا بين ثابتين . . . » .

(٢) هـ : قال أبو المعالى .

(٣) فى الشامل ، ص ٣٢٢ : « وأما ما قيد به النجار كلامه من قوله : إذا لم يكن أحدهما الثانى ، فتقييد لفظ لا يعصمهم عمّا يراد به فى بقية المعانى . فإن المجتمعين فى صفة إثبات ، وإن لم يكن أحدهما بالثانى ، لم يشتركا إلا فى صفة إثبات ، والحادث مع القديم مشتركان فى صفة الوجود ، وليس يمنع كون أحدهما بالثانى اجتماعهما فى صفة الإثبات . وإنما يتلقى التماثل من الاجتماع فى الصفة . وأما كون أحد الشيئين بالثانى ، فالمصير إلى أنه ليس مما يؤثر فى تشابه وتماثل» .

واختار أبو المعالى ما اختاره القاضى أبو بكر وأمثاله ، ويشاركهم فى ذلك طوائف من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم كالقاضى أبي يعلى ، وقالوا : إن المِثْلين كل موجودَيْن ثبت لكل واحدٍ منهما من صفات النفس ما ثبت للآخر ، ولا يجوز أن ينفرد أحد المِثْلين عن الآخر بصفة نفس ، ويجوز أن ينفرد[1] بصفة معنى وقوعاً ، يجوز مثلها على مماثله ؛ وبيان ذلك أن[2] الجواهر متماثلة لتساويها[3] فى صفات الأنفس . إذ لا يستبدّ جوهر عن جوهر بالتحيز[4] وقبول العرض[5] والقيام بالنفس[6] ، وقد يختص بعض الجواهر بضروب من الأعراض ، يجوز أمثالها فى سائر الجواهر[7] ، ويجوز أن يشارك الشىء ما يخالفه فى الوجود ، مثل كونهما عرضين[8] لونين خلافا للباطنية . قالوا : ولا يجوز أن يتماثل الشيئان من وجهٍ ، ويختلفا[9] من وجه ، لأنه إذا قلنا : المثلان

(١) ابتداءً من عبارة « ويجوز أن ينفرد » تبدأ المقابلة مع كتاب « الإرشاد » المطبوع ( ص ٣٦ ) وعبارات الإرشاد : « . . فالجواب عنها أن الشىء لا يستبد بصفة نفس عن مثله ويجوز أن ينفرد . . . » .

(٢) الإرشاد ( ص ٣٦ ) : وبيان ذلك بالمثال أن . .

(٣) الإرشاد . لاستوائها .

(٤) الإرشاد : بالتميز .

(٥) ر : الغرض . وهو تحريف ؛ الإرشاد : الأعراض . وما أثبته من ( هـ ) .

(٦) بدلا من عبارة « والقيام بالنفس » فى « الإرشاد » : إلى غير ذلك من صفات الأنفس .

(٧) إلى هنا تنتهى المقابلة مع نسخة كتاب « الإرشاد » المطبوعة . وما بعد ذلك فتختلف عبارات كتابنا مع عبارات المطبوعة مع بعض الاتفاق فى بعض المعانى .

(٨) ر : غرضين . والكلمة موجودة فى ( هـ ) . وفى الإرشاد ، ص ٣٧ كما أثبتها : عرضين .

(٩) ر ، هـ : ويختلفان .

هما المتساويان فى جميع صفات النفس[(١)] ، فإذا اختلف الشيئان من وجه ، فليسا متماثلين من كل وجه ، إذ يستحيل التماثل فى[(٢)] جميع الوجوه ، مع الاختلاف فى وجهٍ من الوجوه » .

تعليق ابن تيمية . **قلت** : هذا بناءً على أصل تلقوه من المعتزلة ، وهو أن الجواهر والأجسام متماثلة ، بخلاف الأعراض ، فإنها قد تختلف وقد تتماثل .

وحقيقة هذا القول أن الأجسام متماثلة من كل وجه ، لا تختلف من

ص ٧٥ وجهٍ دون وجه ، / بل الثلج مماثل للنار من كل وجه ، والتراب مماثل للذهب من كل وجه ، والخبز مماثل للحديد من كل وجه ، إذ كانا متماثلين فى صفات النفس عندهم .

وهذا القول فيه [ من ][(٣)] مخالفة الحسِّ والعقل ما يُستغنى به عن بسط الرد على صاحبه ، بل أصل دعوى تماثل الأجسام من أفسد الأقوال ، بل القول فى تماثلها واختلافها كالقول فى تماثل الأعراض واختلافها ، فإنها تتماثل تارة وتختلف أخرى . وتفريقهم بين الصفات النفسية والمعنوّية اللازمة للمعيَّن ، يشبه تفريق أهل المنطق بين الصفات الذاتية واللازمة للماهية ، وكلاهما قول فاسد لا حقيقة له ، بل قول هؤلاء أفسد من قول أهل المنطق .

وإذا وقع الكلام فى جسم مطلق ، وجوهر مطلق ، فهذا لا وجود له فى الخارج ، وإن وقع فى الوجود من الأجسام : كالنار ، والماء ،

---

(١) ر : النفى .

(٢) هـ : من .

(٣) من : ساقطة من ( ر ) وأثبتها ليستقيم الكلام . والعبارة ليست فى ( هـ ) .

والتراب ، والإنسان ، والفرس ، والذهب ، والبُرِّ والتمر ، فكل جسمٍ من هذه الأجسام له صفات نفسية لازمة له ، لا تزول إلا باستحالة نفسه . فدعوى المدَّعى أنه ليس له من الصفات النفسية إلا التحيز ، وقبول العرض[1] ، والقيام بالنفس ، أفسد من قول أهل المنطق ، فإن أولئك جعلوا مَثَلاً كون الحيوان حسّاساً متحركاً بالإرادة من الصفات الذاتية ، وهؤلاء لم يجعلوا له صفة نفسية إلا كونه جسماً .

والتحيز وقبول العرض والقيام بالنفس أمر تشترك فيه الأجسام كلها ، والأمور المختلفة تشترك فى لوازم كثيرة ، كاشتراك الألوان المختلفة فى اللونية والعرضية ، ليس حقيقة النار مجرّد كونها متحيزة ، قابلة للعرض . قائمة بالنفس ، بل هذا من لوازمها .

وأيضا فقد يسلِّم هؤلاء القائلون بامتناع التشابه من وجهٍ دون وجه . كأبى المعالى وغيره ، أن الأعراض المختلفة تشترك فى أمور ، وقد صرَّحوا بأن القديم والحادث يستويان فى الثبوت ، وأنه يشارك المحدَث فى أمور .

والاشتراك فى بعض صفات الإثبات لا يكون تماثلاً ، وهذا تصريح بأن المختلفَيْن يستويان ويشتركان فى بعض الصفات . فكيف يمكن أن يُقال مع هذا إن المختلفين لا يشتبهان من بعض الوجوه . وقد صرح بتساويهما فى بعض الأشياء ؟ وغاية هذا أن يُقال : إنهما لا يختلفان بوجه من الوجوه فى الصفات النفسية/وإن اشتبها فى الصفات المعنوية . ص ٧٦

وهذا مع أن اللفظ لا يدل ، فيعود إلى ما ذُكر . وقد أخبر الله

(١) ز : الغرض .

تعالى فى كتابه بنفى تساوى بعض الأجسام وتماثلها ، كما أخبر بنفى ذلك عن بعض الأعراض(١) فقال الله تعالى : ﴿ وَمَا يَسْتَوِى الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ۝ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ ۝ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ ۝ وَمَا يَسْتَوِى الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ ﴾ [ سورة فاطر : ١٩ - ٢٢ ] .

وقال تعالى : ﴿ هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [ سورة الزمر : ٩ ] .

وقال تعالى : ﴿ لَيْسُوا سَوَاءً ﴾ [ سورة آل عمران:١١٣ ] .

وقال تعالى : ﴿ لَا يَسْتَوِى أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ ﴾ [ سورة الحشر : ٢٠ ] وقال تعالى : ﴿ وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ ﴾ [ سورة محمد : ٣٨ ] . فنفى أن يكون بعض الأجسام مثلا أو مساوياً لغيره .

**وإذا قيل** : إن الأجسام اختلفت بما عرض لها من الأعراض .

**قيل** : من الأعراض ما يكون لازماً لنوع الجسم . أو للجسم المعين . كما يلزم الحيوان أنه حسّاس متحرك بالإرادة . ويلزم الإنسان أنه ناطق . وكما يلزم الإنسان المعيَّن ما يخصه من إحساسه وقوة تحركه بالإرادة ونطقه . وغير ذلك من الأمور المعيّنة التى لا يشركه فى عينها غيره . فهذا لا يجوز أن يكون عارضاً له . إذ هو لازم له .

وما يُعقل جسم مجرد عن جميع هذه الصفات عرضت له بعد

(١) ر : الأغراض . هـ : الكلمة غير منقوطة .

ذلك . فإذا كانت الأجسام تختلف بالأعراض وهى لازمة لها . كان من لوازمها أن تكون مختلفة .

وتمام هذا أن الأشياء تتماثل وتختلف بذواتها . لا نحتاج أن نقول : تتماثل فى ذواتها ، والذات[١] تختلف بصفاتها .

ولهذا كان الصواب أن الربّ سبحانه غير مماثل لخلقه ، بل هو مخالفٌ لهم بذاته . لا نقول : إنه مساوٍ لهم بذاته ، وإنما خالفهم بصفاته .

ودعوى من ادّعى : أن الأجسام مركَّبة من جواهر لا تنقسم . قائمة بأنفسها ، ليس لها شيء من هذه الأعراض ، ولكن لمَّا تركبت صارت متصفة بهذه الصفات ، كاتصاف النار بالحرارة ، والماء بالرطوبة — دعوى باطلة بالعقل والحس ، فإن الجسم المعيَّن كهذه النار ، لم تكن أجزاؤه قط عارية عن كونها ناراً ، بل النار لازمة لها .

**وإذا قيل** : قد كان هواء فصار ناراً .

**قيل** : نعم ، وتلك الأجزاء الهوائية لم تكن قط إلا هواءً . واستحالة الجسم إلى جسم آخر مشهودٌ معروف عند العامة والخاصة ، كما يقول الفقهاء : إذا استحال الخمر خلاًّ ، أو العذرة رماداً ، والخنزير ملحاً . ونحو ذلك . وكما يكون /الإنسان منيًّا ، ثم يصير علقة ، ثم مضغة . ص ٧٧

فإما أن يُقال : إن أجزاء العذرة تفرَّقت . وهى بعينها باقية حين صارت رماداً . وإنما تغيّرت صفاتها ، كما يتغيّر اللون والشكل . بمنزلة

(١) هـ : والذوات .

الثوب المصبوغ ، وبمنزلة الخاتم إذا عُمل درهماً . فهذا مكابرة للحس ، لأن الفضة التى كانت خاتماً ، هى بعينها التى جُعلت درهماً أو سواراً ، وإنما تغيّر شكلها . كالشمعة إذا غُيِّر شكلها .

وكذلك إذا صبغ الجسم أو تحرك ، فهنا اختلفت صفاته التى هى أعراضه . وأما المنىّ إذا صار آدميا ، والهواء إذا صار ناراً ، والنار إذا طفئت صارت هواء . فهنا نفس حقيقة الشىء استحالت . فخُلق من الأولى ما هو مخالفٌ لها ، وفنيت الأولى . ولم يبق من نفس حقيقتها شىء ، ولكن بقى ما خُلق منها ، كما يبقى الإنسان الذى خُلق من أبيه بعد موت أبيه . ولا يقول عاقل : إنه عبارة عن أجزاءٍ كانت فى أبيه فتفرَّقت فيه .

وهذا قد بسطناه فى غير هذا الموضع ، وبيَّنا فساد قول من يقول : الأجسام مركَّبة من الجواهر التى لا تنقسم ، أو مركبة من جوهرين قائمين بأنفسهما : ماده وصورة .

ومن عرف هذا زاحت(١) عنه شبهات كثيرة فى الإيمان بالله تعالى . وباليوم الآخر . فى الخلق ، وفى البعث ، وفى إحياء الأموات ، وإعادة الأبدان ، وغير ذلك مما هو مذكور فى غير هذا الموضع .

فهذا الموضع يحتاج إلى تحقيقه كل من نظر فى هذه الأمور ، فإنه بمعرفته تزول كثير من الشبهات المتعلقة بالله واليوم الآخر ، ويُعرف من

---

(١) فى « لسان العرب » : زَاحَ الشىءُ يَزِيحُ زَيْحًا وزُيُوحًا وزِيوحًا وزَيَحانًا . وانزاح : ذهب وتباعد » .

الكلام الذى ذمَّه السلف ، والمعقول الذى يُقال إنه معارض للرسول ، ما يتبيّن به أن هؤلاء خالفوا الحّس والعقل .

وذلك أنّا نشْهد هذه الأعيان المرئية تتحول من حال إلى حال ، كما نشهد أن الشمس والقمر والكواكب تتحرك وتبزغ تارةً وتأفل أخرى ، ونشهد أيضا أن السّحاب والرياح تتحرك ، لكن السحاب نشهد اجتماعه وتفرّقة وخروج الودق من خلاله ، ونشهد الماء يتحرك ويجتمع ويفترق ، ونشهد النبات والحيوان ينْمى[1] ويغتذى ، ومثل هذا منتفٍ فى الماء والهواء والأفلاك ، وحركته بالنمو والاغتذاء ليست من جنس حركة الماء والهواء والنجوم ، فإن هذه تُوجب من تغيُّر النامى المغتذى/واستحالته مالا توجبه تلك ، فإن الكواكب هى فى نفسها لم تستحل[2] وتتغير بالحركة ، بخلاف الطفل إذا كبر بعد صغره . والزرع إذا استغلظ واستوى على سوقه . ص ٧٨

ونشهد مع ذلك أن الحطب يصير رماداً ودُخاناً ، وكذلك الدهن يصير دخاناً ، والماء يصير بخاراً ، وليس هذا مثل كبر الصغير ، بل هذا فيه من الاستحالة والانقلاب من حقيقة إلى حقيقة ، ما ليس فى نبات الزرع والحيوان .

ونشهد إخراج الله من الأرض والشجر : الزرع والثمر ، وإخراج الحيوان من الحيوان .

---

(١) فى لسان العرب : « نمى : النماء : الزيادة . نَمَى يَنْمِى نَمْياً ونُمياً ونماءً ، زاد وكثر »

(٢) ر : لم تستحيل ، وهو خطأ ، والصواب من ( هـ ) .

كما قال تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا - وَغَرَابِيبُ سُودٌ * وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [ سورة : فاطر :٢٧ . ٢٨ ] . وقال تعالى : ﴿ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ﴾ [ سورة الروم : ١٩ ] .

وقال تعالى : ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِراً نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِباً﴾ الآية [ سورة الأنعام : ٩٩ ] .

وقال : ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الماءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾ [ سورة الأنبياء : ٣٠ ] وقال : ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾ [ سورة إبراهيم : ٣٢ . ٣٣ ] .

فنحن نشهد الثمر يخرج من الخشب ، وليست حقيقة الخشب حقيقة الرطب والعنب والرمّان . ثم إذا أخرج الثمرة تكون خضراء ، ثم تصير صفراء . ثم تصير حمراء . فتختلف ألوانها ، وتكبر بعد صغرها .

ونرى الألوان المختلفة التي يخلقها الله للحيوان والنبات وغير ذلك من أسود وأحمر وأصفر وأبيض . ونفرّق بين اختلاف ألوانها وحركاتها وطعومها بالحلاوة والحموضة وغير ذلك ، وبين اختلافها بالنمو والاغتذاء . وكبرها بعد الصّغر . وبين خروج السنبلة من الحبّة ،

والشجرة[١] من النواة ، وخروج الثمرة من الشجرة ، فاختلافها بالحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ، كتفريق الماء وجمعه ، وتفريق التراب وجمعه ، ليس يُوجب اختلاف شيء من حقيقة الجسم ، وبعد ذلك اختلاف ألوانه وطعومه ، فإن كونه أحمر وأخضر وأصفر وحلواً وحامضاً ، هو اختلاف يزيد على مجرد الحركة ، كحركة الكواكب / والرياح . ص ٧٩

ثم اختلافه بالنمو والاغتذاء ، مثل كبر الصغير من الحيوان والنبات ، اختلاف آخر ، فيه من التغيّر والزيادة وغير ذلك ، ما ليس فى مجرَّد تغيّر اللون والحركة .

ثم يصير[٢] الماء بخاراً والحطب دخاناً أو رماداً : نوع آخر فيه انقلاب الحقيقة واستحالتها ما ليس فى ذلك .

ثم إخراج الثمرات من الشجر ، والإنسان من المنى والزرع من النبات ، أمر آخر غير هذا كله . فإن الشجرة لم تنقص بخروج الثمرة منها ولا استحالت حقيقتها . وكذلك الأرض لم تنقص بخروج الزرع منها ولا استحالت حقيقتها .

وكذلك خروج الإنسان من أمّه ، وخروج البيضة من الدجاجة ، ولكن خلق الفرّوج[٣] من البيضة ، من جنس خلق الإنسان من المنىّ .

(١) ر : والشجر .

(٢) ثم يصير : كذا فى الأصل ( ر ) ، ولعل الصواب أن يقال : ثم تغير ، أو : ثم تَصَيُّر ، أو : ثم صيرورة . حتى يوافق سياق الكلام قبله وبعده . والعبارة ليست فى ( هـ ) .

(٣) هـ : الفرخ .

والذى يُعقل من اجتماع الأجزاء وافتراقها ، أن تفترق مع بقاء حقيقتها ، مثل الماء تفرّق حتى تصير أجزاؤه[١] فى غاية الصغر وهو ماء ، وكذلك الزئبق ونحوه ، فإذا استحالت بعدُ هواءً لم يبق ماءٌ ولا زئبق[٢] . ومن قال : إنه بعد انقلابه بقيت الأجزاء كما تبقى إذا تصغرت أجزاؤه[٣] ، فقد خالف الحسّ والعقل . ولا يُعقل الماء ونحوه جزءاً إلا وهو ماء ، فإذا صار هواء لم يكن فى الهواء جزء هو ماء ، بل جزء الهواء هواء .

وكذلك الحطب تكسّر أجزاؤه[٤] إلى أن تتصاغر ، فإذا صار رماداً ، فأجزاء الرماد مخالفة لأجزاء الحطب ، ليست هذه الأجزاء تلك ، فبقاء[٥] الشىء مع تغيّر أعراضه شىء ، وانقلاب حقيقته شىء آخر .

ولهذا تفرّق اللغة والشرع بين هذا وهذا ، وتجعل هذا جنساً مخالفاً لهذا فى جميع الأحكام ، بخلاف ما إذا كانت حقيقته باقية وقد تبدّلت أعراضها ، فالحكم المعلّق بالذهب والفضة إذا تعلق بعينه — كالربا مثلا — هو ثابت فيه ، وإن تغيّرت صوره وأشكاله ، فسواء كان مجتمعاً

---

(١) ر : أجزاه ، والمثبت من (هـ) .

(٢) فى النسختين : ولا زيبقاً ، وهو خطأ . والمعنى أن أجزاء الماء وأجزاء الزئبق تتصغر حتى تستحيل أجزاء كل من الماء والزئبق إلى هواء أى بخار أو غاز فلا يبقى بعد ذلك ماء ولا زئبق .

(٣) ر : أجزاه ، والتصويب من (هـ) .

(٤) ر : أجزاه ، وهو خطأ .

(٥) ر : فبقا ، والتصويب من (هـ) .

مضروباً ، أو مصوغا على أى صورة كان ، أو مفرّقا بالانكسار ، بخلاف حكمه لمَّا كان ترابًا فى المعدن ، قبل أن يصير ذهبا وفضة .

وكذلك النَّوى حكمه وحقيقته غير حكم النخلة وحقيقتها . وأما الشجر والثمر فأبعد من هذا كله ، لأنه لا نشهد هناك من انقلاب أجزاء الشجرة واستحالتها،ما نشهد من هذه المنقلبات ، وإنما نشهد خروج ثمرة لها طعم ولون وريح ، من خشبة مخالفة لها غاية المخالفة ، مع أن تلك الخشبة قد تزيد وتَنْمِى مع خروج الثمرة منها ، / وإن كان فى ذلك ص ٨٠
استحالة لطينتها من الماء والهواء والتراب ، لكن خلق الحيوان والنبات والمعدن من العناصر ، ليس هو من جنس استحالة هذه المولَّدات بعضها إلى بعض ، لاسيا إذا كان بأفعالنا،بل كلما بعد التسبب بأفعالنا يكون خلقه أعجب ، والإبداع للأعيان فيه أعظم[١] .

وما كان أقرب إلى مفعولاتنا ، يكون أبعد عن إبداع الأعيان ، بل وعن انقلاب الحقائق إلى تغيّر الصفات ، إلى أن تنتهى إلى مطلق الحركة ، التى ليس فيها من تغير الذات شىء ،كحركة أحدنا بالمشى والقيام والقعود ، وحركة الكواكب ، فإن جنس الحركة هو المقدور للآدميّين ابتداء ، وهو أبعد الأعراض والأحوال عن تغير الأعيان والحقائق ، ولهذا لا يُسمَّى هذا فى اللغة المعروفة تغيّراً أصلاً ، ولا يقول أحدٌ عند الإطلاق للكواكب إذا كانت سائرة ، وللإنسان إذا كان ماشياً : متغيّراً ، اللهم إلا مع قرينة تبيّن المراد ، بخلاف ما إذا تغيَّر لونه بحمرة أو

(١) فى هامش صفحة ( ر ) كتب : ٦٥ ، ٥٦٨٥ موجودات،وفى أسفل الهامش يوجد ختم مكتبة رامبور .

صفرة ، فإنهم قد يقولون : قد تغير ، ويقولون : تغيَّر الهواء إذا برد بعد السّخونة ، ولا يكادون يسمُّون مجرّد هبوبه تغيراً ، وإن سُمِّيَ بذلك فهم يفرِّقون بين هذا وهذا .

والمقصود أن قول من يقول : إن هذه المخلوقات التي يخلقها الله بعضها من بعض ، ليس خلقه لها إلا تغيير صفاتها ، وأن حقيقة كل شيء جواهر أصلية متماثلة باقية . لا تتغير حقيقتها أصلاً ، ولكن تكثر تلك الأجزاء وتقل – كلام لا حقيقة له ، وهو متضمن أموراً[1] باطلة : إثبات جواهر قائمة بأنفسها مخلوقة وراء هذه الأعيان المشهودة . وذاك باطل لا حقيقة له .

وإثبات هؤلاء لهذه الجواهر الحسية ، من جنس إثبات آخرين لجواهر عقلية قائمة بأنفسها ، ووراء هذه الأعيان المشهودة . يسمونها المادة والصورة . وإثبات أن هذه الجواهر متماثلة ، والأعيان المشهودة متماثلة ، وهو أمر لا حقيقة له .

فدعوى أن خلق الله لمخلوقاته ، من الحيوان والنبات والمعدن ، ليس إلا إحداث أعراض وصفات ، ليس فيه خلقٌ لأعيان قائمة بنفسها . ولا إحداث لأجسام وجواهر قائمة بنفسها . كما تحرَّك الرياح والمياه . وتفرَّق الماء في مجاريه . وهو أيضا من أبطل الباطل .

وهذا من أعظم ضلال هؤلاء . حيث عمدوا إلى ما هو من أعظم آيات الربّ ، الدالة الشاهدة / بوجوده وقدرته ومشيئته . وعلمه ص ٨١

(١) ر : أمور . والتصويب من ( هـ ) .

وحكمته ورحمته ، أنكروا وجودها بالكلية ، وادّعوا أنه ليس فى ذلك إبداع عين ، ولا خلق شىء قائم بنفسه ، وإنما هو إحداث أعراض ، والواحد منا يقدر على إحداث بعض الأعراض ، ثم اقتصروا فى ذلك على مجرّد إحداث أعراض وصفات .

ثم أرادوا أن يثبتوا إبداعه لجميع الأعيان ، بأن ادّعوا وجود جواهر منفردة لا حقيقة لها ، وادعوا فى الأعيان المختلفات تماثلاً لا حقيقة له .

ثم أرادوا أن يثبتوا حدوث هذه الجواهر بمجرد قيام الأعراض أو الحركات بها ، وذلك من أبعد الأشياء عن الدلالة على المطلوب ، فاحتاجوا إلى تلك المقدمات الباطلة التى ناقضوا بها عقول العقلاء ، وكذَّبوا بها ماجاءت به الرسل من الأنباء ، واحتاجوا أن ينفوا حقيقة الرّب بعد أن نفوا حقيقة مخلوقاته ، وآل الأمر بهم : إما إلى نفى صفاته أيضا ، وإما إلى إثبات صفات لا موصوف لها ، كما لم يثبتوا من آياته إلا ما يحدث من صفات الأشياء .

ومن تدبَّر هذا كلّه وتأمله ، تبيّن له أن ما جاء به القرآن من بيان آيات الرّب ، ودلائل توحيده وصفاته ، هو الحق المعلوم بصريح المعقول ، وأن هؤلاء خالفوا القرآن فى أصول الدين : فى دلائل المسائل ، وفى نفس المسائل ، خلافاً خالفوا به القرآن والإيمان ، وخالفوا به صريح عقل الإنسان ، وكانوا فى قضاياهم التى يذكرونها فى خلاف ذلك أهل كذب وبهتان ، وإن لم يكونوا متعمّدين الكذب ، بل التبس عليهم ما ابتدعوه من الهذيان .

## الوجه الحادى والعشرون [(١)]

**أن يُقال** : معارضة أقوال الأنبياء بآراء الرجال ، وتقديم ذلك عليها . هو من فعل المكذّبين للرسل . بل هو جماع كلّ كفر ، كما قال الشهرستانى فى أول كتابه المعروف « بالملل والنّحل » مامعناه : أصل كل شر هو من معارضة النص بالرأى ، وتقديم الهوى على الشرع [(٢)] .

وهو كما قال ، فإن الله أرسل رسله ، وأنزل كتبه ، وبيَّن أن المتّبعين لما أنزله هم أهل الهدى والفلاح . والمعرضين عن ذلك هم أهل الشقاء والضلال .

كما قال تعالى : ﴿ قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَاىَ فَلاَ يَضِلُّ وَلاَ يَشْقَى * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ * قَالَ رَبِّ
ص ٨٢ لِمَ حَشَرْتَنِى أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيراً * قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَٰلِكَ الْيَوْمَ تُنسَى ﴾ [ سورة طه : ١٢٣ — ١٢٦ ] .

وقال تعالى : ﴿ يَا بَنِى آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِى فَمَنِ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ * وَالَّذِينَ

---

(١) انظر بداية الوجه العشرين فى أول هذا الجزء . ص٣ .

(٢) قال الشهرستانى فى كتابه « الملل والنحل » ٢٣/١ : « أعلم أن أول شبهة وقعت فى الخليقة : شبهة إبليس لعنه الله . ومصدرها : استبداده بالرأى فى مقابلة النص . واختياره الهوى فى معارضة الأمر » .

كَذَّبوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾

[ سورة الأعراف : ٣٥ . ٣٦ ]

وقد أخبر عن أهل النار أنهم إنما دخلوها لمخالفة الرسل . قال تعالى : ﴿ وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً يَامَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُم مِّنَ الإِنْسِ ﴾ [ سورة الأنعام : ١٢٨ ] . إلى قوله : ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ والإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ ﴾ [ سورة الأنعام : ١٣٠ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَراً حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا قَالُوا بَلَى وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾ [ سورة الزمر : ٧١ ] .

وقال تعالى : ﴿ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ فِي ضَلاَلٍ كَبِيرٍ ﴾ [ سورة الملك : ٨ ، ٩ ] .

ومعلوم أن الكلام الذى جاءت به الرسل عن الله نوعان : إما إنشاء وإما إخبار . والإنشاء يتضمن الأمر والنهى والإباحة ، فأصل السعادة تصديق خبره ، وطاعة أمره ، وأصل الشقاوة معارضة خبره وأمره بالرأى والهوى ، وهذا هو معارضة النصّ بالرأى ، وتقديم الهوى على الشرع .

ولهذا كان ضلال من ضلَّ من أهل الكلام والنظر فى النوع الخبرى ، بمعارضة خبر الله عن نفسه وعن خلقه بعقلهم ورأيهم ، وضلال من ضل من أهل العبادة والفقه فى النوع الطلبى ، بمعارضة أمر الله الذى هو شرعه بأهوائهم وآرائهم .

والمقصود هنا أن معارضة أقوال الرسل بأقوال غيرهم من فعل الكفّار ، كما قال تعالى : ﴿ مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلاَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَلاَ يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ ﴾ [ سورة غافر : ٤ ] إلى قوله : ﴿وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ﴾ [ سورة غافر : ٥ ] .

ص ٨٣ وقال تعالى : ﴿ وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلاَّ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ ﴾ [ سورة الكهف : ٥٦ ] .

وقوله تعالى : ﴿ مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللهِ إِلاَّ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ [ سورة غافر : ٤ ] مصدِّق لقول النبى صلى الله عليه وسلم : « مراء فى القرآن كُفر »(١) .

ومن المعلوم أن كُلّ من عارض القرآن ، وجادل فى ذلك بعقله ورأيه ، فهو داخل فى ذلك ، وإن لم يزعم تقديم كلامه على كلام الله ورسوله ، بل إذا قال ما يوجب المرية والشك فى كلام الله ، فقد دخل فى ذلك ، فكيف بمن يزعم أن ما يقوله بعقله ورأيه مقدَّم على نصوص الكتاب والسنة ؟ !

(١) سبق الكلام على هذا الحديث فى الجزء الأول . ص ٥٠ ت ٢ .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ ﴾ الآية [سورة غافر : ٥٦]

وقال : ﴿ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتاً عِندَ اللَّهِ وَعِندَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴾ . [سورة غافر : ٣٥] .

والسلطان هو الكتاب المنزَّل من السماء ، كما ذكر ذلك غير واحد من المفسّرين(١) .

وشواهده كثيرة كقوله تعالى : ﴿ أَمْ أَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَاناً فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ ﴾ [سورة الروم : ٣٥] .

وقوله : ﴿ إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ ﴾ [سورة النجم : ٢٣] في سورة الأعراف(٢) ويوسف(٣)

(١) ذكر الطبرى فى تفسيره ٩/٣٣٧ ( ط المعارف ) « . . عن عكرمة : ما كان فى القرآن من « سلطان » فهو حجة » . وكذا فسر الطبرى كلمة « سلطان » بأنها « حجة » فى مواضع كثيرة من تفسيره . انظر : ٧/٢٧٩ . ٩/٣٣٦ . ٣٦٠ . ١١/٤٩٠ . ١٢/٥٢٣ . ١٥/٤٦٥ . ١٦/١٠٦ . وكذا فسر القرطبى كلمة « سلطان » فى تفسيره . قال القرطبى فى تفسيره ٤/٢٣٣ : « سلطانا : حجة وبيانا . وعذراً وبرهانا . ومن هذا قيل للوالى سلطان » . وانظر مثلا ٧/٢٣٧ . وفسرها ابن قتيبة بأنها « حجة » ( تفسير غريب القرآن . ص ١١٣ . تحقيق الأستاذ السيد أحمد صقر . ط . عيسى الحلبى ١٣٧٨/١٩٥٨ ) .

(٢) فى آية رقم ٧١ .وآية سورة الأعراف تخالف آية سورة النجم بعض المخالفة . إذ أن آية سورة الأعراف هى : ( أتجادلوننى فى أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما نزّل الله بها من سلطان ) .

(٣) وهى الآية رقم ٤٠ . وكذلك تختلف آية سورة يوسف إذ أن فيها : ( ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ) .

والنجم ، فمن عارض آيات الله المنزَّلة برأيه وعقله من غير سلطان أتاه ، دخل فى معنى هذه الآية .

وهذا مما يبيِّن أنه لا يجوز معارضة كتاب الله إلا بكتاب الله ، لا يجوز معارضته بغير ذلك .

وكتاب الله نوعان : خبر وأمر ، كما تقدم . أما الخبر فلا يجوز أن يتناقض ، ولكن قد يُفسِّر أحد الخبرين الآخر ويبيِّن[١] معناه . وأما الأمر فيدخله النسخ ، ولا يُنسخ ما أَنزل الله إلا بما أَنزَله الله ، فمن أراد أن ينسخ شرع الله ، الذى أنزله ، برأيه وهواه كان ملحداً ، وكذلك من دفع خبر الله برأيه ونظره كان ملحداً .

والقرامطة جمعوا هذا وهذا ، وزعموا أن محمد بن إسماعيل هو السابع الذى نسخ دين محمد صلى الله عليه وسلم ، وكذلك تعرَّض لدعوى النبوة غير واحد من الملاحدة .

وآخرون يدَّعون ما هو عندهم أعلى من النبوة : إما ختم الولاية عند من يزعم أن الولاية أفضل من النبوة ، كمذهب صاحب « الفصوص »
ابن عربى وأمثاله ، وإما دعوى الفلسفة والحكمة / التى هى فى زعم كثير ص ٨٤
منهم أعلى من النبوة .

وهؤلاء الملاحدة نوعان : نوع يزعم أنه نزل عليه ، كما يدَّعى ذلك من يدّعيه من ملاحدة أهل النسك والتصوف .

ثم من هؤلاء من يقول : إن الله أنزل عليه ذلك . ومنهم من يقول : أُلقى إلىّ ، أُوحى إلىّ ، ولا يسمِّى الموحى .

---

(١) فى الأصل (ر) : وبين . وليست هذه الكلمة فى ( هـ ) .

وقوم يزعمّون أنهم يقولون ذلك بعقلهم ورأيهم .

وقد جمع الله هؤلاء فى قوله : ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ ﴾ [ سورة الأنعام : ٩٣ ] . فذكر سبحانه من يفترى الكذب على الله ، ومن يقول أنه يُوحى إليه ، ومن يزعم أنه يقول كلاماً مثل الكلام الذى أنزله الله .

وهذا الأصل هو مما يُعلم بالضرورة من دين الرسل من حيث الجملة : يُعلم أن الله إذا أرسل رسولاً ، فإنما يقول ما يناقض كلامه ويعارضه من هو كافر ، فكيف بمن يقدِّم كلامه على كلام الرسول ؟!

وأما المؤمنون بما جاء به فلا يُتصور أن يقدِّموا أقوالهم على قوله ، بل قد أدّبهم الله بقوله : ﴿ لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ الآيات [ سورة الحجرات : ١ ] .

ولكن البدع مشتقة من الكفر ، فلهذا كانت معارضة النصوص الثابتة عن الأنبياء بآراء الرجال هى من شعب الكفر ، وإن كان المعارض لهذا بهذا يكون مؤمناً بما جاء به الرسول فى غير محل التعارض .

وإذا كان أصل معارضة الكتب الإلهية بقول فلان وفلان من أصول الكفر ، عُلم أن ذلك كله باطل . وهذا مما ينبغى للمؤمن تدبره ، فإنه إذا حاسب نفسه على ذلك ، علم تصديق ذلك . ومما بيَّن هذا[1] :

(١) فى الأصل (ر) : الوجه الحادى والعشرون . ويوجد شطب على كلمة « الحادى » وكتب فى الهامش الثانى . وقد بدأ الوجه الحادى والعشرون ، ص٢٠٤ . ولم ينص الهكارى فى (هـ) على أول الوجه .

## الوجه الثاني والعشرون

وهو **أن يُقال** : إن الله سبحانه ذم من ذمَّه من أهل الكفر على أنهم يصدُّون عن سبيل الله ويبغونها عوجا .

كما قال تعالى : ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَى مَا تَعْمَلُونَ * قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [ سورة آل عمران : ٩٨ ، ٩٩ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَلاَ تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجاً واذْكُرُوا إِذْ كُنتُمْ قَلِيلاً فَكَثَّرَكُمْ ﴾ الآية [ سورة الأعراف : ٨٦ ] .

وقال : ﴿ أَلاَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ * الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجاً ﴾ [ سورة هود : ١٨ ، ١٩ ] . ص ٨٥

وقال : ﴿ وَوَيْلٌ لِّلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ * الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ [ سورة إبراهيم : ٢ ] .

ومعلوم أن سبيل الله هو ما بعث به رسله ممَّا أمر به وأخبر عنه ، فمن نهى الناس نهياً مجرداً عن تصديق رسل الله وطاعتهم ، فقد صدهم عن سبيل الله ، فكيف إذا نهاهم عن التصديق بما أخبرت به الرسل ، وبيَّن أن العقل يناقض ذلك ، وأنه يجب تقديمه على ما أخبرت به الرسل؟!

ومعلوم أن من زعم أن العقل الصريح الذى يجب اتباعه ، يناقض ما جاء به الرسل ، وذلك هو سبيل الله . فقد بغى سبيل الله عوجا ، أى طلب لها العوج ، فإنه طلب أن يبين اعوجاج ذلك وميله عن الحق . وأن تلك السبيل الشرعيّة السمعية المروية عن الأبياء عوجا لا مستقيمة ، وأن المستقيم هو السبيل التى ابتدعها من خالف سبيل الأنبياء . ويوضح هذا :

## الوجه الثالث والعشرون(١)

وهو أن يُقال : من المعلوم أن الله أخبر أنه أرسل رسله بالهدى والبيان ، لتخرج الناس من الظلمات إلى النور ، فقال تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِى أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ ﴾ [ سورة التوبة : ٣٣ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِى مَا الْكِتَابُ وَلاَ الْإِيمَانُ وَلَـكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِى بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِى إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ، صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِى لَهُ مَا فِى السَّمَـوَاتِ وَمَا فِى الْأَرْضِ ﴾ [ سورة الشورى : ٥٢ ، ٥٣ ] .

وقال تعالى : ﴿ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ، اللَّهِ الَّذِى لَهُ مَا فِى السَّمَوَاتِ وَمَا فِى الْأَرْضِ ﴾ [ سورة إبراهيم : ١ ، ٢ ] . إلى قوله : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [ سورة إبراهيم : ٤ ] .

---

(١) فى الأصل : (ر) : الوجه الثانى والعشرون ، وكتبت كلمة « الثالث » فوق كلمة الثانى تصويبا لها ، ولم تذكر نسخة (هـ) بداية الوجه . وبدأ الوجه الثانى والعشرون ، ص٢١٠ .

وقد قال تعالى : ﴿ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلاَغُ الْمُبِينُ ﴾ [ سورة النحل : ٣٥ ] .

وقال : ﴿ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاَغُ الْمُبِينُ ﴾ [ سورة العنكبوت : ١٨ ] .

وقال ﴿ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِى أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٥٧ ] .

وقال تعالى : ﴿ قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ * يَهْدِى بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [ سورة المائدة : ١٥ ، ١٦ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [ سورة النحل : ٤٤ ] .

ص ٨٦ وقال تعالى : ﴿ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [ سورة يوسف : ١١١ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [ سورة النحل : ٨٩ ] .

وقال تعالى : ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ * وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُوْلَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [ سورة البقرة : ٢ - ٥ ] .

ونظائر هذا فى القرآن كثيرة .

وإذا كان كذلك فيُقال : أمر الإيمان بالله واليوم الآخر : إما أن يكون الرسول تكلَّم فيه بما يدل على الحق ، أو بما يدل على الباطل ، أو لم يتكلم : لا بما يدل على حق ، ولا بما يدل على باطل .

ومعلوم أنه إذا قُدِّر فى شخص من الأشخاص أنه لم يتكلم فى أمر الإيمان بالله واليوم الآخر : لا بحق ولا بباطل ، ولا هدًى ولا ضلال ، بل سكت عن ذلك ، لم يكن قد هدى الناس ، ولا أخرجهم من الظلمات إلى النور ، ولا بيَّن لهم ، ولا كان معه [ ما ](1) يستضئ به السالك المستدل .

فإن قُدِّر أن هذا الشخص تكلَّم بما يُفهم منه نقيض الحقّ ، وبما يدل على ضد الصّواب ، وكان مدلول كلامه فى ذلك معلوم الفساد بصريح العقل – لكان هذا الشخص قد أضلَّ بكلامه وما هدى ، وكان مُخْرِجا لمن اتّبعه بكلامه من النور إلى الظلمات ، كحال الطاغوت الذين قال الله فيهم : ﴿ والَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ﴾ [ سورة البقرة : ٢٥٧ ] .

ومن زعم أن ما جاء به الرسول من الكتاب والسنة ، قد عارضه صريح المعقول الذى يجب تقدّمه عليه ، فقد جعل الرسول شبيهاً بالشخص الثانى الذى أضل بكلامه من وجهٍ ، ويجعله بمنزلة من جعله كالساكت الذى لم يضل ولم يهد من وجه آخر .

(١) ما : ساقطة من الأصل (ر) وليست فى (هـ) ، وزدتها ليستقيم الكلام .

فإنه إذا زعم أن الحق والهدى هو قول نفاة الصفات الذى يعلم بالعقل عنده ، فمعلوم أن كلام الله ورسوله لم يدل على قول النفاة . دلالة يحصل بها الهدى والبيان للمخاطبين بالقرآن ، إن كان قول النفاة هو الحق .

ومعلوم أن كلام الله ورسوله دلَّ على إثبات الصفات المناقض لقول
النفاة ، دلالة / بيِّنة بقول جمهور الناس : إنها دلالة قطعية على ذلك . ص ٨٧

والمعتزلة ونحوهم من النفاة معترفون بأنها دلالة ظاهرة ، فإذا كان الرسول لم يُظهر للناس إلا إثبات الصفات دون نفيها ، وكان الحق فى نفس الأمر نفيها ، لكان بمنزلة الشخص الذى كتم الحق وذكر نقيضه .

وهذا خلاف ما نعته الله فى كتابه ، فدلّ على أن هذه الطريق التى يسوغ فيها تقديم عقول الرِّجال – فى أصول التوحيد والإيمان – على كلام الله ورسوله ، تُناقض دين الرسول مناقضةً بيِّنة ، بل مناقضة معلومة بالاضطرار من دين الإسلام ، لمن تدبَّر حقيقة هذا القول ، وعرف غائلته ووباله[(١)] .

وحينئذ فنقول :

## الوجه الرابع والعشرون

إنَّا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرجل لو قال للرسول : هذا القرآن أو الحكمة الذى بلَّغته إلينا قد تضمَّن أشياء كثيرة تناقض ما علمنا بعقولنا ، ونحن إنما علمنا صدقك بعقولنا ، فلو قبلنا جميع ما تقوله ،

(١) فى الأصل (ر) : ومباله ، وليست الكلمة فى (هـ) ، ولعل الصواب ما أثبته .

مع أن عقولنا تناقض ذلك ، لكان ذلك قدحاً فيما علمنا به صدقك ، فنحن نعتقد موجب الأقوال المناقضة لما ظهر من كلامك ، وكلامك نُعرض عنه ، لا نتلقّى منه هدى ولا علم – لم يكن مثل هذا الرجل مؤمناً بما جاء به الرسول ، ولم يرض الرسول منه بهذا ، بل يُعلم أن هذا لو ساغ ، لأمكن كل أحد أن لا يؤمن بشئ مما جاء به الرسول ، إذ العقول متفاوتة ، والشبهات كثيرة ، والشيطان لا يزال يُلقى الوساوس فى النفوس ، فيمكن حينئذ أن يُلقى فى قلب غير واحدٍ من الأشخاص ، ما يناقض عامة ما أخبر به الرّسول وما أمر به .

وقد ظهر ذلك فى القرامطة الباطنية ، الذين ردُّوا عامة الظاهر الذى[1] جاء به من الأمر والخبر ، وزعموا أن العقل ينافى هذا الظاهر الذى بيَّنه الرسول .

ثم قد يقولون : الظاهر خطابٌ للجمهور والعامة ، حتى يصل الشخص إلى معرفة الحقيقة التى يزعمون أنها تناقض ما بيَّنه الرسول ، وحينئذ فتسقط عنه طاعة أمره ، ويَسُوغ له تكذيب خبره .

ومن المعلوم لعامة المسلمين أن قول الباطنية ، الذى يتضمن مخالفة الرسول ، معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام

/وكذلك ما أخبر به فى المعاد، قد قال متكلمة المسلمين : إن قول الفلاسفة المناقض لذلك معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام . ص ٨٨

وهكذا ما أخبر به الرسول من أسماء الله وصفاته ، يعلم أهل الإثبات أن قول النفاة فيه معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام .

(١) فى الأصل (ر) : للذى ، وليست الكلمة فى (هـ) .

وأصل هذا الإلحاد جواز معارضة ما جاءت به الأنبياء بالعقول والآراء .

يبين ذلك :

## الوجه الخامس والعشرون (١)

وهو أن الله سبحانه وتعالى قد بيَّن فى كتابه أن معارضة مثل هذا فعْلُ الشياطين المعادين للأنبياء .

قال تعالى : ﴿ اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ * وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ * وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ * وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [ سورة الأنعام : ١٠٦ – ١١٠ ] أىْ : وما يشعركم أن الآيات إذا جاءت لا يؤمنون ، وأنَّا نقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة . فقوله : ( نُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ ) معطوف على قوله ( لَا يُؤْمِنُونَ ) ، وكلاهما داخل فى معنى قوله : ( وَمَا

(١) فى الأصل (ر) : كتب : الوجه الرابع والعشرون ، وشطب على كلمة « الرابع » وفى الهامش كتب « الخامس » ولا توجد إشارة إلى بداية هذا الوجه فى (هـ) . وبدأ الوجه الرابع والعشرون فيما سبق ، ص٢١٤ .

يُشْعِرُكُمْ ) وبهذا تزول شبهة من لم يفهم الآية ؛ فظن أنَّ « أنَّ » بمعنى « لَعَلَّ » لتوهمه أن قوله : ( وَنُقَلِّبُ ) فعل مبتدأ ، إلى قوله : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْشَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ۞ وَلِتَصْغَى إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَاهُم مُّقْتَرِفُونَ ۞ أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَماً وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ۞ وَتَمَّتْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لاَّ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ [ سورة الأنعام : ١١٢ - ١١٥ ] .

ومن تدبَّر هؤلاء الآيات علم أنها منطبقة على / من يعارض كلام ص ٨٩
الأنبياء بكلام غيرهم بحسب حاله ، فإن هؤلاء هم أعداء ما جاءت به الأنبياء .

وأصل العداوة البغض ، كما أن أصل الولاية [ الحب ][(١)] . ومن المعلوم أنك لا تجد أحداً ممن يردُّ نصوص الكتاب والسنة بقوله إلا وهو يبغض ما خَالف قوله ، ويود أن تلك الآية لم تكن نزلت ، وأن ذلك الحديث لم يرد ، ولو أمكنه كَشْطُ ذلك من المصحف لفعله .

قال بعض السلف : ما ابتدع أحد بدعة إلاّ خرجت حلاوة الحديث من قلبه .

وقيل عن بعض رؤوس الجهمية - إما بشر المريسى ، أو غيره - :

(١) الحب : ساقطة من (ر) وزدتها من (هـ) .

أنه قال : ليس شئ أنقض لقولنا من القرآن ، فأقِرُّوا به فى الظاهر ، ثم صرِّفوه بالتأويل . ويقال إنه قال : إذا احتجوا عليكم بالحديث فغالطوهم بالتكذيب . وإذا احتجوا بالآيات فغالطوهم بالتأويل .

ولهذا تجد الواحد من هؤلاء لا يحب تبليغ النصوص النبوية ، بل قد يختار كتمان ذلك والنهى عن إشاعته وتبليغه . خلافاً لما أمر الله به ورسوله من التبليغ عنه .

كما قال : ليبلغ الشاهدُ الغائب .(١)

وقال : بلِّغوا عنى ولو آية(٢) .

وقال : نضَّر الله امرأً سمع منا(٣) حديثا فبلَّغه إلى من لم يسمعه ،

---

(١) ورد هذا الحديث فى مواضع كثيرة من صحيح البخارى . فورد مثلا عن عبد الرحمن بن أبى بكرة عن أبيه فى : البخارى ١/٢٠ (كتاب العلم . باب قول النبى صلى الله عليه وسلم : رُبّ مبلِّغ أوْعى مِن سامع ) . ١/٢٩ (كتاب العلم . باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب ) . ٩/ ١٣٣ (كتاب التوحيد . باب قول الله تعالى : وجوه يومئذ ناضرة ..) . وهو عنه أيضا فى سنن ابن ماجة ١/ ٨٥ ( المقدمة . باب من بلغ علما ) . والحديث عن أبى شريح العدوى رضى الله عنه فى : مسلم ٢/٩٨٧ – ٩٨٨ (كتاب الحج . باب تحريم مكة وصيدها ) ؛ الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ٤/٢٢ – ٢٤ (كتاب الحج . باب ما جاء فى حرمة مكة ) . والحديث عن ابن عمر رضى الله عنهما ( مع اختلاف يسير فى الألفاظ ) فى : سنن أبى داود ٢/ ٣٤ – ٣٥ (كتاب الصلاة . أبواب التطوع . باب من رخَّص فيهما إذا كانت الشمس مرتفعة ) ؛ سنن ابن ماجة١/٨٦ ( المقدمة . باب من بلغ علما ) . والحديث فى مواضع عديدة فى المسند وعن عدد من الصحابة .

(٢) جاء هذا الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه . فى : البخارى ٤/ ١٧٠ (كتاب الأنبياء ، باب ما ذكر عن بنى إسرائيل ) . والحديث عن عبد الله بن عمرو بن العاص فى : سنن الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ١٠/١٣٦ ، ١٣٧ (كتاب العلم . باب ما جاء فى الحديث عن بنى إسرائيل ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ٩/٢٥٠ – ٢٥١ ، ١١/١٢٧ ، ٢٠٧ .

(٣) هـ : منى .

فربَّ حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه[(١)]

وقد ذم الله فى كتابه الذين يكتمون ما أنزل الله من البيّنات والهدى ، وهؤلاء يختارون كتمان ما أنزله الله ، لأنه معارِض لما يقولونه ، وفيهم جاء الأثر المعروف عن عمر : قال : إياكم وأصحاب الرأى ، فإنهم أعداء السنن ، أعيتهم السنن أن يحفظوها ، وتفلَّتت منهم أن يعوها ، وسئلوا فقالوا فى الدين برأيهم[(٢)] . فذكر أنهم أعداء السنن .

وبالجملة ، فكل من أبغض شيئاً من الكتاب والسنة ففيه من عداوة النبى بحسب ذلك ، وكذلك من أحب ذلك ففيه من الولاية بحسب ذلك .

---

(١) ورد هذا الحديث مع اختلاف فى الالفاظ عن عدد من الصحابة منهم أنس بن مالك وزيد بن ثابت وجبير بن مطعم وعبد الله بن مسعود ومعاذ بن جبل وأبى الدرداء رضى الله عنهم فى : المسند (ط . الحلبى) ٣/ ٢٢٥ ؛ الترمذى (بشرح ابن العربى) ١٠/١٢٤ – ١٢٦ (كتاب العلم ، باب ما جاء فى الحث على تبليغ السماع) ؛ سنن ابن ماجة ١/ ٨٤ ، ٨٥ (المقدمة ، باب من بلغ علما) ؛ سنن أبى داود ٣/٣٢٢ (كتاب العلم ، باب فضل نشر العلم) .

(٢) أورد ابن قيم الجوزية فى كتابه « إعلام الموقعين » ١/٤٥ – ٤٦ عدة روايات لهذا الأثر من طرق مختلفة منها : ١/٤٥ قال ابن وهب : وأخبرنى ابن لهيعة عن أبى الزناد عن محمد بن إبراهيم التيمى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : أصبح أهل الرأى أعداء السنن ، أعيتهم أن يعوها ، وتفلتت منهم أن يرووها ، فاستبقوها بالرأى . قال ابن وهب : وأخبرنى عبد الله بن عباس عن محمد بن عجلان عن عبيد الله بن عمر أن عمر بن الخطاب كان يقول : أصحاب الرأى أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها ، وتفلتت منهم أن يعوها ، واستحيوا حين سئلوا أن يقولوا : لا نعلم ، فعارضوا السنن برأيهم فإياكم وإياهم . وأما أقرب الروايات إلى الرواية التى ذكرها ابن تيمية فهى ١/ ٤٦ : وذكر ابن الهادى عن محمد بن إبراهيم التيمى قال : قال عمر بن الخطاب : إياكم والرأى ، فإن أصحاب الرأى أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يعوها ، وتفلتت منهم أن يحفظوها فقالوا فى الدين برأيهم . وذكر رواية أخرى : وقال الشعبى عن عمرو بن حارث قال : قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه : إياكم وأصحاب ... الخ قال ابن قيم الجوزية : وأسانيد هذه الآثار عن عمر فى غاية الصحة . وانظر كتاب الاعتصام للشاطبى (ط . المنار ، ١٣٣١/١٩١٣) ص ١٢٣ – ١٢٤ .

قال عبد الله بن مسعود : لا يسأل أحدكم عن نفسه إلا القرآن ، فإن كان يحب القرآن فهو يحب الله ، وإن كان يبغض القرآن فهو يبغض الله .

وعدو الأنبياء هم شياطين الإنس والجن .

كما قال النبيّ صلى الله عليه وسلم لأبي ذر : تعوَّذ بالله من شياطين
ص ٩٠ الإنس والجن . فقال : أو للإنس / شياطين ؟ فقال : نعم شر من شياطين الجن ، وهؤلاء يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا[(١)] .

والزخرف هو الكلام المزيَّن ، كما يزيَّن الشئ بالزخرف ، وهو المذهَّب[(٢)] ، وذلك غرور لأنه يغرّ المستمع ، والشبهات المعارضة لما جاءت به الرسل هي كلام مزخرف يغرّ المستمع .

ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة ، فهؤلاء المعارضون لما جاءت به الرسل تصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة ، كما رأيناه وجرَّبناه .

ثم قال : ﴿ أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَماً وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً ﴾ [ سورة الأنعام : ١١٤ ] وهذا يبيّن أن الحكَم بين الناس هو الله تعالى بما أنزله من الكتاب المفصّل .

(١) الحديث عن أبي ذر رضي الله عنه في : سنن النسائي ٨/٢٤٢ (كتاب الاستعاذة ، باب الاستعاذة من شر شياطين الإنس ) . وهو عنه في المسند ( ط . الحلبي ) ٥/ ١٧٨ ، ١٧٩ ، ٢٦٥ وأوله : يا أباذر . . . هل صليت ؟ قلت : لا . قال : قم فصل . قال : فقمت فصليت ثم جلست . فقال : يا أباذر تعوذ بالله من شر شياطين الإنس .. الحديث .

(٢) هـ : وهو الذهب .

كما قال تعالى فى الآية الأخرى : ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾ [سورة الشورى : ١٠] .

وقال تعالى : ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾ [سورة البقره : ٢١٣] .

وقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً ﴾ [سورة الأنعام : ١١٤] جملة فى موضع الحال .

وقوله : ﴿ أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا ﴾ [سورة الأنعام : ١١٤] . استفهام إنكار ، يقول : كيف أطلب حكما غير الله ، وقد أنزل كتاباً مفصّلا يحكم بيننا ؟

وقوله «مُفَصَّلاً» يبيِّن أن الكتاب الحاكم مفصَّل مبيَّن ، بخلاف ما يزعمه من يعارضه بآراء الرجال ، ويقول : إنه لا يفهم معناه ، ولا يدل على مورد النزاع ، فيجعله : إما مجملاً لا ظاهر له ، أو مؤوَّلاً لا يُعلم عين معناه ، ولا دليل يدل على عين المعنى المراد به .

ولهذا كان المعرضون عن النصوص ، المعارضون لها ، كالمتفقين على أنه لا يُعلم عين المراد [به][1] ، وإنما غايتهم أن يذكروا احتمالات كثيرة ، ويقولون : يجوز أن يكون المراد واحدًا منها . ولهذا أمسك من أمسك منهم عن التأويل ، لعدم العلم بعين المراد .

(١) به : ساقطة من (ر) وزدتها من (هـ) .

فعلى التقديرين لا يكون عندهم الكتاب الحاكم مفصَّلا ، بل مجملا ملتبساً أو مؤوَّلا[1] بتأويل لا دليل على إرادته .

ثم قال : ﴿ والَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بالْحَقِّ﴾ [ سورة الأنعام : ١١٤ ] ، وذلك أن الكتاب الأول مصدِّق للقرآن ، فمن نظر فيما بأيدى أهل الكتاب من التوراة والإنجيل ، علم علماً يقيناً لا يحتمل النقيض أن هذا وهذا جاءا من مشكاة / واحدة ، ص ٩١
لا سيما فى باب التوحيد والأسماء والصفات ، فإن التوراة مطابقة للقرآن موافقة له موافقة لا ريب فيها .

وهذا مما يبيِّن أن ما فى التوراة من ذلك ، ليس هو من المبدَّل الذى أنكره عليهم القرآن ، بل هو من الحق الذى صدَّقهم عليه . ولهذا لم يكن النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه ينكرون ما فى التوراة من الصفات ، ولا يجعلون ذلك مما بدَّاه اليهود ، ولا يعيبونهم بذلك ويقولون هذا تشبيه وتجسيم ، كما يعيبهم بذلك كثير من النفاة ، ويقولون : إن هذا ممّا حرَّفوه ، بل كان الرسول إذا ذكروا له شيئا من ذلك صدَّقهم عليه ، كما صدقهم فى خبر الحبر ، كما هو فى الصّحيحين عن عبد الله بن مسعود ، وفى غير ذلك .

ثم قال : ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً ﴾ [ سورة الأنعام : ١١٥ ] ، فقرّر أن ما أخبر الله به فهو صدق ، وما أمر به فهو عدل .

وهذا يقرر أن ما فى النصوص من الخبر فهو صدق علينا أن نصدِّق

(١) فى النسختين : ماولا

به ، لا نعرض عنه ولا نعارضه ، ومن دفعه فإنه لم يصدق به ، وإن قال : أنا أصدِّق الرسول تصديقاً مجملا ، فإن نفس الخبر الذى أخبر به الرسول ، وعارضه هو بعقله ودَفَعَه ، لم يصدِّق به تصديقا مفصَّلا ، ولو صدّق الرجل الرسول(١) تصديقاً مجملا ، ولم يصدِّقه تصديقا مفصلاً ، فيما علم أنه أخبر به ، لم يكن مؤمناً له ، ولو أقرّ بلفظه مع إعراضه(٢) عن معناه الذى بيَّنه الرسول ، أو صرفه إلى معانٍ لا يدل عليها مجري الخطاب بفنون التحريف ، بل لم يُرِدْها الرسول ، فهذا ليس بتصديق فى الحقيقة ، بل هو إلى التكذيب أقرب .

يحقق هذا :

## الوجه السادس والعشرون(٣)

وهو أن يُقال : إن الله ذمَّ أهل الكتاب على كتمان ما أنزل الله ، وعلى الكذب فيه ، وعلى تحريفه ، وعلى عدم فهمه .

قال تعالى : ﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ * وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ * أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ * وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا

(١) فى الأصل (ر) : للرسول . وليست الكلمة فى (هـ) .

(٢) فى الأصل (ر) اغراضه . وليست الكلمة فى (هـ) .

(٣) فى الأصل ( ر ) : الوجه الخامس والعشرون . وعلى كلمة « الخامس » شطب وفى الهامش كتب « السادس » وليست العبارة فى (هـ) . وبدأ الوجه الخامس والعشرون . ص ٢١٦ .

أَمَانِيَّ وإنْ هُمْ إلاَّ يَظُنُّونَ * فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴾ [ سورة البقرة ٧٥ – ٧٩ ] .

فذم المحرِّفين له ، والأميين الذين لا يعلمونه إلا أمانيّ ، والذين يكذبون فيقولون لما يكتبونه هو من عند الله ، وما هو من عندالله ، كما ذم الذين يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ، وقد ذم الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب فى غير هذا الموضع .

وهذه الأنواع الأربعة موجودة فى الذين يعرضون عن كتاب الله ويعارضونه بآرائهم وأهوائهم ، فإنهم تارة يكتمون الأحاديث المخالفة لأقوالهم ، ومنهم طوائف يضعون أحاديث نبويّة توافق بدعهم ، كالحديث الذى تحتج به الفلاسفة : أول ما خلق الله العقل[(١)] .

والحديث الذى يحتج به الجهمية : كان الله ولا شئ معه وهو الآن على ما عليه كان[(٢)] .

---

(١) ذكر السيوطى فى « اللآلئ المصنوعة » ١/١٢٩ – ١٣٠ عدة روايات لهذا الحديث وبين اتفاق العلماء على أنها موضوعة . وكذلك اتفق أكثر العلماء على أن الأحاديث الواردة فى فضل العقل كلها موضوعة أو ضعيفة وأن داود بن المحبر أخرجها فى كتاب العقل ونقلها عنه غيره . وداود هذا كذاب . انظر : المقاصد الحسنة للسخاوى ص١١٨ ، ١٣٤ ؛ الموضوعات لعلى القارى ص٢٧ ، ٣٠ ؛ تذكرة الموضوعات للفتنى ص٢٩ – ٣٠ ؛ تنزيه الشريعة لابن عراق ١/٢١٣ ؛ كشف الخفاء للعجلونى ١/٢٣٦ – ٢٣٧ ، ٢٦٣ ؛ الفوائد المجموعة للشوكانى ص٤٧٦ ؛ سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة للشيخ محمد ناصر الدين الألبانى ١/١١ ( ط . دمشق ١٣٧٩/ ١٩٥٨ ) ؛ وانظر الصفدية بتحقيقى ١/٢٣٨ .

(٢) سيرد هذا الحديث فى الجزء السادس بإذن الله حيث سوف أتكلم عنه فى التعليقات ، فارجع إليه .

والحديث الذى يحتجون به فى نفى الرؤية : لا ينبغى لاحد أن يرى الله فى الدنيا ولا فى الآخرة .

والحديث الذى يحتجون به فى نفى العلو ، كالحديث الذى رواه ابن عساكر فيما أملاه فى نفى الجهة عن شيخه ابن عبد الله العوسجى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : الذى أَيَّن الأَيْن فلا يُقال له : أين ، وعارض به حديث ابن إسحاق الذى رواه أبوداود وغيره ، الذى قال فيه : يستشفع بك على الله ويستشفع بالله عليك[١] ، وأكثر فيه فى القدح فى ابن إسحاق ، مع احتجاجه بحديث أجمع العلماء على أنه من أكذب الحديث ، وغاية ما قالوا[٢] فيه : إنه غريب .

والأحاديث التى تحتج بها الاتحادية من هؤلاء وغيرهم ، مثل : قولهم عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : رب زدنى فيك تحيُّراً .

ومثل الأحاديث التى يحتج بها الواصفون بالنقائص ، كحديث الجمل الأورق ونزوله عشية عرفة إلى الأرض يصافح الركبان ويعانق

---

(١) ورد الحديث عن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده فى : سنن أبى داود ٤/ ٣٢١ (كتاب السنة ، باب فى الجهمية) ، ونصه : « .. عن جده قال : أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم أعرابى ، فقال : يارسول الله ، جُهِدَتِ الأنفس ، وضاعت العيال ، ونهكت الأموال ، وهلكت الأنعام ، فاستسق الله لنا ، فإنا نستشفع بك على الله ، ونستشفع بالله عليك . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ويحك ، أتدرى ما تقول ؟ وسبّح رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فمازال يسبّح حتى عُرِف ذلك فى وجوه أصحابه ، ثم قال : ويحك !! إنه لا يُستشفع بالله على أحدٍ من خلقه ، شأن الله أعظم من ذلك ، ويحك !! أتدرى ما الله ، إن عرشه على سمواته لهكذا - وقال بأصابعه مثل القبة عليه - وإنه ليئط به أطيط الرحل بالراكب . قال أبو داود : والحديث بإسناد أحمد بن سعيد هو الصحيح ، وافقه عليه جماعة منهم يحيى بن معين وعلى بن المدينى ورواه جماعة عن ابن إسحاق كما قال أحمد أيضا .

(٢) ر ، هـ : ما قال .

المشاة[١] ، ونزوله إلى بطحاء مكة ، وقعوده على كرسي بين السماء والأرض[٢] ، ونزوله على صخرة بيت المقدس[٣] ، وأمثال ذلك .

ص ٩٣ وكذلك ما يضعونه من الكتب بآرائهم وأذواقهم/ويدَّعون أن هذا هو دين الله الذى يجب اتباعه . وأما تحريفهم للنصوص بأنواع التأويلات الفاسدة التى يحرِّفون بها الكلم عن مواضعه ، فأكثر من أن يذكر[٤] ، كتأويلات القرامطة الباطنيَّة ، والجهمية ، والقدرية ، وغيرهم .

وأما عدم الفهم ، فإن النصوص التى يخالفونها ، تارة يحرِّفونها بالتأويل ، وتارة يُعرضون عن تدبّرها وفهم معانيها ، فيصيرون كالأمّيين

---

(١) سبق الكلام على الأحاديث الموضوعة التى تتحدث عن نزول الله سبحانه إلى الأرض عشية عرفة أورؤيته يوم النفر بمنى على جمل أورق ، فى الجزء الأول من هذا الكتاب ، ص ١٠٧ ت ١. وانظر الموضوعات لابن الجوزى ١/١٢٤ – ١٢٥ .

(٢) لم أجد حديثا يذكر أن الله تعالى ينزل إلى بطحاء مكة ، ولكن يذكر ابن الجوزى فى كتابه « الموضوعات » ( ط . محمد عبد المحسن ، المكتبة السلفية ، المدينة المنورة ١٣٨٦/ ١٩٦٦ ) ص ١٢٢ .. عن عكرمة عن ابن عباس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله تعالى ينزل كل ليلة جمعة إلى دار الدنيا فى سمّائة ألف ملك فيجلس على كرسى من نور ، وبين يديه لوح من ياقوتة حمراء فيه أسماء من يثبتون الرؤية والكيفية والصورة من أمة محمد صلى الله عليه وسلم فيباهى بهم الملائكة ... الخ » قال ابن الجوزى : هذا حديث موضوع .. وهو عمل أبى السعادات لا أسعده الله . ونقل هذا الكلام عنه السيوطى فى « اللآلىء المصنوعة » ١/٢٦ – ٢٧ ، والشوكانى فى « الفوائد المجموعة ص ٤٤٦ – ٤٤٧ ، وابن عراق الكنانى فى تنزيه الشريعة ١/١٣٨ .

(٣) ذكر ابن الجوزى فى « الموضوعات » ١/ ١١٣ – ١١٤ : « .. عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لما أسرى بى إلى بيت المقدس مر بى جبريل بقبر أبى إبراهيم ... ثم أتى بى إلى الصخرة فقال يا محمد : من هنا عرج ربك إلى السماء ، وذكر كلاماً طويلا أكره ذكره . قال أبو حاتم : هذا حديث لا يشك عوام أصحاب الحديث أنه موضوع » .

(٤) فى الأصل (ر) : تذكر ، وليست الكلمة فى ( هـ ) .

الذين لا يعلمون الكتاب إلا أمانيَّ ، ولهذا تجد هؤلاء معرضين عن القرآن والحديث ، فمنهم طوائف لا يقرّون القرآن ، مثل كثير من الرافضة والجهمية ، لا تحفظ أئمتهم القرآن ، وسواء حفظوه أو لم يحفظوه لا يطلبون الهدى منه ، بل إما أن يعرضوا عن فهمه وتدبُّره ، كالأميين الّذين لا يعلمون الكتاب إلا أماني ، وإما أن يحرفوه بالتأويلات الفاسدة .

وأمّا الحديث : فمنهم من لايعرفه ولم يسمعه ، وكثير منهم لا يصدِّق به ، ثم إذا صدَّقوا به كان تحريفهم له وإعراضهم عنه ، أعظم من تحريف القرآن والإعراض عنه ، حتّى أن منهم طوائف يقرّون بما أخبر به القرآن من الصفات ، وأما الحديث إذا صدَّقوا به فهم لا يقرُّون بما أخبر به .

وإذا تبين أن من أعرض عن الكتاب وعارضه بالمعقولات ، لا بد له من كتمان أو كذب أو تحريف أو أُمِّيَّة ، مع عدم علم ، وهذه الأمور كلها مذمومة — دلَّ ذلك على أن هؤلاء مذمومون فى كتاب الله ، كما ذم الله أشباههم من أهل الكتاب ، وأن هؤلاء وأمثالهم دخلوا فى قوله صلى الله عليه وسلم ، الذى ثبت عنه فى الصحيح ، الذى قال فيه : لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القُذَّة بالقذَّة ، حتى لو دخلوا جُحر ضبٍّ لدخلتموه . قالوا : يارسول[1] الله : اليهود والنصارى ؟ قال : فمن[2] ؟

(١) فى النسختين : يرسول .

(٢) الحديث مع اختلاف فى اللفظ عن أبى سعيد الخدرى فى : البخارى ٤/ ١٦٩ (كتاب الأنبياء ، باب ما ذكر عن بنى إسرائيل) والحديث بمعناه عن أبى سعيد الخدرى فى البخارى : =

**فإن قيل** : فما ذكرتموه قد يشعر بأنه ليس لأحد أن يعارض حديثا ، ولايستشكل معناه ، وقد كان الصحابة يفعلون ذلك .

حتى قد ثبت فى الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم لما قال : مَنْ نُوقش الحساب عُذِّب . قالت عائشة : يارسول الله أليس الله يقول : ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴾ [سورة الانشقاق : ٧ ، ٨] ؟ فقال : ذلك العرض ، ومن نوقش الحساب عُذِّب (١) .

ولما قال : لا يدخل النارَ أحدٌ بايع تحت الشجرة . قالت له حفصة : أليس الله يقول : ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾ [ سورة مريم : ٧١ ] ؟ فقال : ألم تسمعى قوله : ﴿ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ﴾ [ سورة مريم : ٧٢ ] (٢) ؟

وقال له عمر عام الحديبية : ألم تكن تحدثنا أنَّا نأتى البيت ونطوف

---

= ٩/ ١٠٣ (كتاب الاعتصام باب قول النبى صلى الله عليه وسلم : لتتبعن سنن من كان قبلكم ؛ مسلم ٢٠٥٤/٤ (كتاب العلم ، باب اتباع سنن اليهود والنصارى ) ؛ سنن ابن ماجة ١٤٢٢/٢ (كتاب الفتن ، باب افتراق الأمم ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٨٤/٣ ، ٨٩ ، ٩٤ . والحديث بمعناه عن أبى هريرة فى المسند ( ط ، الحلبى ) ٢/ ٣٢٧ ، ٤٥٠ ، ٥١١ ، ٥٢٧ .

(١) الحديث مع اختلاف فى الألفاظ عن عبد الله بن أبى مليكة عن عائشة فى : البخارى ٢٨/١ (كتاب العلم ، باب من سمع شيئا راجع حتى يعرفه ) ، ١٦٧/٦ (كتاب التفسير ، سورة إذا السماء انشقت ) ؛ مسلم ٢٢٠٤/٤ – ٢٢٠٥ (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب إثبات الحساب ) ؛ المسند ( ط . الحلبى) ٤٧/٦ ، ٤٨ .

(٢) ورد الحديث عن أم مبشر فى : مسلم ٤/ ١٩٤٢ (كتاب فضائل الصحابة ، باب من فضائل أصحاب الشجرة ) . وعن حفصة فى : سنن ابن ماجة ١٤٣١/٢ ( كتاب الزهد ، باب ذكر البعث ) ؛ المسند ( ط .الحلبى) ٢٨٥/٦ ، وعن أم مبشر فى المسند ( ط .الحلبى) ٣٦٢/٦ ، ٤٢٠ .

به ؟ فقال : هل قلتُ لك : إنك تدخله هذا العام ؟ قال : لا قال : فإنك آتيه ومَطوِّف به[1] .

**قيل** : لم يكن فى الصحابة من يقول : إن عقله مقدَّم على نص الرسول ، وإنما كان يشكل على أحدهم قوله فيسأل[2] عما يُزيل شبهته ، فيتبين له أن النصّ لاشبهة فيه .

فلما نفى النبى صلى الله عليه وسلم مناقشة الحساب عن الناجين ، لم ينف كل ما يُسمَّى حساباً ، والحساب يُراد به الموازنة بين الحسنات والسيئات ، وهذا يتضمن المناقشة ، ويُراد به عرض الأعمال على العامل وتعريفه بها .

ولهذا لـمَّا تنازع أهل السنة فى الكفَّار : هل يحاسبون أم لا ؟ كان فصل الخطاب إثبات الحساب ، بمعنى عدّ الأعمال وإحصائها[3] وعرضها عليهم ، لا بمعنى إثبات حسنات نافعة لهم فى ثواب يوم القيامة تقابل سيئاتهم .

وكذلك لما قال النبى صلى الله عليه وسلم : لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة ، لم يرد به المرور على الصراط ، فإن ذاك لا يسمَّى دخولاً ، ولكن سمَّاه الله ورودا بقوله : ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا﴾ .

(١) هذا بعض حديث غزوة الحديبية ، رواه البخارى مفرقا فى عدة مواضع من صحيحه منها : كتاب المحصر ، وكتاب الشروط ، وكتاب المغازى ، وكتاب التفسير . وهذه الجملة من الحديث وردت فيه عن المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم يصدّق كل واحد منهما حديث صاحبه فى ١٩٦/٣ ( كتاب الشروط ، باب الشروط فى الجهاد .. الخ ) ( والحديث يستغرق صفحات ١٩٣ — ١٩٨ . وجاء الحديث عنهما فى المسند ٣٣٠/٤ — ٣٣١ ( الحديث من ص ٣٢٨ — ٣٣١ ) .

(٢) فى النسختين : فيسل ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٣) فى النسختين : واحصاها .

ولفظ « الورود » يحتمل العبور والدخول . وأيضا ، فالورود والدخول قد يُراد : ورود أعلاها .

وقد ثبت فى الصحيح أنهم إذا عبروا على الصراط : منهم من يمر كالطرف ، ومنهم من يمر كالريح ، ومنهم من يمر كأجاويد الخيل[(١)] .

وفسَّر النبى صلى الله عليه وسلم الورود بهذا ، وهذا عام لجميع الخلق . فلما قالت حفصة : أليس الله يقول : ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾ [ سوره مريم : ٧١ ] لم تكن[(٢)] هذه معارضة صحيحة لِمَا أخبر به ، فبيّن لها النبى صلى الله عليه وسلم — بعد أن زَبَرَها[(٣)] — أن الله قال : ﴿ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا ﴾ . [ سورة مريم : ٧٢ ] فتلك النجاة هى المعنى الذى أراده بقوله : لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة .

**فإن قيل** : فعائشة قد عارضت مارواه عمر وغيره عن النبى صلى الله

---

(١) الحديث مع اختلاف فى اللفظ عن أبى سعيد الخدرى فى : البخارى ١٢٩/٩ — ١٣٢ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ) ؛ مسلم ١٦٧/١ — ١٧١ (كتاب الإيمان باب معرفة طريق الرؤية ) وأول الحديث — وهذا لفظ البخارى — عن أبى سعيد الخدرى قال : قلنا : يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ قال : هل تضارون فى رؤية الشمس والقمر إذا كانت صحواً ؟ . . الحديث وفيه : قلنا يا رسول الله . وما الجسر ؟ قال : مدحَضَةٌ مَزِلة . عليه خطاطيف وكلاليب وحَسَكة مفلطحة لها شوكة عُقَيفاء تكون بنجد يقال لها السعدان . المؤمن عليها كالطرف . وكالبرق . وكالريح . وكأجاويد الخيل والركاب . فناج مسلم وناج مخدوش . ومكدوس فى نار جهنم . . وجاءت بعض هــذه الألفاظ فى حديث آخر عن عائشة رضى الله عنها فى المسند ( ط . الحلبى ) ١١٠/٦ أوله : قالت : قلت : يارسول الله : هل يذكر الحبيب حبيبه يوم القيامة ؟ قال : يا عائشة : أما عند ثلاث فلا . . . الحديث .

(٢) فى الأصل ( ر ) : لم يكن . وفى (هـ) : الكلمة غير منقوطة .

(٣) زبرها : أى نهاها . وفى اللسان : « وزبره بالحجارة أى رماه بها . . . وفى حديث أهل النار : وعــدَّ منهم الضعيف الذى لا زَبْرَ له . أى لا عقل له يَزْبُرُهُ وينهاه عن الإقدام على ما لا ينبغى »

عليه وسلم من قوله : إن الميِّت يعذَّب ببكاء أهله عليه . بقول الله تعالى :
﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [ سورة الأنعام : ١٦٤ ] (١) ، وعارضت ما ص ٩٥
رووه عن النبى صلى الله عليه وسلم من مخاطبة أهل القَليب يوم بدر
بقوله : ﴿ إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ ﴾ [ سورة النّمل : ٨٠ ] .

**قيل**(٢) : الجواب من وجهين :

**أحدهما** : أنّا لم ننكر أنهم كانوا يعارضون نصًّا بنص آخر ، وإنما أنكرنا معارضة النصوص بمجرّد عقلهم ، والنصوص لا تتعارض فى نفس الأمر ، إلا فى الأمر والنهى ، إذا كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً ، وأما الأخبار فلا يجوز تعارضها .

وأما إذا قُدِّر أن الإنسان تعارض عنده خبران أو أمران : عام وخاص ، وقُدِّم الخاص على العام ، فإنه يعلم أن ذلك ليس بتعارض فى

---

(١) وردت أحاديث كثيرة عن عدد من الصحابة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : إن الميت ليعذب ببكاء اهله عليه ( انظر مثلا : مسلم ٦٣٨/٢ - ٦٤٤ (كتاب الجنائز ، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه ) . ولكن الحديث الذى يشير إليه ابن تيمية هو حديث رواه البخارى ومسلم وغيرهما جاء فيه اعتراض عائشة رضى الله عنها على فهم عمر رضى الله عنه لمعنى الحديث وهو فى : البخارى ٢/ ٧٩ - ٨٠ (كتاب الجنائز ، باب قول النبى صلى الله عليه وسلم يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه ) ، مسلم ٦٤١/٢ - ٦٤٣ ( نفس الكتاب والباب السابقين ) ، الترمذى ( ط . المدنى ، القاهرة ، ١٣٨٤/ ١٩٦٤ ) ٢٣٦/٢ - ٢٣٧ (كتاب الجنائز ، باب ما جاء فى الرخصة فى البكاء على الميت ) ، سنن ابن ماجة ١/ ٥٠٨ - ٥٠٩ (كتاب الجنائز ، باب ما جاء فى الميت يعذب بما نيح عليه)، المسند ( ط . المعارف ٢٨٠/١ ، ٤٩/٧ - ٥٢ ، ٨٨ - ٨٩ .

(٢) الحديث عن ابن عمر رضى الله عنه فى : البخارى ٢/ ٩٨ (كتاب الجنائز ، باب ما جاء فى عذاب القبر) ، ٧٧/٥ (كتاب المغازى ، باب قتل أبى جهل ) ، مسلم ٦٤٣/٢ (كتاب الجنائز ، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه ) ، سنن النسائى ٩٠/٤ (كتاب الجنائز ، باب أرواح المؤمنين ) ، المسند ( ط . المعارف ) ٤٦/٧ - ٤٨ ، ٨٨ ، (ط . الحلبى ) ٢٧٦/٦ .

نفس الأمر ، وأن المعنى الخاص لم يدخل فى إرادة المتكلم باللفظ العام ، فالدليل الخاص يبيِّن ما لم يُرَد باللفظ العام ، كما فى قوله : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾ [ سورة النساء : ١١ ] ، فالسنّة بيّنت أن الكافر والعبد والقاتل لم يدخل[١] فى ذلك .

هذا عند من يجعل اللفظ عاما لهؤلاء ، وأما من قال : العام فى الأشخاص مطلق فى الأحوال ، فإنه يقول : إن الآية تعم كل ولدٍ ، ولكن لم يبيّن فيها الحال الذى يرث فيها الولد ، والحال التى لم يرث فيها ، ولكن هذا مبين فى نصوص أخرى .

وهؤلاء يقولون : لفظ القرآن باقٍ على عمومه ، ولكن ما سكت عنه لفظ القرآن من الشروط والموانع بيِّن فى نصوص أخرى .

وهكذا يقولون فى قوله : ﴿والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ﴾[ سورة المائدة : ٣٨ ] ، وأمثال ذلك من عمومات القرآن وظواهره ، لا يقولون : إن ظاهر اللفظ متروك ، ولكن يقولون : ما سكت عنه اللفظ بيِّن فى نصوص أخرى . ويقولون : فرق بين ما يعمُّه اللفظ ، وبين ما سكت عنه من أحوال : ما عمَّه فإن اللفظ مطلق فى ذاك لا عام له .

وإذا كان فى كلام الله ورسوله كلامٌ مجمل أو ظاهر قد فسَّر معناه وبيَّنه كلامٌ آخر متصل به أو منفصل عنه ، لم يكن فى هذا خروج عن كلام الله ورسوله ، ولا عيب فى ذلك ولا نقص ، كما فى الحديث

(١) لم يدخل : كذا فى النسختين ، ولعل الصواب أن يقال إن كلا من الكافر والعبد والقاتل لم يدخل .. الخ ، أو يقال : لم يدخلوا .

الصحيح : يقول الله : عبدى ، جعت فلم تطعمنى . فيقول : ربّ ، كيف أطعمك ، وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدى فلانًا جاع ، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندى . عبدى ، عطشت فلم تسقنى . فيقول : كيف أسقيك وأنت رب العالمين ؟ / فيقول : أما علمت أن عبدى فلانا عطش ، فلو أسقيته لوجدت ذلك عندى . ص ٩٦
عبدى ، مرضت فلم تعدنى . فيقول : كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدى فلانا مرض ، فلو عدته لوجدتنى عنده ؟[1]

فهذا الحديث قد قرن به الرسول بيانه ، وفسَّر معناه . فلم يبق فى ظاهره ما يدل على باطل ، ولا يحتاج إلى معارضة بعقلٍ ولا تأويل يُصرف فيه ظاهره إلى باطنه بغير دليل شرعى .

فأما أن يقال : إن فى كلام الله ورسوله ما ظاهره كفر وإلحاد ، من غير بيان من الله ورسوله لما يزيل الفساد ويبيّن المراد ، فهذا هو الذى تقول أعداء الرسل ، الذين كفروا من المشركين وأهل الكتاب ، وهو الذى لا يوجد فى كلام الله أبداً .

وإيضاح ذلك فى :

---

(١) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه وسبق وروده والتعليق عليه فى هذا الكتاب جـ١ ، ص١٤٩ ت٢ . كما ورد فى جـ٢ . ص١٤٣ – ١٤٤ .

## الوجه السابع والعشرون[١]

وهو أن نقول[٢] : الذين يعارضون كلام الله وكلام رسوله بعقولهم : إن كانوا من ملاحدة الفلاسفة والقرامطة . قالوا : إن الرسل أبطنت خلاف ما أظهرت لأجل مصلحة الجمهور . حتى يؤول الأمر بهم إلى إسقاط الواجبات واستحلال المحرمات : إما للعامة . وإمّا للخاصة دون العامة . ونحو ذلك مما يعلم كلّ مؤمن أنه فاسد مخالف لما عُلم بالاضطرار من دين الإسلام . وإن كانوا من أهل الفقه والكلام والتصوّف الذين لا يقولون ذلك . فلابد لهم من التأويل الذى هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح .

ولفظ « التأويل » يُراد به التفسير . كما يوجد فى كلام المفسرين : ابن جرير وغيره . ويُراد به حقيقة ما يؤول إليه الكلام . وهو المراد بلفظ التأويل فى القرآن .

وهذان الوجهان لا ريب فيهما . والتأويل بمعنى التفسير والبيان . كان السلف يعلمونه ويتكلمون فيه .

وأما بالمعنى الثانى . فمنه ما لا يعلمه إلا الله . ولهذا كانوا يُثبتون العلم بمعانى القرآن ، وينفون العلم بالكيفية ، كقول مالك وغيره الاستواء معلوم . والكيف مجهول .

---

(١) فى الأصل (ر) : الوجه السادس والعشرون . وشطبت كلمة « السادس » وكتب فى الهامش : السابع . وليست العبارة فى (هـ) . وبدأ الوجه السادس والعشرون فى ص ٢٢٣ .

(٢) فى الأصل (ر) : يقول .

فالعلم بالاستواء من باب التفسير ، وهو التأويل الذى نعلمه . وأما الكيف فهو التأويل الذى لا يعلمه إلا الله ، وهو المجهول لنا .

ويُراد بالتأويل فى اصطلاح كثير من المتأخرين : صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال / المرجوح ، وهذا هو الّذى تدّعيه نفاة ص ٩٧
الصفات والقدر ونحو ذلك من نصوص الكتاب والسنة .

وهؤلاء قولهم متناقض ، فإنهم بنوه على أصلين فاسدين : فإنهم يقولون لابدّ من تأويل بعض الظواهر كما فى قوله : جعت فلم تطعمنى . وقوله : الحجر الأسود يمين الله فى الارض ، ونحو ذلك . ثم أى نص خالف رأيهم جعلوه من هذا الباب ، فيجعلون تارة المعنى الفاسد هو الظاهر . ليجعلوا فى موضع آخر المعنى الظاهر فاسدا ، وهم مخطئون فى هذا وهذا .

ومضمون كلامهم أن كلام الله ورسوله فى ظاهره كفر وإلحاد ، من غير بيان من الله ورسوله للمراد .

وهذا قول ظاهر الفساد ، وهو أصل قول أهل الكفر والإلحاد .

أما النصوص التى يزعمون أن ظاهرها كفر ، فإذا تدبرت النصوص وجدتّها قد بيّنت المراد ، وأزالت الشبهة ، فإن الحديث الصحيح لفظه : عبدى ، مرضت فلم تعدنى . فيقول : كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدى فلانا مرض ، فلو عدته لوجدتنى عنده .

فنفس ألفاظ الحديث نصوص فى أن الله نفسه لا يمرض . وإنما الذى مرض عبده المؤمن .

ومثل هذا لا يُقال : ظاهره أن الله يمرض ، فيحتاج إلى تأويل لأن اللفظ إذا قُرن به ما يبيِّن معناه ، كان ذلك هو ظاهره كاللفظ العام ، إذا قُرن به استثناء أو غاية أو صفة ، كقوله : ﴿ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَاماً﴾ [ سورة العنكبوت : ١٤ ] ، وقوله : ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [ سورة النساء: ٩٢ ] ، ونحو ذلك ، فإن الناس متفقون على أنه حينئذ ليس ظاهره ألفاً كاملة ولا شهرين ، سواء كانا متفرِّقَيْن أو متتابعَيْن(١) .

وأما قوله : الحجر الأسود يمين الله فى الأرض(٢) ، فهو أولا : ليس من الحديث الصحيح الثابت عن النبى صلى الله عليه وسلم ، فلا نحتاج أن ندخل فى هذا الباب .ولكن هؤلاء يقرنون بالأحاديث الصحيحة أحاديث كثيرة موضوعة ، ويقولون بتأول الجميع ، كما فعل بشر المريسى ومحمد بن شجاع الثلجى(٣) وأبوبكر بن فورك فى كتاب « مشكل الحديث » حتى أنهم يتأولون حديث عرق الخيل(٤) وأمثاله من الموضوعات .

(١) أى أن الناس متفقون على أن نوحا لم يعش ألف سنة كاملة بل أقل من ذلك لوجود الاستثناء فى الآية ، ومتفقون على أنه لا يجب صيام شهرين متتابعين على كل مسلم ، بل على من لم يجد رقبة مؤمنة يحررها كفارة لخطئه فى قتله من قتل من مؤمن أو معاهد لعُسرته بثمنها (وانظر تفسير الطبرى للآية الكريمة ) .

(٢) سبق الكلام على هذا الحديث ، جـ٣ ، ص ٣٨٤ .

(٣) سبقت ترجمته ، جـ١ ، ص ١٤٨ .

(٤) ذكر ابن الجوزى هذا الحديث فى كتابه « الموضوعات » ١٠٥/١ - ١٠٦ ، كما ذكره السيوطى فى كتابه « اللآلىء المصنوعة » ٣/١ ، وذكره ابن عراق الكنانى فى كتابه « تنزيه الشريعة » ١٣٤/١ . ونص هذا الحديث الموضوع : «قيل يارسول الله ، مم ربنا ؟ قال : من ماء مرور ، لا من أرض ولا من سماء ، خلق خيلا فأجراها ، فعرقت ، فخلق نفسه من ذلك العرق » . قال ابن الجوزى والسيوطى إن الذى وضعه هو محمد بن شجاع الثلجى .

هذا مع أن عامة ما فيه من تأويل الأحاديث الصحيحة هى تأويلات المريسى وأمثاله من الجهمية . وقد يكون / الحديث مناماً ص ٩٨ كحديث رؤية ربّه فى أحسن صورة ، فيجعلونه يقظةً ، ويجعلونه ليلة المعراج ، ثم يتأوّلونه[1] .

وقد صنَّف القاضى أبو يعلى كتابه فى « إبطال التأويل » رداً لكتاب ابن فُورك ، وهو وإن كان أسند الأحاديث التى ذكرها وذكر من رواها ، ففيها[2] عدة أحاديث موضوعة كحديث الرؤية عياناً ليلة المعراج ونحوه . وفيها أشياء عن بعض السلف رواها بعض الناس مرفوعة ، كحديث قعود الرسول صلى الله عليه وسلم على العرش ، رواه بعض الناس من طرق كثيرة مرفوعة ، وهى كلها موضوعة ، وإنما الثابت أنه عن مجاهد وغيره من السلف ، وكان السلف والأئمة يروونه ولا ينكرونه ، ويتلقونه بالقبول .

(١) ذكر ابن الجوزى فى كتابه « الموضوعات » ١/١١٥ هذا الحديث الموضوع : قال رسول الله صلى عليه وسلم : لما أسرى بى إلى السماء وانتهيت رأيت ربى عز وجل بينى وبينه حجاب بارز فرأيت كل شىء منه حتى رأيت تاجا مخوصا من لؤلؤ . وذكره السيوطى فى اللآلئ المصنوعة ١/١٣ - ١٤ وذكر السيوطى فى كتابه ١/٢٨ - ٣١ عدة أحاديث عن رؤية الله فى صورة شاب أولها ( ١/٢٨ - ٢٩ ) عن أم الطفيل مرفوعا : رأيت ربى فى المنام فى أحسن صورة شابا موفرا رجلاه فى خضرة له نعلان من ذهب . على وجهه فراش من ذهب ( روى ابن الجوزى هذا الحديث فى كتابة ١/١٢٥ - ١٢٦ ورواه الشوكانى فى الفوائد المجموعة . ص ٤٤٧ ) وثانى الأحاديث التى رواها السيوطى عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : رأيت ربى فى صورة شاب له وفرة . وثالثها (١/٣٠) عن عائشة قالت : رأى النبى صلى الله عليه وسلم ربه على صورة شاب جالس على كرسى رجله فى خضرة من نور يتلألأ . ورابعها (١/٣١) عن ابن عباس أن محمداً رأى ربه فى صورة شاب أمرد دونه ستر من لؤلؤ قدماه فى خضرة . وانظر ما ذكره علماء الحديث عن هذه الأحاديث الموضوعة فى : تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث . ص ٧٩ ( ط . صبيح ، ١٣٤٧ ) ؛ تذكرة الموضوعات للفتنى . ص ١٢ ؛ موضوعات على القارى . ص ٤٤ . تنزيه الشريعة ١/١٤٥ .

(٢) هـ : ففيه .

وقد يُقال : إن مثل هذا لا يقال إلا توقيفاً ، لكن لا بد من الفرق بين ما ثبت من ألفاظ الرسول ، وما ثبت من كلام غيره ، سواء كان من المقبول أو المردود .

ولهذا وغيره تكلم رزق الله التميمي[1] وغيره من أصحاب أحمد فى تصنيف القاضي أبى يعلى لهذا الكتاب بكلام غليظٍ ، وشنَّع عليه أعداؤه[2] بأشياء هو منها برىء ، كما ذكر هو ذلك فى آخر الكتاب .

وما نقله عنه أبو بكر بن العربى فى « العواصم » كذب عليه عن مجهول لم يذكره أبو بكر ، وهو من الكذب عليه[3] ، مع أن هؤلاء — وإن كانوا نقلوا عنه ما هو كذب عليه ، فى كلامه ما هو مردود نقلاً وتوجيهاً ، وفى كلامه من التناقض من جنس ما يوجد فى كلام الأشعرى ، والقاضي أبى بكر الباقلانى ، وأبى المعالى ، وأمثالهم ممّن يوافق النفاة على نفيهم ، ويشارك أهل الإثبات على وجهٍ ، يقول الجمهور : إنه جمع بين النقيضين .

ويُقال : إن أبا جعفر السمنانى[4] ، شيخ أبى الوليد الباجى قاضى

---

(١) أبو محمد رزق الله بن عبد الوهاب بن عبد العزيز بن الحارث بن أسد التميمى ، المتوفى سنة ٤٤٨ ، أشهر التميميين من أصحاب أحمد . انظر ترجمته فى : طبقات الحنابلة ٢/٢٥٠ — ٢٥١ ؛ الذيل لابن رجب ١/٧٧ — ٨٥ ؛ المنتظم لابن الجوزى ٩/٨٨ — ٨٩ .

(٢) ر : أعداه ، والتصويب من (هـ) .

(٣) يقول أبو بكر بن العربى فى كتابه « العواصم » ٢/٢٨٣ : « وأخبرنى من أثق به من مشيختى أن أبا يعلى محمد بن الحسين الفراء ، رئيس الحنابلة ببغداد ، كان يقول ، إذا ذكر الله تعالى وما ورد من هذه الظواهر فى صفاته ، يقول : ألزمونى ما شئتم فإنى ألتزمه إلا اللحية والعورة » وانظر ٢/٣٠٦ .

(٤) أبو جعفر محمد بن أحمد بن محمد السمنانى ، المتوفى سنة ٤٤٤ ، سبقت ترجمته ، جـ١ ، ص ٢٧١ .

الموصل[١] ، كان يقول عليه ما لم يقله : ويقال عن السمنانى إنه كان مسمَّحا[٢] فى حكمه وقوله .

والمقصود هنا أن ما لم يكن ثابتاً عن الرسول ، لا نحتاج أن ندخله فى هذا الباب ، سواء احتيج إلى تأويل أو لم يحتج .

وحديث : الحجر الأسود يمين الله فى الأرض ، هو معروف من كلام ابن عباس ، ورُوى مرفوعا ، وفى رفعه نظر . ولفظ الحديث : الحجر الأسود يمين الله فى الأرض ، فمن صافحه أو قبّله فكأنما / صافح ص ٩٩
الله وقبَّل يمينه . ففى لفظ هذا الحديث أنه يمين الله فى الأرض ، وأن المصافح له كأنما صافح الله وقبَّل يمينه . ومعلوم أن المشبَّه ليس هو المشبَّه به ، فهذا صريح فى أنه ليس هو نفس صفة الله ، فلا يمكن أحد[٣] أن يأتى بنص صحيح صريح يدل على معنى فاسد ، من غير بيان للنص أصلا ، فالحمد لله الذى سلم كلامه وكلام رسوله من كل نقص وعيب ، وسبحان ربك رب العزة عمَّا يصفون ، وسلام على المرسلين ، لسلامة ما قالوه من النقص والعيب ، والحمد لله رب العالمين .

وأما الخطأ الثانى فيأتون إلى نصوص صحيحة دالّة على معانٍ دلالة بيّنة ، بل صريحة قطعية ، كأحاديث الرؤية ونحوها ، مما فيه إثبات الصفات ، فيقولون : هذه تحتاج إلى التأويل كتلك ، وقد تبين استغناء كلٍّ من الصنفين عن التحريف ، وأن التفسير الذى به يُعرف الصواب

(١) أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجى ، المتوفى سنة ٤٧٤ . سبقت ترجمته . جـ ١ . ص ٢٧١ .

(٢) هـ : متسمحا .

(٣) ر : أحداً . والتصويب من (هـ) .

قد ذُكر ما يدل عليه فى نفس الخطاب : إما مقرونا به ، وإما فى نصٍّ آخر .

ولهذا لما لم يكن لهم قانون قويم ، وصراط مستقيم ، فى النصوص ، لم يُوجد أحد منهم يمكنه التفريق بين النصوص التى تحتاج إلى تأويل والتى لا تحتاج إليه ، إلا بما يرجع إلى نفس المتأوِّل[١] المستمع للخطاب ، لا بما يرجع إلى نفس المتكلم بالخطاب ، فنجد[٢] مَن ظهر له تناقض أقوال أهل الكلام والفلاسفة ، كأبى حامد وأمثاله ، ممن يظنون أن فى طريقة التصفية نيل مطلوبهم ، يعوِّلون[٣] فى هذا الباب على ذوقهم وكشفهم ، فيقولون : إن ما عرفتَه بنور بصيرتك فقرّره ، وما لم تعرفه فأوّله .

ومن ظن أن فى كلام المتكلمين ما يهدى إلى الحق ، يقول : ما ناقض دلالة العقل وجب تأويله ، وإلا فلا .

ثم المعتزلى[٤] – والمتفلسف الذى يوافقه – يقول : إن العقل يمنع إثبات الصفات وإمكان الرؤية .

ويقول المتفلسف الدهرى : إنه يمنع إثبات معاد الأبدان ، وإثبات أكلٍ وشربٍ فى الآخرة ، ونحو ذلك .

فهؤلاء ، مع تناقضهم ، لا يجعلون الرسول نفسه نصب فى خطابه

---

(١) ر : التأول ، والتصويب من (هـ) .
(٢) ر : فيجد ، والكلمة فى (هـ) غير منقوطة ، ولعل الصواب ما أثبته .
(٣) ر : يعدلون ، والتصويب من (هـ) .
(٤) ر : المعتزل ، والمثبت من (هـ) .

دليلاً يُفرِّق به بين الحق والباطل ، والهدى والضلال ، بل يجعلون الفارق هو ما يختلف باختلاف الناس من أذواقهم وعقولهم .

/ ومعلوم أن هذا نسبة للرسول إلى التلبيس وعدم البيان ، بل إلى كتمان الحق وإضلال الخلق ، بل إلى التكلم[1] بكلام لا يُعرف حقه من باطله ، ولهذا كان حقيقة أمرهم الإعراض عن الكتاب والرسول[2] ، فلا يستفيدون من كتاب الله وسنة رسوله شيئاً من معرفة صفات الله تعالى ، بل الرسول معزول عندهم عن الإخبار بصفات الله تعالى نفياً وإثباتاً ، وإنما ولايته عندهم فى العمليات[3] – أو بعضها – مع أنهم متفقون على أن مقصوده العدل بين الناس وإصلاح دنياهم . ص ١٠٠

ثم يقولون مع ذلك : إنه أخبرهم بكلام عن الله وعن اليوم الآخر : صار ذلك الكلام سبباً للشر بينهم والفتن والعداوة والبغضاء ، مع ما فيه عندهم من فساد العقل والدين ، فحقيقة أمرهم أنه أفسد دينهم ودنياهم . وهذا مناقض لقولهم : إنه أعقل الخلق وأكملهم ، أو من أعقلهم وأكملهم ، وأنه قصد العدل ومصلحة دنياهم .

فهم مع قولهم المتضمن للكفر والإلحاد ، يقولون قولاً مختلفا ، يؤفك عنه من أُفك ، متناقض غاية التناقض ، فاسد غاية الفساد .

وهذا ينكشف :

---

(١) ر : المتكلم . والتصويب من ( هـ ) .

(٢) هـ : والسنة .

(٣) ر : العلميات . والصواب ما أثبته وهو الذى فى ( هـ ) .

## بالوجه الثامن والعشرين[١]

وهو أن يُقال : حقيقة قول هؤلاء الذين يجوِّزون أن تُعارض النصوص الإلهية النبوية بما يناقضها من آراء الرجال ، أن لا يُحتج بالقرآن والحديث على شيء من المسائل العلمية ، بل ولا يستفاد التصديق بشيء من أخبار الله ورسوله ، فإنه إذا جاز أن يكون فيما أخبر الله به ورسوله فى الكتاب والسنة أخبارٌ يعارضها صريح العقل ، ويجب تقديمه عليها من غير بيان من الله ورسوله للحق الذى يطابق مدلول العقل ، ولا لمعانى تلك الأخبار المناقضة لصريح العقل ، فالإنسان لا يخلو من حالين ، وذلك لأن الإنسان إذا سمع خطاب الله ورسوله الذى يُخبر فيه عن الغيب : فإما أن يُقدِّر أن له رأياً مخالفاً للنصّ ، أو ليس له رأى يخالفه ، فإن كان عنده ممّايسميه معقولاً ما يناقض خبر الله ورسوله ، وكان معقوله هو المقدَّم ، قدَّم معقوله وألغى[٢] خبر الله ورسوله ، وكان حينئذ كل من اقتضى عقله مناقضة خبرٍ من أخبار
ص ١٠١ الله / ورسوله قدَّم عقله على خبر الله ورسوله ، ولم يكن مستدلا بما أخبر الله به ورسوله على ثبوت مخبره ، بل ولم يستفد من خبر الله ورسوله فائدة علمية ، بل غايته أن يستفيد إتعاب قلبه فيما يحتمله ذلك اللفظ من المعانى التى لا يدل عليها الخطاب إلا دلالة بعيدة ليصرف إليها اللفظ .

---

(١) فى الأصل ( ر ) : الوجه السابع والعشرون ، وشطبت كلمة « السابع » وكتب فوقها « الثامن » وصوّبت كلمة « العشرون » إلى « العشرين » وليست هذه العبارة فى ( هـ ) . وبدأ الوجه السابع والعشرون ، ص ٢٣٤ .

(٢) ر : وألغا ، والتصويب من ( هـ )

ومعلوم أن المقصود بالخطاب الإفهام ، وهذا لم يستفد من الخطاب الإفهام ، فان الحق لم يستفده من الخطاب بل من عقله ، والمعنى الذى دلّ عليه الخطاب الدلالة المعروفة لم يكن المقصود بالخطاب إفهامه ، وذلك المعنى البعيد الذى صرف الخطاب إليه ، قد كان عالما بثبوته بدون الخطاب ، ولم يدله عليه الخطاب الدلالة المعروفة ، بل تعب تعباً عظيما حتى أمكنه احتمال الخطاب له ، مع أنه لا يعلم أن المخاطِب أفاده[1] بالخطاب ، فلم يكن فى خطاب الله ورسوله على قول هؤلاء ، لا إفهام ولا بيان ، بل قولهم يقتضى أن خطاب الله ورسوله إنما أفاد تضليل الإنسان ، وإتعاب الأذهان ، والتفريق بين أهل الإيمان ، وحصول العداوه بينهم والشنآن ، وتمكين أهل الإلحاد والطغيان ، من الطعن فى القرآن والإيمان .

وأما إن لم يكن عنده ما يعارض النص ، مما يُسمَّى رأياً ومعقولا وبرهاناً ونحو ذلك ، فإنه لا يجزم[2] بأنه ليس فى عقول جميع الناس ما يناقض ذلك الخبر الذى أخبر الله به ورسوله .

ومن المعلوم أن الدلالات التى تسمى عقليات ، ليس لها ضابط ، ولا هى منحصرة فى نوع معينّ ، بل ما من أمةٍ إلا ولهم ما يسمونه معقولات .

واعتبر ذلك بأمتنا ، فإنه ما من مدة إلا وقد يبتدع بعض الناس بدعاً ، يزعم أنها معقولات .

(١) ر : إفاده . وهو خطأ . وليست الكلمة فى ( هـ ) .

(٢) ر : يحرم . والتصويب من ( هـ ) ففيها : بجزم . والمعنى يقتضى ما أثبته .

ومعلوم أن عصر الصحابة وكبار التابعين لم يكن فيه[١] من يعارض النصوص بالعقليات ، فإن الخوارج والشيعة حدثوا فى آخر خلافة علىّ ، والمرجئة والقدريَّة حدثوا فى أواخر عصر الصحابة ، وهؤلاء كانوا ينتحلون النصوص ويستدلون بها على قولهم ، لا يدَّعون أنهم عندهم عقليات تعارض النصوص .

ولكن لمَّا حدثت الجهمية فى أواخر عصر التابعين ، كانوا هم المعارضين للنصوص / برأيهم ، ومع هذا فكانوا قليلين مقموعين فى الأمة . ص ١٠٢

وأولهم الجَعْد بن دِرْهم ، ضحَّى به خالد[٢] بن عبد الله القسرى يوم الأضحى بواسط ، وقال : أيها الناس ضحُّوا ، تقبل الله ضحاياكم ، فإنى مُضحٍّ بالجعد بن درهم ، إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ، ولم يكلِّم موسى تكليماً ، تعالى الله عمَّا يقول الجعد علوًّا كبيراً ، ثم نزل فذبحه[٣] .

وإنما صار لهم ظهور وشوكة فى أوائل المائة الثالثة ، لمَّا قوَّاهم من

(١) هـ : فيهم .

(٢) فى النسختين : خلد .

(٣) الجعد بن درهم ، من الموالى ، كان مؤدبا لمروان بن محمد – آخر خلفاء بنى أمية – ولكنه أظهر القول بخلق القرآن ، بعد أن أخذه – كما يحدثنا ابن نباته – عن إبان بن سمعان ، وأخذه هذا عن طالوت بن أعصم الذى سحر النبى صلى الله عليه وسلم . وقد أمر هشام بن الملك خالد بن عبد الله القسرى واليه على الكوفة بقتل الجعد لذلك ولقوله بالقدر فقتله نحو سنة ١١٨ . انظر : لسان الميزان ١٠٥/٢ ؛ ميزان الاعتدال ١٨٥/١ ؛ الكامل لابن الأثير ١٦٠/٥ ؛ جمال الدين القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ٢٧ – ٢٨ ، القاهرة ، ١٣٣١ ؛ سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون لجمال الدين بن نباته المصرى ( تحقيق الاستاذ محمد أبى الفضل إبراهيم ) ، ص ٢٩٣ – ٢٩٤ ، القاهرة ، ١٩٦٤/١٣٨٣ ؛ الأعلام ١١٤/٢ .

قوَّاهم من الخلفاء ، فامتحن الناس ، ودعاهم إلى قولهم ، ونصر الله الإيمان والسنة بمن أقامه من أئمة الهُدى ، الذين جعلهم الله أئمة فى الدين بما آتاهم الله من الصبر واليقين ، كما قال الله تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ ﴾ [ سورة السجدة : ٢٤ ][(١)] .

والمقصود هنا أن ما تذكره الجهمية نفاة الصفات من العقليات المناقضة للنصوص ، لم يكن معروفاً عند الأمة إذ ذاك ، ولما ابتدعوه لم يسمعه أكثر الأمة .

ثم قد وضعت الجهمية من المعتزلة وغيرهم من ذلك فى الكتب ما شاء الله ، وأكثر المؤمنين لا يعلمون ذلك ، وما من أحدٍ من النفاة إلا وقد يذكر على النفى من حججه العقلية ما لا يذكره الآخر ، ولا تجد طائفتين يتفقان على طريقة واحدة عقلية ، بل المعتزلة عمدتهم فى النفى أن الصفات أعراض ، والأعراض لا تقوم إلا بجسم ، وعمدتهم فى نفى الجسم كونه لا ينفك من الحوادث ، أو كونه مركباً من الأجزاء المفردة ، فهم يستدلون بالأكوان الأربعة التى للجسم – وهى : الاجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون – على حدوثه .

وأمّا ابن كُلاّب وأتباعه فينازعونهم فى أن الصفات لاتقوم إلا بمحدَث ، ويسلِّمون لهم أن الأفعال ونحوها من الأمور الاختيارية لا

(١) فى الأصل ( ر ) : كتب أول الآيه : وجعلناهم أئمة ، ولعله خطأ من النساخ ، ولم يذكر المكارىَ الآية فى ( هـ ) .

تقوم إلا بمحدث . وكذلك الأشعرى وأتباعه ينازعونهم فى أن الصفات لا تقوم إلا بجسم ، وتوافقهم على أن الأفعال لا تقوم إلا بجسم .

ومن أتباعهم المتفلسفة من نازعهم فى أن الأفعال لا تقوم إلا بجسم .

وطوائف غير هؤلاء من الهشاميّة والكرَّامية وغيرهم يسلّمون لهم أن الصفات / والأفعال لا تقوم إلا بجسم ، وينازعونهم فى كون الجسم لا ص ١٠٣
يخلو من الحوادث ، ويجوّزون وجود جسمٍ ينفك من قيام الحوادث به ، ثم يحدث فتقوم به بعد ذلك . وقد ينازعونهم فى كون كل جسم مركّباً من الأجزاء المنفردة .

وهذه الطوائف وأمثالها من طوائِف أهل الكلام ، من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم ، كلهم متفقون على أن الممكن لايكون إلا جسماً ، أو قائماً بجسمٍ ، ومتنازعون فى الواجب .

والمتفلسفة المشّاءون الذين يثبتون ممكناً ليس بجسم ولا قائم بجسم ، يقولون : إن الجسم الممكن قد يكون قديماً أزلياً أبدياً تحلّه الحوادث والأعراض ، وأن الجسم الممكن لا ينفك من الحوادث ، وليس هو عندهم بمحدث ، وهو مركّب كتركيب الأجسام ، وهو عندهم قديم أزلى ، فهذا عندهم لا ينافى القدم والأزلية[1] ، وإنما ينفون ذلك عن واجب الوجود بناءً على أن إثبات الصفات تركيب ، وواجب الوجود ليس بمركّب .

---

(١) فى الأصل (ر) : القدم الأزلية ، ولم ترد العبارة فى (هـ) .

والتركيب الذى يعنيه(١) هؤلاء أعم من التركيب الذى يعنيه(١) أولئك ، فإن هؤلاء يزعمون أن هنا خمسة أنواع من التركيب يجب نفيها عن الواجب ، فيقولون : ليس له حقيقة سوى الوجود المطلق ، إذ لو كان له حقيقة سوى ذلك لكان مركَّباً من تلك الحقيقة .

والوجود يثبتونه وجوداً مطلقاً بشرط الإطلاق ، أو بشرط النفى ، أو لا بشرطٍ ، مع علم كل عاقل أن هذا لا يكون إلا فى الأذهان لا فى الأعيان ، ويقولون : ليس له صفة ثبوتية : لا علم ، ولا قدرة ، إذ لو كان كذلك لكان مركَّباً من ذات وصفات .

ثم يقولون : هو عاقل ومعقول وعقل ، وعاشق ومعشوق وعشق ، وهو ملتذ ومبتهج ، وملتذ به مبتهَج به ، وذلك كله شىء واحد ، فيجعلون الصفة هى الموصوف ، وهذه الصفة هى الأخرى .

ومعلوم أن هذا أكثر تناقضاً من قول النصارى ، ويقولون : لا يدخل هو وغيره تحت عموم ، لئلا يكون مركباً من صفة عامة وخاصة ، كتركيب النوع من الجنس والفصل ، أو من الخاصة والعرض العام ، مع أنهم يقولون : الموجود ينقسم إلى واجب / وممكن ، والواجب يتميزّ عن الممكن بما يختصّ به ، ويقولون : ليس فوق العالم ، لأنه لو كان كذلك لكان له جانبان ، فيكون جسماً مركباً من الأجزاء المفردة ، أو المادة والصورة . ص ١٠٤

ثم أتباع هذه الطوائف يحدثون من الحجج العقلية على قول متبوعهم

(١) فى الأصل : يعينه ، ولم ترد الكلمة فى (هـ) .

ما لم تكن عند متبوعهم ، فيكونون – بزعمهم – قد تبين لهم من العقليات النافية ما لم يتبين[١] لمتبوعهم .

واعتبر ذلك بما تجده من الحجج لأبى الحسين البصرى وأمثاله مما لم يسبقه إليها شيوخه ، وما تجده لأبى هاشم ، ولأبى على الجبائى ، وعبد الجبّار بن أحمد ممّا[٢] لم يسبقهم إليها شيوخهم .

بل أبو المعالى الجوينى ، ونحوه ممن انتسب إلى الأشعرى ، ذكروا فى كتبهم من الحجج العقليات النافية للصفات الخبرية ما لم يذكره ابن كُلاَّب والأشعرى وأئمة أصحابها ، كالقاضى أبى بكر بن الطيب وأمثاله ، فإن هؤلاء متفقون على إثبات الصفات الخبرية ، كالوجه واليد ، والاستواء .

وليس للأشعرى فى ذلك قولان ، بل لم يتنازع الناقلون لمذهبه نفسه فى أنه يثبت الصفات الخبرية التى فى القرآن ، وليس فى كتبه المعروفة إلا إثبات هذه الصفات ، وإبطال قول من نفاها وتأوّل النصوص . وقد رد فى كتبه على المعتزلة – الذين ينفون صفة اليد والوجه والاستواء ، ويتأولون ذلك بالاستيلاء – ماهو معروف فى كتبه لمن يتبعه ، ولم ينقل عنه أحد نقيض ذلك ، ولا نقل أحد عنه فى تأويل هذه الصفات قولين .

ولكن لأتباعه فيها قولان : فأما هو وأئمة أصحابه فمذهبهم إثبات هذه الصفات الخبرية ، وإبطال ما ينفيها من الحجج العقلية ، وإبطال تأويل نصوصها .

(١) ر : تبين ، والتصويب من (هـ) . (٢) فى الأصل (ر) : ما ، وليست فى (هـ) .

وأبو المعالى وأتباعه نفوا هذه الصفات موافقة للمعتزلة والجهمية . ثم لهم قولان : أحدهما تأويل نصوصها ، وهو أول قولَىْ أبى المعالى ، كما ذكره فى «الإرشاد» . والثانى تفويض معانيها إلى الرب ، وهو آخر قوْلى أبى المعالى كما ذكره فى « الرسالة النظامية » وذكر ما يدل على أن السلف كانوا مجمعين[1] على أن التأويل ليس بسائغ ولا واجب[2]

ثم هؤلاء منهم من ينفيها ويقول : إن العقل الصريح نفى[3] هذه الصفات ، ومنهم من يقف ويقول : ليس لنا دليل سمعى ولا عقلى ، لا على إثباتها ولا على نفيها ،/وهى طريقة الرازى والآمدى . ص ١٠٥

وأبو حامد تارة يثبت الصفات العقلية ، متابعة للأشعرى وأصحابه ، وتارة ينفيها أو يردها إلى العلم موافقة للمتفلسفة ، وتارة يقف ، وهو آخر أحواله ، ثم يعتصم بالسنة ويشتغل بالحديث ، وعلى ذلك مات .

وكذلك أبو محمد بن حزم ، مع معرفته بالحديث ، وانتصاره

(١) ر : مجتمعين ، والمثبت من (هـ) .

(٢) يقول الجوينى فى كتابه العقيدة النظامية ، تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا ، ص ٣٢ ( القاهرة ، ١٣٩٩/١٩٧٩ ) : « وقد اختلفت مسالك العلماء فى الظواهر التى وردت فى الكتاب والسنة ، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها ، وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها ، فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج فى آى الكتاب ، وما يصح من سنن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم . وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل ، وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى . والذى نرتضيه رأيا ، وندين الله به عقلا : اتباع سلف الأمة . فالأوْلى الاتباع وترك الابتداع » وانظر نفس الكتاب ، ص ٣٢ — ٣٣ . وانظر ما سبق فى كتابنا هذا جـ ٣ ، ص ٣٨١ ( وانظرت ٣ ) .

(٣) ر : نفا ، والمثبت من (هـ) .

لطريقة داود وأمثاله من نفاة القياس أصحاب الظاهر ، قد بالغ فى نفى الصفات وردها إلى العلم ، مع أنه لا يثبت علماً هو صفة ، ويزعم أن أسماء الله ، كالعليم والقدير ونحوهما ، لا تدل على العلم والقدرة ، وينتسب إلى الإمام أحمد وأمثاله من أئمة السنة ، ويدّعى أن قوله هو قول أهل السنة والحديث ، ويذم الأشعرى وأصحابه ذمًّا عظيما ، ويدّعى أنهم خرجوا عن مذهب السنة والحديث فى الصفات .

ومن المعلوم الذى لا يمكن مدافعته أن مذهب الأشعرى وأصحابه فى مسائل الصفات أقرب إلى مذهب أهل السنة والحديث من مذهب ابن حزم وأمثاله فى ذلك .

ثم المتفلسفة الدهرية ، كالفارابى وابن سينا ، يزعمون أن العقل يُحيل معاد الأبدان ، فيجب تقديم العقليات على دلالة السمع ، ويخاطبون من أقرّ بالمعاد من المعتزلة وموافقيهم فى نفى ذلك ، بما تخاطب به المعتزلة المثبتة الصفات ، ويقولون لهم : قولنا فى نصوص المعاد كقولكم فى نصوص الصفات[1] .

(١) فى (هـ) توجد إشارة بعد كلمة الصفات إلى الهامش حيث كتب ما يلى : « فإذا قالوا لك : هذه الطريقة التى احتججت بها عارضتها دلائل عقلية ، فما كان جوابك فهو جواب أهل الإثبات فإن قلت : ثبوتها معلوم بالضرورة قال لك المثبتون : المعلول هذا معلوم لنا بالضرورة ، فإن قلت : لا أسلم . قال من عارض من الفلاسفة والقرامطة : واسلم لك هذه الضرورة . فإن قلت : لا تقدح فى علمى الضرورى . قال لك المثبتون : لا يقدح فى علمنا الضرورى منازعوك فإن قلت : إذا نازعنى منازع فى علمى الضرورى سكت عنه ولم أنازعه ، قيل : وهذا يمكن المثبت أن يقوله لك فما تقوله لمتازعك؟لكن أنت لا تؤمن بهذا بل تهاجم أهل الإثبات وتكفرهم . فإن قلت : لا أثق بصدقهم أنهم يعلمون ذلك يعنى العلو على العرش اضطراراً ، أو لا أثق بخبرهم بالعلم الضرورى .قيل لك : ومنازعك يقول لك ذلك أيضا . واعلم أنه ليس من أهل الأرض إلا من يمكنه مخاطبته بهذه الطريق حتى غلاة النفاة من القرامطة والجهمية والفلاسفة فإنهم لا بد أن يثبتوا شيئا من السمعيات بوجه من الوجوه إذ لا يمكن أحد أن ينفى جميع ما أثبته السمع من القضايا الخبرية والطلبية » .

وهكذا خاطبت القدرية من المعتزلة والشيعة وغيرهما لمتكلمة[١] الإثبات فى مسألة[٢] القدر ، وقالت : القول فى النصوص المثبتة للقدر ، وأن الله خالق أفعال العباد ، كالقول فى نصوص الصفات .

وبهذا أجاب من أجاب من المعتزلة والشيعة لهؤلاء ، فقالوا فى الجواب عمًّا يحتج به هؤلاء من الحجج السمعية ، على أن الله خالق أفعال العباد ، من جهة الجملة ومن جهة التفصيل .

أما من جهة الجملة فمن وجوه :

أحدها : أنَّه إذا ثبت كونه تعالى عادلاً ، لا يفعل قبيحا ، ولا يخل بواجب فى حكمته ، وجب أن يكون للآيات الّتى يتعلقون بها وجوه لا تنافى ماثبت من الدلالة ، وإن لم تُعلم[٣] الوجوه على سبيل التفصيل .

وقالوا : هذا كما نقول نحن وهم/فى الآيات الّتى تتعلق بها المشبّهة فى ص ١٠٦
كون الله تعالى جسما ، نحو قوله تعالى : ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [سورة المائدة : ٦٤] ، وما يجرى مجرى ذلك من الآيات الّتى يفيد ظاهرها التشبيه ، من أنه إذا ثبت أنه تعالى لا يشبه الأشياء وجب أن يكون لهذه الآيات وجوه تطابق أدلة العقول ، وإن لم نعلمها على سبيل التفصيل .

فهذه الطريق الّتى سلكها هؤلاء القدرية ، هى الطريق الّتى سلكها من وافقهم على نفى الصفات أو بعضها ، من الجهمية ، كجهم بن

---

(١) لمتكلمة : كذا فى (ر) ، (هـ) .

(٢) و : مثل ، والصواب من (هـ) .

(٣) هـ : لم نعلم .

صفوان ، وحسين النجّار ، وضرار بن عمرو ، وغيرهم ، فإن هؤلاء يثبتون القدر ، ويوافقون المعتزلة على نفى الصفات .

ومن المعلوم أن الحجج العقلية التى يحتج بها المعتزلة والشيعة ليس لها ضابط ، بل قد سلك أبو الحسين البصرى مسلكاً خالف فيه شيوخه ، وادّعى أن العلم بإحداثها ضرورى .

فهذا وأضعافه مما يبين أنه ليس لما يُدَّعى من العقليات التى يقال إنها تناقض النصوص ضابط ، بل ذلك من باب الوساوس والخطرات التى لا تزال تحدث فى النفوس .

فإذا جوَّز المجوز أن يكون لبعض ما أخبر الله به ورسوله معقول صريح يناقضه ويقدَّم عليه ، لم يأمن أن يكون كل ما يسمعه من أخبار الله ورسوله من هذا الباب غايته أن يقول : ليس عندى من العقليات ما يناقض ذلك ، أو لم أسمع ، أو لم أجد ، ونحو ذلك .

وهذا القدر لا ينفى أن يكون فى نفس الأمر قضايا عقلية لم تصل إليه بعد ، وإذا قال : العقل لا ينفى ما أُقرُّ به .

قيل له : أتريد بذلك أنك لم تعلم معقولاً ينافى ذلك ، أو تعلم أنه ليس يمكن أن يكون فى المعقول ما ينافى ذلك ، إذا جوّزت أن يكون فى المعقول ما يناقض أخبار الرسول ؟

فإن قلت بالأول ، لم ينفعك ذلك .

وإن قلت بالثانى لم يكن كلامك صحيحا ، لأنك جوَّزت أن يكون فى المعقول ما يناقض أخبار الرسول .

ومع هذا فالجزم بنفي[١] كل معقول جزم بلا علم ، بخلاف المؤمن بجميع ما أخبر الله به ، الذى يجزم بأنه ليس فى المعقول ما يناقض منصوص الرسول ، فإن هذا قد عَلِم ذلك علماً يقيناً عاماً مطلقاً .

وإذا قال الذى يقر ببعض[٢] النصوص/دون بعض ، المضاهى لمن ص ١٠٧
آمن ببعض الكتاب دون بعض : الذى نفيتُه يحيله العقل ، والذى أقررتُه لا يحيله العقل ، بل هو ممكن فى العقل .

قيل له : أتعنى بقولك : لا يحيله العقل ، وهو ممكن فى العقل : الإمكان الذهنى ، أو الخارجى ؟

فإن عنيت الإمكان الذهنى : بمعنى أنه لم يقم دليل عقلى يحيله ، فهذا لا ينفى أن يكون فى نفس الأمر ما يحيله ولم تعلمه .

وإن عنيت به الإمكان الخارجى ، وهو أنك علمت بعقلك أنه يمكن ذلك فى الخارج ، فهذا لا يتأتى لك فى كثير من الأخبار .

وهؤلاء الذين يدَّعون أنهم يقررون إمكان ذلك بالعقل ، يقول أحدهم : هذا لو فرضناه لم يلزم منه محال ، كما يقول ذلك الآمدى ونحوه ، أو يقول : هذا لا يفضى إلى قلب الأجناس ، ولا تجوير الرب ، ولا كذا ولا كذا ، فيعدّدون أنواعاً محصورة من الممتنعات .

ومعلوم أن نفى محالات معدودة لا يستلزم نفى كل محال .

وقول القائل : لو فرضناه لم يلزم منه محال : إن أراد به : لا أعلم أنه يلزم منه محال ، لم ينفعه .

(١) ر : ينفى ، والكلمة غير منقوطة فى (هـ) .

(٢) فى النسختين : بعض .

وإن قال : أعلم أنه لا يلزم منه محال ، فهو لم يذكر دليلا على هذا العلم ، فما الدليل على أنه عَلِمَ أنه لا يلزم منه محال ؟

فتبينَّ أن من جوَّز على خبر الله ، أو خبر رسوله ، أن يناقضه شيء من المعقول الصريح ، لم يمكنه أن يصدِّق بعامة ما أخبر الله به ورسوله من الغيب ، لا سيما والأمور الغائبة ليس للمخبرين بها خبرة يمكنهم أن يعلموا بعقولهم ثبوت ما أخبر به ، أو انتفاء جميع ما تتخيله النفوس من المعارضات له .

بل إذا كانت الأمور المشاهدة الحسية ، وما يُبنى[1] عليها من العلوم العقلية ، قد وقع فيها شبهات كثيرة عقلية تعارض ما عُلم بالحس أو العقل ، وكثير من هذه الشبه السوفسطائية يعسر على كثير من الناس – أو أكثرهم – حلها ، وبيان وجه فسادها ، وإنما يعتصمون فى ردها بأن هذا قدح فيما عُلم بالحس أو الضرورة فلا يستحق الجواب ، فيكون جوابهم عنها أنها معارضة للأمر المعلوم الذى لا ريب فيه ، فيعلم أنها باطلة من حيث الجملة ، وإن لم يذكر بطلانها على وجه التفصيل .

ولو قال قائل : هذه الأمور / المعلومة لا تثبت إلا بالجواب عما يعارضها من الحجج السوفسطائية ، لم يثبت لأحدٍ عِلْمٌ بشئٍ من الأشياء ، إذ لانهاية لما يقوم بنفوس بعض الناس من الحجج السوفسطائية . ص ١٠٨

فهكذا تصديق خبر الله ورسوله ، قد عُلم علماً يقينياً أنه صدق

---

(١) هـ : وما ينبنى .

مطابق لمخبره ، وعِلْمُنا بثبوت جميع ما أخبر به أعظم من علمنا بكل فردٍ فردٍ من علومنا الحسية والعقلية ، وإن كنا جازمين بجنس ذلك ، فإن حسَّنا وعقلنا قد يعرض له من الغلط ما يقدح فى بعض إدراكاته كالشبه السوفسطائية .

وأما خبر الله ورسوله فهو صدق ، موافق لما الأمر عليه فى نفسه ، لا يجوز أن يكون شيء من أخباره باطلاً ، ولا مخالفاً لما هو الأمر عليه فى نفسه ، ويُعلم من حيث الجملة أن كل ما عارض شيئاً من أخباره وناقضه ، فإنه باطل من جنس حجج السوفسطائية ، وإن كان العَالِمُ بذلك قد لا يعلم وجه بطلان تلك الحجج المعارضة لأخباره .

وهذه حال المؤمنين للرسول ، الذين علموا أنه رسول الله الصادق فيما يُخبر به ، يعلمون من حيث الجملة أن ماناقض خبره فهو باطل ، وأنه لا يجوز أن يُعَارِض خبره دليلٌ صحيح : لا عقلى ، ولا سمعى ، وأن ما عارض أخباره من الأمور التى يحتج بها المعارضون ويسمُّونها عقليات ، أو برهانيات ، أو وجديات ، أو ذوقيات ، أو مخاطبات ، أو مكاشفات ، أو مشاهدات ، أو نحو ذلك من الأمور الدهَّاشات (١) ، أو يسمُّون ذلك تحقيقاً ، أو توحيداً ، أو عرفانا (٢) ، أو حكمة حقيقية ، أو فلسفةً ، أو معارف يقينية ، ونحو ذلك من الأسماء التى يسميها بها أصحابها ، فنحن نعلم علماً يقينيا لا يحتمل النقيض أن تلك جهليات ،

(١) فى المعجم الوسيط : دهَّش بمعنى دَهِشَ . وفى القاموس المحيط : ودهَّش تدهيشا وأدهشه غيره . والمعنى : ونحو ذلك من الأمور المدهشة المذهلة العجيبة .

(٢) هـ : أو عرفا .

وضلالات ، وخيالات ، وشبهات مكذوبات ، وحجج سوفسطائية ، وأوهام فاسدة ، وأن تلك الأسماء ليست مطابقة لمسمَّاها ، بل هى من جنس تسمية الأوثان آلهة وأرباباً ، وتسمية مسيلمة الكذَّاب وأمثاله أنبياء :﴿إِنْ هِىَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى﴾ [ سورة النجم : ٢٣ ] .

والمقصود أنه من جوَّز أن يكون فيما عَلِمَهُ بحسِّه وعقله حجج
ص ١٠٩ صحيحة تعارض ذلك ، لم يَثِق بشىء من علمه ، / ولم يبق له طريق إلى التصديق بشىء من ذلك .

فهكذا من جوَّز أن يكون فيما أخبر الله به ورسوله حجج صحيحة تعارض ذلك لم يَثِقْ بشىء من خبر الله ورسوله ، ولم يبق له طريق إلى التصديق بشىء من أخبار الله ورسوله .

ولهذا كان هؤلاء المعرضين عن الكتاب ، المعارضين له ، سوفسطائية منتهاهم السفسطة فى العقليات ، والقرمطة فى السمعيات ، يتأوَّلون كلام الله وكلام رسوله بتأويلات يُعلم بالاضطرار أن الله ورسوله لم يردها بكلامه ، وينتهون فى أدلتّهم العقلية الى ما يُعلم فساده بالحس والضرورة العقلية .

ثم إن فضلاءهم يتفطّنون لما بهم من ذلك فيصيرون فى الشك والحيرة والارتياب ، وهذا منتهى كل من عارض نصوص الكتاب .

وإذا كان قد عُلم بالاضطرار من دين الإسلام أن التصديق الجازم بما أخبر به الرسول حقٌ واجبٌ ، وطريق هؤلاء تناقضه ، عُلم بالضرورة من دين الإسلام أن طريق هؤلاء فاسدة فى دين الإسلام ، وهذه هى طريقة أهل الإلحاد فى أسماء الله وآياته .

وإذا كان ما أَوْجب الشك والريب ليس بدليل صحيح ، وإنما الدليل ما أفاد العلم واليقين ، وطريق هؤلاء لا يفيد العلم واليقين ، بل يفيد الشك والحيرة[1] ، عُلم أنها فاسدة فى العقل ، كما أنها إلحاد ونفاق فى الشرع .

وهذا كله بيِّنٌ لمن تدبره ، والأمر فوق ما أصفه وأبيّنه ، وهذا الموضع لا يحتمل البسط والإطناب . ولا ريب أن موجب الشرع أن من سلك هذه السبيل فإنه بعد قيام الحجة عليه كافر بما جاء به الرسول . ولهذا كان السلف والأئمة يتكلمون فى تكفير الجهمية النفاة بما لا يتكلمون به فى تكفير غيرهم من أهل الأهواء والبدع ، وذلك لأن الإيمان إيمان بالله وإيمان للرسول ، فإن الرسول أخبر عن الله بما أخبر به من أسماء الله وصفاته ، ففى الإيمان خبر ومخبَّر به[2] ، فالإيمان للرسول تصديق خبره ، والإيمان بما أخبر به والإقرار بذلك والتصديق به .

ولهذا كان من الناس من يجعل الكفر بإزاء المخْبَر به كجحد الخالق وصفاته ، ومنهم من يجعله بإزاء الخبر ، وهو تكذيب الرسول .

/وكلا الأمرين حق ، فإن الإيمان والكفر يتعلق بهذا وبهذا ، وكلام ص ١٠

(١) بعد كلمة « والحيرة » توجد إشارة الى هامش (هـ) حيث كتب : « ولا يبقى عندهم فى قلوبهم لكلام الله ورسوله من الحرمة ما يوجب تحقيق ذلك مضمون ذلك » .

(٢) ر : خبر ونخبر به ؛ هـ : خبرا ومخبرًا به . ولعل الصواب ما أثبته .

الجهمية نفاة الصفات مناقض لخبر الرسول الصادق ، ونفيٌ لما هو ثابت لله من صفات كماله .

ومما يوضح الأمر فى ذلك أنك لا تجد مَنْ سلك هذه السبيل وجوَّز على الأدلة السمعية أن يعارضها معقول صريح ينافيها إلا وعنده رَيْب فى جنس خبر الله ورسوله ، وليس لكلام الله ورسوله فى قلبه من الحرمة ما يوجب تحقيق مضمون ذلك ، فعُلم أن هذا طريق إلحاد ونفاق ، لا طريق علم وإيمان .

ونحن نبيّن فساد طريق هؤلاء بالطرق الإيمانية والقرآنية تارة ، وبالأدلة التى يمكن أن يعقلها من لا يستدل بالقرآن والإيمان .

وذلك لأنَّا فى مقام المخاطبة لمن يقرّ بأن ما أخبر به الرسول حق ، ولكن قد يعارض ما جاء عنه عقلياتٌ يجب تقديمها عليه ، وإذا كنا فى مقام بيان فساد ما يعارضون به من العقليات على وجه التفصيل[1] ، فذلك – ولله الحمد – هو علينا من أيسر الأمور .

ونحن – ولله الحمد – قد تبيّن لنا بياناً لا يحتمل النقيض ، فساد الحجج المعروفة للفلاسفة والجهمية والقدرية ونحوهم ، التى يعارضون بها كتاب الله ، وعَلِمْنَا بالعقل الصريح فساد أعظم ما يعتمدون عليه من ذلك ، وهذا – ولله الحمد – ممّا زادنا الله به هدًى وإيمانا ، فإن فساد المعارض مما يؤيد معرفة الحق ويقوِّيه ، وكل من كان أعرف بفساد الباطل كان أعرف بصحة الحقّ[2] .

(١) فى الأصل ( ر ) : التفضيل . وليست الكلمة فى ( هـ ) .

(٢) بعد كلمة « الحق » توجد إشارة إلى هامش ( هـ ) حيث كتب ما يلى : « كما إذا قُدِّر مفتيان يحدثان أو قاضيان أحدهما يتكلم بعلم وعدل ، والآخر بجهل وظلم ، وكذلك الصانعان اللذان أحدهما ناصح قادر ، والآخر كاذب خؤون » .

ويروى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال : إنما تنقض[١] عُرى الإسلام عروةً عروةً إذا نشأ فى الإسلام من لا يعرف الجاهلية[٢] .

وهذا حال كثير ممن نشأ فى عافية الإسلام وما عرف ما يعارضه ليتبين له فساده ، فإنه لا يكون فى قلبه من تعظيم الإسلام مثل ما فى قلب من عرف الضدّين .

ومن الكلام السائر : « الضد يُظهر حُسْنَه الضدُّ » ، « وبضدها تتبين[٣] الأشياء » .

والاعتبار والقياس نوعان : قياس الطرد ، وقياس العكس . فقياس الطرد اعتبار الشىء بنظيره ، حتى يجعل حكمه مثل حكمه . وقياس العكس اعتبار الشىء بنقيضه ، حتى يعلم أن حكمه نقيض حكمه .

وقوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِى الْأَبْصَارِ ﴾ [ سورة الحشر : ٢ ] ، يتناول الأمرين ، فيعتبر العاقل بتعذيب الله لمن كذّب رسله ، كما فعل ببنى النضير ، حتى يرغّب فى نقيض ذلك ، ويرهّب من نظير ذلك ، فيستعمل قياس الطرد فى الرهبة ، وقياس العكس فى الرغبة .

ومن أمثلة قياس العكس : قياس من يحتج على أن الوتر ليس بواجب ، فإنه يُفعل على الراحلة بسنة النبى صلى الله عليه وسلم[٤] .

---

(١) ر : ينقض ؛ هـ : الكلمة غير منقوطة .

(٢) لم أتمكن من معرفة مكان هذا الأثر .

(٣) ر : يتبين ، والمثبت من ( هـ ) .

(٤) روى البخارى عن ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يوتر على الدابة وأنه كان يصلى فى السفر على راحلته حيث توجهت وأنه كان يوتر على راحلته . انظر الحديثين فى : البخارى =

والواجبات لا تفعل على الراحلة ، والنوافل تفعل على الراحلة ، فلما كان مفعولاً على الراحلة ، كان حكمه عكس حكم الفرائض ، ونقيض حكم الفرائض ، ومثل حكم النوافل ، فيقاس بالواجبات قياس العكس ، وبالنوافل قياس الطرد .

وكذلك إذا قيل : دم السمك طاهر ، لأنه لو كان نجساً لوجب سفحه بالتذكية ، لأن الدماء النجسة يجب سفحها بالتذكية ، فلما لم يجب سفحه ، كان حكمه نقيض حكمها ، وكان ملحقاً بالرطوبات الطاهرة التي لا تُسفح .

وفي الحقيقة فكل قياس يجتمع فيه قياس الطرد والعكس ، فقياس الطرد هو الجمع والتسوية بينه وبين نظيره ، وقياس العكس هو الفرق والمخالفة بينه وبين مخالفه . فالقايس المعتبر ينظر في الشيء فيلحقه بما يماثله لا بما يخالفه ، ويبيّن له حكمه في اعتباره بهذا وهذا .

والمقصود هنا أن معرفة ما يعارض الكتاب والمرسلين ، كنبوة مسيلمة ونحوه من الكذّابين ، وأقاويل أهل الإلحاد الذين يعارضون بعقولهم وذوقهم ما جاء به الرسول ، كلما ازداد العارف معرفة بها وبما جاء به الرسول ، تبين له صدق ما جاء به الرسول وبيانه وبرهانه ، وبطلان هذه وفسادها وكذبها ، كما إذا قُدِّر مفتيان أو قاضيان أو محدِّثان أحدهما يتكلم بعلم وعدل ، والآخر بجهل وظلم ، فإنه كلما اعتبرت أحدهما بالآخر ظهرت

---

= ٢/٢٥ - ٢٦ (كتاب الوتر . باب الوتر على الدابة . وباب الوتر في السفر) . وانظر هذين الحديثين وأحاديث غيرهما في : مسلم ١/٤٨٦ - ٤٨٨ (كتاب صلاة المسافرين . باب جواز صلاة النافلة على الدابة في السفر حيث توجهت) .

الحقيقة الفارقة بينهما ، وكذلك الصانعان اللذان أحدهما قادر ناصح ، والآخر عاجز غاش ، وكذلك التاجران اللذان أحدهما صادق أمين ، والآخر كاذب خؤون ، وكذلك المتوليان اللذان أحدهما قوى أمين ، والآخر عاجز خائن وأمثال ذلك .

فنحن – ولله الحمد – قد تبيّن لنا من فساد الأقاويل المعارضة / لقول ص ١١٢
الرسول ما ليس هذا المقام مقام تفصيله ، فإنه يحتاج أن نتكلم فى كل مسألة من مسائل الدين ، ونستوفى حجج المبطلين فيها ، ونتبين فسادها ، وليس هذا موضع استيفاء ذلك .

وإنما المقصود بيان فساد القانون الزائغ الذى يقدِّمون به مذاهبهم المبتدعة على المنصوص من كلام الله ورسوله، وهم قد وضعوا عبارات مجملة مشتبهة ، لبَّسوا بها على كثير ممن عنده إيمان بالله ورسوله ، من كبار أهل العلم والدين ، وأولئك لم يعرفوا حقيقة ما فى تلك الأقوال من الإلحاد ، فقبلوها ممن ابتدعها من أهل النفاق .

كما قال الله تعالى عن المنافقين : ﴿ لَوْ خَرَجُوا فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلاَّ خَبَالاً وَلَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ ﴾ [ سورة التوبة : ٤٧ ] ، بيَّن سبحانه أن المنافقين لو خرجوا فى غزوة ما زادوا المؤمنين إلا خبالا ، ولأوضعوا – أى أسرعوا – خلالهم ، أى بينهم ، يطلبون لهم الفتنة ، وفى المؤمنين من يقبل منهم – وهم السَّماعون لهم – أى يستجيبون لهم ، ليس المراد من ينقل الأخبار إليهم ، كما يظنه بعض الناس .

بل هذا نظير قوله : ﴿ سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ

يأْتُوكَ ﴾ [ سورة المائدة : ٤١ ] ، أي يسمعون الكذب فيقبلونه ويصدِّقونه ، ويسمعون لقوم آخرين لم يأتوك فيستجيبون لهم ، فبيَّن أنهم يصدِّقون الكذب ، ويستجيبون لمن يخالف الرسول .

وأما من ظن أن المراد بقوله : ﴿ سَمَّاعُونَ لَهُمْ ﴾ أنهم جواسيس لمن غاب ، وأخذ حكم الجاسوس من هذه الآية ، فقد غلط ، فإن ما كان يظهره النبي صلى الله عليه وسلم حتى يسمعه المنافقون واليهود لم يكن ممَّا يكتمه حتى يكون نقله جسًّا عليه ، وإنما المراد أنهم سمَّاعون الكذب : أي يصدِّقون به ، سمَّاعون : أي مستجيبون لقوم آخرين مخالفين للرسول ، وهذه حال كلّ من خرج عن الكتاب والسنة ، فإنه لابد أن يصدِّق الكذب ، فيكون من السمَّاعين للكذب ، ولابد أن يستجيب لغير الله والرسول ، فيكون سمَّاعاً لقوم آخرين لم يتبِّعوا الرسول .

وهؤلاء لهم نصيب من قوله تعالى : ﴿ وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَالَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلاً * يَاوَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلاَناً خَلِيلاً * لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنسَانِ خَذُولاً ﴾ [ سورة الفرقان : ٢٧ - ٢٩ ] وقوله : ﴿ يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَالَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولاَ * وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلاَ * رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنْهُمْ لَعْناً كَبِيراً ﴾ [ سورة الأحزاب : ٦٦ -٦٨ ] .

فتبين أن أصل طريق من يعارض [ النصوص ] النبوية[1] برأيه

وعقله ، هى طريق أهل النفاق والإلحاد / وطريق أهل الجهل والارتياب ، ص ١١٣
لا طريق ذى عقل ولا ذى دين .

كما قال تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِى اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ ﴾ [سورة الحج : ٨] .

وقال تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِى اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ * كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ ﴾ [سورة الحج : ٣ ، ٤] .

فإنه قد يُقال : هذه حال كل من عارض آيات الله بمعقوله ، فإنه لا علم عنده ، إذ ذلك المعارض ، وإن سمَّاه معقولا ، فإنه جهل وضلال ، فليس بعلمٍ ولا عقل ولا هدًى ، إذ لا إيمان عنده ليكون مهتدياً ، فإن المهتدين الذين على هدًى من ربهم هم مؤمنون بما جاء به الرسول ، ولا كتابٌ منير ، فإن الكتاب المنير لا يناقض كتاب الله .

وهؤلاء المعارضون ليس عندهم لا علمٌ ولا إيمانٌ ولا قرآن ، فهم[1] يجـادلون فى آيـات الله بغير علمٍ ولا هدىً ولا كتاب منير .

واسم « العلم » يتناول هذا وهذا ، لكن هو من باب عطف الخاص على العام ، ولهذا ذُكر تارةً وحُذف أخرى .

وذلك أنه قد يُقال : إنه سبحانه ذكر ثلاثة أصناف[2] : صنف يجادل

(١) فى الأصل (ر) : فيهم . وليست فى (هـ) .

(٢) يشير ابن تيمية فيما يلى إلى قوله تعالى : ( ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد ٭ كتب عليه أنه من تولاه فأنه يضله ويهديه إلى عذاب السعير ) [ سورة الحج : ٣ ، ٤ ] . وقوله : ( ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدًى ولا كتاب منير ٭ ثانى عطفة ليضل عن سبيل الله ) =

فى الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد ، مكتوب عليه إضلال من تولاه . وهذه حال[١] المتبع لمن يضله .

وصنف يجادل فى الله بغير علم ولا هدًى ولا كتاب منير ، ثانيَ عطفه ليضل عن سبيل الله ، وهذه حال المتبوع المستكبر الضال عن سبيل الله .

ثم ذكر حال من يعبد الله على حرف ، وهذه حال المتّبع لهواه ، الذى إن حصل له ما يهواه من الدنيا عبد الله ، وإن أصابه ما يُمتحن به فى دنياه ارتد عن دينه ، فهذه حال من كان مريضاً فى إرادته وقصده ، وهى حال أهل الشهوات والأهواء .

ولهذا ذكر الله ذلك فى العبادة التى أصلها القصد والإرادة ، وأما الأولان : فحال الضال والمضل ، وذلك مرض فى العلم والمعرفة ، وهى حال أهل الشبهات والنظر الفاسد والجدال بالباطل . فإنه تعالى[٢] يحب البصر الناقد عند ورود الشبهات ، ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات ، ولا بد للعبد من معرفة الحق وقصده .

كما قال : ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ ﴾ ، [سورة الفاتحة : ٦ ، ٧] فمن لم يعرفه كان ضالاً ، ومن عَلِمَ ولم يتّبعه كان مغضوباً عليه .

كما أن أول الخير الهدى ، ومنتهاه الرحمة والرضوان ، فذكر سبحانه ما

---

= [سورة الحج : ٨ ، ٩] . وقوله : ( ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه ) [سورة الحج : ١١] .

(١) ر : الحال ، والتصويب من (هـ) .

(٢) ر : وأنه تعالى . وفى (هـ) : فالله .

يعرض فى العلم من الضلال والإضلال ، وما يعرض فى الإرادة من اتّباع الأهواء ، كما جمع بينهما فى قوله : ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى ﴾ [ سورة النجم : ٢٣ ] .

فقال أولا : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [سورة الحج : ٣ ] . وكل من جادل فى الله بغير هدًى ولا كتاب منير ، فقد جادل بغير علم أيضا ، فَنَفْىُ العلم يقتضى نفى كل ما يكون علماً بأى طريق حصل ، وذلك ينفى أن يكون مجادلاً بهدًى أو كتاب منير ، لكن هذه حال الضال المتّبع لمن يضلّه ، فلم يحتج إلى تفصيل ، فبيّن أنه يجادل بغير علم ويتّبع كل شيطان مريد ، كُتب على ذلك الشيطان أنه من تولاه فأنه يضله ويهديه إلى عذاب السعير .

وهذه حال مقلِّد أئمة الضلال بين [ أهل ] الكتاب وأهل البدع(١) ، فإنهم يجادلون فى الله بغير علم ، ويتّبعون من شياطين الجن والإنس من يضلهم .

ثم ذكر حال المتبوع الذى يثنى عطفيه تكبراً كما قال : ﴿ وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّى مُسْتَكْبِراً كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا ﴾ [سورة لقمان : ٧ ] وقال : ﴿ فَلاَ صَدَّقَ وَلاَ صَلَّى * وَلَكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّى * ثُمَّ ذَهَبَ إِلَى أَهْلِهِ يَتَمَطَّى ﴾ [ سورة القيامة : ٣١ - ٣٣ ] .

وهذا النوع يجادل ليضل عن سبيل الله ، وجداله بغير علم أيضا ، ولكن فصَّل حاله ، فبيّن أنه لا يجادل بهدًى كإيمان المؤمن ، ولا بكتاب

(١) فى الأصل (ر) : بين الكتاب وأهل البدع . وفى (هـ) : من الكفار والمتبدعة .

منير كالجدال بكتاب منزَّل من السماء ، فليس معه علم من هذا الطريق ولا من غيرها .

كما قال تعالى : ﴿ فَلاَ صَدَّقَ وَلاَ صَلَّى ﴾ [ سورة القيامة : ٣١ ] وكلّ من لم يصدِّق لم يصل .

وقال تعالى : ﴿ لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ * وَلَم نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ * وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ * وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴾ [ سورة المدثر : ٤٣ - ٤٦ ] .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّهُ كَانَ لاَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ * وَلاَ يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ ﴾ [ سورة الحاقة : ٣٣ - ٣٤ ] .

ومثل هذا كثير ، قد يُنفى[(١)] الشيء الذى نفيه يستلزم نفى غيره ، لكن تُذكر تلك اللوازم على سبيل التصريح للفرق بين دلالة اللوازم ودلالة
ص ١١٥ المطابقة ، كما قد ذكرنا نحو ذلك فى قوله : ﴿ وَلاَ تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ ﴾ [ سورة البقرة : ٤٢ ] ، وأن كل من لبَّس بالباطل فلا بد أن يكتم بعض الحقِّ ، وبيَّنا أن هذا ليس من باب النهى عن المجموع المقتضى لجواز أحدهما ، ولا من باب النهى عن فعلين متباينين ، حتى لا يعاد فيه حرف النفى ، بل هو من باب النهى عن المتلازمات . كما يُقال : لا تكفر وتكذِّب بالرسول ، ولا تجادل فى الله بغير علمٍ ولا هدًى ولا كتاب منير .

والمقصود أن كل من عارض كتاب الله بمعقوله أو وجده أو ذوقه ،

---

(١) ر : يبقى والتصويب من (هـ) .

وناظر على ذلك ، فقد جادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ، ليضل عن سبيل الله ، فإن كتاب الله هو سبيل الله .

ولهذا فسَّر النبى صلى الله عليه وسلم الصراط المستقيم بكتاب الله ، وفسَّره[١] بالإسلام ، كلاهما مأثور عن النبى صلى الله عليه وسلم ، ففى حديث النواس بن سمعان ، عن النبى صلى الله عليه وسلم ، قال : ضرب الله مثلا صراطا مستقيما ، وعلى جنبىّ الصراط سوران ، وفى السورين أبواب مفتَّحة ، وعلى الأبواب ستور مرخاة ، وداعٍ من فوق الصراط ، وداعٍ على رأس الصراط . فالصراط المستقيم هو الإسلام ، والسوران حدود الله ، والأبواب المفتَّحة محارم الله ، والداعى على رأس الصراط كتاب الله ، والداعى فوق الصراط واعظ الله فى قلب كل مسلم ، فإذا أراد العبد أن يفتح بابًا من تلك الأبواب دعاه الداعى : ياعبد الله لا تفتحه ، فإنك إن تفتحه تلجه – رواه الإمام أحمد والترمذى وصحّحه[٢] .

ومن المعلوم أن من أعظم المحارم معارضة كتاب الله بما يناقضه ويقدِّم ذلك عليه .

وفى حديث على رضى الله عنه الذى رواه الترمذى وأبو نعيم من عدة

(١) فى الأصل (ر) : وفسر، وليست الكلمة فى (هـ) .

(٢) الحديث عن النواس بن سمعان رضى الله عنه مع اختلاف فى الألفاظ فى : سنن الترمذى (بشرح ابن العربى ) ٢٩٥/١٠ ، ٢٩٦ (كتاب الأمثال عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، باب ما جاء فى مثل الله عز وجل لعباده ) وأوله : إن الله ضرب مثلا مستقيما ... وقال الترمذى : هذا حديث حسن غريب . والحديث فى المسند (ط . الحلبى ) ١٨٢/٤ – ١٨٣ جاء فيه مرتين أوله فى الأولى : ضرب الله . . وفى الثانية : إن الله عز وجل ضرب ..

طرق ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنها ستكون فتن . قلت : فما المخرج منها يارسول [ الله ][1] ؟ فقال : كتاب الله : فيه نبأ ما قبلكم ، وخبر ما بعدكم ، وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبّار قصمه الله ، ومن ابتغى الهدى فى غيره أضلّه الله ، وهو حبل الله المتين ، وهو الذكر الحكيم ، وهو الصراط المستقيم ، وهو الذى لا تزيغ به
ص ١١٦ الأهواء ، ولا تختلف به الآراء ، ولا تلتبس / به الألسن ، ولا يَخْلَق عن كثرة الرد ، ولا تنقضى عجائبه ، ولا تشبع منه العلماء ، من قال به صدق ، ومن حكم به عدل ، ومن عمل به أُجِر ، ومن دعا إليه هُدِىَ إلى صراط مستقيم[2] .

وبَسْطُ الكلام على مثل هذا يطول جدا ، وإنما نبهنا هنا على أصله .

## الوجه التاسع والعشرون[3]

أن يُقال : العقل ملزوم لعلمنا بالشرع ولازم له . ومعلوم أنه إذا كان اللزوم من أحد الطرفين ، لزم من وجود الملزوم وجود اللازم ، ومن نَفْى اللازم نفى الملزوم ، فكيف إذا كان التلازم من الجانبين ؟

(١) فى الأصل (ر) : يارسول . وليست العبارة فى (هـ) .

(٢) الحديث عن على رضى الله عنه مع اختلاف فى الألفاظ فى : سنن الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ٣٠/١١–٣١ (كتاب فضائل القرآن ، باب ما جاء فى فضل القرآن ) وأوله : ألا إنها ستكون فتن ... قال الترمذى : « هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث حمزة الزيات ، وإسناده مجهول ، وفى حديث الحارث مقال . والحديث فى سنن الدارمى ٤٣٥/٢ (كتاب فضائل القرآن ، باب فضل من قرأ القرآن ) وأوله : ستكون فتن » وقد جاء الحديث عن على رضى الله عنه بألفاظ مختلفة فى المسند ( ط . المعارف ) ٨٨/٢ – ٨٩ .

(٣) فى الأصل (ر) : الوجه الثامن والعشرون ، وليس عليها شطب . وفى (هـ) : الوجه العشرون . وكلا النسختين خطأ ، والصواب ما أثبته ، ويبدأ الوجه الثامن والعشرون فيما سبق ، ص ٢٤٢ .

فإن هذا التلازم يستلزم أربع نتائج : فيلزم من ثبوت هذا اللازم[١] ثبوت هذا ، ومن نفيه نفيه ، ومن ثبوت الملازم الآخر ثبوت ذلك[٢] ، ومن نفيه نفيه .

وهذا هو الذى يسميه[٣] المنطقيون : الشرطى المتصل ، ويقولون : استثناءعيْن المقدَّم ينتج عين التالى ، واستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدَّم ، فإذا كان التلازم من الجانبين كان استثناء عين كل من المتلازمين ينتج عين الآخر ، واستثناء نقيض كل منهما ينتج نقيض الآخر .

وبيان ذلك هاهنا : أنه إذا كان العقل هو الأصل الذى به عُرف[٤] صحة الشرع ، كما قد ذكروا هم ذلك ، وقد تقدم أنه ليس المراد بكونه أصلاً له أنه أصل فى ثبوته فى نفسه[٥] ، وصدقه فى ذاته ، بل هو أصل فى علمنا به ، أى دليل لنا على صحته .

فإذا كان كذلك ، فمن المعلوم أن الدليل يجب طرده ، وهو ملزوم للمدلول عليه ، فيلزم من ثبوت الدليل ثبوت المدلول عليه ، ولا يجب عكسه ، فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه .

وهذا كالمخلوقات ، فإنها آية للخالق ، فيلزم من ثبوتها ثبوت الخالق ، ولا يلزم من وجود الخالق وجودها .

---

(١) اللازم :كذا فى (هـ) . وفى (ر) : التلازم .

(٢) هـ : ذاك .

(٣)ر : تسميه .

(٤) ر : عرفت .

(٥) هـ : بنفسه .

وكذلك الآيات الدالات على نبوة النبىّ ، وكذلك كثير من الأخبار والأقيسة الدالة على بعض الأحكام : يلزم من ثبوتها ثبوت الحكم ، ولا يلزم من عدمها عدمه ، إذ قد يكون الحكم معلوماً بدليل آخر ، اللهم إلا أن يكون الدليل لازماً للمدلول عليه ، فيلزم من عدم اللازم عدم الملزوم ،
ص ١١٧ وإذا كان لازماً له أمكن أن يكون مدلولاً له ، إذ المتلازمان / يمكن أن يُستدل بكلّ منهما على الآخر ، مثل الحكم الشرعى الذى لا يثبت إلا بدليل شرعى ، فإنه يلزم من عدم دليله عدمه .

وكذلك ما تتوفر الهمم والدواعى على نقله ، إذا لم يُنقل لزم من عدم نقله عدمه ، ونقله دليل عليه ، وإذا كان من المعقول ما هو دليل على صحة الشرع ، لزم من ثبوت ذلك المعقول ثبوت الشرع ، ولم يلزم من ثبوت الشرع ثبوته فى نفس الأمر .

لكن نحن إذا لم يكن لنا طريق إلى العلم بصحة الشرع إلا ذلك العقل ، لزم من علمنا بالشرع علمنا بدليله العقلى الدال عليه ، ولزم من علمنا بذلك الدليل العقلى علمنا به ، فإن العلم بالدليل يستلزم العلم بالمدلول عليه .

وهذا هو معنى كون النظر يفيد العلم . وهذا التلازم فيه قولان : قيل : إنه بطريق العادة التى يمكن خرقها . وقيل : بطريق اللزوم الذاتى الذى لا يمكن انفصاله ، كاستلزام العلم للحياة ، والصفة لموصوفٍ ما ، وكاستلزام جنس العَرَض لجنس الجوهر ، لامتناع ثبوت صفةٍ وعَرَض ، بدون موصوفٍ وجوهر .

والمقصود هنا أنه إذا كان صحة الشرع لا تُعلم إلا بدليل عقلى ، فإنه

يلزم من علمنا بصحة الشرع ، علمنا بالدليل العقلى الدال عليه ، ويلزم من علمنا بذلك الدليل العقلى ، علمنا بصحة الشرع .

وهكذا الأمر فى كل ما لا يُعلم إلا بالدليل ، ويلزم أيضا من ثبوت ذلك الدليل المعقول فى نفس الأمر ثبوت الشرع ، ولا يلزم من ثبوت الشرع ثبوت ذلك الدليل .

وإذا كان العلم بصحة الشرع لازماً للعلم بالمعقول الدال عليه ، وملزوماً له ، ولازما لثبوت ذلك المعقول فى نفس الأمر ، كما أن ثبوت ذلك المعقول فى نفس الأمر ، مستلزم لثبوت الشرع فى نفس الأمر ، فمن الممتنع تناقض اللازم والملزوم ، فضلاً عن تعارض المتلازمين(١) . فإن المتعارضين هما المتنافيان اللذان يلزم من ثبوت أحدهما انتفاء الآخر ، كالضدين والنقيضين .

والمتلازمان يلزم من ثبوت كل منهما ثبوت الآخر ، ومن انتفائه انتفاؤه ، فكيف يمكن أن يكون المتلازمان متعارضين (٢) متنافيين متناقضين ، أو متضادين ؟

ولفظ التنافى / والتضاد والتناقض والتعارض ألفاظ « متقاربة » فى ص ١١٨
أصل اللغة ، وإن كانت تختلف فيها الاصطلاحات ، فكلُّ مضاد فهو مستلزم للتناقض اللغوى .

ولهذا يسمى أهل اللغة أحد الضدين نقيض الآخر ،وكل تعارض فهو

---

(١) هـ : اللازمين .

(٢) ر : معارضين .

مستلزم للتناقض اللغوى ، لأن أحد الضدّين ينقض الآخر ، أى يلزم من ثبوته عدم الآخر ، كما يلزم من ثبوت السواد انتفاء البياض .

والنقيضان ، فى اصطلاح كثيرٍ من أهل النظر ، هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان ، والضدان لا يجتمعان لكن قد يرتفعان .

وفى [ اصطلاح ][1] آخرين منهم هما : النفى والإثبات فقط ، كقولك : إما أن يكون ، وإما أن لا يكون .

ولهذا يقولون : التناقض اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب ، على وجه يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى ، فالتناقض فى عرف أولئك أعم منه فى عرف هؤلاء ، فإن ما لا يجتمعان ولايرتفعان قد يكونان ثبوتيين ، وقد يكونان عدميين ، وقد يكونان ثبوتاً وانتفاءً ، ولو كان أحدهما وجوداً والآخر عدماً ، فقد يُعبَّر عنهما بصيغة الإثبات التى لا تدل بنفسها على التناقض الخاص ، كما إذا قيل للموجود : إما أن يكون قائماً بنفسه ، وإما أن يكون قائما بغيره ، وإما أن يكون واجباً بنفسه ، وإما أن يكون ممكناً بنفسه ، وإما أن يكون قديماً ، وإما أن يكود محدَثاً ، ونحو ذلك .

فمن المعلوم أن تقسيم الموجود إلى قائم بنفسه وغيره ، وواجب وممكن ، وقديم ومحدَث ، تقسيمٌ حاصر كتقسيم المعلوم إلى الثابت والمنفى[2] .

وهذان القسمان لا يجتمعان ولا يرتفعان كما أن الوجود والعدم لا يجتمعان ولا يرتفعان .

---

(١) كلمة « اصطلاح » فى (هـ) ومكانها بياض فى (ر) .

(٢) ر : والمنتفى .

وأما أهل اللغة فالنقيضان عندهم أعم من هذا كله كالمتنافيين ، فكل ما نفى أحدهما الآخر فقد نقضه وأزاله وأبطله ، فيسمّونه نقيضه .

وللمتفلسفة المشّائين اصطلاح آخر فى المتقابلين بالسلب والايجاب ، يسمونه تقابل العدم والملكة ، وهو نفى الشئ عمّا من شأنه أن يكون قابلاً له ، كنفى السمع والبصر والكلام عن الحيوان ، فإنه يُسمّى عمًى وصمماً وبكَماً ، لأن الحيوان / يقبل هذا وهذا ، بخلاف نفى ذلك عن الجماد ص ١١٩
كالجدار ، فإنّه لا يسمى فى اصطلاحهم عمًى ولا صمماً ولا بكماً ، لأن الجدار لا يقبل ذلك .

ثم إنهم تذرعوا بذلك إلى سلب النقيضين عن الخالق تعالى ، فاحتج السلف والأئمة وأهل الإثبات بأن الخالق سبحانه لو لم يُوصف بالسمع والبصر والكلام ، ونحو ذلك من صفات الكمال ، لوجب أن يُوصف بما يقابل ذلك من الصمم والعمى والبكم ونحو ذلك من صفات النقص .

فقال لهم هؤلاء : العمى والبصر ، والبكم [ والكلام ][1] متقابلان تقابل العدم والمَلكه ، وهو سلب الشئ عمّا من شأنه أن [ يكون ][2] قابلاً له كالحيوان ، فأما ما لا يقبل ذلك كالجماد ، فلا يوصف بعمى ولا [ بصر ، ولا كلام ][3] ولا بكم ، ولا سمع ولا صمم ، ولا حياة ولا موت .

والجواب عن هذا من وجوه :

(١) كلمة « والكلام » ساقطة من الأصل (ر) وزدتها ليستقيم الكلام ، والعبارة ليست فى (هـ) .
(٢) كلمة « يكون » غير واضحة فى الأصل (ر) . وليست فى (هـ) .
(٣) عبارة : « بصر ولا كلام » غير واضحة فى الأصل (ر) . وليست فى (هـ) .

أحدها[(١)] : أن يُقال : هذا اصطلاح لكم ، وإلا فما ليس بحى يسمى ميّتا ، كما قال تعالى : ﴿ والَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لاَ يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ * أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ ﴾ [ سورة النحل : ٢٠ ، ٢١ ] وقال تعالى : ﴿ وَآيَةٌ لَّهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا ﴾ [ سورة يس : ٣٣ ] وقال : ﴿ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ [ سورة الحديد : ١٧ ] .

والثانى : أن مالا يقبل صفات الكمال أنقص مما يقبلها ولم يتصف بها ، فإن الجماد أنقص من الحيوان الأعمى الأصم الأبكم ، فإذا كان اتصافه بصفات النقص ، مع إمكان اتصافه بصفات الكمال ، نقصاً وعيباً يجب تنزيهه عنه ، فعدم قبوله لصفات الكمال أعظم نقصاً وعيباً .

ولهذا كان منتهى[(٢)] أمر هؤلاء تشبيهه بالجمادات ، ثم بالمعدومات ، ثم بالممتنعات .

**الثالث : أن نفس عدم الحياة والعلم والقدرة نقص لكل ما عدم عنه ذلك ، سواء فُرض قابلاً أو غير قابل ، بل ما لا يقبل ذلك أنقص مما يقبله ، كما أن نفس الحياة والعلم والقدرة صفات كمال . فنفس وجود هذه الصفات كمال ، ونفس عدمها نقص ، سواء سُمِّى موتاً وجهلا وعجزاً أو لم يسم ، وكذلك السمع والبصر والكلام كمال ، وعدم ذلك نقص . وقد بُسط الكلام على ذلك فى مواضع بسطاً لا يليق بهذا الموضع .**

(١) فى الأصل (ر) : أحدهما ، وليست الكلمة فى (هـ) .
(٢) فى الأصل (ر) : منتها . وليست الكلمة فى (هـ) .

وإذا تبين أن الدليل العقلي الذي به يُعلم صحة الشرع مستلزم للعلم بصحة / الشرع ، ومستلزم لثبوت الشرع في نفس الأمـر ، وعلمنا ص ١٢٠
بالشرع يستلزم العلم بالدليل العقلي الذي قيل : إنه أصل للشرع ، وإن العلم بصحة الشرع موقوف عليه ،وليس ثبوت الشرع في نفسه مستلزماً لثبوت ذلك الدليل العقلي في نفس الأمر – عُلم[1] أن ثبوت الشرع في نفس الأمر أقوى من ثبوت دليله العقلي في نفس الأمر ، وأن ثبوت الشرع في علمنا أقوى من ثبوت دليله العقلي ، إن قيل : إنه ممكن أن تُعلم صحته بغير ذلك الدليل ، وإلا كان العلم بهذا والعلم بهذا متلازمَين .

وإذا كان كذلك ، كان القدح في الشرع قدحاً في دليله العقلي الدال على صحته ، بخلاف العكس ، فكان القدح في الشرع قدحاً في هذا العقل ، وليس القدح في هذا العقل مستلزماً للقدح في الشرع مطلقاً .

وأما ما سوى المعقول الدال على صحة الشرع ، فذلك لا يلزم من بطلانه بطلان الشرع ، كما لا يلزم من صحته صحة الشرع .

فتبين أنه ليس في المعقولات ما يجب تقديمه على الشرع لكونه أصلا للشرع ، لأن المقدَّم عليه إن لم يكن هو المعقول الدال عليه ، فليس هو أصلاً له ، فلا يجب تقديمه عليه بهذا الاعتبار ، وإن كان هو المعقول الدال عليه ، امتنع أن يكون صحيحاً مع بطلان الشرع ، لأن صحته مستلزمة لصحة الشرع ، وإلا لم يكن دليلا عليه .

وثبوت الملزوم بدون اللازم محال ، فمن قدَّم العقل على الشرع ، فقد

(١) عُلم جواب الشرط لعبارة « وإذا تبين أن الدليل العقلي ... الخ .

قدح فى العقل والشرع جميعاً ، وهو حال الذين قالوا : ﴿ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [ سورة الملك : ١٠ ] .

وإذا قال القائل : نحن إنما قدحنا فى القَدْر الذى خالف العقل من الشرع ، لم نقدح فى كل الشرع .

قيل : ومن قدَّم الشرع إنما قدح فى ذلك القَدْر مما يُقال إنه عقل ، لم يقدح فى كل عقل ، ولا فى العقل الذى هو أصل يُعلم به صحة الشرع . وإنما قلنا : « مما يقال إنه عقل » لأنه ليس بمعقول صحيح ، وإن سمَّاه أصحابه معقولاً .

فإن من خالف الرسل عليهم الصلاة والسلام ، ليس معه لا عقل صريح ولا نقل صحيح ، وإنما غايته أن يتمسك بشبهات عقليه أو
ص ١٢١ نقلية ، كما يتمسك / المشركون والصابئون من الفلاسفة وغيرهم بشبهات عقلية فاسدة ، وكما يتمسك أهل الكتاب المبدَّل المنسوخ بشبهات نقلية فاسدة .

قال الله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ ﴾ [ سورة الأنعام : ٣٩ ] .

وقال تعالى : ( أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً ﴾ [ سورة الفرقان : ٤٤ ] .

ولهذا كان من قدَّم العقل على الشرع لزمه بطلان العقل والشرع ، ومن قدَّم الشرع لم يلزمه بطلان الشرع ، بل سَلِمَ له الشرع .

ومعلوم أن سلامة الشرع للإنسان ، خيرٌ له من أن يَبْطُل عليه العقل والشرع جميعا .

وذلك لأن القائل الذى قال : العقل أصل الشرع ، به عُلمت صحته ، فلو قدَّمنا عليه الشرع للزم القدح فى أصل الشرع .

يقال له : ليس المراد بكونه أصلاً له : أنه أصل فى ثبوته فى نفس الأمر ، بل هو أصل فى علمنا به ، لكونه دليلاً لنا على صحة الشرع .

ومعلوم أن الدليل مستلزم لصحة المدلول عليه ، فإذا قُدِّر بطلان المدلول عليه لزم بطلان الدليل ، فإذا قُدِّر عند التعارض أن يكون العقل راجحاً والشرع مرجوحاً ، بحيث لا يكون خبره مطابقا لمخبره ، لزم أن يكون الشرع باطلاً ، فيكون العقل الذى دلَّ عليه باطلاً ، لأن الدليل مستلزم للمدلول عليه ، فإذا انتفى المدلول اللازم وجب انتفاء الدليل الملزوم قطعا .

ولهذا يمتنع أن يقوم دليل صحيح على باطل ، بل حيث كان المدلول باطلاً لم يكن الدليل عليه إلا باطلا .

أما إذا قُدِّم الشرع ، كان المقدِّم له قد ظَفِر بالشرع ، ولو قُدِّر مع ذلك بطلان الدليل العقلى ، لكان غايته أن يكون الإنسان قد صدَّق بالشرع بلا دليل عقلى ، وهذا مما ينتفع به الإنسان ، بخلاف من لم يبق عنده لا عقل ولا شرع ، فإن هذا قد خسر الدنيا والآخرة . فكيف والشرع يمتنع أن يناقض العقل المستلزم لصحته ؟ ! وإنما يناقض شيئاً آخر ليس هو دليل صحته ، بل ولا يكون صحيحا فى نفس الأمر .

وأيضا فلو قُدِّر أنه ناقض دليلاً خاصًّا عقلياً يدل على صحته ، ص ١٢٢ فالأدلة العقلية الدالة على صحة الشرع متنوعة متعددة ، فلا / يلزم من بطلان واحدٍ منها بطلان غيره ، بخلاف الشرع المدلول عليه ، فإنه إذا قُدِّر بطلانه لزم بطلان جميع ما يدل عليه من المعقولات .

وأيضا فإن هؤلاء المعارضين للشرع بالعقل ، هم يدَّعون فى معقولات معينة أنهم عرفوا بها الشرع ، كدعوى الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم أن الشرع إنما تُعلم صحته بالدليل الدال على حدوث الأجسام ، المبنى على أن الأجسام مستلزمة للأعراض ، والأعراض حادثة(١) لامتناع حوادث لا أول لها .

وهذا الدليل يُعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن العلم بصدق الرسول ليس موقوفاً عليه ، لأن الذين آمنوا بالله ورسوله ، وشهد لهم القرآن بالإيمان ، من السابقين الأوَّلين ، من المهاجرين والأنصار والتابعين لهم بإحسان ، لم يستدلوا على صدق الرسول بهذا الدليل .

وحينئذ فلو قُدِّر أن هذا الدليل صحيحٌ ، لم يلزم من عدم الاستدلال به بطلان الإيمان بالرسول ، بل يمكن الاستدلال على صدق الرسول بالأدلة الأخرى ، كالأدلة التى استدل بها السلف وجماهير الأمة .

وحينئذ فإذا قُدِّر أن هذا المعقول المعيَّن مناقض لخبر الرسول ، لم يلزم من تقديم خبر الرسول عليه ، القدح فى أصل السمع الذى لا يُعلم إلا به ، فكيف إذا كان هذا الدليل باطلا ؟ !

---

(١) كلمة « حادثة » غير واضحة فى (ر) ولم يظهر منها إلا : « دثة »

فإنه حينئذ لا يجوز أن يُعتمد عليه فى إثبات شئ ولا نفيه ، فثبت أنه على كل تقدير لا يجب تقديمه على الشرع .

ومن زعم من أهل الكلام أنه لا طريق إلى معرفة الصانع وصدق رسوله إلا هذا ، فإنه من أجهل الناس شرعاً وعقلاً .

أما الشرع ، فقد عُلم أن السابقين الأوَّلين لم يستدلوا به .

وأما العقل ، فإن قول القائل : إنه لا دليل إلا هذا ، قضية كلية سالبة ، وشهادة على النفى العام ، وأنه ليس لأحدٍ من بنى آدم علمٌ يُعلم به صدق الرسول إلا هذا ، وهذا مما لم يقيموا عليه دليلا ، بل لا يمكن أحدٌ العلم بهذا النفى لو كان حقًّا ، فكيف إذا كان باطلا ؟ !

وكذلك جميع ما يعارضون به الشرع من العقليات ، فإنها لا تخلو من أمرين: إن كانت صحيحة فلم [تصح] الدلالة فى ذلك المسلك العقلى[1] ، ولا يلزم من بطلانه بطلان دليل الشرع ، إذ كان للشرع أدلة عقلية تدل عليه غير ذلك /المعيَّن العقلى ، وإن كانت باطلة فهى ص ١٢٣
من العقليات الباطلة ، وليست أصلا للشرع ، فيجب أن يُعرف معنى كون العقل أصلا للشرع : أن المراد به أنه دليل .

ونحن قد بيَّنا أن كل ما عارض الشرع من العقليات فليس هو دليلاً صحيحا ، فضلا عن أن يكون هو الدليل على صحة الشرع ، ولكن قبل أن نبيِّن ذلك نقول : معلوم أنه لا ينحصر الدالّ على صحة الشرع

(١) إن كانت صحيحة فلم الدلالة فى ذلك المسلك العقلى : كذا فى (ر) وزدت كلمة [ تصح ] . وليست العبارة فى (هـ) ، ويبدو أن العبارة محرَّفة ، والمعنى : إن كانت صحيحة فإن الخطأ يكون فى بطلان الاستدلال بهذا الدليل العقلى ... الخ .

فى دليل عقلى خاص ، بل غيره من الأدلة العقلية يدل على الشرع ، وحينئذ فلا يلزم من بطلان ذلك الدليل العقلى بطلان أصل الشرع ، فكيف إذا كان ذلك الدليل باطلا ؟ !

**فإن قيل** : نحن إذا قدَّمنا العقل لم يبطل الشرع ، بل نفوِّضه أو نتأوله .

**قيل** : إن لم يكن الشرع دالاً على نقيض ما سميتموه معقولاً ، فليس هو محل النزاع ، وإن كان الشرع دالاً فتفويضه تعطيل لدلالة الشرع ، وذلك إبطال له ، وإذا دل الشرع على شئ ، فالإعراض عن دلالته كالإعراض عن دلالة العقل .

فلو قال القائل : أنا قد علمت مراد الشارع ، وأما المعقول فأفوِّضه ، لأنى لم أفهم صحته ولا بطلانه ، فما [ أنا ] جازم بمخالفته[1] لمادل عليه الشرع ، وقد رأيت المدَّعين للمعقولات مختلفين ، فما أنا واثق بهذا المعقول المناقض للشرع – كان هذا أقرب[2] من قول من يقول : إن الله ورسوله لم يبيِّن الحق ، بل تكلَّم بباطل يدل على الكفر ، ولم يبيِّن مراده ، فان المقدِّم للمعقول عند التعارض لابد أن يقول : إن الشرع يدل على خلاف العقل : إما نصًّا ، وإما ظاهرا .

وإلا فإذا لم يكن له دلالة بحال تخالف العقل امتنعت المعارضة ، وحينئذ فحقيقة قوله : إن الله – ورسوله – أظهر ما هو باطل وضلال

---

(١) فما أنا جازم بمخالفته : كذا فى (هـ) ؛ وفى (ر) : فما جازم مخالفته .

(٢) عبارة : كان هذا أقرب : جواب لقوله : فلو قال القائل .

وكفر ومحال ، ولم يبيِّن الحق ولا هدى الخلق ، وإنما الخلق عرفوا الحق بعقولهم .

والمقدِّم للشرع يقول : إن الله – ورسوله – بيَّن المراد ، وهدى العباد ، وأظهر سبيل الرشاد ، ولكن هؤلاء المخالفون له ضلُّوا وأضلُّوا ، وهم الذين قال الله فيهم : ﴿ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾ [ سورة البقرة : ١٧٦ ] ، فأنا أطعن فيما خالفوا به الرسول ، ونبذوا به كتاب الله وراء ظهورهم ، وخالفوا به الكتاب / والسنة والإجماع ، لا ص ١٢٤ أطعن فى العقليات الصحيحة الصريحة ، الدالة على أن الرسول صادق بلَّغ البلاغ المبين ، فإن هذه المعقولات يمتنع معها أن يكون الرسول هو الرسول الذى وصفوه .

فهذا القائل قد صدَّق بالمعقول الصريح والمنقول الصحيح ، وصدَّق بموجب الأدلة العقلية والنقلية .

وأما ذاك القائل فإنه لم يتقبل بموجب الدليل العقلى الدال على صدق الرسول وتبليغه وبيانه وهداه للخلق ، ولا قام بموجب الدليل الشرعى الذى دلَّ عليه مادل عليه نصًّا أو ظاهراً ، بل طعن فى دلالة الشرع ، وفى دلالة العقل الذى يدل على صحة الشرع .

فتبيَّن أن ذلك المقدِّم للشرع هو المتَّبع للشرع وللعقل الصحيح ، دون هذا الذى ليس معه لا سمع ولا عقل .

ومما يوضِّح هذا : أن ما به عُرف صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما يبلِّغه عن الله تعالى ، وأنه لا يكون فيه كذبٌ ولا خطأٌ يدل على

ثبوت ذلك كله ، لا يميِّز بين خبر وخبر ، بل الدليل الدال على صدقه يقتضى ثبوت جميع ما أخبر به . وإذا كان ذلك الدليل عقلياً ، فهذا الدليل العقلى يمنع ثبوت بعض أخباره دون بعض ، فمن أقرَّ ببعض ما أخبر به الرسول دون بعض ، فقد أبطل الدليل العقلى الدالّ على صدق [ الرسول وقد ][1] أبطل الشرع ، فلم يبق معه لا عقل ولا شرع .

وهذا حال من آمن ببعض الكتاب دون بعض . قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلاً * أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴾ [ سورة النساء : ١٥٠ ، ١٥١ ] .

ولا ريب أن [ من ][2] قدَّم على كلام الله ورسوله ما يعارضه من معقول أو غيره ، وترك ما يلزمه من الإيمان به ، كما آمن بما يناقضه ، فقد آمن ببعضٍ وكفر ببعض .

وهذا حقيقة حال أهل البدع ، كما فى كتاب « الرد على الزنادقة والجهميّة » لأحمد بن حنبل وغيره مِنْ وصفهم بأنهم : « مختلفون فى الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون على مخالفة الكتاب » .

ص ١٢٥ وقوله : « مختلفون فى الكتاب » يتضمن الاختلاف / المذموم

---

(١) عبارة : « الرسول وقد » مكانها بياض فى (ر) وليست فى (هـ) . ولعل إثباتها يوافق سياق الجملة ، ويتم به الكلام .

(٢) من: ساقطة من الأصل (ر) وليست فى (هـ) ، وزدتها ليستقيم الكلام .

المذكور فى قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾ [ سورة البقرة : ١٧٦ ] .

وأما الاختلاف المذكور فى قوله تعالى : ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِن بَعْدِهِم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَـٰكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُم مَّنْ آمَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَـٰكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾ [ سورة البقرة :٢٥٣ ] ، فهذا الاختلاف يُحمد فيه المؤمنون ، ويُذم فيه الكافرون .

وأما الاختلاف فى الكتاب الذى[1] يُذمُّ فيه المختلفون كلهم ، فمثل أن يؤمن هؤلاء ببعض دون [ بعض ][2] ، وهؤلاء ببعض دون بعض ، كاختلاف اليهود والنصارى ، وكاختلاف الثنتين وسبعين فرقة .

وهذا هو الاختلاف المذكور فى قوله تعالى : ﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۞ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ﴾ [ سورة هود : ١١٨ ، ١١٩ ] ، وفى قوله تعالى : ﴿ وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ ﴾ [ سورة المائدة : ١٤ ] فأغرى بينهم العداوة والبغض ، بسبب ما تركوه من الإيمان بما أُنزل عليهم .

---

(١) ر: الذين ، والمثبت من (هـ) .

(٢) كلمة « بعض » ساقطة من (ر) ، وأثبتها من (هـ) .

وهذا هو الوصف الثانى فيما تقدَّم من قول أحمد : « مخالفون للكتاب » فإن كلاً منهم يخالف الكتاب .

وأما قوله بأنهم : « متفقون على مخالفة الكتاب » فهذا إشارة إلى تقديم غير الكتاب على الكتاب ، كتقديم معقولهم وأذواقهم وآرائهم ونحو ذلك على الكتاب ، فإن هذا اتفاق منهم على مخالفة الكتاب .

ومتى تركوا الإعتصام بالكتاب والسنة فلابد أن يختلفوا ، فإن الناس لا يفصل بينهم إلا كتاب منزَّلٌ من السماء ، كما قال تعالى : ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [ سورة البقرة : ٢١٣ ] .

وكما قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ
ص ١٢٦ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ
تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [ سورة النساء : ٥٩ ] .

وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ * وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ﴾ [ سورة آل عمران : ١٠٢ ، ١٠٣ ] .

ومن العجائب أنك تجد أكثر الغلاة فى عصمة الرسول صلى الله عليه وسلم أبعد الطوائف عن تصديق خبره وطاعة أمره ، وذلك مثل الرافضة والجهمية ونحوهم، ممن يغلون[1] فى عصمتهم، وهم مع ذلك يردّون أخباره ، وقد اجتمع كل من آمن بالرسول على أنه معصوم فيما يبلَغه عن الله ، ، فلا يستقر فى خبره خطأ ، كما لا يكون فيه كذب ، فإن وجود هذا وهذا فى خبره يناقض مقصود الرسالة ، ويناقض الدليل الدالّ على أنه رسول الله .

وأما ما لا يتعلق بالتبليغ عن الله من أفعاله ، فللناس فى العصمة منه نزاع وتفصيل ، ليس هذا موضعه ، ومتنازعون فى أن العصمة من ذلك : هل تُعلم بالعقل أو بالسمع ؟ بخلاف العصمة فى التبليغ ، فإنه متفق عليه ، معلوم بالسمع والعقل ، ومقصود التبليغ تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر ، فمن كان من أصله أن الدلالة السمعية لا تفيد اليقين ، أو أنه يقدِّم رأيه وذوقه على خبر الرسول ، لم ينتفع بإثبات عصمته المتفق عليها ، فضلا عن موارد النزاع من العصمة ، بل هم معظِّمون للرسول فى غير مقصود الرسالة ، وأما مقصود الرساله فلم يأخذوه عنه ، وصاروا فى ذلك كالنصارى مع المسيح عليه السلام الذى أُرسل إليهم ، فلم يتلقوا عنه الدين الذى بُعث به ، بل غلوا فيه غلوًا صاروا مشركين به لا مؤمنين به .

وكذلك الغالية فى الأنبياء وأهل البيت والمشايخ ، تجدهم مشركين بهم ، لا متبعين لهم فى خبرهم وأمرهم ، فخرجوا عن حقيقة شهاده أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله .

(١) ر : يغلوا ؛ هـ : يغلو . والصواب ما أثبته .

وهؤلاء يعزلون الأنبياء والرسل فى أنفسهم عن الولاية التى ولاَّهم الله إياها باتفاق المسلمين ، ويعتقدون أنه ولاَّهم ولايةً لو كانت حقاً لم ينفعهم ذلك ، فكيف إذا كانوا كاذبين / مشركين ؟ ص ١٢٧

ولهذا تجد فيهم من تحريف نصوص الأنبياء التى أُخبروا بها عن الله وملائكته وكتبه ورسله ما يناقض مقصود أخبارهم .

## الوجه الثلاثون[(١)]

أن هذا الذى ذكرناه يفيد[(٢)] أن الشرع لا يمكن أن يخالفه العقل الدالّ على صحته ، بل هما متلازمان فى الصحة ، وهذا القَدْر لا يمكن مؤمن[(٣)] بالله ورسوله أن ينازع فيه ، بل لا ينازع مؤمن بالله ورسوله أن العقل لا يناقض فى نفس الأمر ، لكن الذى تقوله الجهمية والقدرية وغيرهم من أهل البدع أن تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم مبنى على الأدلة النافية للصفات والقدر ، كما يقولونه من أن صدق الرسول موقوف على قيام المعجزة الدالة على صدقه ، وقيام المعجزة موقوف على أن الله لا يؤيِّد الكذاب بالمعجزة ، وذلك موقوف على أن فعل الله قبيح ، والله لا يفعل القبيح[(٤)] ، وتنزيهه عن فعل القبيح موقوف على أنه غنىٌّ عنه عالم بقبحه ، والغنىّ عن القبيح العالم بقبحه لا يفعله ،

(١) فى الأصل (ر) : الوجه التاسع والعشرون ، وكتب فى الهامش : الثلاثون . وأما فى (هـ) فلا يوجد نص على رقم الوجه بل توجد كلمة « فصل » . وبدأ الوجه التاسع والعشرون فيما سبق ، ص ٢٦٨ .

(٢) كلمة « يفيد » : غير واضحة فى الأصل (ر) ، وليست فى (هـ) .

(٣) فى الأصل (ر) : مؤمنا ، وهو خطأ ، وليست الكلمة فى (هـ) .

(٤) ر : قبيح ، والتصويب من (هـ) .

وغناه عنه موقوف على أنه ليس بجسم ، وكونه ليس بجسم موقوف على نفي صفاته وأفعاله ، لأن الموصوف بالصفات والأفعال جسم ، ونفي ذلك موقوف على ما دل على حدوث الجسم ، فلو بطل الدالّ على حدوث الجسم بطل ما دل على صدق الرسول .

وأيضا فالدال على حدوث الجسم هو الدال على حدوث العالم وإثبات الصانع تعالى ، فإذا بطل ذلك بطل الدليل الدال على إثبات الصانع ، فصار العلم بإثبات الصانع وتصديق الرسول موقوفاً على نفي الصفات والأفعال ، فإذا جاء في الشرع ما يدل على إثبات الصفات والأفعال ، لم يمكن القول بموجبه ، لأن ذلك ينافي دليل الصدق ، بل يُعلم من حيث الجملة أن الرسول لم يُرد به إثبات الصفات والأفعال ، إما لكذب الناقل عنه أو لعدم دلالة اللفظ على الإثبات ، أو لعدم قصده الإثبات .

ثم إما أن نقدِّر احتمالاتٍ يمكن حمل اللفظ عليها وإن لم يعيّن المراد ، وإما أن نُعرض عن هذا ونقول : لا نعلم المراد .

فهذا أصل قولهم ، ومن وافقهم في نفي بعض الصفات أو الأفعال قال بما/ يناسب مطلوبه[1] من هذا الكلام ، فحقيقة قولهم إنه لا يمكن ص ١٢٨
التصديق بكل ما في الشرع ، بل لا يمكن تصديق البعض إلا بعدم تصديق البعض الآخر.

وحينئذ فدليلهم العقلي ليس دالاً على صدق الرسول إلا على هذا الوجه ، فلا يمكنهم قبول ما يناقضه من نصوص الكتاب والسنة .

(١) ر : لمطلوبه ، والمثبت من (هـ)

وحينئذ فيُقال لهم : لا نُسلم أن مثل هذا هو الأصل الذى به عُلم صدق الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل هذا معارضة لقول الرسول بما لا يدل على صدقه ، فبطل قول من يقول : إنَّا إذا قدَّمنا الشرع كان ذلك طعنا فى أصله .

وهذه المقدمات التى ذكروها عامتها ممنوعه ويتبين فسادها بما هو مبسوط فى مواضع أخر.

**وإذا قال أحدهم** : نحن لا نعلم صدق الرسول إلا بهذا ، أو لا نعلم دليلا يدل على صدق الرسول إلا هذا .

**قيل** : لا نسلِّم صحة هذا النفى ، وعدم العلم ليس علماً بالمعدوم ، وأنتم مكذِّبون لبعض ما جاء به الشرع ، وتدَّعون أنه لا دليل على صدق الرسول سوى طريقكم ، فقد جمعتم بين تكذيبٍ ببعض الشرع ، وبين نفىٍ لا دليل عليه ، فخالفتم الشرع بغير حجّة عقلية أصلا .

**وإذا قال أحدهم** : فما الدليل على صدق الرسول غير هذا ؟

**قيل** :فى هذا المقام لا يجب بيانه ، وإن كنا نبيِّنه[1] فى موضع آخر ، بل يكفينا رد المنع[2] ، ونحن نعلم بالاضطرار أن سلف الأمه وأئمتها كانوا مصدِّقين للرسول بدون هذا الطريق .

يوضِّح هذا أن المعارضين الذين يقولون بتقديم العقل على الشرع ، قد اعترف حذَّاقهم بما يبيّن أن الشرع ليس مبنيًّا على معقول يعارض شيئاً منه ، وبيان ذلك فى :

(١) فى الأصل (ر) : نبيه ، وليست الكلمة فى (هـ) ، ولعل الصواب ما أثبتة .
(٢) فى الأصل (ر) : بل يكفينا سد المنع ، ولعل الصواب ما أثبته .

## الوجه الواحد والثلاثون[١]

وهوأن نقول : قد ذكر أبو عبد الله الرازى فى أجل كتبه « نهاية العقول » ماذكره غيره من أهل الكلام[٢] ، **فقال الرازى**[٣] : «المطالب على ثلاثة أقسام[٤] : منها ما يستحيل العلم بها[٥] بواسطة السمع ، ومنها ما يستحيل العلم بها إلا من السمع[٦] ، ومنها ما يصح حصول العلم بها من السمع تارة ومن العقل أخرى[٧] . أما القسم الأول : فكل ما يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته استحال تصحيحه بالسمع ، مثل[٨] العلم بوجود / الصانع ، وكونه[٩] مختاراً وعالماً بكلّ المعلومات وصدق الرسول[١٠] . ص ١٢٩

(١) فى الأصل (ر) : الوجه الموفى ثلاثين ، وهو خطأ ، وليست العبارة فى (هـ) . وبدا الوجه الثلاثون فيما سبق ، ص ٢٨٦ .

(٢) هـ : ذكر الرازى فى النهاية وغيره .

(٣) فى كتابه « نهاية العقول فى دراية الأصول » . وسنقابل الكلام التالى على نسختين خطيتين منه بدار الكتب المصرية : الأولى رقم ٧٤٨ توحيد ( ص ١٣ – ظ ١٣ ) ، والثانية رقم ٥٦٥ طلعت علم الكلام ( ص ١٣ – ظ ١٣ ) .

(٤) نهاية العقول : المطالب على أقسام ثلاثة

(٥) نهاية العقول : ما يستحيل حصول العلم بها .

(٦) نهاية العقول ( نسخة رقم ٧٤٨ توحيد ) : ومنها ما يستحيل حصول العلم بها إلا من جهة السمع . ( والعبارة كلها ساقطة من نسخة طلعت ) .

(٧) نهاية العقول ( رقم ٧٤٨ توحيد ) : ومنها ما يصح أن يعلم من السمع تارة ومن العقل أخرى . وفى النسخة الأخرى (طلعت) : العبارة ناقصة ومحرفة هكذا : ومنها ما يستحيل حصول العقل آخر .

(٨) نهاية العقول : وذلك مثل .

(٩) نهاية العقول ( طلعت ) : وكون ، وهو تحريف .

(١٠) نهاية العقول : بكل المعلومات ومرسلا للرسل وصدق قول الرسول وبعد كلمة « الرسول » توجد إشارة إلى هامش نسخة (هـ) من كتابنا ص٥٨٣ حيث كتب ما يلى : « قال وأما القسم الثانى ، =

أما العلم بحدوث العالم[١] فذلك ما لا يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته[٢] ، لأنه يمكننا أن نثبت الصانع المختار بواسطة حدوث الأعراض ، أو بواسطة[٣] إمكان الأعراض ، على ما سيأتى تفصيل القول فيه ، ثم نثبت كونه عالما بكلّ المعلومات ، ومرسلاً للرسل ، ثم نثبت بأخبار الرسول حدوث العالم[٤] » .

**قال**[٥] : « وبهذا يتبيّن[٦] خطأ قول من زعم أن أول الواجبات القصد[٧] إلى النظر الصحيح المفضى إلى العلم بحدوث العالم » .

**قلت** : هذا القول الذى خطّأه الرازى هو الذى ذكره أبو المعالى فى أول « الإرشاد » كما ذكره طوائف من أهل الكلام : المعتزلة وغيرهم ، وهو قول من وافقه على هذا من المنتسبين إلى الأشعرى ، وقالوا : إن العلم بحدوث العالم لا يمكن إلا بالعلم بحدوث الأجسام ، ولا يمكن ذلك إلا بحدوث الأعراض ، وليس هذا قول الأشعرى وأئمة أصحابه ، فإن

---

= وهو ترجحُ أحد طرفى الممكن على الآخر إذا لم يجده الإنسان من نفسه ، ولا يدركه بشئ من حواسه ، فإن حصول غراب على قلة جبل قاف إذا كان جائز الوجود والعدم مطلقا ، وليس هناك ما يقتضى ( الكلمة غير واضحة ) وجوب أحد طرفيه أصلا ، وهو غائب عن النفس والحس ، استحال العلم بوجوده إلا من قول الصادق . وأما القسم الثالث وهو معرفة وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات التى لا يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بوجوبها وإمكانها واستحالتها كمسألة الرؤية والصفات والوحدانية وغيرها».وسيرد هذا النص – وهو من كلام الرازى فى « نهاية العقول » بعد صفحات ( ص ٣٢٩ ) .

(١) نهاية العقول : وأما حدوث العالم .
(٢) نهاية العقول : على العلم به .
(٣) نهاية العقول ( نسخة رقم ٧٤٨ توحيد ) : وبواسطة .
(٤) نهاية العقول : حدوث ذات العالم .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة فى النسختين .
(٦) نهاية العقول : تبين .
(٧) نهاية العقول : هو القصد .

إثبات الصانع عندهم لا يتوقّف على هذه الطريق ، بل قد صرّح الأشعرى فى « رسالته إلى أهل الثغر » هو وغيره ، بأن هذا الطريق ليس هو طريق الأنبياء وأتباع الأنبياء ، بل هى محرَّمة فى دينهم ، ولكن الأشعرى لا يبطل هذه الطريق ، بل يقول : هى مذمومة فى الشرع ، وإن كانت صحيحه فى العقل ، وسلك هو طريقة[1] مختصرة من هذا ، وهو إثبات حدوث الإنسان بأنه مستلزم للحوادث ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، ووافقهم على أن المعلوم حدوثه هو الأعراض : كالاجتماع والافتراق ، وأن ما يُخلق من الحيوان والنبات والمعادن إنما تحدث أعراضه لا جواهره .

وكذلك الخطّابى وطائفة معه ، ممن يذمّ هذه الطريقة الكلامية[2] التى ذمّها الأشعرى ، يوافقون على صحتها مع ذمّهم لها .

وأما جمهور الأئمة والعقلاء ، فهى عندهم باطلة ، وهذا ممَّا يَعْلم معناه كلٌّ من له نظر واستدلال ، إذا تأمل حال سلف الأمة وأئمتها وجمهورها ، فإنهم كلهم مؤمنون بالله ورسوله ، ولم يكونوا يبنون الإيمان على إثبات حدوث الأجسام ، بل كل من له أدنى علم بأحوال الرسول والصحابة ، يعلم أنهم لم يجعلوا العلم / بتصديقه مبنيا على القول بحدوث ص ١٣٠
الأجسام ، بل ليس فى الكتاب ولا السنة ، ولا قول أحد من السلف والأئمة ، ذكر القول بحدوث الأجسام ولا إمكانها ، فضلاً عن أن يكون فيها أن الإيمان بالله ورسوله لا يحصل إلا بذلك ، وقد بُسط الكلام على هذا فى مواضع .

والمقصود هنا أن القول بأن أول الواجبات هو سلوك النظر[3] فى

(١) ر : طريق . (٢) هـ : الكلابية . (٣) ر : للنظر ، والتصويب من (هـ) .

هذه الطريقة – هو فى الأصل قول الجهمية والمعتزلة ، وإن وافقهم عليه طائفة غيرهم . وهذه طريقة المعتزلة : كأبى على ، وأبى هاشم ، وأبى الحسين البصرى ، وأمثالهم .

وهم متنازعون فى أن أول الواجبات النظر المفضى إلى العلم بحدوث العالم ، أو القصد إلى النظر ، أو الشك السابق على القصد ، على ثلاثة أقوال لهم معروفة .

وقد اعترف الجمهور الذين خالفوا هؤلاء بأن إثبات الصانع لا يتوقف على هذه الطريق، بل ولا حدوث العالم .

وقد ذكر الرازى أن الطرق التى بها يثبت العلم بالصانع خمس طرق : الأول : الاستدلال بحدوث الذوات[1] ، كالاستدلال بحدوث الأجسام ، المبنى على حدوث الأعراض ، كالحركة والسكون وامتناع ما لا نهاية له . وهذا طريق أكثر المعتزلة ، ومن وافقهم من الأشعرية ، كأبى المعالى وأمثاله[2] .

الثانى : الاستدلال بإمكان الأجسام ، وهذه عمدة الفلاسفة[3] ، وهو مبنى على أن الأجسام ممكنة لكونها مركّبة[4] .

---

(١) ذكر الرازى فى كتابه « نهاية العقول » : نسخة رقم ٧٤٨ توحيد ( ظ ٨٥ ) = نسخة رقم ٥٦٥ طلعت علم الكلام ( ص ٨٦ ) : الأصل الرابع : فى إثبات العلم بالصانع تعالى وفيه ثلاث مسائل : المسألة الأولى : فى إثبات المؤثر الموجود وفيه خمسة مسالك : الأول : الاستدلال بحدوث الذوات . . .الخ

(٢) انظر تفصيل كلام الرازى فى المسلك الأول نسخة ٧٤٨ توحيد : ظ ٨٥ – ظ ٩٣ = نسخة طلعت : ص ٨٦ – ص ٩٤ .

(٣) نهاية العقول : المسلك الثانى : الاستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع وهو عمدة الفلاسفة . .الخ .

(٤) انظر تفصيل الكلام فى المسلك الثانى فى : نسخة ٧٤٨ ( ظ ٩٣ ) = نسخة طلعت( ص٩٤ ) .

**قلت** : وهذا مبنى على توحيد ابن سينا ومن وافقه من الفلاسفة ، المتضمِّن نفى الصفات .

وجماهير العقلاء من المسلمين واليهود والنصارى ، والفلاسفة القدماء والمتأخرين ، يقدحون فى موجب هذا الدليل . وليس هو طريقة أرسطو وقدماء الفلاسفة ، ولا طريقة ابن رشد وأمثاله من المتأخرين . بل هذا المسلك عند جمهور العالم من أعظم الأقوال فساداً فى الشرع والعقل . وأما المسلك الأول فهو أيضا عند جمهور أهل الملل وجمهور الفلاسفة باطل مخالف للشرع والعقل .

والمسلك الثالث : الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع ، سواء كانت الأجسام واجبة أو قديمة أو ممكنة وحادثه[(١)] ، وهو مبنى على تماثل الأجسام ، وهو باطل عند أكثر العقلاء ، وهو مبنى على مقدمتين : / إحداهما : أن اختصاص كل جسم بما له من الصفات ص ١٣١ لا يكون إلا لسبب منفصل .

والثانية : أن ذلك السبب لا يكون إلاّ مخصصا ليس بجسم[(٢)] .

**قلت** : وهاتان المقدمتان قد عُرف نزاع العقلاء فيهما ، وما يرد عليهما من النقض والفساد ، ومخالفة أكثر الناس لموجبهما .

---

(١) نهاية العقول : نسخة رقم ٧٤٨ توحيد ( ظ ٩٣ – ص ٩٤ ) = نسخة طلعت رقم ٥٦٥ علم الكلام ( ص ٩٤ ) : المسلك الثالث : الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع سواء كانت الأجسام واجبة أو ممكنة ، قديمة أو حادثة .

(٢) انظر تفصيل القول فى هذا المسلك فى نهاية العقول : نسخة ٧٤٨ ( ظ ٩٣ – ص ٩٤ ) = نسخة طلعت ( ص ٩٤ – ظ ٩٤ ) .

**قال**[١] : « المسلك الرابع : الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع ، كصيرورة النطفة إنسانا ، فهذا حادث ، والعبد غير قادر عليه ، فلابد له من فاعل آخر لافتقار المحدَث إلى المحدِث : إما لأن ذلك معلوم بالضرورة ، كما يقوله جمهور العقلاء ، وإما لإثبات ذلك بالإمكان ، وإما لإثباته بالقياس على ما يحدثه العباد[٢] » .

**قال**[٣] : « والفرق بين الاستدلال بإمكان الصفات وبين الاستدلال بحدوثها أن الأول يقتضي أن لا يكون الفاعل جسماً ، والثانى لا يقتضي ذلك » .

**قال**[٤] : « والطريق الخامسة[٥] : وهى عائدة إلى الأربعة : الاستدلال[٦] بما فى العالم من الإحكام والإتقان على علم الفاعل ، والذى يدلّ على علمه هو[٧] بالدلالة على[٨] ذاته أَوْلى » .

**قلت** : طريقة الاستدلال بما يُشاهد حدوثه جاء بها القرآن ، واتفق عليها السلف والأئمة ، وقد اعترفوا بأن هذه الطريق تُفضى إلى العلم

(١) فى « نهاية العقول » نسخة ٧٤٨ ص ٩٤ = نسخة طلعت ظ ٩٤ .

(٢) العبارات السابقة تلخيص لما فى نهاية العقول لم ينقل فيها ابن تيمية كلام الرازى بنصه .

(٣) فى « نهاية العقول » فى الموضعين السابقين والكلام فى العبارات التالية موافق تماما لما فى « نهاية العقول » .

(٤) فى « نهاية العقول » فى الموضعين السابقين .

(٥) نهاية العقول : وها هنا طريقة خامسة .

(٦) نهاية العقول : وهى عند التحقيق عائدة إلى الطرق الأربعة وهى الاستدلال .

(٧) نهاية العقول : والذى يدل على علم الفاعل فهو .

(٨) على : ساقطة من نسخة رقم ٧٤٨ .

بإثبات الفاعل ، ولا تقتضي كون الفاعل ليس بجسم ، وكذلك طريقة العلم لا تقتضي ذلك ، بخلاف الطرق الثلاثة المتقدمة .

وإذا تبيّن ذلك فيقول القائل : إذا علمنا إثبات الصانع بهذه الطريق التي اعترفتم بأنه يمكن العلم بإثبات الصانع وصدق رسله بها ، وليس فيها ما يقتضي أن الفاعل ليس بجسم ، لم يكن في الأدلة الشرعية المثبتة لصفات الله تعالى وأفعاله ما يناقض هذه الطريق ، لأن غاية ما يقوله النفاة أن إثبات الأفعال والصفات ، أو بعض ذلك ، يقتضي كون الموصوف الفاعل جسماً ، وإثبات الصانع مبنى على الدليل النافي لكونه جسماً ، فلو قلنا بموجب النصوص تقديماً لها على الدليل العقلي النافي للجسم ، لكنّا قد قدّمنا الشرع على أصله العقلي .

فإذا كان قد تبين أن إثبات الشرع المبنى على إثبات الصانع/وصدق ص ١٣٢
الرسول لا يتوقف على نفي الجسم ، عُلم بالضرورة أن الشرع المثبت للصفات والأفعال لاينافي الدليل العقلي الذي به عُرف إثبات ذلك ، فبطل قول من يدّعي أنه قد يتعارض[1] الدليل الشرعي المثبت لذلك وأصله العقلي النافي لذلك ، وهذا بيِّن واضح ولله الحمد .

اعتراض : إن عارضت الدليل العقلي الذي به يعرف صحة الشرع أدلة عقلية أخرى .

**فإن قالوا** : هب أن هذا الدليل العقلي الذي به يُعرف صحة الشرع لا يعارضه الدليل الشّرعي المثبت للصفات والأفعال ، لكن غيره من الأدلة العقلية يُنافي ذلك – كان **الجواب عنه من وجوه** :

الجواب عنه من وجوه

(١) في الأصل : قد تعارض . وهو تحريف . وليست العبارة في (هـ) ، وأرجو أن يكون الصواب ما أثبته .

الوجه الأول **أحدها** : أن المقصود بيان أن الشرع يمكن معرفة صدقه بدليل عقلى لا يعارض موجب الشرع ، وأما ما سوى ذلك من الأدلة فليس على الرجل أن يستدل بها ، والشئ إذا عُلمت صحته بدليل عقلى لم يجب أن تُعلم صحته بكل دليل ، فقد تبين أنه يمكن الرجل أن يصدِّق بما أخبر به الشارع من أسماء الله وصفاته وأفعاله ، كإثبات العلو لله ، والصفات الخبرية ، من غير أن يعارض ذلك ما يكون أصلاً للعلم بصحة السمع من الأدلة العقلية ، فتكون المعارضة بتلك الطريق التى يُقال إنها عقلية معارضة بطرق لا يتوقف العلم بصحّة السمع عليها ، فلا يلزم من تقديم الشرع عليها القدح فى الأصل الذى به عُرفت صحة الشرع ، وهذا هو المطلوب .

الوجه الثانى **الوجه الثانى** : أن يُقال : تلك الطرق لم تدل على صحة الشرع مطلقاً ، وإنما دلت على صدق الشارع فيما يخبر عنه من غير الصفات والأفعال التى تنفيها تلك الطرق ، وحينئذ فلا تكون دالةً على صدق الرسول مطلقا .

ومعلوم أن دليل الإيمان لا بد أن يدل على أن الرسول صادق فى كل ما يخبر به مطلقاً من غير تقييدٍ بقيد ، فمتى كان الدليل إنما دلّ على صدقه بشرط أن لا يعارضه موجب ذلك الدليل ، صار مضمونه أن الرسول مصدَّق فيما لا يخالفنى فيه ، وليس مصدَّقاً فيما يخالفنى فيه .

ومعلوم أن هذا ليس إقراراً بصحة الرسالة ، فإن الرسول لا يجوز عليه أن يُخَالِف شيئا من الحق ولا يخبر بما تُحيله[1] العقول وتنفيه ،

(١) فى الأصل : بما تخيله ، والصواب ما أثبته ، وهو الذى يدل عليه السياق ، وليست العبارة فى (هـ) .

لكن يخبر بما تعجز العقول عن معرفته فيخبر[١] بمحارات العقول لا بمحالات العقول .

ولهذا قال/ الإمام أحمد فى رسالته « فى السنة » التى رواها عبدوس ابن مالك العطّار[٢] ، قال[٣] : ليس[٤] فى السنّة قياس ، ولا يضرب[٥] لها الأمثال ، ولا تُدرك بالعقول[٦] ص ١٣٣

هذا قوله وقول سائر أئمة المسلمين ، فإنهم متفقون على أن ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم لا تدركه كلّ الناس بعقولهم ، ولو أدركوه بعقولهم لا ستغنوا عن الرسول ، ولا يجوز أن يُعارض بالأمثال المضروبة له ، فلا يجوز أن يعارضه الناس بعقولهم ، ولا يدركونه بعقولهم ، فمن قال للرسول : أنا أصدقك إذا لم تخالف عقلى ، أو أنت صادق فيما لم تخالف فيه الدليل العقلى ، فإن كان يجوِّز على الرسول أن يخالف دليلاً عقلياً صحيحاً لم يكن مؤمناً به وإن قدّم على كلامه دليلا عقليًا ليس

---

(١) فى الأصل (ر) : فنحن ، والصواب ما أثبته ، وليست الكلمة فى (هـ) .

(٢) أبو محمد عبدوس بن مالك العطّار ، من أئمة الحنابلة ، كان صديقًا وتلميذا للإمام أحمد بن حنبل ، وممن روى عنه عبد الله بن أحمد بن حنبل . يقول الأستاذ فؤاد سزكين : « وتاريخ وفاته غير معروف ، ومن المحتمل أنه توفى حوالى ٢٥٠ هـ/ ٨٦٤ م » وأما رسالة « فى السنة » التى رواها عن الإمام أحمد بن حنبل فقد أوردها ابن أبى يعلى فى طبقات الحنابلة – أو أورد قسماً منها على الأقل – وذكر سزكين أنه توجد نسخة منها فى المكتبة الظاهرية بدمشق وانظر ترجمة عبدوس فى : طبقات الحنابلة ١/ ٢٤١ – ٢٤٦ ؛ مناقب الإمام أحمد لابن الجوزى ص ١٠٠ ، ١١٥ ، القاهرة ، ١٣٤٩ ؛ تاريخ بغداد ١١/١١٥ ؛ تاريخ التراث العربى لسزكين ٢/٢٠٧ .

(٣) فى طبقات الحنابلة لابن أبى يعلى ( ولم ينص على عنوان الرسالة ) ١/ ٢٤١ .

(٤) رسالة السنة : وليس .

(٥) رسالة السنة : ولا تضرب .

(٦) رسالة السنة : ولا تدرك بالعقول ولا الأهواء .

بصحيح لم يكن مؤمنا به ، فامتنع أن يصح الإيمان بالرسول صلى الله عليه وسلم مع هذا الشرط .

الوجه الثالث **الوجه الثالث** : أن تلك الطرق إذا أمكن العلم بصدق الرسول بدونها ، لم يكن العلم بالشرع محتاجاً إليها ، وحينئذ فإذا عارضت الشرع كان المعارض له دليلاً أجنبيا ، كما لو عارضه من كذّبه واحتج على أنه كاذب .

ولاريب أن هذا من باب المعارضة للرسول والقدح فيما جاء به ، كمعارضة المكذِّبين للرسل ، وحينئذ فيكون جوابه بما يُجاب به أمثاله من الكفَّار الملحدين الطاعنين فيما جاء به الرسول أو فى بعضه ، لا يكون جوابه ما يُجاب به المؤمنون بالرسول الذى يقرُّون أنه لا يقول على الله إلا الحق .

الوجه الرابع **الوجه الرابع** : أنّا لا نسلِّم صحة شئ من تلك الطرق ، حتّى تكون دليلا يصلح أن يُعارض به شئ من الأدلـة : لا العلمية ولا الظنِّية ولا العقلية ولا غيرها ، فضلا عن أن يُعارض بها كلام المعصوم الذى لا يقول إلا حقًّا ، وبيان فساد تلك الوجوه العقلية النافية للصفات والأفعال ، أو بعض ذلك ، مذكور بتفصيله فى غير هذا الموضع .

الوجه الخامس **الوجه الخامس** : أن يُقال : لا ريب أن النصوص دلت على إثبات الصفات والأفعال لله تعالى ، ولم تتعرض للجسم بنفى ولا إثبات ،

ص ١٣٤ والنفاة إنما ينفون ما ينفونه بناءً على أن الإثبات يستلزم / كون الموصوف جسماً ، والعقل ينفى أن يكون جسما ، وأدلتهم على نفى الجسم إما دليل الإمكان ، وإما دليل الحدوث ، فليس لهم ما يخرج عن هذا .

وحينئذ فيُقال : إما أن يُقال : وهذا إثبات ما أثبته الدليل الشرعى من الصفات والأفعال ، موجب لكون الموصوف بذلك ممكناً وحادثاً ، وأن استلزام ذلك للحدوث أو الإمكان معلومٌ بالأدلة العقلية كما يقوله النفاة – وإما أن لا يُقال ذلك .

فإن لم يُقل ذاك ، أو قيل : ليس فى الأدلة العقلية ما يدل على ذلك ، لم يكن معارضاً .

وإن قيل : بل ذلك يدل فى العقل على أن الموصوف ممكن أو حادث ، فحينئذ إما أن نفسد ذلك الدليل المعارض على وجه التفصيل ، وإما أن يُقال : قد عُلم بالعقل صدق الرسول ، وعُلم أنه أثبت هذه الصفات والأفعال ، فالنافى لها لا يجوز أن يكون دليلاً صحيحا ، لأن تعارض الأدلة الصحيحة ممتنع ، وحينئذ فكلّ من كان أعلم بدلالة الشرع على الإثبات وبضعف أدلة النفاة ، كان أعلم بهذا الكلام ، فيكون العلم بفساد هذه المعارضات ، تارةً بطريق إجمالى ، وتارة بطريق تفصيلى ، كما يُعلم فساد الحجج السوفسطائية ، فإن من علم الشئ علماً يقينيا علم قطعاً فساد ما يناقضه ، وإن لم يعلم تفصيل فساد تلك الحجج ، فمن علم صدق الرسول وأنه أخبر بأمر ، علم قطعا أنه لا يقوم دليل قطعى على نفيه .

**الوجه السادس** : أن هؤلاء الذين يرون تقديم عقولهم على كلام الله ورسوله ، عادتهم يذكرون ذلك فى مسائل العلو والصفات الخبرية ونحو ذلك مما جاء به الكتاب والسنة الوجه السادس

وهؤلاء يقولون : عِلْمُنَا بأن الرسول أخبر بالعلو وبهذه الصفات علمٌ ضرورى من دينه ، أبلغ من عِلْمنا بثبوت اللعان والشفعة وحدّ القذف وسجود التلاوة والسهو ونحو ذلك .

وإذا كان ذلك معلوماً بالاضطرار من دين الإسلام ، لم يمكن أن يُقال : إن الرسول لم يخبر به ، بل لا يمكن إلا أحد أمرين : إما تكذيب الرسول ، وإما ردّ هذه المعارضات المبتدعة .

قالوا : وعلمنا بصدق الرسول علم يقينى لا رَيْبَ يتخلله ، فالشُّبَه القادحة فى ذلك كالشبه القادحة فى العلوم العقلية اليقينيه ، وهذه من ص ١٣٥ جنس / شبه السوفسطائية ، فنحن نعلم فسادها من حيث الجملة من غير خوض فى التفصيل .

ولا ريب أن هذا الأصل مستقر فى قلب كل مؤمن بالله ورسوله ، فإن أهل الإلحاد قد يذكرون له شبهات يقدحون بها فيما جاء به الرسول فى مواضع كثيرة ، وقد لا يكون للمؤمن خبرة بالمناظرة فى ذلك ، لعدم العلم بعباراتهم ومقاصدهم فى كلامهم ، كمن يتكلم بلفظ « الجسم » و « الجوهر » و « الحيز » و « الهيولى » و « المادة » و « الصورة » و « الكلى » و « الجزئى » و « الماهية » ونحو ذلك عند من ليس له خبرة بهذه الأوضاع والاصطلاحات ، ويؤلِّفها[١] تأليفا يتضمن القدح فيما أخبر الله به ورسوله ، فإن المؤمن يعلم فساد ذلك مجملاً ، وإن لم يعرف وجه فسادها ، لا سيما إذا لم يكن خبيراً[٢] بطرق

(١) فى الأصل (ر) : وتؤلفها ، وليست الكلمة فى (هـ) .
(٢) فى الأصل (ر) : خبير ، وهو خطأ ، والكلمة ليست فى (هـ) .

المناظرة وترتيب الأدلّة ، وكيف يفسد المتعارض بالممانعة فى موضعها ، والمعارضة فى موضعها ، ونحو ذلك مما يبين به فساد الأقوال الباطلة[١] المعارضة للحقّ .

وقول هؤلاء لنفاة الصفات نظير قول كلّ من آمن باليوم الآخر للملاحدة النفاة ، إذا قالوا : قد قام الدليل العقلى على نفى المعاد مطلقا ، أو نفى الأكل والشرب والنكاح ونحو ذلك فى الجنة ، أو على نفى معاد البدن ، والنصوص[٢] المعارضة لذلك إما أن تأوّل وأما أن تفوَّض ، فإن المؤمنين بالآخرة من أهل الكلام وغيرهم قالوا لهم : نحن نعلم ثبوت المعاد بالاضطرار من دين الإسلام ، فلا يمكن دفع العلوم الضرورية ، فلو لم يكن المعاد حقًّا لزم : إما جحد كون الرسول أخبر به ، وإما جحد صدقه فيما أخبر ، وكلاهما ممتنع ، وإلا فمن عَلِمَ أن الرسول أخبر به ، وعلم أنه لا يخبر إلا بحق – علم بالضرورة أن المعاد حق .

وهذا بعينه يقوله مثبتو الصفات والأفعال للنفاة حذو القُذَّة بالقذَّة ، فإن هؤلاء النفاة للصفات المثبتين للمعاد هم بين المؤمنين بالجميع كالسلف والأئمة ، وبين الملاحدة المنكرين للصفات والمعاد ، فالملاحدة تقول لهم : قولنا فى نفى المعاد كقولكم فى نفى الصفات ، فلا يُستدل بالشرع على هذا ولا على هذا لمعارضة العقل له ، والمؤمنون بالله ورسوله يقولون لهم : قولنا لكم فى الصفات كقولكم / للملاحدة فى المعاد . ص ١٣٦

(١) فى الأصل (ر) : الباطة ، وهو تحريف ، ولم ترد الكلمة فى (هـ) .
(٢) فى الأصل (ر) : فالنصوص ، وليست فى (هـ) ، ولعل الصواب ما أثبته .

فإذا قلتم للملاحدة : إثبات المعاد معلوم بالاضطرار من دين الرسول .

قلنا لكم:وإثبات الصفات والعلو والأفعال معلوم بالاضطرار من دين الرسول .

وقد تقدم من كلام الملاحدة ، كابن سينا ونحوه ، ما يبين ذلك ، وكل من تدبّر كلام السلف والأئمة فى هذا الباب ، علم أن الجهمية النفاة للصفات كانوا عند السلف والأئمة من جملة الملاحدة الزنادقة .

ولهذا لمّا صنّف الإمام أحمد ما صنّفه فى ذلك سمّاه[1] « الرد على الزنادقة والجهمية » وكذلك ترجم البخارى آخر كتاب الصحيح بكتاب « التوحيد والرد على الزنادقة والجهمية ».

وقال عبد الله بن المبارك : إنّا لنحكى كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكى كلام الجهمية . وقال يوسف بن أسباط وابن المبارك : أصول البدع أربعة : الشيعة ، والخوارج ، والمرجئة ، والقدرية . قيل : والجهمية ؟ فقالا : ليست الجهمية من أمة محمد . ونُقل مثل ذلك عن الزهرى أنه قال : ليس الجعدى من أمة محمد صلى الله عليه وسلم .

كلام الدارمى فى كتاب « الرد على الجهمية »

**وقال عثمان بن سعيد الدارمى** فى كتاب « الرد على الجهمية[2] » :

---

(١) ر : وسمّاه .

(٢) الكلام التالى فى كتاب « الرد على الجهمية » للدارمى فى مواضع متفرقة ، وسأرجع إلى طبعة مطبعة بريل بليدن بهولندا سنة ١٩٦٠ ، وهى التى حققها المستشرق جوستا ويتستام . وإلى الطبعة المنقولة عنها وهى طبعة مجموعة عقائد السلف وهى التى سبق لى الرجوع إليها من قبل .

« ما الجهمية عندنا من أهل القبلة[(١)] ، بل هؤلا الجهميّة[(٢)] أفحش زندقة ، وأظهر كفراً ، وأقبح تأويلاً لكتاب الله ورد صفاته ، من الزنادقة الذين قتلهم[(٣)] علىٌّ وحرَّقهم بالنار » .

قال[(٤)] : « والزنادقة[(٥)] والجهميَّة أمرهما واحد ، ويرجعان إلى معنى واحد ، ومراد واحد ، وليس قوم أشبه بقومٍ منهم بعضهم ببعض » .

قال[(٦)] : « ولو كان جهم وأصحابه فى زمن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكبار التابعين لقتلوهم ، كما قتل علىّ الزنادقة[(٧)] التى ظهرت فى عصره ، ولقُتِلوا كما قُتِل أهل الردة . ألا ترى أن الجعد بن درهم أظهر بعض رأيه فى زمن خالد بن عبد الله القسرى ، فزعم أن الله لم يكلِّم موسى تكليما ، ولم يتخذ إبراهيم خليلا[(٨)] فذبحه خالد بواسط[(٩)]

(١) الرد على الجهمية ( ط . ليدن ) ص ٩٣ = ط . مجموعة عقائد السلف ص ٣٤٦ : ما الجهمية عندنا من أهل القبلة وما نكفرهم إلا بكتاب مسطور . .الخ .

(٢) الكلام الذى يبدأ بعبارة : « بل هؤلاء الجهمية » فى « الرد على الجهمية » ص ٩٤ ( ط . ليدن ) = ص ٣٤٧ ( عقائد السلف ) ويبدأ بعبارة « فرأينا هؤلاء الجهمية . . . »

(٣) الرد على الجهمية : ورد صفاته فيما بلغنا عن هؤلاء الزنادقة الذين قتلهم علىّ عليه السلام وحرقهم .

(٤) الرد على الجهمية ( ط . ليدن ) ص ٩٧ = ( ط . عقائد السلف ) ص ٣٤٩ .

(٥) الرد على الجهمية : الزنادقة .

(٦) فى نفس الموضعين السابقين .

(٧) الرد على الجهمية : فلم يظهر جهم وأصحاب جهم فى زمن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكبار التابعين فيُروى عنهم فيها أثر منصوص مسمّى ، ولو كانوا بين أظهرهم مظهرين آراءهم لقتلوا كما قتل على رضى الله عنه الزنادقة .

(٨) الرد على الجهمية : فى زمن خالد القسرى فزعم أن الله تبارك وتعالى لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلّم موسى تكليما .

(٩) فى الأصل (ر) : بواسطه ، وليست الكلمة فى (هـ) .

يوم عيد الأضحى على رؤوس من حضره من المسلمين لم يَعِبْه به عائبٌ ، ولم يطعن عليه طاعن ، بل استحسنوا ذلك من فعله وصوّبوه .

وكذلك لو ظهر هؤلاء فى زمن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كان [(١)] سبيلهم عند القوم إلا القتل كسبيل أهل الردة ، / وكما قتّل علىٌّ[(٢)] من ظهر منهم فى عصره وأحرقه ، وظهر بعضهم بالمدينة فى عهد سعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف ، فأشار علىّ[(٣)] والى المدينة يومئذ بقتله » . ص ١٣٧

قال[(٤)] : « ويكفى العاقل من الحجج فى إكفارهم ما تأولنا فيه من كتاب الله ، وروينا فيه عن على وابن عباس[(٥)] ، وما فسّرنا من واضح كفرهم ، وفاحش مذهبهم ، وسنروى عن بعض[(٦)] من ظهر ذلك بين أظهرهم من العلماء .

ثنا[(٧)] محمد بن المعتمر السجستانى ، وكان[(٨)] من أوثق أهل

---

(١) الرد على الجهمية ص ٩٧ ( ط . ليدن ) = ٣٥٠ ( ط . عقائد السلف ) : صلى الله عليه وسلم وكبار التابعين ما كان .

(٢) الرد على الجهمية : على رضى الله عنه .

(٣) الرد على الجهمية : . . بن عوف رضى الله عنه فأشاروا على .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٥) الرد على الجهمية : . .وابن عباس رضى الله عنهما .

(٦) الرد على الجهمية : . .وفحش مذاهبهم شيئاً شيئاً ، فأما إذا أبيتم أن تقبلوا إلا المنصوص فيهم المقصود بها اليهم بجلاهم وأسمائهم فسنروى ذلك عن بعض . .

(٧) الرد على الجهمية : حدثنى .

(٨) الرد على الجهمية : السجستانى أبو سهل وكان . .

سجستان وأصدقهم[١] ، عن زهير بن نعم البابى ، أنه سمع سلام بن أبى مطيع يقول : الجهمية كفَّار .

وسمعت محمد بن المعتمر يقول : سمعت زهير بن نعم يقول : سئل حمَّاد بن زيد – وأنا معه فى سوق البصرة – عن بشر المريسى ، فقال : ذلك كافر .

قال عثمان بن سعيد : وبلغنى[٢] عن يزيد بن هارون أنه قال : الجهمية كفَّار ، وقال : حرَّضتُ أهل بغداد غير مرة[٣] على قتل المريسى . ثنا[٤] يحى الحمَّانى : ثنا الحسن بن الربيع ، سمعت[٥] ابن المبارك يقول : من زعم أن قوله : ﴿ إِنَّنِى أَنَا[٦] اللَّهُ لاَ إِلَٰهَ إِلاَّ أَنَا ﴾ [ سورة طه : ١٤ ] مخلوق فهو كافر . سمعت محبوب بن موسى الأنطاكى ، يذكر أنه سمع وكيعا يكفِّر الجهمية . قال : وحدِّثت[٧] عن سفيان الثورى ، عن حمَّاد بن أبى سليمان أنه أكفر[٨] من زعم أن القرآن مخلوق ، وسمعت الربيع بن نافع أبا توبة يُكفر الجهمية .

---

(١) وأصدقهم : كذا فى « الرد على الجهمية » وفى هامش (ر) . وفى أصل (ر) كتب : وأحذقهم ، ولكن اشير إلى الهامش حيث كتب « وأصدقهم » ، وليست الكلمة فى (هـ) .

(٢) الرد على الجهمية ، ص ٩٨ (ط . ليدن ) =ص ٣٥٠ ( ط . عقائد السلف ) : فقال ذاك كافر . قال أبو سعيد : وبلغنى . .

(٣) الرد على الجهمية : حرضت غير مره أهل بغداد .

(٤) الرد على الجهمية : حدثنا .

(٥) الرد على الجهمية : قال : سمعت .

(٦) الرد على الجهمية : إنى أنا .

(٧) الرد على الجهمية : قال أبو سعيد وحدثت .

(٨) الرد على الجهمية : أنه كفَّر .

وحدثنا[١] الزهراني أبو الربيع قال : كان من هؤلاء الجهمية رجل ، وكان الذي يظهر من حاله[٢] الترّفض وانتحال حبّ علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، فقال رجل ممن خالطه[٣] ويعرف مذهبه : قد علمت أنكم لا ترجعون إلى دين الإسلام ولا تعتقدونه فما الذي حملكم[٤] على الترّفض وانتحال حبّ علي؟ قال : إذاً أصدقك . إنّا إن أظهرنا رأينا الذي نعتقده رُمينا بالكفر والزندقة ، وقد وجدنا أقواماً ينتحلون حبّ عليّ ويظهرونه ، ثم يقعون بمن شاءوا ويعتقدون ماشاءوا فيقولون[٥] ما شاءوا ، فنسبوا بذاك[٦] إلى الترّفض والتشيّع ، فلم نر لمذهبنا أمراً ألطف من انتحال حبّ هذا الرجل ، ثم نقول ما شئنا ، ونعتقد ما شئنا ، ونقع بمن شئنا ، فلأن[٧] يُقال : إنّا رافضه وشيعة / أحبُّ إلينا من أن يُقال : زنادقة وكفّار ، وما عليٌّ عندنا بأحسن[٨] حالاً من غيره ممّن نقع بهم .

قال أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي[٩] : وصدق هذا الرجل فيما

(١) الكلام الذي يبدأ بكلمة « وحدثنا » بعد الكلام السابق بعدة أسطر ، ص ٩٨ ، ٩٩ ( ط . ليدن ) = ص ٣٥١ ( ط . عقائد السلف ) ، وأوله : حدثنا . .
(٢) الرد على الجهمية : من رأيه .
(٣) الرد على الجهمية : ممن يخالطه .
(٤) الرد على الجهمية : فما الذي ستتكم .
(٥) الرد على الجهمية : ويقولون .
(٦) الرد على الجهمية : بذلك .
(٧) في الأصل (ر) : فلبن.
(٨) الرد على الجهمية : أحسن .
(٩) الرد على الجهمية : قال أبو سعيد رحمه الله .

عبَّر عن نفسه ولم يراوغ ، وقد استبان لى[١] ذلك من بعض كبرائهم ونظرائهم[٢] أنهم يستترون بالتشيع : يجعلونه تسبيبا لكلامهم وخطائهم[٣] ، وسلما[٤] وذريعة لاصطياد الضعفاء وأهل الغفلة ، ثم يبذرون بين ظهرانى خطئهم[٥] بذر كفرهم وزندقتهم ، ليكون أنجع فى قلوب الجُهَّال وأبلغ فيهم ، ولئن كان أهل الجهل فى شك من أمرهم ، إن أهل العلم منهم على يقين[٦] » .

تعليق ابن تيمية .

**قلت** : قد قال عبد الرحمن بن مهدى ، وغيره من أئمة السنة : هما صنفان فاحذروهما : الجهمية والرافضة .

وهذا الذى حكاه عثمان بن سعيد عن هذا الرجل هو لسان حال أئمة الجهمية المتشيِّعة ، كالقرامطة الباطنية ، من الإسماعيلية والنصيرية[٧] ونحوهم ، وهم رؤوس الملاحدة وأئمتهم ، وقد دخل كثير من إلحادهم على كثير من الشيعة والمتكلمين ، من المعتزلة ، والنجَّارية ، والضِّرارية ، والأشعرية ، والكرَّامية ، ومن أهل التصوف والفقه والحديث والتفسير والعامة .

لكن عامة هؤلاء لا يعتقدون الزندقة ، بل يقرُّون بنبوّة النبى صلى الله

---

(١) لى : ليست فى « الرد على الجهمية » .

(٢) فى الأصل (ر) : ونضرائهم . وفى « الرد على الجهمية » : وبصرائهم .

(٣) الرد على الجهمية : تشبيثا لكلامهم وخطبهم ( وكتب محقق طبعة ليدن : فى الأصل : وخبطهم )

(٤) فى الأصل (ر) : سلما ، والتصويب من « الرد على الجهمية »

(٥) الرد على الجهمية : خطبهم .

(٦) الرد على الجهمية : على يقين ولا حول ولا قوة إلا بالله .

(٧) فى الأصل (ر) : من الإسماعيلية والنصرية ، وليست العبارة فى (هـ)

عليه وسلم ، لكن دخل فيهم نوع من الإلحاد ، وشعبة من شعب النفاق والزندقة أضعف إيمانهم ، وحصل فى قلوبهم نوع شك وشبهة فى كثير ممّا جاء به الرسول ، مع تصديقهم للرسول .

وتجدهم فى هذا الباب فى حيرة واضطراب ، وشك وارتياب ، لم يحققوا ما ذكره الله تعالى فى قوله : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴾ [ سورة الحجرات : ١٥ ] ولكن ليس كل من دخل عليه شعبة من شعب النفاق والزندقه ، فقبلها جهلاً أو ظلماً ، يكون كافرا منافقا فى الباطن ، بل قد يكون معه من الإيمان بالله ورسوله ما يجزيه الله عليه ، ولا يظلم ربّك أحداً .

تابع كلام الدرامى

**قال** أبو سعيد **عثمان بن سعيد**[1] : « والزندقة أكبر فى نفوس أهل العلم من الارتداد[2] ، ومن كفر اليهود والنصارى ولذلك / قال ابن المبارك : لأن أحكى كلام اليهود والنصارى أحبّ إلىَّ من أن أحكى كلام الجهمية . حدثناه الحسن بن الصباح البغدادى ، عن على بن شقيق ، عن ابن المبارك قال أبو سعيد : وصدق ابن المبارك إن فى كلامهم[3] ما هو أوحش من كلام اليهود والنصارى ».

ص ١٣٩

(١) الرد على الجهمية ، ص ١٠٢ ( ط . ليدن ) = ٣٥٤ ( ط . عقائد السلف )

(٢) الرد على الجهمية : قال أبو سعيد رحمه الله : فأى كفر أعظم من كفر قوم رأى فقهاء المدينة مثل سعد بن إبراهيم ومالك بن أنس أنهم يقتلون ولا يستتابون إعظاماً لكفرهم ، والمرتد عندهم يستتاب ويقبل رجوعه ، فكانت الزندقة أكبر فى أنفسهم من الارتداد . .

(٣) الرد على الجهمية : أن من كلامهم .

« قال أبو سعيد[١] : وذهبت يوما أحكى ليحيى بن يحيى كلام الجهمية ، لأستخرج منه نقضاً عليهم ، وفى مجلسه يومئذ الحسين بن عيسى البسطامى ، وأحمد بن حريش[٢] القاضى ، ومحمد بن رافع ، وأبو قُدامه السرخسى – فيما أحسب – وغيرهم من المشايخ ، فزبرنى[٣] بغضب وقال : اسكت ، وأنكر علىَّ المشايخُ الذين فى مجلسه ، استعظاماً أن أحكى كلام الجهمية ، وتشنيعاً عليهم ، فكيف بمن يحكى كلامهم ديانة[٤] ! ، ثم قال يحيى[٥] : القرآن كلام الله ، فمن[٦] شك فيه أو زعم أنه مخلوق فهو كافر » .

تعليق ابن تيمية .

**قلت** : وكلام السلف والأئمة فى تكفير الجهمية ، وبيان أن قولهم يتضمن التعطيل والإلحاد كثير ليس هذا موضع بسطه .

وقد سئل عبد الله بن المبارك ويوسف بن أسباط عنهم فأجابا بما تقدم .

وقد تبين أن الجهميَّة عندهم من نوع الملاحدة الذين يُعلم بالاضطرار أن قولهم مخالف لما جاءت به الرسل ، بل إنكار صفات الله أعظم إلحاداً فى دين الرسل من إنكار معاد الأبدان ، فإن إثبات الصفات لله أخبرت به الرسل أعظم مما أخبرت بمعاد الأبدان .

(١) الكلام الذى يبدأ بعبارة « قال أبو سعيد » فى« الرد على الجهمية » بعد الكلام السابق بعدة أسطر ص ١٠٢ ( ط . ليدن ) = ص ٣٥٤ – ٣٥٥ ( ط . عقائد السلف ) .

(٢) الرد على الجهمية : وأحمد بن يونس .

(٣) أى : فنهانى .

(٤) الرد على الجهمية : بمن يحكى عنهم ديانة .

(٥) الرد على الجهمية : ثم قال لى يحيى .

(٦) الرد على الجهمية : من شك .

ولهذا كانت التوراة مملوءة من إثبات صفات الله ، وأما ذكر المعاد فليس هو فيها كذلك ، حتّى قد قيل : إنه ليس فيها ذكر المعاد[١] .

والقرآن فيه من ذكر أسماء الله وصفاته وأفعاله أكثر مما فيه من ذكر الأكل والشرب والنكاح فى الجنة ، والآياتِ المتضمنة لذكر أسماء الله وصفاته ، أعظم قدراً من آيات المعاد ، فأعظم آية فى القرآن آية الكرسى المتضمنة لذلك .

كما ثبت ذلك فى الحديث الصحيح الذى رواه مسلم عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لأُبَىّ بن كعب : أتدرى أى آية فى كتاب الله أعظم ؟ قال : ﴿ اللَّهُ لاَ إِلَٰهَ إِلاَّ هُوَ الحَىُّ الْقَيُّومُ ﴾ [ سورة البقرة : ٢٥٥ ] فضرب بيده فى صدره ، وقال : ليهنك العلم أبا المنذر[٢] .

وأفضل سورةٍ سورةُ أم القرآن ، كما ثبت ذلك فى حديث أبى سعيد بن المعلّى فى الصحيح ، قال له النبى صلى الله عليه وسلم إنه لم ينزل[٣] فى التوراة ولا فى الإنجيل ولا فى الزبور ولا فى القرآن مثلها ،

(١) يقول الدكتور على عبد الواحد وافى فى كتابه « الأسفار المقدسة فى الأديان السابقة للإسلام » ص ٢٩ ، ط . مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ، ١٣٨٤/١٩٦٤ : « هذا وقد كانت الديانة اليهودية فى أصلها تقرر البعث والنشور واليوم الآخر والحساب والجنة والنار ، كما ينبئ بذلك القرآن ، ولكن أسفار العهد القديم قد خلت من ذكر اليوم الآخر ونعيمه وجحيمه ، ومن ثمَّ لا نجد من بين فرقهم الشهيرة من يؤمن باليوم الآخر ، على النحو الذى يقرره الإسلام » .

(٢) الحديث بألفاظ مختلفة عن أُبى بن كعب رضى الله عنه فى : مسلم ٥٥٦/١ (كتاب صلاة المسافرين وقصرها ، باب فضل سورة الكهف وآية الكرسى ) ، وفى المسند عنه ( ط . الحلبى ) ١٤٢/٥ وعن صحابى آخر لم يذكر اسمه ٥٨/٥ .

(٣) فى الأصل (ر) : لم يزل ، وليست العبارة فى (هـ) ، ولعل الصواب ما أثبته .

وهى السبع المثانى والقرآن العظيم الذى أوتيته(١) ، وفيها من ذكر أسماء الله وصفاته أعظم مما فيها من ذكر المعاد .

وقد ثبت فى الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم من غير وجه أن : ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ تعدل ثلث القرآن(٢) .

(١) فى الأصل (ر) : للذى أوتيته . وليست العبارة فى (هـ) . ولعل الصواب ما أثبته . وجاء الحديث يشمل كل هذه العبارات التى أوردها ابن تيمية عن أبى هريرة رضى الله عنه فى أكثر من موضع ، وجاءت أحاديث عن أبى سعيد بن المعلى فيها الجزء الأخير من هذه العبارات .

أما الحديث بأكمله فهو عن أبى هريرة : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج على أبى بن كعب ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا أبىُّ - وهو يصلى - فالتفت أبى فلم يجبه ، وصلى أبى فخفف . ثم انصرف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : السلام عليك يا رسول الله ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما منعك يا أبى أن تجيبنى إذ دعوتك ؟ فقال : يارسول الله إنى كنت فى الصلاة . قال : أفلم تجد فيما أوحى الله إلىَّ أن : استجيبوا لله والرسول إذا دعاكم لما يحييكم ؟ قال : بلى ، ولا أعود إن شاء الله . قال : أتحب أن أعلمك سورة لم ينزل فى التوراة ولا فى الإنجيل ولا فى الزبور ولا فى القرآن مثلها ؟ قال : نعم يا رسول الله . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : كيف تقرأ فى الصلاة ؟ قال : فقرأ أم القرآن . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : والذى نفسى بيده ما أنزلت فى التوراة ولا فى الإنجيل ولا فى الزبور ولا فى الفرقان مثلها ، وإنها سبع من المثانى ، والقرآن العظيم الذى أوتيته . هذه رواية الترمذى ، وقال : هذا حديث حسن صحيح ، وفى الباب عن أنس بن مالك . وانظر الحديث فى : الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ١١/٢ - ٦ (كتاب فضائل القرآن ، باب ما جاء فى فضل فاتحة الكتاب ) ؛ المسند ( ط الحلبى ) ٣٥٧/٢ ، ٤١٣ ، ١١٤/٥ .

وأما القسم الأخير من الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم : الحمد لله رب العالمين هى السبع المثانى والقرآن العظيم الذى أوتيته ، فالحديث مع اختلاف فى الألفاظ عن أبى سعيد بن المعلى فى عدة مواضع من : البخارى ١٧/٦ (كتاب التفسير، باب ماجاء فى فاتحة الكتاب)، ٦١/٦-٦٢(كتاب التفسير ، سورة الأنفال ) ، ٨١/٦ (كتاب التفسير ، سورة الحجر ) . وفى هذا الموضع تكرر الحديث عن أبى هريرة ، ١٨٧/٦ (كتاب فضائل القرآن ، باب فاتحة الكتاب ) . والحديث فى المسند ( ط . الحلبى ) ١١/٤ ؛ سنن ابن ماجة ١٢٤٤/٢ (كتاب الأدب ، باب ثواب القرآن ) ؛ سنن أبى داود ٩٦/٢ (كتاب الوتر ، باب فاتحة الكتاب ) .

(٢) الحديث عن جماعة من الصحابة منهم : أبو هريرة ، وأبو سعيد الخدرى ، وأبو الدرداء ، وأنس بن مالك فى : البخارى ١٨٩/٦ (كتاب فضائل القرآن ، باب فضل قل هو الله أحد) ١١٤/٩ - ١١٥ (كتاب التوحيد ، باب ما جاء فى دعاء النبى صلى الله عليه وسلم أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى ) ؛ مسلم ٥٥٦/١ - ٥٥٧ (كتاب صلاة المسافرين ، باب فضل قراءة قل هو الله =

وثبت فى الصحيح أنه بشَّر الذى كان يقرأها ويقول : إنى لأحبها لأنها صفة الرحمن : بأن الله يحبه[1] ، فبيَّن أن الله يحب من يحب ذكر صفاته سبحانه وتعالى ، وهذا باب واسع .

الوجه السابع .

**الوجه السابع** : أن يبيّن أن الفطرة التى فطر الله عليها عباده ، والعلوم الضرورية التى جعلها فى قلوبهم ، توافق ما أخبر به الرسول من علو الله على خلقه ونحو ذلك ، فالمعقول الضرورى الذى هو أصل العلوم النظرية ، موافق للأدلة الشرعية ، مصدِّق لها ، لا مناقض معارض لها .

الوجه الثامن .

**الوجه الثامن** : أن يُقال : الإرادات والقصود الضرورية التى تضطر العباد عندما يضطرون إلى أن يطلبوا من الله قضاء الحاجات وتفريج الكربات ، موافقة لما أخبر به الرسول ، لا معارضة لذلك .

الوجه التاسع .

**الوجه التاسع** : أن يقال : الأدلة العقلية البرهانية المؤلَّفة من المقدمات اليقينية ، هى موافقة لخبر الرسول لا معارضة له ، ومن كان له خبرة بالأدلة العقلية وتأليفها ، وتأمل أدلة المثبتة والنفاة ، رأى بينهما من الفرق أعظم مما بين القَدَمِ والفَرْقِ[2] ، فإن أدلة الإثبات أدلة صحيحة ، مبنيَّة على مقدمات يقينية خالصة من الشبهة ، وأما حجج

= أحد ) ؛ الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ١١/٢٥ - ٢٨ (كتاب ثواب القرآن ، باب ما جاء فى سورة الإخلاص ) ؛ سنن ابن ماجة ١٢٤٤/٢ (كتاب الأدب ، باب ثواب القرآن ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٤٢٩/٢ ؛ سنن أبى داود ٩٧/٢ - ٩٨ (كتاب الوتر ، باب فى سورة الصمد ) .

(١) الحديث عن عائشة رضى الله عنها فى : البخارى ١١٥/٩ (كتاب التوحيد ، باب ما جاء فى دعاء النبى ) ؛ مسلم ٥٥٧/١ (كتاب صلاة المسافرين ، باب فضل قراءة قل هو الله أحد ) ؛ سنن النسائى ( بشرح السيوطى ) ١٣٢/٢ (كتاب الافتتاح ، باب الفضل فى قراءة قل هو الله أحد .

(٢) مما بين القدم والفرق : كذا فى الأصل (ر) ، وليست العبارة فى (هـ) . والمعنى : أعظم مما بين القدم والرأس . وفى اللسان : « والفَرْقُ : موضع المَفْرِق من الرأس ومَفْرِقُهُ ومَفْرَقُهُ كذلك : وسط رأسه » .

النفاة فجميعها مبناها على ألفاظ مجملة متشابهة ، ومعان متشابهة . ولهذا متى وقع الاستفسار والتفصيل لمجمل كلامهم، ووقع البيان والتفصيل لمشتبه معانيهم ، تبيَّن لكل عاقل فاهم أن النفاة جمعوا بين المختلفات ، وفرَّقوا بين المتماثلات ، وسووا بين الشيئين اللذين هما فى غاية التباين ، لاشتراكهما فى بعض الصفات .

ولهذا كان مآل أمرهم إلى أن جعلوا الوجود واحداً ، فجعلوا وجود الخالق ربّ العالمين/ – الذى لا يماثله شئ من الموجودات بوجهٍ من الوجوه ، ومباينته لكل موجود أعظم من مباينة كل موجود لكلّ موجود – هو وجود أحقر المخلوقات وأصغر المخلوقات ، أو مماثلا له لاتفاقهما فى مسمَّى الوجود أو مسمَّى الذات أو الحقيقة ، وصار أئمتهم النظَّار فى هذه المسألة التى هى أول ما ينبغى لذى النظر أن يعرفه فى حيرة عظيمة ، فهذا يقول : الوجود واحد لاشتراك الموجودات فى مسمَّى الوجود ، ولا يميِّز بين الواحد بالعيْن ، والواحد بالنوع أو الجنس اللغوى . ص١٤١

وهذا يقول : وجوده وجود مطلق : إما بشرط الاطلاق ، وإما مطلقاً لا بشرط ، وإما بشرط سلب جميع الأمور الثبوتية عنه ، وهذا يمتنع ثبوته فى الموجودات ، وإنما يكون مثل هذا فيما تقدِّره الأذهان ، لا فيما يوجد فى الأعيان .

وغاية من يجعل ذلك ثابتاً فى الخارج ، أن يجعل وجود الخالق هو وجود المخلوقات ، أو جزءاً منها ، فيجعل افتقاره إلى المخلوقات كافتقار المخلوقات إليه ، كما يقوله من يفرِّق بين الوجود والثبوت .

وهذا يقول : لفظ « الوجود » و « الذات » وغيرهما ، مقول عليه وعلى الموجودات بالاشتراك اللفظى المجرد ، كاشتراك « المُشْتَرِى » و « سُهَيْل » فتخرج الأسماء العامة الكلِّيَّة كاسم « الوجود » و « الذات » و « النفس » و « الحقيقة » و « الحى » و « العالم » و « القادر » ونحو ذلك عن مسمَّيَاتها ، وتسلبه العقول ما جعله الله فيها من المعانى والقضايا العامة الكلِّيَّة ، وهذه خاصة العقل التى تميَّز بها عن الحس ، إلى أمثال هذه المقالات التى هى عند من[1] فهمها وعرف حقيقة قول أصحابها ، ضحكة للعاقل من وجه ، وأعجوبة له من وجه ، ومسخطة له من وجه .

ومثل هذه المعقولات لو تُصرِّف بها فى تجارة أو صناعة من الصناعات لأفسدت[2] التجارة والصناعة ، فكيف يتصرف بها فى الأمور الإلهية وفى صفات ربّ البَرِيَّة ، ثم يُعارض بها كلام الله الذى بعث به رسله ، وأنزل به كتبه ؟ !

فمن تبحَّر فى المعقولات ، وميَّز بين البيِّنات والشبهات ، تبين له أن العقل الصريح أعظم الأشياء موافقة لما جاء به الرسول ، وكلما عظمت معرفة الرجل بذلك ، عظمت موافقته للرسول .

ص ١٤٢ ولكن/دخلت الشبهة فى ذلك بأن قوماً كان[3] لهم ذكاء تميزوا به فى أنواع من العلوم : إما طبيعية كالحساب والطب ، وإما شرعية كالفقه مثلا . وأما الأمور الإلهية فلم يكن لهم بها خبرة كخبرتهم بذلك ، وهى أعظم المطالب ، وأجل المقاصد ، فخاضوا فيها بحسب أحوالهم ، وقالوا

(١) فى الأصل (ر) : من عند من ، وليست فى (هـ) .
(٢) فى الأصل (ر) : لأفسدته ، وليست فى (هـ) ، ولعل الصواب ما أثبته .
(٣) ر : كانوا ، والمثبت عن (هـ) .

فيها مقالات بعبارات طويلة مشتبهة ، لعل كثيراً من أئمة المتكلمين بها لا يحصِّلون حقائق تلك الكلمات ، ولو طالبتهم بتحقيقها لم يكن عندهم إلا الرجوع إلى تقليد أسلافهم فيها .

وهذا موجود فى منطق اليونان وإلهياتهم ، وكلام أهل الكلام من هذه الأمّة وغيرهم ، يتكلم رأس الطائفة كأرسطو مثلا بكلام ، وأمثاله من اليونان بكلام ، وأبى الهذيل والنظّام وأمثالهما من متكلمة أهل الإسلام بكلام ، ويبقى ذلك الكلام دائراً فى الأتباع ، يدرسونه كما يدرس المؤمنون كلام الله ، وأكثر من يتكلم به لا يفهمه .

وكلما كانت العبارة أبعد عن الفهم كانوا لها أشد تعظيما ، وهذا حال الأمم الضالة ، كلما كان الشئ مجهولاً كانوا أشد له تعظيما ، كما يعظِّم الرافضة المنتظر ، الذى ليس لهم منه حسٌّ ولا خبر ، ولا وقعوا له على عين ولا أثر .

وكذلك تعظيم[١] الجُهَّال من المتصوفة ونحوهم للغوث[٢] وخاتم الأولياء ، ونحو ذلك ممَّا لا يعرفون له حقيقة .

(١) فى الأصل (ر) : يعظم ، وفى (هـ) : كتعظم .

(٢) فى كتاب « التعريفات » للجرجانى : « الغوث هو القطب حينما يلتجأ إليه ولا يسمى فى غير ذلك الوقت غوْثا » . وفى كتاب « اصطلاحات الصوفية » : « القطب وهو الغوث : عبارة عن الواحد الذى هو موضع نظر الله من العالم فى كل زمان ، وهو على قلب إسرافيل عليه السلام » والمقصود بالغوث الذى يزعمه الصوفية هو كما يقول الأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمى رحمه الله فى تعليقه على مادة « بدل » فى دائرة المعارف الإسلامية إن القطب بالمعنى الخاص « يدل دلالة قوية على مذهب فلسفى فى الحقيقة المحمدية ، التى هى عند متفلسفة الصوفية أو صوفية الفلاسفة : المخلوق الأول الذى خلقه الله وكان واسطة فى خلق كل مافى العالم من الكائنات الروحية والمادية » وينقل الدكتور محمد مصطفى حلمى عن القاشانى قوله : « القطب فى اصطلاح القوم هو أكمل إنسان متمكن فى مقام الفردية تدور عليه أحوال الخلق . وهو إما قطب بالنسبة إلى ما فى عالم الشهادة من المخلوقات ، يستخلف =

وكذلك النصارى تعظِّم ما هو من هذا الباب وهكذا الفلاسفة تجد أحدهم إذا سمع أئمته يقولون : الصفات الذاتية والعرضية ، والمقوِّم والمقسِّم ، والمادة والهيولى ، والتركيب[1] من الكم ومن الكيف ، وأنواع ذلك من العبارات ، عظَّمها قبل أن يتصور معانيها ، ثم إذا طلب معرفتها لم يكن عنه فى كثير منها إلا التقليد لهم .

ولهذا كان فيها من الكلام الباطل المقرون بالحق ما شاء الله ، ويسمُّونها عقليات ، وإنما هى عندهم تقليديّات ، قلَّدوا فيها ناساً يعلمون أنهم ليسوا معصومين ، وإذا بُيِّن لأحدهم فسادها لم يكن عنده ما يدفع ذلك ، بل ينفى تعظيمه المطلق لرؤوس تلك المقالة ، [ ثم ] يعارض[2] ما تبيَّن لعقله فيقول : كيف يُظنّ بأرسطو وابن سينا وأبى الهذيل ، أو أبى على الجبائى ونحو هؤلاء أن يخفى عليه مثل هذا ؟ أو أن يقول مثل هذا ؟/

ص ١٤٣ وهو مع هذا يرى أن الذين قلَّدوا المعصوم الذى لا ينطق عن الهوى : ﴿ إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [ سورة النجم : ٤ ] قد بخسوا أنفسهم حظها من العقل والمعرفة والتمييز ، ورضوا بقبول قول لا يعلمون

---

= بدلا منه عند موته من أقرب الأبدال منه ، وحينئذ يقوم مقامه بدل هو أكمل الأبدال . أو هو قطب بالنسبة إلى جميع المخلوقات فى عالمى الغيب والشهادة ، والقطب بهذا المعنى الأخير لا يستخلف بدلا من الأبدال ولا يقوم مقامه أحد من الخلائق . وهو من هذه الناحية عبارة عن قطب الأقطاب المتعاقبين فى عالم الشهادة لا يسبقه قطب ولا يخلفه آخر . وهذا هو الروح المحمدى أو الحقيقة المحمدية التى خاطبها الله سبحانه وتعالى فى الأزل بقوله : لولاك لما خلقت الكون » .

(١) هـ : والمركب .

(٢) فى النسختين (ر) ، (هـ) . . . تلك المقالة يعارض . . » ولعل الصواب ما أثبته

حقيقته ، وهو مع هذا يقبل أقوالاً لا يعلم حقيقتها ، وقائلين[1] يعلم أنهم يخطئون ويصيبون .

وهذا القدر قد تبينتُه من الطوائف المخالفين للكتاب والسنة – ولو فى أدنى شئ ممن رأيت كتبهم ، وممن خاطبتهم ، وممن بلغنى أخبارهم – إذا أُقيمت على أحدهم الحجة العقلية التى يجب على طريقته قبولها ، ولم يجد له ما يدفعها به ، فرَّ إلى التقليد ، ولجأ إلى قول شيوخه ، وقد كان فى أول الأمر يدعو إلى النظر والمناظرة والاعتصام بالعقليات ، والإعراض عن الشرعيات .

ثم إنه فى آخر الأمر لا حصل له علم من الشرعيات ولا من العقليات ، بل هو كما قال الله : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ ﴾ الآية [ سورة الحج : ٣ ] .

وكما قال تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلاَ هُدًى وَلاَ كِتَابٍ مُّنِيرٍ ﴾ [ سورة الحج : ٨ ] .

وكما قال تعالى : ﴿ وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [ سورة الأنعام : ١١٠ ] .

وكما قال : ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً ﴾ [ سورة الفرقان : ٤٤ ] .

وكما قال تعالى : ﴿ وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَالَيْتَنِى

---

(١) كلمة « وقائلين » غير واضحة بالأصل . وكذا استظهرتها . وليست فى (هـ) .

اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلاً * يَاوَيْلَتَى لَيْتَنِى لَمْ أَتَّخِذْ فُلاَناً خَلِيلاً * لَّقَدْ أَضَلَّنِى عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِى وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنسَانِ خَذُولاً ﴾
[ سورة الفرقان : ٢٧ – ٢٩ ] .

وكما قال : ﴿ يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِى النَّارِ يَقُولُونَ يَالَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولاَ * وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلاَ * رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنْهُمْ لَعْناً كَبِيراً ﴾ [ سورة الأحزاب : ٦٦ – ٦٨ ] .

وهذه النصوص فيها نصيب لكل من اتّبع أحداً من الرؤوس فيما يخالف الكتاب والسنة ، سواء كانوا من رؤوس أهل النظر والكلام والمعقول والفلسفة ، أو رؤوس أهل الفقه والكلام فى الأحكام الشرعية ، أو من رؤوس أهل العبادة والزهادة والتأله والتصوف ، أو من رؤوس أهل الملك والإمارة والحكم والولاية والقضاء .

ص١٤٤ ولست تجد أحداً من /هؤلاء إلا متناقضاً ، وهو نفسه يخالف قول ذلك المتبوع الذى عظّمه فى موضع آخر ، إذ لا يصلح أمر دنياه ودينه بموافقة ذلك المتبوع ، لتناقض أوامره .

بخلاف ما جاء من عند الله ، فإنه متفق مؤتلف ، فيه صلاح أحوال العباد ، فى المعاش والمعاد(١) .

قال تعالى :﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً ﴾ [ سورة النساء : ٨٢ ] ، وهذه الجمل مبسوطة فى مواضع غير هذا .

(١) فى الأصل (ن) : والعباد . وليست الكلمة فى (هـ) . ويبدو أنه سهو من الناسخ . وأرجو أن يكون الصواب ما أثبته .

والمقصود هنا أن ننبه المسلم على أن العقل الصريح كلما أمعن فى تحقيقه لا يكون إلا موافقاً للشرع الذى جاءت به الرسل ، حتى تتبين لك صحة ما جاء به بالأدلة العقلية ، التى لا يحتاج فيها إلى خبر مخبر ولو كان معصوماً ، لكن تتعاضد الأدلة السمعيّة والعقلية ، الخبرية والنظرية .

كما قال تعالى ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [ سورة فصلت : ٥٣ ] .

ولكن الناس متفاوتون فى هذا بحسب ما يؤتيهم الله من العقل والمعرفة ، والنظر والاستدلال والتمييز ، فكل من كان أكمل فى معرفة الصواب من هذا ، كان أكمل فى معرفة الموافقة والمطابقة .

وهذا أمر يخبر به من خبره ، فقد يكون الرّجل قبل أن يستيقن ما جاءت به السنة عنده شبهة ووهم ، لظنه أنه قد عارضها ما يعارضها به المعارض : إما من عقلياته ، وإما من ذوقياته ، وإما من سياساته ، فإذا هداه الله وأرشده تبيّن له فى آخر الأمر أن ما وافق الشرع هو المعقول الصريح ، وهو الذوق الصحيح ، وهو السياسة الكاملة العادلة ، وأن ما خالف ذلك هو من أمور أهل الجهل والظلم .

والله يقول الحق وهو يهدى السبيل : ﴿ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [ سورة يونس : ٢٥ ] .

**الوجه العاشر** : أنه ما من قول موافق للسنة إلا وتجد العقلاء الذين يقرُّون به أكثر وأعظم من العقلاء الذين ينكرونه ، بل تجد الموافقين له الوجه العاشر

من العقلاء قد اتفقوا على ذلك بغير مواطأة من بعضهم لبعض ، وذلك يُبين أنه موجب العقل الصريح ، بخلاف الأقوال المخالفة ، فإنك لا تجد من يقولها من طوائف العقلاء ، إلا من تواطأ على تلك المقالة التى تلقاها
بعضهم عن بعض ، وما تواطأ عليه الناس/يجوز فيه من الغلط والكذب ص ١٤٥
مالا يجوز فيما اتفق عليه العقلاء ، من غير مواطأة ولا تشاعر ، والله أعلم .

## الدليل الثانى والثلاثون[1] :

أن يُقال : القول بتقديم غير النصوص النبوية عليها ، من عقل أو كشف أو غير ذلك ، يوجب أن لا يُستدل بكلام الله ورسوله على شئ من المسائل العلمية ، ولا يُصدَّق بشئ من أخبار الرسول لكون الرسول أخبر به ، ولا يُستفاد من أخبار الله ورسوله هدًى ولا معرفةً بشئ من الحقائق ، بل ذلك مستلزم لعدم الإيمان بالله ورسوله ، وذلك متضمن للكفر والنفاق والزندقة والإلحاد ، وهو معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام ، كما أنه فى نفسه قول فاسد متناقض فى صريح العقل .

وهذا لازم لكل من سلك هذه الطريق ، كما يجد ذلك من اعتبره ، وذلك لأنه إذا جوَّز أن يكون ما أخبر الله به ورسوله ، وبلَّغه الرسول صلى الله عليه وسلم إلى أمته من القرآن والحديث ، وما فيه من ذكر صفات الله تعالى ، وصفات ملائكته وعرشه ، والجنة والنار ، والأنبياء وأممهم ، وغير ذلك مما قصَّه الله فى كتابه ، أو أمر به من التوحيد

---

(١) الدليل الثانى والثلاثون : كذا بالأصل (ر) ، والرقم صحيح فى هذه المرة ، وبدأ الوجه الواحد والثلاثون فيما سبق ، ص ٢٨٩ .

والعبادات والأخلاق ، ونهى عنه من الشرك والظلم والفواحش وغير ذلك ، إذا جوَّز المجوِّز أن يكون فى الأدلة العقلية القطعية ، التى يجب اتّباعها وتقديمها عليه عند التعارض ، ما يناقض مدلول ذلك ومفهومه ومقتضاه ، لم يمكنه أن يعرف ثبوت شئ مما أخبر به الرسول ، إن لم يعلم انتفاء المعارض المذكور ، وهو لا يمكنه العلم بانتفاء هذا المعارض ، إن لم يعلم بدليل آخر عقلى ثبوت ما أخبر به الرسول ، وإلاّ فإذا لم يعلم بدليل عقلى ثبوته ، وليس معه ما يدله على ثبوته إلا إخبار الله ورسوله — وهذا عنده مما يجوز أن يعارضه عقلىٌّ تقدَّم عليه — فلا طريق له إلى العلم بانتفاء المعارضات العقلية ، إلا أن يحيط علماً بكل ما يخطر ببال بنى آدم ، مما يُظَن أنه دليل عقلى .

وهذا أمر لا ينضبط ، وليس له حد ، فإنه لا يزال يخطر لبنى آدم من الخواطر ، ويقع لهم من الآراء والاعتقادات ، ما يظنونه دلائل عقلية ، وهذه تتولد مع بنى آدم/كما يتولد الوسواس وحديث النفس ، ص ١٤٦
فإذا جوَّز أن يكون فيها ما هو قاطع عقلىّ معارض للنصوص مستحق للتقديم عليها ، لم يمكنه الجزم بانتفاء هذا المعارض أبداً ، فلا يمكنه الجزم بشئ مما أخبر به الرسول — بمجرد إخباره — أبدا ، فلا يؤمن بشئٍ مما أخبر به الرسول ، لكون الرسول أخبر به أبداً ، ولا يستفيد من خبر الله ورسوله علماً ولا هدًى ، بل ولا يؤمن بشئ من الغيب الذى أخبر به الرسول إذا لم يعلم ثبوته بعقله أبداً .

وحقيقة هذا سلب الإيمان برسالة الرسول وعدم تصديقه . ثم إن لم يقم عنده المعارض المقدَّم بقى لا مصدِّقاً بما جاء به الرسول ولا مكذِّباً به

وهذا كفر باتفاق أهل الملل ، وبالاضطرار من دين الإسلام . وإن قام عنده المعارض المقدَّم كان مكذِّباً للرسول ، فهذا فى الكفر الذى هو جهل مركَّب ، وذلك[1] فى الكفر الذى هو جهل بسيط .

ويتناول كلاً منهما قوله تعالى : ﴿ وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَالَيْتَنِى اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلاً ٭ يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِى لَمْ أَتَّخِذْ فُلاَناً خَلِيلاً ٭ لَّقَدْ أَضَلَّنِى عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِى وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنسَانِ خَذُولاً ٭ . وَقَالَ الرَّسُولُ يَارَبِّ إِنَّ قَوْمِى اتَّخَذُوا هَٰذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً ٭ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا مِّنَ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِياً وَنَصِيراً ﴾ [ سورة الفرقان : ٢٧ - ٣١ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً ٭ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَافَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَايَفْتَرُونَ ٭ وَلِتَصْغَىٰ إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ ﴾ [ سورة الأنعام : ١١٢ - ١١٣ ] . وأمثال ذلك .

ولهذا كان هذا الأصل الفاسد مستلزماً للزندقة والإلحاد فى آيات الله وأسمائه ، فمن طرده أدَّاه إلى الكفر والنفاق والإلحاد ، ومن لم يطرده تناقض وفارق المعقول الصريح ، وظهر ما فى قوله من التناقض والفساد .

ومن هذا الباب دخلت الملاحدة والقرامطة الباطنية على كل فرقة من

(١) هـ : وذاك .

الطوائف الذين وافقوهم على بعض هذا الأصل ، حتى صار من استجاب لهم إلى بعضه دعوه إلى الباقى إن أمكنت الدعوة ، وإلا رضوا منه بما أدخلوه فيه من الإلحاد ، فإن هذا الأصل مناقض معارض لدين جميع الرسل صلوات الله عليهم وسلامه .

وقد رأيت كتابا لبعض أئمة الباطنية سمَّاه « الأقاليد الملكوتية »[١] سلك فيه هذا السبيل ، وصار يناظر كل فريق بنحوٍ من هذا الدليل ، فإنهم وافقوه على تأويل السمعيات ، ووافقوه على نفى ما يُسمَّى تشبيهاً بوجه من الوجوه ، فصار من أثبت شيئاً من الأسماء والصفات ، كاسم « الموجود » و « الحىّ » و « العليم » و « القدير » ونحو ذلك يقول له : هذا فيه تشبيه ، لأن الحىّ ينقسم إلى : قديم ومحدث ، والموجود ينقسم : إلى : قديم ومحدث ، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام ، فيلزم التركيب وهو التجسيم ، ويلزم التشبيه ، فإنه إذا كان هذا موجوداً [ وهذا موجوداً ][٢] اشتبها واشتركا فى مسمَّى الوجود ، وهذا تشبيه ، وإذا كان أحد الموجودَيْن واجباً بنفسه ، صار مشاركاً لغيره فى مسمَّى الوجود ومتميِّزاً عنه بالوجوب ، وما به الامتياز غير ما به الاشتراك ، فيكون الواجب بنفسه مركَّباً ممَّا به الاشتراك وما به الامتياز ، والمركَّب محدث أو ممكن ، لأنه مفتقر إلى جزئه[٣] ، وجزؤه غيره ، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجباً بنفسه ، فساق من سلَّم له الأصول الفاسدة إلى نفى الوجود الواجب الذى يُعلم ثبوته بضرورة عقل كل عاقل ، فأورد على

(١) وهو أبو يعقوب السجستانى ، وسبق الكلام عليه .

(٢) عبارة : « وهذا موجوداً » : ساقطة من (ر) وزدتها من (هـ) .

(٣) فى النسختين : إلى جزء .

نفسه أنك إذا قلت : ليس بموجود ولا حيٌّ ولا ميِّتٍ كان هذا تشبيهاً بالمعدوم أيضا ، فقال : لا أقول لا هذا ولا هذا ، فأورد على نفسه أنك قد قرّرت فى المنطق أنه إذا اختلفت قضيتان بالسلب والإيجاب ، لزم من صِدْق إحداهما كَذِب الأخرى ، فإن صَدَق أنه موجود ، كَذَب أنه ليس بموجود ، وإن صَدَق أنه ليس بموجود ، كَذَب أنه موجود ، ولابدّ لك بذلك من إحداهما ، فأجاب بأنى لا أقول لا هذا ولا هذا ، فلا أقول : موجود ولا ليس بموجود ، ولا معدوم ولا ليس بمعدوم .

فهذا منتهى كلام الملاحدة ، وقد حكوا مثل هذا عن الحلاج وأشباهه من أهل الحلول والاتحاد ، وأنهم لا يثبتونه ولا ينفونه ، ولا يحبُّونه ولا يبغضونه .

فيُقال لهذا الضال : كما أن الجمع بين النقيضين ممتنع ، فرفع النقيضين أيضا ممتنع ، فإذا امتنع أن يكون موجوداً ليس بموجود ، امتنع
ص ١٤٨ أن لا يكون موجوداً ولا غير موجود ، فقد وقعت/فى شرٍّ ممًّا فررت منه .

وأما التشبيه فإنك فررت من تشبيهٍ بموجود أو معدوم ، فشبَّهته بالممتنع الذى لا حقيقة له ، فإن ما ليس بموجود ولا معدوم لا حقيقة له أصلاً ، وهذا شرٌّ مما يُقال فيه : إنه موجود أو معدوم .

وقد رام طائفة من المتأخرين ، كالشهر ستانى ، والآمدى ، والرازى – فى بعض كلامه – ونحوهم ، أن يجيبوا هؤلاء عن هذا بأن لفظ « الموجود » و « الحى » و « العليم » و « القدير » ونحوها من الأسماء تُقال على الواجب والممكن بطريق الاشتراك اللفظى ، كما يُقال لفظ

« المشْتَرِى » على الكوكب والمبتاع ، وكما يُقال لفظ « سُهَيْل » على الكوكب والرجل المسمَّى بسهيل ، وكذلك لفظ « الثريا » على النجم والمرأة المسمَّاة بالثريا . ومن هنا قال الشاعر :

أيُّها المُنكِحُ الثريَّا سُهَيْلاً عَمْرُكَ اللّهُ كيف يلتقيانِ
هى شامِيَّةٌ إذا ما استْقلَّتْ وسُهَيْلٌ إذا استقلَّ يمانِ

وهؤلاء متناقضون فى هذا الجواب ، فإنهم وسائر العقلاء يقسِّمون الوجود إلى واجب وممكن ، وقديم ومحدث ، وأمثال ذلك ، مع علمهم بأن التقسيم لا يكون فى الألفاظ المشتركة ، إن لم يكن المعنى مشتركاً ، سواء كان متماثلاً أو متفاضلا ، ومنهم من يخصّ المتفاضل بتسميته مشككا ، فالتقسيم لا يكون إلا فى الألفاظ المتواطئة التواطؤ[1] العام الذى يدخل فيه المشككة ، أو فى المتواطئة التواطؤ[1] الخاص ، وفى المشككة أيضا .

فأما مثل « سُهَيْل » فلا يُقال : سهيل ينقسم إلى الكوكب والرجل ، إلا أن يُراد أن لفظ « سهيل » يُطلق على هذا وهذا .

ومعلوم أن مثل [ هذا ][2] التقسيم لا يُراد به الإخبار عن الإطلاق فى اللغة ، وإنما يُراد به تقسيم المعنى المدلول عليه باللفظ . ولهذا كان تقسيم المعانى العامة صحيحاً ، ولو عُبِّر عن تلك المعانى بعبارات متنوعة فى اللغات ، فإن المقسوم هو المعنى الذى لا يختلف باختلاف اللغات .

---

(١) فى النسختين : التواطى .
(٢) هذا : ساقطة من (ر) وأثبتها من (هـ) .

وأيضا فلو لم تكن هذه الأسماء متواطئة ، لكان لا يُفهم منها عند الإطلاق الثانى معنى ، حتى يُعرف معناها فى ذلك الإطلاق الثانى ، كما فى الألفاظ المشتركة ، فإنه إذا أطلقه فى موضعٍ ما يدل على معناه ، ثم
ص ١٤٩ أطلقه مرةً ثانية وأراد به المعنى الآخر ، فإنه/لا يُفهم ذلك المعنى إلا بدليل يدلّ عليه .

ثم هم مع هذا التناقض موافقون فى المعنى للملاحدة ، فإنهم إذا جعلوا أسماء الله تعالى كالحى والعليم والقدير والموجود ونحو ذلك مشتركة اشتراكاً لفظيًّا ، لم يُفهم منها شئ إذا سُمِّى بها الله ، إلا أن يُعرف ما هو ذلك المعنى الذى يدلُّ عليه إذا سُمّى بها الله ، لا سيما إذا كان المعنى المفهوم منها عند الإطلاق ليس هو المراد إذا سُمّى بها الله .

ومعلوم أن اللفظ المفرد إذا سُمّى به مسمًّى لم يعرف معناه حتى يتصور المعنى أولاً ، ثم يُعلم أن اللفظ دال عليه ، فإذا كان اللفظ مشتركاً ، فالمعنى الذى وُضع له فى حق الله لم نعرفه بوجهٍ من الوجوه ، فلا يُفهم من أسماء الله الحسنى معنى أصلاً ، ولا يكون فرق بين قولنا : حىّ ، وبين قولنا : ميت ، ولا بين قولنا : موجود ، وبين قولنا : معدوم ، ولا بين قولنا : عليم ، وبين قولنا : جهول ، أو « ديز » أو « كجز » ، بل يكون بمنزلة ألفاظ أعجمية سمعناها ولا نعلم مسمَّاها ، أو ألفاظ مهملة لا تدل على معنى ، كديز وكجز ونحو ذلك .

ومعلوم أن الملاحدة يكفيهم هذا ، فإنهم لا يمنعون إطلاق اللفظ إذا تظاهروا بالشرع ، وإنما يمنعون منه أن نفهم معنى .

وسبب هذا الضلال أن لفظ « التشبيه[١] » و « التركيب » لفظ فيه إجمال . وهؤلاء أنفسهم – هم وجماهير العقلاء – يعلمون أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك ، ونفى ذلك القدر المشترك ليس هو نفس التمثيل والتشبيه الذى قام الدليل العقلى والسمعى على نفيه ، وإنما التشبيه الذى قام الدليل على نفيه ما يستلزم ثبوت شئ من خصائص المخلوقين لله سبحانه وتعالى ، إذ هو سبحانه :﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ ﴾[ سورة الشورى : ١١ ] ، لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله .

ولهذا اتفق جميع طوائف المسلمين وغيرهم على الرد على هؤلاء الملاحدة ، وبيان أنه ليس كل ما اتفق شيئان فى شئ من الأشياء ، يجب أن يكون أحدهما مِثْلاً للآخر ، ولا يجوز أن يُنفى عن الخالق سبحانه كل ما يكون فيه موافقة لغيره فى معنىً ما ، فإنه يلزمه عدمه بالكلية ، كما فعله هؤلاء الملاحدة ، بل يلزم نفى وجوده ونفى عدمه ، وهو غاية التناقض والإلحاد والكفر والجهل .

وكذلك لفظ « التركيب » فإن ثبوتَ معانى لله تعالى/ ليس هو مما ص ١٥٠
ينفيه الدليل ، وكون تلك المعانى من لوازم ذاته ، وأنه لا يكون إلا متصفاً بها ، ليس هو تركيباً ينفيه عقل ولا شرع ، بل مثل هذا لابد منه ، كما قد بُسط ذلك فى مواضع كثيرة .

فهذا وأمثاله هى العقليات الفاسدة التى تطرَّق بها أهل الإلحاد ، وكذلك ردّهم للدلالة السمعية إذا عارضها عندهم ما هو عندهم

(١) التشبيه : كذا فى (هـ) ، وفى (ر) : التشبه .

عقليّ ، يُوجب أن لا يُستدل بشئ من كلام الله ورسوله كما تقدم ، فلا يبقى عندهم لا عقل ولا سمع .

وهذا الذى ذكرناه من أن هذا الأصل يُوجب عدم الاستدلال بكلام الله ورسوله على المسائل العلمية ، قد اعترف حذّاقهم به ، بل التزمه من التزمه من متأخرى أهل الكلام كالرازى ، كما التزمته الملاحدة الفلاسفة .

وأما المعتزلة فلا يقولون : الأدلة السمعية لا تفيد اليقين ، بل يقولون : لا يُحتج بالسمع على مسائل التوحيد والعدل ، لأن ذلك – بزعمهم – يتوقف العلم بصدق الرسول عليه .

وكذلك متأخرو الأشعرية يجعلون القول فى الصفات من الأصول العقلية . وأما الأشعرى وأئمة أصحابه فيُحتج عليها عندهم بالسمع كما يُحتج بالعقل .

كلام الرازى فى « نهاية العقول » عن الأدلة السمعية .

ولهذا لما ذكر أبو عبد الله **الرازى** أصول الأدلة التى يحتج بها فى أصول الدين أصحابه وغيرهم ، ذكر هذا الأصل واعترض عليه ، **فقال** فى « **نهاية العقول**[1] » : « الفصل السابع فى تزييف الطرق الضعيفة وهى أربع » فذكر نفى الشئ لانتفاء دليله ، وذكر القياس ، وذكر الإلزامات . ثم قال : « والرابع هو التمسك بالسمعيات ، فنقول : المطالب على أقسام ثلاثة : منها ما يستحيل حصول العلم بها بواسطة

(١) فى : حـ ١ ص ١٣ – ظ ١٣ ( نسخة دار الكتب رقم ٧٤٨ توحيد ) = ص ١٣ – ظ ١٣ ( نسخة رقم ٥٦٥ طلعت علم الكلام ) . وسبق ورود هذا الكلام فى هذا الجزء ص ٢٨٩ وقابلته هناك على « نهاية العقول » فارجع إليه .

السمع ، ومنها ما يستحيل العلم بها إلا من السمع ، ومنها ما يصح حصول العلم بها من السمع تارة ومن العقل أخرى » .

**قال** : « أما القسم الأول فكل ما يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته استحال تصحيحه بالسمع ، مثل العلم بوجود الصانع ، وكونه مختاراً وعالماً بكل المعلومات ، وصدق الرسل » .

**قال**[١] : « وأما القسم الثانى ، وهو ترجّح[٢] أحد طرفى الممكن على الآخر ، إذا لم يجده[٣] الإنسان من نفسه ، ولا يدركه[٤] بشئ من حواسه ، فإن حصول غراب[٥] على قلة جبل قاف إذا كان جائز الوجود / والعدم مطلقاً ، وليس هناك ما يقتضى وجوب أحد طرفيه ص ١٥١ أصلاً ، وهو غائب عن النفس والحس ، استحال العلم بوجوده إلا من[٦] قول الصادق . وأما القسم الثالث : وهو معرفة وجوب الواجبات ، وإمكان[٧] الممكنات ، واستحالة[٨] المستحيلات ، التى لا يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بوجوبها وإمكانها واستحالتها ، مثل[٩] مسألة الرؤية والصفات[١٠] والوحدانية وغيرها » .

---

(١) فى « نهاية العقول » حـ ١ ظ ١٣ ( نسخة دار الكتب ) = ظ ١٣ ( نسخة طلعت )

(٢) نهاية العقول : فهو ترجيح .

(٣) نهاية العقول ( نسخة طلعت ) : ولم يجده .

(٤) نهاية العقول : ولم يدركه .

(٥) نهاية العقول : فإن جلوس غراب .

(٦) نهاية العقول ( نسخة طلعت ) : بوجود الأمن ، وهو تحريف .

(٧) نهاية العقول : أو إمكان .

(٨) نهاية العقول ( نسخة دار الكتب ) : أو استحالة .

(٩) مثل : ساقطة من نسخة طلعت .

(١٠) نهاية العقول ( نسخة دار الكتب ) : والصفة .

تعليق ابن تيمية **قلت** : ليس المقصود هنا استيفاء الكلام فيما ذكره من الأمثال ، فإن فيما ذَكَر أنه لا يعلم إلا بالسمع ما يمكن علمه بدون السمع ، إذ عِلْمُ الإنسان بوجود بعض الممكنات له طرق متعددة غير إخبار الرسول ، وكذلك ما ذَكَر أنه لا يُعلم بالسمع ، فيه كلام ليس هذا موضعه .

ولكن المقصود ذكر قوله(١) بعد ذلك ، [ فإنه ](٢) **قال** : « إذا عرفت ذلك فنقول(٣) : أمَّا أن الأدلة السمعية لا يجوز استعمالها فى الأصول(٤) فى القسم الأول فهو ظاهر ، وإلا لو وقع(٥) الدَّوْر ، وأما أنه يجب استعمالها فى القسم الثانى فهو ظاهر كما(٦) سلف ، وأما القسم الثالث ففى جواز [ استعمال(٧) ] الأدلة السمعية فيه إشكال .

وذلك لأنَّا(٨) لو قدَّرنا قيام الدليل القاطع العقلى(٩) على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعى ، فلا خلاف بين(١٠) أهل التحقيق بأنه(١١) يجب تأويل الدليل السمعى ، لأنه إذا لم يمكن(١٢) الجمع بين ظاهر

(١) بعد النص السابق مباشرة فى النسختين المخطوطتين .

(٢) فإنه : ساقطة من (ر) ، وزدتها من (هـ) .

(٣) نهاية العقول : وإذا عرفت هذا التفصيل فنقول .

(٤) الأصول : ساقطة من النسختين .

(٥) نهاية العقول ( نسخة دار الكتب ) : فهو ظاهر وإلا وقع ؛ ( نسخة طلعت ) : فهو الظاهر وإلا وقع .

(٦) المخطوطتان : مما .

(٧) استعمال : ساقطة من (ر) وزدتها من (هـ) ومن ( نهاية العقول من النسختين ) .

(٨) هـ ، نهاية : أنا .

(٩) المخطوطتان : العقلى القاطع .

(١٠) نسخة دار الكتب : من .

(١١) النسختان : إنه .

(١٢) نسخة طلعت : لم يكن .

النقل وبين مقتضى الدليل العقلى[١] ، فإما أن نُكذِّب بالعقل وإما نُأَوِّل[٢] النقل ، فإن كذبنا العقل ، مع أن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل ، فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا العقل[٣] ، فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه ، فإذن[٤] لا يكون النقل[٥] مقطوع الصحة ، فإذن[٦] تصحيح النقل برد[٧] العقل يتضمن القدح فى النقل ، وما أدى ثبوته إلى انتفائه[٨] كان باطلاً[٩] ، فتعين[١٠] تأويل النقل .

فإذن الدليل السمعى لا يفيد اليقين بوجود مدلوله ، إلا بشرط أن لا يوجد دليل عقلى على خلاف ظاهره ، فحينئذ لا يكون الدليل النقلى مفيداً للمطلوب ، إلا إذا بيَّنا أنه[١١] ليس فى العقل ما يقتضى خلاف ظاهره ، ولا طريق لنا إلى إثبات ذلك الأمر إلا من[١٢] / وجهين : إما ص ١٥٢

(١) النسختان : دليل العقل .
(٢) النسختان : العقل أو نؤول .
(٣) النسختان : إلا بالعقل .
(٤) النسختان : فحينئذ .
(٥) النقل : كذا فى نسختَى « نهاية العقول » وهو الصواب . وفى (ر) ، (هـ) : العقل .
(٦) النسختان : فحينئذ .
(٧) فى (ر) كأنها : يرد ، والكلمة غير منقوطة فى (هـ) . وكذا وجدتها فى نسختَى « نهاية العقول » .
(٨) انتفائه : كذا فى نسخة طلعت ص ١٤ ؛ وفى نسخة دار الكتب ظ ١٣ : إلى نفيه .
(٩) النسختان : باطلا ولما بطل ذلك .
(١٠) نسخة دار الكتب : تعين ؛ نسخة طلعت : تعيين .
(١١) النسختان : إلا إذا ثبت أنه .
(١٢) نسخة طلعت : الأمن : وهو تحريف .

أن[١] نقيم دلالة عقلية على[٢] صحة ما أشعر به ظاهر الدليل النقلى ، وحينئذ يصير الاستدلال بالنقل فضلاً غير محتاج إليه ، وإما بأن نزيف[٣] أدلة المنكرين لما دل عليه ظاهر النقل ، وذلك ضعيف لما بيَّنا من[٤] أنه لا يلزم من فساد ما ذكروه أن لا يكون هناك معارض أصلا ، اللهم إلا أن نقول : إنه لا دليل على هذه المعارضات[٥] فوجب[٦] نفيه ، ولكنَّا زيَّفنا هذه الطريقة ، أو نقيم دلالة قاطعة على أن المقدمة الفلانية غير معارضة لهذا النص ، ولا المقدمة الفلانية الأخرى ، وحينئذ [٧]يحتاج[٨] إلى إقامة [٧] الدلالة على أن [٩] كل واحدة من هذه المقدمات[١٠] التى لا نهاية لها غير معارضة لهذا الظاهر[١١] ، فثبت أنه لا يمكن حصول اليقين بعدم[١٢] ما يقتضى خلاف الدليل النقلى ، وثبت أن الدليل النقلى يتوقف إفادته اليقين على ذلك ، فإذاً الدليل النقلى تتوقف إفادته[١٣] على مقدمة[١٤] غير يقينيه ، وهى عدم دليل

(١) فى النسختين : إما بأن .
(٢) فى النسختين : عقلية قاطعة على .
(٣) ر : يزيف ؛ هـ : الكلمة غير منقوطة ؛ نسخة طلعت : تزييف .
(٤) من : ساقطة من النسختين .
(٥) نسخة دار الكتب : هذا المعارض ، نسخه طلعت : هذه المعارض .
(٦) هـ : يوجب .
(٧ - ٧) : ساقط من نسخة طلعت .
(٨) نسخة دار الكتب : نحتاج .
(٩) نسخة دار الكتب : الدليل على أن ؛ نسخة طلعت : الدليل على أنه .
(١٠) نسخة طلعت : واحد من المقدمات ، نسخة دار الكتب : واحدة من المقدمات .
(١١) فى النسختين من نهاية العقول : غير معارض لذلك .
(١٢) فى النسختين من نهاية العقول : لعدم .
(١٣) نسخة دار الكتب : يتوقف إفادته اليقين .
(١٤) نسخة طلعت : الدليل النقلى على مقدمة يتوقف إفادة اليقين على ذلك .

عقلى ، فوجب[١] تأويل ذلك النقل ، وكل ما تُبنى[٢] صحته على ما لا يكون يقينياً ، لا يكون[٣] هو أيضا يقينياً ، فثبت أن ذلك الدليل النقلى من هذا[٤] القسم لا يكون مفيداً لليقين » .

**قال** :[٥] « وهذا بخلاف الأدلة العقلية ، فإنها مركّبة من مقدمات لا يُكتفى منها[٦] بأن لا يعلم فسادها ، بل لابد وأن يعلم بالبديهية[٧] صحتها ، ويعلم بالبديهية[٨] لزومها ممّا علم صحته[٩] بالبديهية[١٠] ، ومتى كان كذلك استحال أن يوجد ما[١١] يعارضه لاستحالة التعارض فى العلوم البديهية » .

**قال**[١٢] : « فإن قيل : إن الله[١٣] لما أسمع المكلف الكلام الذى يُشعر ظاهره بشئ ، فلو كان فى العقل ما يدل على بطلان[١٤] ذلك الشئ ، وجب عليه تعالى أن يخطر ببال المكلف ذلك الدليل ، وإلا كان ذلك

---

(١) ر ، والنسختان من نهاية العقول : يوجب . والمثبت من (هـ) .
(٢) فى النسختين : ما يبتنى .
(٣) فى النسختين : لم يكن .
(٤) فى النسختين : فى هذا .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة .
(٦) فى النسختين : فيها .
(٧) نسخة دار الكتب : بالبديهة .
(٨) فى النسختين : أو يعلم بالبديهة .
(٩) صحته : ساقطة من النسختين .
(١٠) نسخة دار الكتب : بالبديهة .
(١١) فى النسختين : يوجد له ما .
(١٢) بعد الكلام السابق مباشرة .
(١٣) فى النسختين : الله تعالى .
(١٤) نسخة طلعت : البطلان .

تلبيساً من الله تعالى ، وأنه غير جائز . قلنا : هذا بناءً على قاعدة الحسن والقبح ، وأنه يجب على الله[١] شيء ، ونحن لا نقول بذلك . سلمنا[٢] ذلك ، فلم قلتم : إنه يجب على الله أن يخطر ببال المكلف ذلك الدليل العقلي ، وبيانه[٣] أن الله تعالى إنما يكون ملبِّسا على المكلّف ، لو[٤] أسمعه كلاماً يمتنع عقلا أن يريد[٥] به إلا ما أشعر به ظاهره ، وليس الأمر كذلك ، لأن المكلَّف إذا سمع ذلك الظاهر ، ثم إنه يجوز أن يكون هناك دليل[٦] على خلاف ذلك الظاهر ، فبتقدير[٧] أن يكون الأمر كذلك ، لم يكن مراد الله[٨] من ذلك / الكلام ما أشعر به الظاهر[٩] ، ص ١٥٣ فعلى هذا إذا أسمع الله[١٠] المكلّف ذلك الكلام ، فلو قطع المكلَّف بحمله على ظاهره ، مع قيام الاحتمال الذى ذكرنا ، كان ذلك التقصير[١١] واقعاً من المكلَّف[١٢] لامن قِبَل الله تعالى ، حيث قطع لا فى موضع [ القطع ][١٣] ، فثبت أنه لا يلزم من عدم إخطار الله تعالى ببال المكلف

(١) فى النسختين : الله تعالى .

(٢) نسخة دار الكتب ( ظ ١٤ ) ، نسخة طلعت ( ص ١٤ ) : لا نقول به ثم إن سلمنا .

(٣) نسخة دار الكتب ، نسخة طلعت ( ظ ١٤ ) : بيانه .

(٤) فى النسختين : أن لو .

(٥) فى النسختين : أن يراد به .

(٦) فى النسختين : دليل عقلى .

(٧) فى النسختين : وبتقدير .

(٨) فى النسختين : الله تعالى .

(٩) فى النسختين : ظاهره .

(١٠) فى النسختين : الله تعالى .

(١١) فى النسختين : ذكرناه كان على ذلك التقدير التقصير .

(١٢) فى النسختين : من قبل المكلف .

(١٣) القطع : ساقطة من (ر) وأثبتها من (هـ) ؛ نسخة طلعت : فى الموضع القطع .

ذلك[(١)] الدليل العقلى المعارض للدليل السمعى أن يكون[(٢)] ملبِّساً » .

**قال**[(٣)] : « فخرج مما ذكرناه أن الأدلة النقلية لا يجوز التمسك بها فى المسائل العلمية[(٤)] ، ولعلّه يمكن أن يُجاب عن هذا السؤال بما به يُجاب عن تجويز ظهور المعجزات على الكاذبين[(٥)] . نعم يجوز التمسك بها فى المسائل النقلية تارةً لإفادة اليقين ، كما فى مسألة الإجماع وخبر الواحد ، وتارةً لإفادة الظن ، كما فى الأحكام الشرعية »[(٦)] .

**قلت** : فليتدبر المؤمن العاقل هذا الكلام ، مع أنه قد ينزل فيه درجة ، ولم يجعل عدم إفادته اليقين إلا لتجويز المعارض العقلى ، وإلا فهو وغيره فى موضع آخر ينفون أن يكون الدليل السمعى مفيداً لليقين ، لكونه موقوفاً على مقدمات ظنيّة ، كنقل اللغة ، والنحو ، والتصريف ، وعدم المجاز ، والاشتراك ، والنقل والإضمار ، والتخصيص وعدم المعارض السمعى أيضا مع العقلى . تعليق ابن تيمية

وبهذا دفع الآمدى وغيره الاستدلال بالأدلة السمعية فى هذا الباب ، ونحن قد بسطنا الكلام على هذا فى غير هذا الموضع ، وبيّنا إمكان دلالة الأدلة السمعية على اليقين ، وبيّنا فساد ما ذكره هؤلاء الذين أسسوا قواعد الإلحاد .

---

(١) فى النسختين : ذلك المكلف .

(٢) فى النسختين : النقلى كونه .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة فى نسختى نهاية العقول .

(٤) فى النسختين : العقليه .

(٥) نسخة طلعت : يجاب عن ظهور تجويز المعجزات على أيدى الكذابين . نسخة دار الكتب : بما يجاب به عن تجويز ظهور المعجزات على أيدى الكذابين .

(٦) فى النسختين : الشرعية وبالله التوفيق ولنختم هذا الفصل .

والمقصود هنا أن نبيِّن اعترافهم بما ألزمناهم به . وإذا كان كذلك فيُقال : نحن نعلم بالاضطرار من دين الرسول أن النبى صلى الله عليه وسلم إذا أخبر أمته بما أخبرهم به من الغيب من أسماء الله وصفاته وغير ذلك ، فإنه لم يُرد منهم ألا يقروا بثبوت شئ مما أخبر به إلا بدليل منفصل غير خبره ، فإذا كان القول مستلزماً لكون الرسول أراد أن لا يثبت شئ بمجرد خبره ، وهذا مما يُعلم بالاضطرار أنه كذب على الرسول ، عُلم أن هذا القول معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام .

ص ١٥٤ وهؤلاء الذين سمَّاهم « أهل التحقيق » هم / أهل التحقيق عنده ، سمَّاهم كذلك بناءً على ظنه ، كما يسمِّى الاتحادية والحلولية أنفسهم أهل التحقيق ، ويسمِّى كل شخص طائفته أهل الحق ، بناءً على ظنِّه واعتقاده .

ومثل هذا لا يكون مدحهم زَيْناً ، ولا ذّمهم شَيْنًا ، إلا إذا كان قولاً بحقّ .

والذى مَدْحُهُ زَيْنٌ وذمُّه شَيْن هو الله ورسوله ، والذين جعلهم أهل الحق هم المذكورون فى قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ * أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقّاً ﴾ [ سورة الأنفال : ٢ - ٤ ] فوصف المؤمنين حقًّا بأنهم إذا تُلِيت عليهم آياته زادتهم إيمانا . وهؤلاء المعارضون لآياته إذا تليت عليهم آياته لم تزدهم إيمانا ، بل رَيْباً ونفاقاً .

وقال تعالى : ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِن رَّبِّهِمْ ﴾ [ سورة محمد : ٣ ] ، فوصف المؤمنين بأنهم اتّبعوا الحق من ربّهم ، ومن اتبع الحق كان محقًّا .

والمؤمنون اتّبعوا الحقَّ من ربّهم ، فهم أحقّ الناس بالتحقيق ، وإذا كان المؤمنون هم المحققين ، ومن نعتهم أنهم إذا تُليت عليهم آياته زادتهم إيمانا ، كان الموصوفون بنقيض ذلك ليسوا من المحققين عند الله وعند رسوله ، بل من المحققين عند إخوانهم ، كما أن اليهود والنصارى والمشركين ، وكل طائفة ، من المحققين عند من وافقهم على أن ما يقولونه حق .

وقد وَصَف المؤمنين بما ذكره فى قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَاناً فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وهم يَسْتَبْشِرُونَ * وَأَمَّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْساً إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ ﴾ [ سورة التوبة : ١٢٤ ، ١٢٥ ] .

ومن المعلوم أن من ناقض الآيات المنزَّلة باعتقاده وهواه ، لم تزده إيماناً ، ولم يستبشر بنزولها ، بل تزيده رجساً إلى رجسه .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴾ [ سورة الحجرات : ١٥ ] فالصادق فى قوله : ( آمَنُوا )(١) هو الذى لم

(١) فى الأصل (ر) : آمنا . وليست الكلمة فى (هـ) . والكلام عن آية سورة الحجرات وفيها : ( الذين آمنوا . . ) .

يحصل له ريب فيما جاء به الرسول ، ومن جوَّز أن يكون فيما أخبر به ما
ص ١٥٥ يعارضه صريح المعقول لم يزل فى رَيْبٍ من ثبوت ما أخبر به ، / ولكن غايته أن يعلم أن الرسول صادق فيما أخبر به على طريق الجملة ، فإذا نظر فيما أخبر به لم يعلم ثبوت شئ مما أخبر به .

ومن المعلوم أن العلم بأنه صادق ، مقصوده تصديق أخباره ، والمقصود بتصديق الأخبار التصديق بمضمونها ، فإذا كان لم يصدِّق بمضمون أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم ، كان بمنزلة من آمن بالوسيلة ، ولم يحصل له المقصود .

ولو قال الحاكم : إن هؤلاء الشهود صادقون فى كل ما يشهدون به ، وهو لا يثبت بشهادة أحد منهم حقًّا ، لم يكن[1] فى تعديلهم فائدة ، ومن تدبّر هذا الباب علم حقيقته ، والله أعلم .

## الوجه الثالث والثلاثون [2]

أن يُقال : نحن نعلم بالاضطرار من دين الرسول أنه أوجب على الخلق تصديقه فيما أخبر به ، وقطعهم بثبوت ما أخبرهم به ، وأنه من لم يكن كذلك لم يكن مؤمناً به ، بل إذا أقر أنه رسول الله ، وأنه صادق فيما أخبر ، ولم يقر بما أخبر به من أنباء الغيب – لجواز أن يكون ذلك متيقَّناً فى نفس الأمر بدليل لم يعلمه المستمع ، ولا يمكن إثبات ما أثبته الرسول بخبره إلا بعد العلم بذلك – فإن هذا ليس مؤمناً بالرسول .

(١) فى الأصل (ر) : لم تكن . وليست فى (هـ) .

(٢) الوجه الثالث والثلاثون : كذا فى الأصل (ر) وهو الصواب . وبدأ الوجه الثانى والثلاثون فيما سبق . ص ٣٢٠ .

وإذا كان هذا معلوماً بالاضطرار ، كان قول هؤلاء المعارضين لخبره بآرائهم معلوم الفساد بالضرورة من دينه . وحينئذ فإما أن يكون الرجل مؤمناً بالله ورسوله فيصدِّقه فى كل ما أخبر به ، ويعلم أنه يمتنع أن يكون ذلك منتفياً فى نفس الأمر ، وأنه لا دليل يدّل على انتفائه ، وإمّا أن يكون الرجل غير مصدِّق للرسول فى شئ مما أخبر به ، إلا أن يعلم ذلك بدليل منفصل غير خبر الرسول ، ومن لم يقرّ بما أخبر به الرسول إلا بدليل منفصل لم يكن مؤمناً به ، بل كان مع الرسول كالفقهاء بعضهم مع بعض : إن قام دليل على قوله وافقه ، وإلاَّ لم يوافقه .

ومعلوم أن هذا حال الكفَّار بالرسل ، لا المؤمنين بهم ، ورؤوس هؤلاء الذين قال الله فيهم : ﴿ وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَن نُّؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴾ [ سورة الأنعام : ١٢٤ ] .

وهذا الذى ذكره هذا فى العقل ذكره طائفة أخرى فى الكشف ، كما ذكره أبو حامد فى / كتابه « الإحياء » فى الفرق بين ما يُتأول وما لا يتأول[(١)] ، وذكر أنه لا يُستدلّ بالسمع على شئ من العلم الخبرى ، وإنما الإنسان يعرف الحق بنور إلٰهى يُقذف فى قلبه[(٢)] ، ثم يُعرض الوارد فى ص ١٥٦

(١) انظر إحياء علوم الدين للغزالى مع تخريج الحافظ العراقى للأحاديث ( ط . لجنة نشر الثقافة الإسلامية ، القاهرة ، ١٣٥٦ ) حـ ١ ص ١٧١ - ١٨٠ .

(٢) نص عبارات الغزالى فى الإحياء ١/١٨٠ : « وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لا يطّلع عليه إلا الموفَّقون الذين يدركون الأمور بنور إلٰهى لا بالسماع » وانظر الإحياء ١/١٦٣ .

السمع عليه ، فما وافق [ ما ] شاهدوه [ بنور اليقين ] قرّروه[١] ، وما خالف أوّلوه[٢] » .

ومن هنا زادت طائفة أخرى على ذلك ، فادّعوا أنهم يعلمون - إما بالكشف وإما بالعقل - الحقائق التى أخبر بها الرسول أكمل من علمه بها ، بل ادّعى بعضهم أن الأنبياء والرسل يستفيدون معرفة تلك الحقائق من مشكاة أحدهم ، كما ادّعاه صاحب « الفصوص » أن الأنبياء والرسل يستفيدون العلم بالله من مشكاة المسمَّى عنده بخاتم الأولياء ، وادّعى أنه يأخذ من المعدن الذى يأخذ منه المَلَك الموحى به إلى الرسول[٣] .

ومعلوم أن هذه الاقوال من شرّ أقوال الكافرين بالرسول ، لا المؤمنين به .

## الوجه الرابع والثلاثون[٤]

أن الذين يعارضون الشرع بالعقل ، ويقدِّمون رأيهم على ما أخبر به الرسول ، ويقولون : إن العقل أصل للشرع ، فلو قدّمناه عليه للزم

(١) فى الأصل (ر) : فما وافق شاهدوه فرقوه . والعبارة ناقصة ومحرّفة . وما أثبته هو نص كلام الغزالى فى « الأحياء » ١/١٨٠ . وليست هذه العبارات فى (هـ) .

(٢) فى الأصل (ر) : أوله : وليست الكلمة فى (هـ) ونص كلام الغزالى فى الاحياء ١/١٨٠ : « ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هى عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة : فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرّروه . وما خالف أولوه » .

(٣) انظر فصوص الحكم لابن عربى ١/٦١ - ٦٤ . وانظر جامع الرسائل المجموعة الأولى ص ٢٠٥ - ٢٠٧ .

(٤) الوجه الرابع والثلاثون : كذاب باالأصل (ر) وهو الصواب . وبدأ الوجه الثالث والثلاثون ، ص ٣٣٨ .

القدح فى أصل الشرع – إنما يصح منهم هذا الكلام إذا أقرُّوا بصحة الشرع بدون المعارض ، وذلك بأن يُقرُّوا بنبوة الرسول ، وبأنه قال هذا الكلام ، وبأنه أراد به كذا ، وإلا فمع الشك فى واحدةٍ من هذه المقدمات ، لا يكون معهم عن الرسول من الخبر ما يعلمون به تلك القضية المتنازع فيها بدون معارضة العقل ، فكيف مع معارضة العقل ؟ !

أما النبوة : فمن لم يعلم أن الرسول عالم بهذه القضية التى أخبر بها ، وأنه معصوم أن يقول فيها غير الحقّ ، لم يمكن أن يعلم حكمها بخبره ، فمتى جوَّز أن يكون غير عالم مع خبره بها ، يجوز عليه أن يخطئ فيما يخبر به عن الله واليوم الآخر أو أن يكْذِب ، لم يُستفد بخبره علماً ، ومن كانت النبوة عنده مكتسبة ، من جنس نبى الفلاسفة ، وأن خاصة النبى قوة يُنال بها العلم ، وقُوة يتصرف بها فى العالم ، وقوة تجعل[1] المعقولات فى نفسه خيالات تُرى وتُسمع ، فتكون تلك الخيالات ملائكة الله وكلامه ، كما يقوله ابن سينا وأتباعه من المتفلسفة – لم يمكنه أن يجزم بأن الرسول عالم بما يقوله ، معصوم / أن يقول غير الحق ، فكيف إذا كان يقول : إن الرسول قد يقول ما يُعلم خلافه ؟ ! ص ١٥٧

فهؤلاء يمتنع أن يستفيدوا بخبر الرسول علماً ، فكيف يتكلمون[2] فى المعارضه ؟

وكذلك من لم يعلم ثبوت الأخبار لم يتكلم فى حصول العلم بموجبها ،

(١) فى الأصل (ر) : يجعل . والصواب ما أثبتة . وليست الكلمة فى (هـ) .
(٢) فى الأصل (ر) : تتكلمون . وليست الكلمة فى (هـ) . وأرجو أن يكون الصواب ما أثبته .

وكذلك من قال : إن الدليل السمعى لا يُعلم به مراد المتكلم ، كما يقوله الرازى ومتّبعوه الذين يزعمون أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين بمراد[١] المتكلم ، فهؤلاء ليس عندهم دليل شرعى يفيد العلم بما أخبر به الرسول ، فكيف يعارضون ذلك المعقول ؟

وكذلك أيضا من عرف أن معقولاتهم التى يعارضون بها الشرع باطلة ، امتنع أن يعارض بها دليلاً ظنيًّا عنده ، فضلا عن أن يعارض بها دليلا يقينيًّا عنده ، ولهذا كان الذين صرَّحوا بتقديم الأدلة العقلية على الشرعية مطلقاً ، كأبى حامد والرازى ومن تبعهم ، ليس فيهم من يستفيد من الأنبياء علماً بما أخبروا به ، إذا لم يكونوا مقرِّين بأن الرسول بلَّغ البلاغ المبين المعصوم ، بل إيمانهم بالنبوة فيه ريب[٢] : إما لتجويز أن يقول خلاف ما يعلم ، كما يقوله ابن سينا وأمثاله ، وإما لتجويز أن لا يكون عالماً بذلك ، كما[٣] تقوله طائفة أخرى ، وإما لأنه جائز فى النبوة — لم يجزم بعد بأن النبى معصوم فيما يقوله ، وأنه بلَّغ البلاغ المبين ، فلا تجد [ أحداً ] ممن[٤] يقدّم المعقول مطلقا على خبر الرسول إلا وفى قلبه مرض فى إيمانه بالرسول ، فهذا محتاج أولاً إلى أن يعلم أن محمداً رسول الله الصادق المصدوق ، الذى لا يقول على الله إلا الحق ، وأنه بلَّغ البلاغ المبين ، وأنه معصوم عن أن يقرّه الله على خطأ فيما بلَّغه وأخبر

(١) فى الأصل (ر) : لمراد ، وليست الكلمة فى (هـ) ، ولعل الصواب ما أثبته .
(٢) فى الأصل (ر) كأنها : دبث ، وليست الكلمة فى (هـ) ، ولعل الصواب ما أثبته .
(٣) كما : كذا فى (هـ) ، وفى (ر) : مما .
(٤) فى الأصل (ر) : فلا تجد ممن ، وفى (هـ) : فلا تجد من ، ولعل الصواب ما أثبته .

به عنه ، ومن ثبت هذا الإيمان فى قلبه امتنع مع هذا أن يجعل ما يناقض خبر الرسول مقدَّماً عليه .

## الوجه الخامس والثلاثون (١)

أن يُقال : قول هؤلاء متناقض ، والقول المتناقض فاسد . وذلك أن هؤلاء يوجبون التأويل فى بعض السمعيات دون بعض ، وليس فى المنتسبين إلى القبلة ، بل ولا فى غيرهم ، من يمكنه تأويل جميع السمعيات .

وإذا كان كذلك قيل لهم : ما الفرق بين ما جوَّزتم تأويله ، فصرفتموه عن مفهومه الظاهر ومعناه البيِّن / وبين ما أقررتموه ؟ ص ١٥٨

فهم بين أمرين : إما أن يقولوا ما يقوله جمهورهم : إن ما عارضه عقلىّ قاطع تأوّلناه ، وما لم يعارضه عقلىّ قاطع أقررناه .

فيُقال لهم : فحينئذ لا يمكنكم نفى التأويل عن شئ ، فإنه لا يمكنكم نفى جميع المعارضات العقلية ، كما تقدّم بيانه .

وأيضا فعدم المعارض العقلى القاطع لا يوجب الجزم بمدلول الدليل السمعى ، فإنه – على قولكم – : إذا جوَّزتم على الشارع أن يقول قولاً له معنى مفهوم ، وهو لا يريد ذلك ، لأن فى العقليات الدقيقة التى لا تخطر ببال أكثر الناس ، أو لا تخطر للخلق فى قرون كثيرة ما يخالف ذلك – جاز أن يريد بكلامه ما يخالف مقتضاه بدون ذلك ، لجواز أن يظهر فى الآخرة ما يخالف ذلك ، أو لكون ذلك ليس معلوماً بدليل

(١) الوجه الخامس والثلاثون : كذا فى الأصل (ر) ، ويبدأ الوجه الرابع والثلاثون . ص ٣٣٨

عقلي ونحو ذلك ، فإنه إذا جاز أن يكون تصديق الناس له فيما أخبر به موقوفاً على مثل ذلك الشرط ، جاز أن يكون موقوفاً على أمثاله من الشروط ، إذ الجميع يشترك في أن الوقف على مثل هذا الشرط ، يوجب أن لا يُستدلّ بشيء من أخباره على العلم بما أخبر به .

وإن قالوا بتأوّل كل شيء ، إلا ما علم بالاضطرار أنه أراده ، كان ذلك أبلغ ، فإنه ما من نصٍّ واردٍ ، إلا ويمكن الدافع له أن يقول : ما يُعلم بالاضطرار أنه أراد هذا .

فإن كان للمثبت أن يقول : أنا أعلم بالاضطرار أنه أراده .

كان لمن أثبت ما ينازعه فيه هذا المثبت أن يقول أيضا مثل ذلك .

ولا ريب أن المثبتين للعلو والصفات عندهم أن هذا معلوم بالاضطرار من دين الرسول صلى الله عليه وسلم ، فهم لا يتناقضون ، ومن نازعهم يتناقض ، فإنه لا يمكنه أن يقول لغيره من النفاة شيئاً ، إلا أمكن أهل الإثبات للعلو أن يقولوا له : فإما أن تقبل مثل هذا ، وإلا كان متناقضاً لا يستقيم له قول عند واحدٍ من الطوائف ، وهذا يبين فساد قوله ، وهو المطلوب .

وهذا الذى ذكرناه بيِّنٌ في كلام كل طائفة ، حتى في كلام المثبتين لبعض الصفات دون بعض ، فإنك إذا تأملت كلامهم لم تجد لهم قانوناً فيما يُتأوّل وما لا يُتأوّل ، بل لازم قولهم إمكان تأويل الجميع ، فلا يقرُّون إلا بما يُعلم ثبوته بدليل منفصل عن السمع ، وهم لا يجوِّزون مثل ذلك ، ولا يمكنهم أن يقولوا مثل/ذلك . ص ١٥٩

فعُلم أن قولهم باطل ، وأن قولهم : لا نتأوَّل إلا ما عارضه القطعيّ – قولٌ باطل ، ومع بطلان قولهم قد يصرِّحون بلازمه ، وأنه لا يُستفاد من السمعيات علمٌ ، كما ذكره الرازى وغيره ، مع أنهم يستفيدون منها علماً ، فيتناقضون ، ومن لم يتناقض منهم فعليه أن يقول : أخبار الرسول ثلاثة أقسام : ما عُلم ثبوته بدليل منفصل صُدِّق به ، وما عُلم أنه عارضه العقل القاطع كان مأوَّلا ، وما لا يُعلم بدليل منفصل [ لا يمكن ] لا ثبوته ولا انتفاؤه[1] ، وكان مشكوكاً فيه موقوفاً .

وهذا حقيقة قولهم الذى ذكرناه أوّلا ، وهو ما يُعلم بالاضطرار من دين الإسلام أنه مناقض لما أوجبه الرسول من الإيمان بأخباره ، وأنه فى الحقيقة عزل للرسول عن موجب رسالته[2] ، وجعلٌ له كأبى حنيفة مع الشافعى ، وأحمد بن حنبل مع مالك ، ونحو ذلك .

## الوجه السادس والثلاثون[3]

أن يُقال : هم إذا أعرضوا عن الأدلة الشرعية لم يبق معهم إلا طريقان : إما طريق النظّار : وهى الأدلة القياسية العقلية ، وإما طريق الصوفية : وهى الطريقة العبادية الكشفية ، وكل من جرَّب هاتين

(١) فى الأصل (ر) : وما لا يعلم بدليل منفصل لا ثبوته ولا انتفاؤه ، وليست العبارة فى (هـ) ، ولعل ما زدته يتمم العبارة ويوضح معنى الكلام .

(٢) عن موجب رسالته. بعد هذا الكلام توجد إشارة إلى هامش نسخة (ر) حيث كتبت هذه العبارة : « وجعل له كأبى حنيفة مع الشافعى ، وأحمد بن حنبل مع مالك ونحو ذلك » ويبدو أن هذه العبارة مقحمة هنا وليس هذا موضعها ، أو لعل المقصود : وجعل الرسول بمثابة المعلم مع تلميذه أو العالم مع صاحبه يمكن أن يؤخذ بكلامه أو لايؤخذ به .

(٣) بدأ الوجه الخامس والثلاثون فيما سبق ، ص ٣٤٣ .

الطريقين علم أن ما لا يوافق[1] الكتاب والسنة منهما فيه من التناقض والفساد ما لا يحصيه إلا ربّ العباد ، ولهذا كان من سلك إحداهما إنما يؤول به الأمر إلى الحيرة والشك ، إن كان له نوع عقل وتمييز ، وإن كان جاهلاً دخل فى الشطح والطامات التى لا يصدِّق بها إلا أجهل الخلق .

فغاية هؤلاء الشك ، وهو عدم التصديق بالحق ، وغاية هؤلاء الشطح ، وهو التصديق بالباطل ، والأول يشبه حال اليهود ، والثانى يشبه حال النصارى ، فحذَّاق أهل الكلام والنظر يعترّفون بالحيرة والشك ، كما هو معروف عن غير واحد منهم ، كالذى كان يتكلم على المنبر فأخذ ينكر العلو على العرش ، ويقول : كان الله ولا عرش ، وهو لم يتحول عمّا كان عليه : فقام إليه الشيخ أبو الفضل جعفر الهمذانى وقال : دعنا يا أستاذ من ذكر العرش واستواء الله عليه ، يعنى أن هذا يُعلم بالسمع ، وأخبرنا عن هذه الضرورة التى نجدها فى قلوبنا ، ما قال عارف قط : يا الله ، إلا ويجد قبل أن يتحرّك لسانه فى نفسه معنى يطلب العلو ، لا يلتفت يمنة ولا يسرة ، فهل عندك[2] / [ من جواب على هذا ؟ ] .

---

(١) فى الأصل : أن لا مالا يوافق . . ، وهو تحريف .

(٢) بعد عبارة « فهل عندك » يوجد انقطاع فى نسخة (ر) وسقط كلام منها لم يذكره المكارى ، إلا أن المكارى يبدأ بعده بكلام أثبته بين معقوفتين ، وأرجو أن يكون الكلام الذى سقط من (ر) ولم يذكره المكارى لا يتجاوز أسطراً قليلة . وقد جعلت عبارة : « فهل عندك [ من جواب على هذا ؟ ] » ختاما لآخر كلام ورد قبل الانقطاع . وجعلت ما أضفته من كلمات بين معقوفتين .

## [ ( فصل ) [(١)]

كلام الغزالى عن التأويل وتعليق ابن تيمية عليه.

**ذكر أبو حامد فى كتاب « الإحياء »** كلاماً طويلا فى علم الظاهر والباطن [(٢)] ، قال [(٣)] : « وذهبت طائفة إلى التأويل فيما يتعلق بصفات الله تعالى [(٤)] ، وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهره [(٥)] ، ومنعوا التأويل وهم الأشعرية [(٦)] » - أى متأخروهم الموافقون لصاحب « الإرشاد » [(٧)] - **قال** [(٨)] : « وزاد المعتزلة عليهم حتى أوَّلوا كونه سميعاً بصيراً ، والرؤية والمعراج وإن لم يكن بالجسد [(٩)] ، وأوَّلوا عذاب القبر والميزان ، والسراط [(١٠)] ، وجملةً من أحكام الآخرة ، ولكن أقرُّوا بحشر الأجساد وبالجنة واشتمالها على المأكولات [(١١)] » .

---

(١) عند كلمة « فصل » يبدأ الكلام الموجود فى نسخة (هـ) والذى سقط من نسخة (ر) وينتهى عند ص ٣٥٠ .

(٢) انظر : إحياء علوم الدين للغزالى جـ ١ ص ١٧١ - ١٧٩ .

(٣) جـ ١ ص ١٧٩ .

(٤) الإحياء : وذهبت طائفة إلى الاقتصاد وفتحوا باب التأويل فى كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه .

(٥) الإحياء : على ظواهرها .

(٦) الإحياء : ومنعوا التأويل فيه وهم الأشعرية .

(٧) الجملة الاعتراضية زيادة من ابن تيمية .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٩) الإحياء : حتى أوّلوا من صفاته تعالى الرؤية ، وأوّلوا كونه سميعا بصيراً ، وأولوا المعراج ، وزعموا أنه لم يكن بالجسد .

(١٠) الإحياء : والصراط .

(١١) الإحياء : على المأكولات والمشمومات والمنكوحات والملاذ الحسية ، وبالنار واشتمالها على جسم محسوس محرق يحرق الجلود ويذيب الشحوم .

ص ٥٩٦ (هـ) / **قلت**[١] : تأويل الميزان ، والصراط ، وعذاب القبر ، والسمع والبصر ، إنما هو قول البغداديين من المعتزلة دون البصرية .

**قال أبو حامد**[٢] : « وبترقيهم[٣] إلى هذا الحد زاد الفلاسفة فأوَّلوا كل ما ورد فى الآخرة إلى أمور عقلية روحانية ولذات عقلية[٤] » . إلى أن قال[٥] : « وهؤلاء هم المسرفون فى التأويل[٦] . وحد الاقتصاد بين هذا وهذا دقيق[٧] غامض لا يطلع عليه إلا الموفَّقون ، الذين يدركون الأمور بنور إلهى ، لا بالسماع . ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هم عليه ، ونظروا[٨] إلى السمع والألفاظ الواردة فيه ، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرَّروه ، وما خالف أوَّلوه . فأما من يأخذ هذه الأمور كلها من السمع فلا يستقر له قدم[٩] » .

**قلت** : هذا الكلام مضمونه أنه لا يستفاد من خبر الرسول صلى الله عليه وسلم شئ من الأمور العلمية ، بل إنما يدرك ذلك كل إنسان بما حصل له من المشاهدة والنور والمكاشفة .

وهذان أصلان للإلحاد ، فإن كل ذى مكاشفة إن لم يزنها بالكتاب والسنة ، وإلا دخل فى الضلالات .

(١) فى الأصل (هـ) : قال ابن تيمية : قلت .
(٢) فى « الأحياء » جـ ١ ، ص ١٨٠ . (٣) الإحياء : ومن ترقيهم .
(٤) الإحياء : « كل ما ورد فى الآخرة ردوه إلى آلام عقلية وروحانية ، ولذات عقلية »
(٥) بعد النص السابق بسطر واحد .
(٦) فى التأويل : ليست فى « الاحياء » .
(٧) الإحياء : وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جمود الحنابلة دقيق . . .
(٨) الإحياء : على ما هى عليه نظروا . . .
(٩) الإحياء : فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد فلا يستقر له فيها قدم .

وأفضل أولياء الله من هذه الأمة أبو بكر وعمر رضى الله عنهما ، وأفضل من كان محدَّثا من هذه الأمة عمر، للحديث ، وللحديث الآخر : إن الله ضرب الحق على لسان عمر وقلبه[1] ، ومع هذا فالصدِّيق أفضل منه ، لأن الصدِّيق إنما يأخذ من مشكاة الرسالة لامن مكاشفته ومخاطبته ، وما جاء به الرسول معصوم لا يستقر فيه الخطأ ، وأما ما يقع لأهل القلوب من جنس المخاطبة والمشاهدة ففيه صواب وخطأ ، وإنما يُفرَّق بين صوابه وخطئه بنور النبوة ، كما كان عمر يزن ما يرد عليه بالرسالة ، فما وافق ذلك قبله ، وما خالفه ردَّه .

قال بعض الشيوخ ما معناه : قد ضُمنت لنا العصمة فيما جاء به الكتاب والسنة ، ولم تُضمن لنا العصمة فى الكشوف . وقال أبو سليمان الدارانى : إنه لتمر بقلبى النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين اثنين : الكتاب والسنة . وقال أبو عمرو إسماعيل بن نجيد : كل ذوق أو كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل . وقال الجنيد بن محمد : علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة ، فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يصلح له أن يتكلم فى علمنا . وقال سهل أيضا : يا معشر المريدين لا تفارقوا السواد/ على البياض ، فما فارق أحد السواد على البياض إلا تزندق . ص ٥٩٧

(١) جاء الحديث بلفظ : إن الله جعل الحق ، وبلفظ : . . . وضع الحق ، وبلفظ : . . ضرب الحق ، عن ابن عمر وأبى ذر وأبى هريرة وعمر بن عبد العزيز فى : سنن أبى داود ١٩١/٣ – ١٩٢ (كتاب الخراج والإمارة والفىء ، باب فى تدوين العطاء ) ؛ سنن الترمذى ( ط . المكتبة السلفية ) ٢٨٠/٥ (كتاب المناقب ، باب مناقب أبى حفص عمر . ) ( وقال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه ) ؛ سنن ابن ماجة ٤٠/١ ( المقدمة ، باب فى فضائل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ١٥٥/٧ ، ٧٧/٨ ، ( ط . الحلبى ) ٤٠١/٢ ، ١٤٥/٥ ، ١٦٥ ، ١٧٧ .

وهذا وأمثاله كثير فى كلام الشيوخ العارفين ، يعلمون أنه لا تحصل
ص ١٦٠ لهم ][1] /حقيقة التوحيد[2] والمعرفة واليقين ، إلا بمتابعة المرسلين ، وقد يحصل لهم من الدلائل العقلية القياسية البرهانية ، ومن المخاطبات والمكاشفات العيانيَّة ، ما يصدِّق ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم .

كما قال تعالى : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [ سورة فصّلت : ٥٣ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِى أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ الْحَقَّ وَيَهْدِى إِلَى صِرَاطٍ ﴾ [ سورة سبأ : ٦ ] .

وقال تعالى : ﴿ أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى ﴾ [ سورة الرعد : ١٩ ] .

وتجد كثيراً من السالكين طريق العلم والنظر والاستدلال ، الذين اشتبهت عليهم الأمور ، وتعارضت عندهم الأدلة والأقيسة ، يحسنون الظن بطريق أهل الإرادة والعبادة والمجاهدة ، ظانّين أنّه ينكشف بها الحقائق .

وكثير[3] من السالكين طريق العبادة والإرادة والزهد والرياضة ،

---

(١) هنا ينتهى الكلام الموجود فى نسخة (هـ) وهو غير موجود فى نسخة (ر) ، ويبدأ هذا الكلام ص ٣٤٧ .

(٢) تبدأ هذه الصفحة (ص ١٦٠) بعبارة : « محتاجين إلى الرسالة لا تحصل لهم حقيقة التوحيد . . الخ » .

(٣) ر : وكثيرا ، والتصويب من (هـ) .

الذين اشتبهت عليهم الأمور ، وتعارضت عندهم الأذواق والمواجيد ، يحسنون الظن بطريق أهل العلم والنظر والاستدلال ، ظانين أنه ينكشف به لهم الحقائق .

وحقيقة الأمر أنه لابد من الأمرين ، فلابد من العلم والقصد ، ولابّد من العلم والعمل به . ومن علم بما يعلم ورَّثه الله علم ما لم يعلم .

والعبد عليه واجبات فى هذا وهذا ، فلابد من أداء الواجبات ، ولابد أن يكون كل منهما موافقاً لما جاء به الرسول ، فمن أقبل على طريقة النظر والعلم ، من غير متابعة للسنة ، ولا عمل بالعلم ، كان ضالاً فى علمه ، غاويا فى عمله ، ومن سلك طريق الإرادة والعبادة ، والزهد والرياضة ، من غير متابعة للسنة ، ولا علم ينبنى العمل عليه ، كان ضالاً غاوياً ، ومن كان معه علم صحيح مطابق لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم بلا عملٍ به كان غاوياً ، ومن كان معه عمل موافق للسنة بدون العلم المأمور به كان ضالاً ، فمن خرج عن موجب الكتاب والسنة من هؤلاء وهؤلاء كان ضالاً ، وإذا لم يعمل بعلمه ، أو عمل بغيرعلم ، كان ذاك فساداً ثانيا ، والذين لم يعتصموا بالكتاب والسنة من أهل الأحوال والعبادات ، والرياضات والمجاهدات ، ضلالهم أعظم من ضلال/من لم يعتصم بالكتاب والسنة من أهل الأقوال والعلم ، وإن كان ص ١٦١
قد يكون فى هؤلاء من الغيِّ ما ليس فيهم ، فإنهم يدخلون فى أنواع من الخيالات الفاسدة ، والأحوال الشيطانية المناسبة لطريقهم .

كما قال تعالى : ﴿ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ * تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴾ [ سورة الشعراء : ٢٢١ . ٢٢٢ ] .

والإنسان همَّام حارث ، فمن لم يكن همه وعمله ما يحبُّه الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، كان همّه وعمله مما لا يحبه الله ورسوله صلى الله عليه وسلم .

والأحوال نتائج الأعمال ، فيكون ما يحصل لهم بحسب ذلك العمل ، وكثيراً ما تتخيل[1] له أمور يظنها موجودة فى الخارج ولا تكون[2] إلا فى نفسه ، فيسمع خطاباً يكون من الشيطان أو من نفسه ، يظنه من الله تعالى ، حتى أن أحدهم يظن أنه يرى الله بعينه ، وأنه يسمع كلامه بأذنه من خارج ، كما سمعه موسى بن عمران ، ومنهم من يكون ما يراه شياطين و [ ما ] يسمعه[3] كلامهم ، [ وهو ][4] يظنه من كرامات الأولياء ، وهذا باب واسع بسطه موضع آخر .

ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح : الرؤيا ثلاثة : رؤيا من الله ، ورؤيا تحزين من الشيطان ، ورؤيا مما يحدِّث به المرء نفسه فى اليقظة فيراه فى المنام[5] .

(١) فى الأصل (ر) : يتخيل ، وفى (هـ) الكلمة غير منقوطة .

(٢) فى الأصل (ر) : يكون ، وفى (هـ) الكلمة غير منقوطة .

(٣) فى النسختين : ويسمعه ، ولعل ما اثبته يستقيم به الكلام .

(٤) وهو : ساقطة من (ر) وأثبتّها من (هـ) .

(٥) هذا جزء من حديث عن أبى هريرة ( وفى رواية عن عوف بن مالك ) فى : مسلم ١٧٧٣/٤ (كتاب الرؤيا ) ؛ الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ١٢٣/٩ ، ١٢٤ ( كتاب الرؤيا ، باب أن رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة ) ؛ سنن ابن ماجة ١٢٨٥/٢ (كتاب تعبير الرؤيا ، باب الرؤيا ثلاث ) ؛ سنن أبى داود ٤١٦/٤ ، ٤١٧ (كتاب الأدب ، باب ما جاء فى الرؤيا ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ٦٠/١٤ ، ٦١ .

واختلفت ألفاظ هذا الحديث ، والرواية عن أبى هريرة فى مسلم أولها : « إذا اقترب الزمان لم تكد رؤيا المسلم تكذب . . الحديث . وفيه : والرؤيا ثلاثة : فرؤيا الصالحة ( وفى سنن أبى داود : فالرؤيا الصالحة ) بشرى من الله ، ورؤيا تحزين من الشيطان ، ورؤيا مما يحدث المرء نفسه .

وكثيراً ما يرى[(١)] الإنسان صورة اعتقاده ، فيكون ما يحصل له بمكاشفته ومشاهدته هو ما اعتقده من الضلال ، حتّى أن النصرانى يرى[(١)] فى كشفه التثليث الذى اعتقده ، وليس أحد من الخلق معصوماً أن يُقَرَّ على خطأ إلا الأنبياء ، فمن أين يحصل لغير الأنبياء نور إلٰهى تُدرك به حقائق الغيب وينكشف له أسرار هذه الأمور على ما هى عليه ، بحيث يصير بنفسه مدرِكاً لصفات الرب وملائكته ، وما أعده الله فى الجنة والنار لأوليائه وأعدائه ؟ !

وهذا الكلام أصله من مادة المتفلسفة والقرامطة الباطنية ، الذين يجعلون النبوة فيضاً يفيض من العقل الفعَّال على نفس النبّى ، ويجعلون ما يقع فى نفسه من الصور هى ملائكة الله ، وما يسمعه فى نفسه من الأصوات هو كلام الله ، ولهذا يجعلون النبوة مكتسبة ، فإذا استعد الإنسان بالرياضة والتصفية فاض عليه ما فاض على نفوس الأنبياء ، وعندهم هذا/الكلام باطل باتفاق المسلمين واليهود والنصارى . ص ١٦٢

ومع هذا فإن هؤلاء لا يقولون : إن كل أحد يمكنه أن يدرك بالرياضة ما أدركه من هو أكمل منه ، فلا يتصور على هذا الأصل أن يدرك عامة الخلق ما أدركه النبى صلى الله عليه وسلم ، ولو فعلوا ما فعلوا ، فإن كان العلم بما أخبر به لا يعلم إلا بهذا الطريق ، لم يمكن معرفته بحال .

ثم من المعلوم أن هذا لو كان ممكناً ، لكان السابقون الأولون أحق

(١) ر : يرا ، والتصويب من (هـ) .

الناس بهذا ، ومع هذا فما منهم من ادّعى أنه أدرك بنفسه ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم .

ومن المعلوم أن الله فضَّل بعض الرسل على بعض ، وفضَّل بعض النبيين على بعض .

كما قال تعالى : ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ [ سورة البقرة : ٢٥٣ ] .

وقال : ﴿ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ ﴾ [ سورة الإسراء : ٥٥ ] .

كما خص موسى بالتكليم ، فلا يمكن عامة الأنبياء والرّسل أن يسمع كلام الله كما سمعه موسى ، ولا يمكن غير محمد أن يدرك بنفسه ما أراه الله محمداً صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج وغير ليلة المعراج .

فإذا كان إدراك مثل ذلك لا يحصل للرسل والأنبياء ، فكيف يحصل لغيرهم ؟ !

ولكن الذى قال هذا يظن أن تكليم الله لموسى من جنس الإلهامات التى تقع لآحاد الناس ، ولهذا ادّعوا أن الواحد من هؤلاء قد يسمع كلام الله كما سمعه موسى بن عمران ، وله فى كتاب « مشكاة الأنوار »(١) من الكلام المبنى على أصول هؤلاء المتفلسفة ما لا يرضاه لا اليهود ولا النصارى ، ومن هناك مرق صاحب « خلع النعلين »(٢) وأمثاله من

(١) يقصد ابن تيمية الغزالى صاحب كتاب « مشكاة الأنوار » .

(٢) وهو ابن قسى ، وسبقت ترجمته ١٦٣/١ .

أهل الإلحاد ، كصاحب « الفصوص » ابن عربى الذى ادّعى أن خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء ، وأن الأنبياء جميعهم إنما يستفيدون معرفة الله من مشكاة خاتم الأولياء .

وتلك المعرفة عندهم هى كون الوجود واحداً ، لا يتميّز فيه وجود الخالق عن وجود المخلوق ، وادّعى أن خاتم الأولياء يأخذ من المعدن الذى يأخذ منه المَلَك الذى يوحى به إلى الرسول ، وخاتم الأولياء ، وإن كان قد تكلم به أبو عبد الله الترمذى[1] وغيره ، وتكلموا فيه بكلام باطل أنكره عليهم أهل العلم والإيمان، فلم يصلوا به إلى هذا الحد .

ولكن هذا/بناه ابن عربى وأمثاله من الملاحدة على أصول الفلاسفة الصابئة ، وهؤلاء أخذوا كلام الفلاسفة : أخرجوه[2] فى قالب المكاشفة والمشاهدة . ص ١٦٣

والمَلَك عند هؤلاء ما يتخيل فى نفس النبىّ من الصورة الخيالية ، وهم يقولون إن للنبى ثلاث خصائص : إحداها[3] : أن يكون له قوة

(١) أبو عبد الله محمد بن على بن الحسن بن بشر ، الحكيم الترمذى ، صوفى وعالم بالحديث ، من أهل ترمذ ، اختلف فى سنة مولده وسنة وفاته ، والأرجح أنه توفى نحو سنة ٣٢٠ هـ نفى من ترمذ لابتداعه وقيل إن أهل ترمذ هجروه لتأليفه كتاب « ختم الولاية » . انظر ترجمته فى : طبقات الصوفية للسلمى ، ص ٢١٧ - ٢٢٠ ؛ لسان الميزان ٣٠٨/٥ - ٣١٠ ؛ تذكرة الحفاظ ٦٤٥/١ ؛ طبقات الشافعية ٢٤٥/٢ - ٢٤٦ ؛ الأعلام ١٥٦/٧ - ١٥٧ ؛ مقدمة كتاب « الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية » للدكتور عبد الفتاح بركة ، ط . مجمع البحوث الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٧٠/١٣٩٠ . وقد نُشر كتابه « ختم الأولياء » بتحقيق الدكتور عثمان يحيى ( وانظر المقدمة ) ، ط . المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٥ . ومن كتبه المنشورة كتاب « الرياضة وأدب النفس » تحقيق آربرى وعلى عبد القادر ، ط . عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٤٧/١٣٦٦ ( وانظر المقدمة ) .

(٢) هـ : فأخرجوا كلامهم .

(٣) فى الأصل (ر) : أحدها ، وهو خطأ ، وليست الكلمة فى (هـ) .

قدسية يُنال بها العلم بلا تعلم . الثانية[١] : أن تكون له قوة نفسانية يؤثر بها فى هيولى العالم . الثالثة [٢] : أن يرى ويسمع فى نفسه بطريق التخيّل ما يتمثل له من الحقائق ، فيجعلون ما يراه الأنبياء من الملائكة ويسمعونه منهم إنما وجوده فى أنفسهم لا فى الخارج[٣] .

وخاتم الأولياء عندهم يأخذ المعقولات الصريحة التى لا تفتقر إلى تخيل ، ومن كان هذا قوله قال : إنه يأخذ من المعدن الذى يأخذ منه المَلَك الذى يوحى إلى خاتم الأنبياء ، فإن المَلَك عنده هو الخيال الذى فى نفس النبى ، وهو يأخذ من المعدن، الذى يأخذ منه الخيال .

فهذا وأمثاله هو المكاشفة التى يرجع إليها من استغنى عن تلقى الأمور من جهة السمع ، وهؤلاء هم الذين سلكوا ما أشار إليه صاحب « الإحياء » وأمثاله ، ممن جرى فى بعض الأمور على قانون الفلاسفة .

وطريق هؤلاء المتفلسفة شر من طريق اليهود والنصارى ، وقد بُسط الكلام على طريقهم فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن هؤلاء مع إلحادهم ، وإعراضهم عن الرسول وتلقّى الهدى من طريقه ، وعزله فى المعنى ، هم متناقضون ، فى قول مختلف ، يؤفك عنه من أُفك ، فكل من أعرض عن الطريقة السلفية النبوية الشرعية الإلهية ، فإنه لابد أن يضل ويتناقض ، ويبقى فى الجهل المركَّب أو البسيط .

---

(١) ر : الثانى .

(٢) ر : الثالث .

(٣) تكلم ابن تيمية عن هذا الموضوع بإسهاب فى كتابه « الصفدية » وقد حققته ونشرته فى الرياض (ط . مطابع حنيفة ، ١٣٩٦/١٩٧٦ ) فارجع إليه ، وخاصة ص ٥ - ٧ ( وانظر تعليقاتى ) .

وكان المقصود أولاً بيان تناقض من أعرض عن الأدلة السمعية الشرعية فى الأصول الخبرية ، كالصفات والنبوات والمعاد ، وأنه من سلك طريقاً يتناول به علم هذه الأمور ، غير الطريقة الشرعيّة النبويَّة ، فإن قوله متناقض فاسد ، وليس له قانون مستقيم يعتمد عليه ، فكيف بمن عارضها بطريقٍ تُنَاقِضُها ، يعتمد فيها على آراء متناقضة ، يحسبها براهين عقلية ، ومشاهدات ومخاطبات ربَّانية ؟ وهى خيالات فاسدة . وأوهام باطلة ، كما قال السُّهيلى :/أعوذ بالله من قياس فلسفى ، وخيال صوفى . ص ١٦٤

وأما بيان فساد ذلك من جهة الرسل والإيمان بهم ، فنقول :

## الوجه السابع والثلاثون[1]

أنَّا نعلم بالاضطرار من دين النبى صلَّى الله عليه وسلم ، ودين أمته المؤمنين به ، بطلان لوازم هذا القول ، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم ، بل نعلم بالاضطرار أن من دينه أن لوازم هذا القول من أعظم الكفر والإلحاد ، وذلك لأن لازم هذه المقالة وحقيقتها ومضمونها : أن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يكون فيما أخبر به عن الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر : لا علمٌ ولا هدى ، ولا كتاب منير ، فلا يستفاد منه علمٌ بذلك ، ولا هدى يُعرف به الحق من الباطل ، ولا يكون الرسول قد هدى الناس ولا بلَّغهم بلاغاً بيِّناً ، ولا أخرجهم من الظلمات إلى النور ، ولا هداهم إلى صراط العزيز الحميد .

(١) بدأ الوجه السادس والثلاثون فيما سبق . ص ٣٤٥ .

ومعلوم أن كثيراً من خِطاب القرآن ، بل أكثره ، متعلق بهذا الباب ، فإن الخطاب العلمى فى القرآن أشرف من الخطاب العملى[١] قدراً وصفة .

فإذا كان هذا الخطاب لا يستفيدون منه معرفةً ، ولم يبيِّن لهم الرسول مراده ومقصوده بهذا الخطاب ، بل إنما يرجع أحدهم فى معرفة الأمور التى ذكرها ووصفها وأخبرهم عنها ، إلى مجرد رأيه وذوقه ، فإن وافق خبر الرسول ما عنده صدَّق بمفهوم ذلك ومقتضاه ، وإلا أعرض عنه[٢] ـ كما يعرض المسلم عن الإسرائيليات المنقولة عن أهل الكتاب ـ كان هذا[٣] مما يُعلم فساده بالاضطرار من دين الرسول .

وهذا يعلمه كل من علم ما دعا إليه الرسول صلى الله عليه وسلم ، سواء كان مؤمناً أو كافراً ، فإن كل من بلغته دعوة الرسول ، وعرف ما كان يدعو إليه ، علم أنه لم يكن يدعو الناس إلى أن يعتقدوا فيه هذه العقيدة .

فالمقصود أنه يُعلم بالاضطرار أن هؤلاء مناقضون لدعوة الرسول ، وأن هذا يعرفه كل من عرف حال الرسول من مؤمن وكافر ، ولوازم هذا القول أنواع كثيرة من الكفر والإلحاد ، كما سننبِّهُ عليه إن شاء الله تعالى .

---

(١) فى الأصل (ر) : العلمى ، والصواب ما أثبته . وهو الذى يقتضيه معنى الكلام ، وليست الكلمة فى (هـ) .

(٢) فى الأصل (ر) : والإعراض عنه . وأرجو أن يكون الصواب ما أثبته . وليست العبارة فى (هـ) .

(٣) كان هذا . . جواب قوله : فإذا كان هذا الخطاب . .الخ .

# الوجه الثامن والثلاثون[١]

أن يُقال : إذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم ما بيَّن للناس أصول إيمانهم ، ولا عرَّفهم علماً يهتدون به ، فى أعظم أمور الدين ، وأجل مقاصد الدعوة النبوية ، وأجل ما خُلق الخلق له ، وأفضل ما أدركه الخلق وحصَّلوه وانتهوا إليه ، بل إنما بيَّن لهم الأمور العملية ، فإذا كان كذلك فمن المعلوم[٢] أن من علَّمهم وبيَّن لهم أشرف القسمين ، وأعظم النوعين ، كان ما أتاهم به أفضل مما أتاهم به من لم يبيِّن إلا القسم المفضول والنوع المرجوح.

وحينئذ فمذهب النفاة للصفات ليس من أئمته أحد من خيار هذه الأمة وسابقيها ، وإنما أئمتهم الكبار : القرامطة الباطنية من الإسماعيلية والنَصَيْرِيَّةَ ونحوهم ، ومن يوافق هؤلاء من ملاحدة الفلاسفة ، وملاحدة المتصوفة القائلين بالوحدة والحلول والاتحاد، كابن سينا ، والفارابى ، وابن عربى ، وابن سبعين ، وأمثال هؤلاء .

ثم من هو أمثل هؤلاء ، كأئمة الجهمية : مثل الجهم بن صفوان ، والجعد بن درهم ، وأبى الهذيل العلاَّف ، وأبى إسحاق النظَّام[٣] ،

---

(١) بدأ الوجه السابع والثلاثون فيما سبق ، ص ٣٥٧ .

(٢) فى الأصل (ر) : فمن العلوم ، وليست العبارة فى (هـ) .

(٣) سبقت ترجمة العلاف والنظام جـ١ ، ص ١٥٣ ت ١ ، ٢ . وانظر : كتاب المقالات لأبى القاسم البلخى : باب ذكر المعتزلة ، ص ٦٩ – ٧٠ ( العلاف ) ، ص ٧٠ – ٧١ ( النظام ) ؛ كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار ، ص ٢٥٤ – ٢٦٣ ( العلاف ) ؛ ص ٢٦٤ – ٢٦٥ النظام . والكتابان حققهما الأستاذ فؤاد سيد ( رحمه الله ) ط . الدار التونسية للنشر ، تونس . ١٩٧٤/١٣٩٣ .

وبشر المريسى ، وثمامة بن أشرس [١] ، وأمثال هؤلاء ، فيكون ما أتى به هؤلاء من العلم والهدى والمعرفة ، أفضل وأشرف مما أتى [٢] به موسى ابن عمران ، ومحمد بن عبد الله سيد ولد آدم ، وأمثالها من الرسل صلوات الله عليهم وسلامه ، لأن هؤلاء عند النفاة الجهمية لم يبيِّنوا أفضل العلم وأشرف المعرفة ، وإنما بيَّنها أولئك على قول النّفاة .

ولازم هذا القول أن يكون عند النفاة الجهمية أولئك أفضل من الأنبياء والرسل فى العلم بالله وبيان العلم بالله ، وقد صرَّح أئمة هؤلاء بهذا ، فابن عربى وأمثاله يقولون : إن الأنبياء والرسل يستفيدون العلم بالله من مشكاة خاتم الأولياء، وأن هذا الخاتم يأخذ العلم من المعدن الذى يأخذ منه الملك ، الذى يوحى به إلى الرسول .

وابن سبعين يقول : إنه بيَّن العلم الذى رمز إليه هرامس الدهور الأولية ، ورامت إفادته الهداية النبوية . فعلى قوله : إن الأنبياء راموا إفادته وما أفادوه [٣] .

---

(١) أبو معن ثمامة بن أشرس النميرى البصرى ، من أئمة المعتزلة ، توفى سنة ٢١٣ وإليه تنسب فرقة الثمامية . انظر عنه وعن مذهبه : لسان الميزان ٨٣/٢ - ٨٤ ؛ ميزان الاعتدال ٣٧١/١ - ٣٧٢ ؛ تاريخ بغداد ١٤٥/٧ - ١٤٨ ؛ الخطط للمقريزى ٣٤٧/٢ - ٣٤٨ ؛ الأعلام ٨٦/٢ ؛ الملل والنحل ٦٨/١ - ٦٩ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٠٣ - ١٠٥ ؛ طبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار ، ص ٢٧٢ - ٢٧٥ ؛ المعتزلة لزهدى جار الله ، ص ١٢٩ - ١٣٠ .

(٢) فى الأصل (ر) : أتا ، وليست الكلمة فى (هـ) .

(٣) يقول ابن سبعين فى الرسالة الفقيرية ( ضمن رسائل ابن سبعين ، نشر وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ط . الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥ ) ص ٦ - ٧ « والتصوف تسعة أوجه ، وبعدها حبل التحقيق ، وبعد الحبل نبدأ بعالم السَّفَر ، وبعد السفر نقرع باب التحقيق والنور المبين . **والهرامسة خاصة عَلِمُوه ، والكتب المنَزّلة أفادتهم** ، وأما الفلاسفة بأجمعهم ورؤسائهم . . .وجميع النبهاء ( قرأها الدكتور أبو الوفا التقتازانى : الفقهاء ) فإنهم لم يصلوا إليه =

وطائفة من المتفلسفة يقولون : إن الفيلسوف أفضل من النبى وأكمل منه ، وهكذا ملاحدة الشيعة من الإسماعيلية ونحوهم ، /يقولون[1] : إن أئمتهم ، كمحمد بن إسماعيل بن جعفر ونحوه ، أفضل من موسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم أجمعين . ص ١٦٦

ثم إن هذا كثر فى طوائف من جهّال البربر والأكراد ، والفرس والعرب ، يعتقدون فى شيخهم أنه أفضل من النبى صلى الله عليه وسلم ، ومن شيوخ هؤلاء من يكون منافقاً زنديقا .

ومن قال فى أئمة الإسماعيليّة وأمثالهم من الشيوخ المنافقين والفاسقين : إنه أفضل من الرسل ، فإن هؤلاء شر من النصارى ، فإن النصارى يزعمون أن الحواريين وأمثالهم أفضل من إبراهيم الخليل وموسى وداود . وغيرهم من الأنبياء. والحواريون كانوا مؤمنين ، فإذا كان من قال هذا من النصارى من أجهل الناس وأكفرهم ، فمن فضّل ملحداً من الملاحدة على أنبياء الله ورسله ، كان كفره أعظم من كفر النصارى من هذا الوجه .

= لقصورهم عنه . ولأن علومهم وصنائعهم دون ذلك كله . والله على ما نقول وكيل . والصوفية كذلك ، إلا السلف الصالح - أعنى صحابة سيد السادات محمد صلى الله عليه وسلم - فإنهم علموه . ومعلمهم هو العظيم . الذى إذا نظر العارف فى شأنه وتتبعه وتصفحه وتأمله **على ما ينبغى ويجمل به ويصح فى حقه** علم أن أهل الحق كلهم نقطة من ذكره وذرة من قفره» . وينقل الدكتور أبو الوفا التفتازانى نص كلام ابن سبعين فى كتابه «بد العارف» وهو نفس الكلام الذى أورده ابن تيمية هنا وهو : «أما بعد . فقد استخرت الله العظيم على إفشاء الحكمة التى **رمزها** هرامسة الدهور الأولية والحقائق التى **رامت إفادتها الهداية النبوية** . والسعد الذى يطلبه كل مسترشد مصدق . والنور الذى يريد الاستنارة به كل مستنذ محقق» ( نقلا عن بد العارف . ٢ - ١ ) من مقال للدكتور أبى الوفا التفتازانى بعنوان «ابن سبعين وحكيم الإشراق» ص - ٣٠٠ ( من الكتاب التذكارى للسهروردى . القاهرة . ١٣٩٤/١٩٧٤ ) .

(١) فى الأصل (ر) : ويقولون . وليست الكلمة فى (هـ) .

بل هؤلاء قد يكونون شرًّا ممن يُفضّل من النصارى على إبراهيم وموسى وداود وسليمان وغيرهم ، كبولص[١] وأمثاله ، الذين يُقال : إنهم ابتدعوا للنصارى ما ابتدعوه من الضلالات وأضلوهم ، وأدخلوا في دين المسيح من دين المشركين والصابئين ، من الروم وأمثالهم ، ما أفسدوا به دين المسيح صلى الله عليه وسلم ، وجعلوا النصارى على الضلالات التى فارقوا بها دين المسيح ، حتى قال من قال من العلماء : إن النصارى صاروا على مذهب الروم المشركين ، لا أن الروم صاروا على دين النصارى ، فإن أولئك غيّروا شريعة دين المسيح ، مستبدلين بها ما استبدلوه من شرائع المشركين ، وغايتهم أنهم ركّبوا ديناً من دين الفلاسفة والصابئين والمشركين ودين النصارى ، كما صنع مانى لما ركّب ديناً من دين المجوس ودين النصارى[٢] .

(١) بولص أو بولس Saint Paul كان يهوديا رومانيا من الفريسيين – أحد طبقات اليهود العليا وكان اسمه شاءول Saul . لم ير عيسى ولم يسمعه ، وكان فى أول أمره من أكبر أعداء المسيحيين ، وزعم أن المسيح ظهر له فى عمود من نور وأمره أن يبشّر بالمسيحية . ويقول عنه بيرى Berry إنه أدخل على المسيحية : « بعض تعاليم اليهود ليجذب إليه العامة من اليهود ، كما أدخل صورا من فلسفة الإغريق ليجذب إليه أتباعا من اليونان . . وبولس هو المؤسس الحقيقى للديانة المسيحية . . ولم ينفر بولس من الطقوس الوثنية ، بل على العكس اقتبس كثيرا من هذه الطقوس ليضمن نشر ديانته بين الوثنيين دون أن ينفروا منها » . انظر ما جاء عنه فى : كتاب « المسيحية » للدكتور أحمد شلبى ، ص ٤٥ – ٤٧ ، نشر النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ م ؛ الأسفار المقدسة فى الأديان السابقة للإسلام للدكتور على عبد الواحد وافى ، ص ٥٩ – ٦٠ ، ص ٩١ – ٩٣ ، ط . نهضة مصر ، القاهرة ١٣٨٤/١٩٦٤ ؛ محاضرات فى النصرانية للشيخ محمد أبى زهرة رحمه الله ، ص ٦٩ – ٧٥ ، ط . دار الكتاب العربى ، القاهرة ، ١٣٨١/١٩٦١ .

(٢) يقول الشهرستانى فى « الملل والنحل » ٢٢٤/١ عن المانوية : « أصحاب مانى بن فاتك الحكيم ، الذى ظهر فى زمان سابور بن أردشير ، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور ، وذلك بعد عيسى بن مريم عليه السلام . أحدث ديناً بين المجوسية والنصرانية ، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ، ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام . حكى محمد بن هارون المعروف بأبى عيسى الورّاق – وكان فى الأصل =

فإذا كان هؤلاء من أجهل الناس وأكفرهم ، فمن جعل أئمة الملاحدة الباطنية أفضل من محمَّد وإبراهيم وموسى وعيسى ، كان أكفر من هؤلاء .

وهؤلاء الملاحدة ركَّبوا مذهباً من دين المجوس ودين الصابئين ودين رافضة هذه الأمة ، فطافوا على أبواب المذاهب ، وفازوا بأخسِّ المطالب ، فإنهم يبطنون من مناقضة الرسل وإبطال ما جاؤوا به ، ما لم يبطنه أتباع بولص وأمثاله من النصارى .

ص ١٦٧ ومن لم يصل إلى هذا الحد من ملاحدة/المتكلمين والمتعبدين ونحوهم ، فقد شاركهم فى الأصل ، وهو تفضيل أئمته وشيوخه على الأنبياء ، ومن لم يقر منهم بتفضيل أئمته وشيوخه على الأنبياء لزمه ذلك لزوماً لا محيد عنه ، كما تقدم ، إذا جعل العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله والمعاد لا يُستفاد من خطاب الأنبياء وكلامهم ، وبيانهم وطريقهم التى بيَّنوها . وإنما يستفاد من كلام شيوخه وأئمته .

## الوجه التاسع والثلاثون (١)

أن يقال : إن الرسل لم يسكتوا عن الكلام فى هذا الباب ، ولو سكتوا عنه للزم تفضيل شيوخ النفاة وأئمتهم على الأنبياء كما تقدّم ، فكيف إذا تكلموا فيه بما يفهم منه الخلق نقيض الحق على قول النفاة؟

= مجوسياً عارفاً بمذاهب القوم – : أن الحكيم مانى زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين : أحدهما نور ، والآخر ظلمة ، وأنهما أزليان لم يزالا ولن يزالا ، وأنكر وجود شئ إلا من أصل قديم . . » .

(١) بدأ الوجه الثامن والثلاثون ، ص ٣٥٩ .

فإذا كان الحق هو قول النفاة ، ولم يتكلموا إلا بما يدل على نقيضه ، كانوا – مع أنهم لم يهدوا الخلق ويعلِّموهم الحق عند النفاة – قد لبَّسوا عليهم ودلَّسوا ، بل أضلّوهم وجهّلوهم وأخرجوهم إلى الجهل المركب ، وظلمات بعضها فوق بعض : إما من علم كانوا عليه ، وإما من جهل بسيط ، أو حيّروهم وشكّكوهم وجعلوهم مذبذبين لا يعرفون الحق من الباطل ، ولا الهدى من الضلال ، إذ كان ما تكلموا به عارضوا به طرق العلم العقلية والكشفية .

فعند هؤلاء كلام الأنبياء وخطابهم فى أشرف المعارف وأعظم العلوم يُمرض ولا يَشفى ، ويُضل ولا يَهدى ، ويضر ولا ينفع ، ويفسد ولا يصلح ، ولا يزكِّى النفوس ويعلِّمها الكتاب والحكمة ، بل يدسِّى النفوس[(١)] ويوقعها فى الضلال والشبهة ، بل يكون كلام من يسفسط تارةً ويبيِّن أخرى ، كما يوجد فى كلام كثير من أهل الكلام والفلسفة ، كابن الخطيب ، وابن سينا ، وابن عربى ، وأمثالهم خيراً من كلام الله وكلام رسله ، فلا يكون خير الكلام كلام الله ، ولا أصدق الحديث حديثه ، بل يكون بعض قرآن مسيلمة الكذَّاب ، الذى ليس فيه كذب فى نفسه ، وإن كانت نسبته إلى الله كذب ، ولكنه ممّا لا يفيد كقوله : الفيل وما أدراك ما الفيل ، له زلوم طويل ، إن ذلك من خلق ربنا

(١) الإشارة هنا إلى قوله تعالى : ( ونفس وما سواها . فألهمها فجورها وتقواها . قد أفلح من زكاها . وقد خاب من دسَّاها ) [ سورة الشمس : ٧ – ١٠ ] وفى لسان العرب : « ودسّه يدسه دسًّا إذا أدخله فى الشئ بقهر وقوة . وفى التنزيل العزيز : ( قد أفلح من زكاها . وقد خاب من دسَّاها ) يقول : أفلح من جعل نفسه زكية مؤمنة . وخاب من دسسها فى أهل الخير وليس منهم. وقيل دسّاها : جعلها خسيسة قليلة بالعمل الخبيث . . ويقال : قد خاب من دسَّى نفسه فأخملها بترك الصدقة والطاعة » .

الجليل - عند هؤلاء الملاحدة خيراً من كلام الله ، الذى وصف به نفسه ، ووصف به ملائكته ، واليوم الآخر ، وخيراً من كلام رسوله ، لأن قرآن مسيلمة/وإن لم تكن فيه[1] فائدة ولا منفعة ، فلا مضرة فيه ص ١٦٨
ولا فساد ، بل يُضحك المستمع - كما يَضحك الناس - من أمثاله .

وكلام الله ورسوله عند هؤلاء أضلَّ الخلقَ وأَفْسَد عقولَهم ، وأديانهم ، وأوجب أن يعتقدوا نقيض الحق فى الإيمان بالله ورسوله ، أو يشكُّوا ويرتابوا فى الحق ، أو يكونوا - إذا عرفوا بعقلهم - تعبوا تعباً عظيما فى صَرْف الكلام عن مدلوله ومقتضاه ، وصَرْف الخلق عن اعتقاد مضمونه وفحواه ، ومعاداة من يُقرّ بذلك ، وهم السواد الأعظم من أتباع الرسل .

وإنما ذكرنا هذا لأن كثيراً من الجهمية النفاة يقولون : فائدة إنزال هذه النصوص المثبتة للصفات ، وأمثالها من الأمور الخبرية التى يسمُّونها هم المشكل والمتشابه ، فائدتها عندهم اجتهاد أهل العلم فى صرفها عن مقتضاها بالأدلة المعارضة لها حتى تنال النفوس كدّ الاجتهاد ، وحتى تنهض إلى التفكّر والاستدلال بالأدلة العقلية المعارضة لها الموصِّلة إلى الحق ، فحقيقة الأمر عندهم أن الرسل خاطبوا الخلق بما لا يبيِّن الحق ، ولا يدل على العلم ، ولا يُفهم منه الهدى ، بل يدل على الباطل ، ويُفهم منه الضلال ، ليكون انتفاع الخلق بخطاب الرسول اجتهادهم فى رد ما أظهرته الرسل وأفهمته الخلق ، وأنهم بسبب ذلك ينظرون نظراً

(١) قبل عبارة « وإن لم تكن فيه » توجد فى نسخة (ر) بعض حروف غير واضحة مع اختلاط فى الحروف والحبر ، والكلام متسق بدونها . وليست هذه العبارات فى (هـ) .

يؤديهم إلى معرفة الحق ، من غير أن ينصب الرسول لهم على الحق دلالةً ، ولا يبيّنه لهم بخطابه أصلا ، فمثال ذلك عندهم مثل من أرسل مع الحُجَّاج أدلةً يدلّونهم على طريق مكة ، وأوصى الأدلاء بأن يخاطبوهم[1] بخطابٍ يدلهم على غير طريق مكة ، ليكون ذلك الخطاب سبباً لنظرهم واستدلالهم حتّى يعرفوا طريق مكة بنظرهم ، لا بأولئك الأدلاء ، وحينئذ يردُّون ما فُهم من كلام الأدلاء ، ويجتهدون فى نفى دلالته ، وإبطال مفهومه ومقتضاه .

وإذا كان الأمر كذلك ، فمن المعلوم أن خلقاً كثيراً لا يتّبعون إلا الأدلاء الذين يدَّعون أنهم أعلم بالطريق منهم ، وأن ولاة الأمور قد قلَّدوهم دلالة الحاجّ . أو تعريفهم الطريق ، وأن دَرك ذلك عليهم فيتبعون الأدلاء .

والطائفة التى ظنت أن الأدلاء لم يقصدوا بكلامهم الدلالة والإفهام
ص ١٦٩ والإرشاد إلى سبيل الرشاد ، صار كل /منهم يستدل بنظره واجتهاده ، فاختلفوا فى الطرق وتشتّتوا ، فمنهم من سلك طرقاً أخرى غير طريق مكّة ، فأفضت بهم إلى أودية مهلكة ، ومفاوز متلفة ، وأرض متشعبة - فأهلكتهم .

وطائفة أخرى شكُّوا وحاروا ، فلا مع الأدلاء سلكوا فأدركوا المقصود ، ولا لطرق المخالفين للأدلاء ركبوا وسلكوا ، بل وقفوا مواقف التائهين الحائرين، حتى هلكوا أيضا فى أمكنتهم جوعاً وعطشا ، كما هلك

(١) فى الأصل (ر) : بأن يخاطبونهم ، وهو خطأ . وليست العبارة فى (هـ) .

أرباب الطرق المتشعبة فلم يظفروا بالمطلوب ، ولا نالوا المحبوب ، بل هلكوا هلاك الخاسر الحائر.

وآخرون اختصموا فيما بينهم ، فصار هؤلاء يقولون : الصواب فيما ذكره الأدلاء ، ونطق به هؤلاء الخبراء ، وآخرون يقولون : بل الصواب مع هؤلاء الذين يقولون : إنهم أخبر وأحذق ، وكلامهم فى الدلالة أَبْيَن وأصدق ، وآخرون حاروا مع من الصواب ، ووقفوا موقف الارتياب ، فاقتتل هؤلاء وهؤلاء ، وخذل الواقفون الحائرون لهؤلاء ولهؤلاء ، ولكن فاتت باختلاف أولئك مصالح دينهم ودنياهم ، فهلك الحجيج ، وكثُر الضجيج ، وعظم النشيج ، واضطربت السيوف ، وعظمت الحتوف ، وتزاحف الصفوف ، وحصل من الفتنة والشر والفساد ، ما لا يحصيه إلا رب العباد . .

فهل من فعل هذا بالحجيج يكون قد هداهم السبيل ، وأرشدهم إلى اتباع الدليل ؟ أم يكون مفسِداً عليهم دينهم ودنياهم ، فاعلاً بهم مالا يفعله إلا أشد عداهم ؟ وإذا قال : إنما قصدت بذلك أن يجتهد الحجّاج فى أن يعرفوا الطريق بعقولهم وكشوفهم ، ولا يستدلّوا بكلام الأدلاء الذين أرسلتهم لتعريفهم ، لينالوا بذلك أجر المجالدين ، وتنبعث هممهم إلى طريق المجادلين – هل يصدقه فى ذلك عاقل ؟ أو يقبل عذره مَن عنده حاصل ؟

فهذا مثال ما يقوله النفاة فى رسل الله ، الذين أرسلهم الله تعالى إلى الخلق ، ليعلِّموهم ويهدوهم سبيل الله ، ويدعوهم إليه كما قال تعالى :

﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [سورة إبراهيم . ١]

وقال تعالى : ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً * وَدَاعِياً إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجاً مُّنِيراً﴾ [سورة الأحزاب : ٤٥ . ٤٦] .

ص ١٧ / وقال تعالى : ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ [سورة الشورى : ٥٢ . ٥٣] وأمثال ذلك .

فجعل هؤلاء الجهاد فى إفساد سبيل الله جهاداً فى سبيل الله ، والاجتهاد فى تكذيب رسل الله اجتهاداً فى تصديق رسل الله ، والسعى فى إطفاء نور الله سعياً فى إظهار نور الله ، والحرص على أن لا تصدق كلمته ، ولا تقبل شهادته ، أو لا تفيد دلالته ، سعياً فى أن تكون كلمة الله هى العليا ، والمبالغة فى طريق أهل الإشراك بالله والتعطيل مبالغةً فى طريق أهل التوحيد ، السالكين سواء السبيل ، فقلبوا الحقائق ، وأفسدوا الطرائق ، وأضلّوا الخلائق .

وهذه المعانى وأمثالها – وأعظم منها – يعرفها كل من فهم لوازم أقوال هؤلاء المبدِّلين المعطِّلين ، وإن كان قد التبس كثير من كلامهم على من لا يعرف لا الحق ولا نقيضه ، بل صار حائرا ، حتّى أنك تجد كثيراً ممّن عنده علم وفقه ، وعبادة وزهد ، وحسن قصد ، وقد ضرب فى العلم والدين بسهم وافر ، وهو لا يختار أن ينحاز عن المؤمنين بالله واليوم الآخر ، فيسمع كلام الله ، وكلام رسوله ، وأهل العلم والإيمان ،

وكلام أهل الزندقة والإلحاد ، الذين سعوا فى الأرض بالفساد ، فيؤمن بهذا وهذا إيماناً مجملا ، ويصدِّق الطائفتين ، أو يُعرض عنهما ، فلا يدخل فى تحقيق طريق هؤلاء ولا هؤلاء ، بمنزلة من سمع كلام محمد بن عبد الله الصادق الأمين صلى الله عليه وسلم ، وكلام مسيلمة الكاذب الكافر ، ولم يفهم ما بينهما من التناقض والاختلاف ، فصار يصدِّق هذا وهذا ، ويقرّ كلاًّ منهما على ما قاله ، ويسلِّم إليه حاله ، ويقول : هذا رسول الله ، وهذا رسوله .

لكن هؤلاء لا يمكنهم التظاهر بين المسلمين بإظهار رسالة غير محمد صلى الله عليه وسلم ، ولكن يقولون ما هو بمعنى الرسالة أو أبلغ منها ، فيقولون : هذا كلام رسول الله ، وهذا كلام أولياء الله ، بل كلام خاتم الأولياء ، وهذا كلام العارفين المحققين ، وكلام العقلاء أهل البراهين ، وكلام النظّار المحققين ، ونحن نسلم هذا وهذا ، ففضلاؤهم الذين يفهمون التناقض ، هم فى الباطن مع أعداء الرسول ، وإليهم أميَل . وهم عندهم أهل التحقيق / والتبيين بحقيقة الطريق . ص ١٧١

وأما من لم يفهم التناقض ، فقد يكون الطائفتان عنده على السواء . وقد يكون إلى أهل مسيلمة أميل لمعنى من المعانى ، وإلى أبى بكر الصديق وأمثاله أميل من وجهٍ ثانٍ[1] . وربما رجَّح هؤلاء من وجهٍ ، وهؤلاء من وجهٍ آخر .

فهذا وأمثاله من الأمور الواقعة ، بسبب هذه الواقعة ، التى أصلها

(١) فى الأصل (ر) : من وجه ثانى .

ترك الاستدلال بكلام الله ورسوله على الأمور العلمية ، والمطالب الخبرية ، والمعارف الإلهية .

## الوجه الأربعون[١]

أن يُقال : كل عاقل يعلم بالضرورة أنّ من خاطب الناس فى الطب أو الحساب أو النحو أو السياسة والأخلاق أو الهيئة[٢] أو غير ذلك من الأمور ، بكلام عظَّم قدره وكبَّر أمره ، وذكر أنه بيَّن لهم به وعلَّم ، وهَدَى به وأفهم ، ولم يكن فى ذلك الكلام بيان تلك المعلومات ، ولا معرفة لتلك المطلوبات ، بل كانت دلالة الكلام على نقيض الحق أكمل ، وهى على غير العلم أدلّ – كان هذا : إما مفرطا فى الجهل والضلالة ، أو الكذب والشيطنة والنذالة ، فكيف إذا كان قد تكلّم فى الأمور الإلـهيّة ، والحقائق الربَّانيَّة ، التى هى أجل المطالب العالية ، وأعظم المقاصد السامية ، بكلام فضَّله على كل كلامٍ ، ونسبه إلى خالق الأنام ، وجعل من خالفه شبيهاً بالأنعام[٣] ، وجعلهم من شر الجهلة الضُلاَّل الكفَّار الطِّغام ، وذلك الكلام لم يدل على الحق فى الأمور الإلهية ، ولا أفاد علماً فى مثل هذه القضية ، بل دلالته ظاهرة فى نقيض الحق والعلم والعرفان ، مفهِّمة لضدّ التوحيد والتحقيق الذى يرجع إليه ذوو الإيقان ، فهل يكون مثل هذا المتكلم إلا فى غاية الجهل والضلال ، أو فى غاية الإفك والبهتان والإضلال ! ؟

---

(١) بدأ الوجه التاسع والثلاثون فيما سبق . فى ص ٣٦٣ .

(٢) فى الأصل (ر) أو الهية ، وليست العبارة فى (هـ) ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٣) فى الأصل (ر) : شبيه بالأنعام ، وليست العبارة فى (هـ) . ولعل الصواب ما أثبته .

فهذا حقيقة قول هؤلاء الملاحدة فى رسل الله ، الذين هم أفضل الخلق وأعلمهم بالله ، وأعظمهم هدًى لخلق الله ، لا سيما خاتم الأنبياء وسيد ولد آدم ، الذى هو أعلم الخلق بالله ، وأنصح الخلق لعباد الله ، وأفصح الخلق فى بيان هدى الله ، صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين .

ومن المعلوم أن من وصف الأمر على خلاف ما هو عليه ، فإما أن
يكون قد أُتِى/من علمه أو قصده أو عجزه ، فإنه قد يكون جاهلاً ص ١٧٢
بالحق ، وقد لا يكون جاهلاً به ، بل ليس مراده تعليم المخاطبين وهُداهم وبيان الأمر لهم ، كما يقصده أهل الكيد والخداع والنفاق وأمثالهم ، وإما أن يكون علمه تاماً وقصده البيان ، لكنه عجز عن البيان والإفصاح ، لقصور عبارته ، وعجزه عن كمال البيان والإيضاح .

فإن الفعل يتعذر لعدم العلم ، أو لعدم القدرة ، أو لعدم الإرادة ، فأما إذا كان الفاعل له مريداً له ، وهو قادر عليه وعالم بما يريده ، لزم حصول مطلوبه .

ومن المعلوم أن محمداً صلى الله عليه وسلم أعلم الخلق بالله وتوحيده وأسمائه وصفاته وملائكته ومعاده ، وأمثال ذلك من الغيب ، وهو أحرص الخلق على تعليم الناس وهدايتهم .

كما قال تعالى : ﴿ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [ سورة التوبة : ١٢٨ ] .

ولهذا كان من شدة حرصه على هداهم يحصل له ألم عظيم إذا لم

يهتدوا ، حتى يسلّيه ربُّه ويعزِّيه كقوله تعالى : ﴿ إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَن يُضِلُّ ﴾ [ سورة النحل . ٣٧ ] .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴾ [ سورة القصص : ٥٦ ] .

وقال تعالى : ﴿ لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ [ سورة الشعراء : ٣ ] . وقال تعالى : ﴿ وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُم بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴾ [ سورة الأنعام : ٣٥ ] .

ثم إنه سبحانه وتعالى أمره بالبلاغ المبين ، فقال تعالى : ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾ [ سورة النور : ٥٤ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾ [ سورة المائدة : ٩٢ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ كَذَٰلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾ [ سورة النحل : ٣٥ ][1]

(١) جاءت الآية محرّفة في نسخة (ر) ، ولعله تحريف من النسّاخ .

ومعلوم أنه كان من أفصح الناس وأحسنهم بياناً ، واللغة التى خاطب بها أتم اللغات وأكملها بيانا ، وقد امتنَّ الله عليهم بذلك ، كما فى قوله تعالى : ﴿ الٓرٰ تِلْكَ آيَاتُ الكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِياً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [سورة يوسف : ١ ، ٢] . ص ١٧٣

وقال تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [سورة الزخرف : ٣] .

وقال تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [سورة إبراهيم : ٤] .

وقال تعالى : ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ﴾ [سورة الشعراء : ١٩٣ - ١٩٥] .

وقال تعالى : ﴿ لِّسَانُ الَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴾ [سورة النحل : ١٠٣] وأمثال ذلك .

فإذا كان المخاطب أعلم الخلق بما يخبر به عنه ، ويصفه ويخبر به ، وأحرص الخلق على تفهيم المخاطبين وتعريفهم ، وتعليمهم وهداهم ، وأقدر الخلق على البيان والتعريف لما يقصده ويريده ، كان من الممتنع بالضرورة أن لا يكون كلامه مبيِّناً للعلم والهُدى والحق ، فيما خاطب به ، وأخبر عنه ، وبيَّنه ووصفه ، بل وجب أن يكون كلامه أحق الكلام بأن يكون دالاًّ على العلم والحق والهدى ، وأن يكون ما ناقض كلامه من الكلام ، أحق الكلام بأن يكون جهلاً وكذباً وباطلاً .

وهذا قول جميع من آمن بالله ورسوله ، فتبين أن قول الذين يعرضون عن طلب الهدى والعلم فى كلام الله ورسوله ، ويطلبونه فى كلام غيره ، من أصناف أهل الكلام والفلسفه والتصوف وغيرهم ، هم من أجهل الناس وأضلِّهم بطريق العلم ، فكيف بمن يعارض كلامه بكلام هؤلاء الذين عارضوه وناقضوه ، ويقول : إن الحق الصريح والعلم والهدى إنما هو فى كلام هؤلاء المناقضين ، المعارضين لكلام رسول رب العالمين ، دون ما أنزله الله من الكتاب والحكمة ، وبعث به رسوله من العلم والرحمة ؟ !

## الوجه الحادى والأربعون (1)

أن يُقال : كل من سمع القرآن من مسلم وكافر ، علم بالضرورة أنه قد ضمن الهدى والفلاح لمن اتّبعه ، دون من خالفه ، كما قال تعالى : ﴿ الٓمٓ * ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [ سورة البقرة : ١ ، ٢ ] .

وقال تعالى : ﴿ الٓمٓصٓ * كِتَابٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ * اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ﴾ [ سورة الأعراف : ١ - ٣ ] .

وقال : ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا
يَشْقَىٰ * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ ص ١٧٤
الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا * قَالَ

(1) بدأ الوجه الأربعون فيما سبق ، ص ٣٧٠ .

كَذَلِكَ أَتَتْك آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَٰلِكَ الْيَوْمَ تُنسَىٰ * وَكَذَلِكَ نَجْزِى مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِن بِآيَاتِ رَبِّه وَلَعَذَابُ الآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَىٰ ﴾ [ سورة طه : ١٢٣ - ١٢٧ ][1] .

وقال تعالى. ﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾[ سورة الأنعام : ١٥٥ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِى إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾[ سورة الشورى : ٥٢ ] .

وقال تعالى : ﴿ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّور بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ * اللَّهِ الَّذِى لَهُ مَا فِى السَّمٰواتِ وَمَا فِى الأَرْضِ ﴾ [ سورة إبراهيم : ١ ، ٢ ] .

وكذلك نعلم أنه ذمَّ من عارضه وخالفه، وجادل بما يناقضه ، كقوله تعالى : ﴿ مَا يُجَادِلُ فِى آيَاتِ اللَّهِ إِلاَّ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾[ سورة غافر : ٤ ] .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِى آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِى صُدُورِهِمْ إِلاَّ كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ [ سورة غافر : ٥٦ ] .
وأمثال ذلك .

وإذا كان كذلك ، فقد عُلم بالاضطرار أن من جاء بالقرآن ، أخبر أن من صدَّق بمضمون أخباره فقد علم الحق واهتدى ، ومن أعرض عن ذلك كان جاهلاً ضالا ، فكيف بمن عارض ذلك وناقضه ؟ ! .

(١) فى الأصل (ر) : تنتهى الآية الأخيرة عند قوله تعالى ولعذاب الآخرة ولم ترد الآية فى (هـ) .

وحينئذ فكل من لم يقل بما أخبر به القرآن عن صفات الله واليوم الآخر، كان عند من جاء بالقرآن جاهلاً ضالاً، فكيف بمن قال بنقيض ذلك ؟ !

فالأول عند من جاء بالقرآن فى الجهل البسيط، وهؤلاء فى الجهل المركب.

ولهذا ضرب الله تعالى مثلاً لهؤلاء، ومثلا لهؤلاء، فقال : ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ [سورة النور : ٣٩]، فهذا مثل أهل الجهل المركب.

وقال تعالى : ﴿ أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ ﴾ [سورة النور : ٤٠]، فهذا مثل أهل الجهل البسيط.

ومن تمام ذلك أن يُعرف أن للضُلاَّل تشابهاً فى شيئين(١) : أحدهما الإعراض عمَّا جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، والثانى معارضته بما يناقضه، فمن الثانى الاعتقادات المخالفة للكتاب والسنة.

فكل من أخبر بخلاف ما أخبر به الرسول عن شئ من أمر الإيمان بالله ص ١٧٥

(١) فى الأصل (ر) : أن للضلال سابها دى السين، وليست العبارة فى (هـ)، وأرجو أن يكون الصواب ما أثبته.

واليوم الآخر أو غير ذلك فقد ناقضه وعارضه ، سواء اعتقد ذلك بقلبه ، أو قاله بلسانه .

وهذا حال كل بدعة تخالف الكتاب والسنة ، وهؤلاء من أهل الجهل المركَّب ، الذين أعمالهم كسراب بقيعة .

ومن لم يفهم خبر الرسول ويعرفه بقلبه ، فهو من أهل الجهل البسيط ، وهؤلاء من أهل الظلمات .

وأصل الجهل المركب هو الجهل البسيط ، فإن القلب إذا كان خالياً من معرفة الحق ، واعتقاده والتصديق به ، كان معرَّضاً لأن يعتقد نقيضه ويصدِّق به ، لا سيما فى الأمور الإلهية ، التى هى غاية مطالب البَرِيَّة ، وهى أفضل العلوم وأعلاها ، وأشرفها وأسماها ، والناس الأكابر لهم إليه[1] غاية التشوف والاشتياق ، وإلى جهته تمتد الأعناق ، فالمهتدون فيه أئمة الهدى ، كإبراهيم الخليل وأهل بيته ، وأهل الكذب فيه أئمة الضلال ، كفرعون وقومه .

قال الله تعالى فى أولئك : ﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلاَةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ ﴾ [ سورة الأنبياء : ٧٣ ] .

وقال تعالى فى الآخرين : ﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لاَ يُنصَرُونَ ﴾ [ سورة القصص : ٤١ ] .

---

(١) أى إلى الله سبحانه .

فمن لم يكن فيه على طريق أئمة الهدى، كان ثغر قلبه مفتوحاً لأئمة الضلال . ومصداق هذا أن ما وقع فى هذه الأمة من البدع والضلال ، كان من أسبابه تقصير من قصَّر فى إظهار السنة والهدى ، مثل ما وقع فى هذا الباب ، فإن الجهل المركَّب الذى وقع فيه أهل التكذيب والجحود فى توحيد الله تعالى وصفاته ، كان من أسبابه التقصير فى إثبات ما جاء به الرسول عن الله ، وفى معرفة معانى أسمائه وآياته ، حتّى أن كثيراً من المنتسبين إلى الكتاب والسنة يرون أن طريقة السلف والأئمة إنما هو الإيمان بألفاظ النصوص ، والإعراض عن تدبّر معانيها وفقهها وعقلها .

ومن هنا قال من قال من النفاة : « إن طريقة الخلف أعلم وأحكم ، وطريقة السلف أسلم » لأنه ظن أن طريقة الخلف فيها معرفة النفى ، الذى هو عنده الحق ، وفيها طلب [ التأويل ] لمعانى نصوص الإثبات[1] ، فكان فى هذه عندهم علم/بمعقول[2] ، وتأويل لمنقول ، ص ١٧٦
ليس فى الطريقة التى ظنَّها طريقة السلف ، وكان فيه أيضاً ردٌّ على من يتمسك بمدلول النصوص ، وهذا عنده من إحكام تلك الطريق .

ومذهب السلف عنده عدم النظر فى فهم النصوص ، لتعارض الاحتمالات ، وهذا عنده أسلم ، لأنه إذا كان اللفظ يحتمل عدة معان ، فتفسيره ببعضها دون بعض فيه مخاطرة ، وفى الإعراض عن ذلك سلامة من هذه المخاطرة .

فلو كان قد بُيِّن وتبين لهذا وأمثاله أن طريقة السلف إنما هى إثبات

(١) ر ، هـ : وفيها طلب لمعانى نصوص الإثبات ، والكلام غير واضح ولعل الصواب ما أثبته .
(٢) كلمة « بمعقول » ليست واضحة فى (ر) وأثبتها من (هـ) .

مادلّت عليه النصوص من الصفات ، وفَهْمُ مادلت عليه ، وتدبُّره وعقله ، وإبطال طريقة النفاة ، وبيان مخالفتها لصريح المعقول وصحيح المنقول - عَلِمَ أن طريقة السلف أعلم وأحكم وأسلم ، وأهدى إلى الطريق الأقوم ، وأنها تتضمن تصديق الرسول فيما أخبر به ، وفَهْمُ ذلك ومعرفته ، وأن ذلك هو الذى يدل عليه صريح المعقول ، ولا يناقض ذلك إلا ما هو باطل وكذب ، وأن طريقة النفاة المنافية لما أخبر به الرسول طريقة باطلة شرعا وعقلاً ، وأن من جعل طريقة السلف عدم العلم بمعانى الآيات ، وعدم إثبات ما تضمنته[1] من الصفات ، فقد قال غير الحق : إما عمداً ، وإما خطأً ، كما أن من قال على الرسول : إنه لم يبعث بإثبات الصفات ، بل بعث بقول النفاة ، كان مفترياً عليه .

وهؤلاء النفاة هم كذَّابون : إما عمداً ، وإما خطأً : على الله ، وعلى رسوله ، وعلى سلف الأمة وأئمتها ، كما أنهم كذَّابون : إما عمداً ، وإما خطأً : على عقول الناس ، وعلى ما نصبه الله تعالى من الأدلة العقلية ، والبراهين اليقينيَّة .

والكذب قرين الشرك ، كما قُرن بينهما فى غير موضع ، كقوله تعالى : ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ * حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ ﴾ [ سورة الحج : ٣٠ ، ٣١ ] .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى الْمُفْتَرِينَ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٥٢ ] .

(١) ر : ما تضمنه ، والتصويب من (هـ) .

وقال تعالى : ﴿ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِىَ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ * وَنَزَعْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴾ [سورة القصص : ٧٤ ، ٧٥] .

وتجد هؤلاء حائرين فى مثل قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ
ص ١٧٧ وَالرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُو الْأَلْبَابِ ﴾ [سورة آل عمران : ٧] ، حيث ظنّوا أن المراد بالتأويل : صرف النصوص عن مقتضاها .

وطائفة تقول : إنّ الراسخين فى العلم يعلمون هذا التأويل ، وهؤلاء يجّوزون مثل هذه التأويلات ، التى هى تأويلات الجهميّة النفاة .

ومنهم من يوجبها تارة . ويجوّزها تارة ، وقد يحرّمونها على بعض الناس ، أو فى بعض الأحوال ، لعارضٍ ، حتى أن الملاحدة من المتفلسفة والمتصوّفة وأمثالهم قد يحرّمون التأويلات ، لا لأجل الإيمان والتصديق بمضمونها ، بل لعلمهم بأنه ليس لها قانون مستقيم ، وفى إظهارها إفساد الخلق ، فيرون الإمساك عن ذلك مصلحة ، وإن كان حقاً فى نفسه .

وهؤلاء قد يقولون : الرسل خاطبوا الخلق بما لا يدل على الحق ، لأن مصلحة الخلق لا تتم إلا بذلك ، بل لا تتم إلا بأن تخيّلوا لهم فى أنفسهم ما ليس موجوداً فى الخارج لنوع من المصلحة ، كما يخيّل للنائم والصبى والقليل العقل ما لا وجود له ، لنوعٍ من المناسبة ؛ لما له فى ذلك من المصلحة .

وطائفة يقولون : هذا التأويل لا يعلمه إلا الله .

ثم من هؤلاء من يقول : تُجرى على ظواهرها ، ويتكلم فى إبطال التأويلات بكل طريق .

ومن المعلوم أنه إذا كان لها تأويل يخالف ظاهرها ، لم يحمل على ظاهره ، وما حُمل على ظاهره لم يكن له تأويل يخالف ذلك ، فضلاً عن أن يُقال : يعلمه الله أو غيره .

بل مثل هذا التأويل يُقال فيه ، كما قال تعالى : ﴿ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلاَ فِي الْأَرْضِ ﴾ [ سورة يونس : ١٨ ] ، فإن ما كان منتفياً لا وجود له ، لا يعلمه الله إلا منتفياً لا وجود له ، لا يعلمه ثابتاً موجوداً .

وسبب هذا الاضطراب أن لفظ « التأويل » فى عُرف هؤلاء المتنازعين ، ليس معناه معنى التأويل فى التنزيل ، بل ولا فى عُرف المتقدمين من مفسِّرى القرآن ، فإن أولئك كان لفظ « التأويل » عندهم بمعنى(١) التفسير ، ومثل هذا التأويل يعلمه من يعلم تفسير القرآن .

ولهذا لمَّا كان مجاهد إمام أهل التفسير ، وكان قد سأَل ابن عباس رضى الله عنهما عن تفسير القرآن كله ، وفسَّره له ، كان يقول : إن الراسخين فى العلم يعلمون التأويل ، أى التفسير المذكور .

وهذا هو الذى / قصده ابن قتيبة وأمثاله ، ممن يقول : إن ص ١٧٨

(١) فى (ر) ، (هـ) : معنى ، ولعل الصواب ما أثبته .

الراسخين فى العلم يعلمون التأويل ، ومرادهم به التفسير[1] ، وهم يثبتون الصفات ، لا يقولون بتأويل الجهمية النفاة ، التى هى صرف النصوص عن مقتضاها ومدلولها ومعناها .

وأما لفظ « التأويل » فى التنزيل فمعناه : الحقيقه التى يؤول إليها الخطاب ، وهى نفس الحقائق[2] التى أخبر الله عنها ، فتأويل ما أخبر به عن اليوم الآخر هو نفس ما يكون فى اليوم الآخر ، وتأويل ما أخبر به عن نفسه هو نفسه المقدّسه الموصوفة بصفاته العليّة .

وهذا التأويل هو الذى لا يعلمه إلا الله ، ولهذا كان السلف يقولون : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، فيثبتون العلم بالاستواء ، وهو التأويل الذى بمعنى التفسير ، وهو معرفة المراد بالكلام حتى يتدبر ويُعقل ويُفقه ، ويقولون : الكيف مجهول ، وهو التأويل الذى انفرد الله بعلمه ، وهو الحقيقة التى لا يعلمها إلا هو .

وأما التأويل بمعنى : صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح ، كتأويل من تأوّل : استوى ، بمعنى : استولى ، ونحوه ، فهذا – عند السلف والأئمة – باطل لا حقيقة له ، بل هو من باب تحريف الكَلِم عن مواضعه ، والإلحاد فى أسماء الله وآياته .

(١) يقول ابن قتيبة فى كتابه « تأويل مشكل القرآن » ص ٧٢ – ٧٣ ، تحقيق الأستاذ السيد أحمد صقر ، ط . عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٥٤/١٣٧٣ : « ولسنا ممن يزعم أن المتشابه فى القرآن لا يعلمه الراسخون فى العلم ، وهذا غلط من متأوّليه على اللغة والمعنى ، ولم ينزل الله شيئاً من القرآن إلا لينفع به عباده ، ويدل به على معنى أراده . . ولولم يكن للراسخين فى العلم حظ فى المتشابه إلا أن يقولوا : (آمنا به كل من عند ربنا) لم يكن للراسخين فضل على المتعلمين ، بل على جهلة المسلمين ، لأنهم جميعا يقولون : (آمنا به كلٌ من عند ربنا) » وانظر إلى ص ٧٥ .

(٢) ر : وهى نفس الحقيقة الحقائق ، وما أثبته هو الذى فى (هـ) .

فلا يُقال فى مثل هذا التأويل : لا يعلمه إلا الله والراسخون فى العلم ، بل يقال فيه : ﴿ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِى السَّمَٰوَاتِ وَلاَ فِى الْأَرْضِ ﴾ [ سورة يونس : ١٨ ] ، كتأويلات الجهمية والقرامطة الباطنية ، كتأويل من تأوّل الصلوات الخمس : بمعرفة أسرارهم ، والصيام : بكتمان أسرارهم ، والحج : بزيارة شيوخهم ، والإمام المبين : بعلىّ بن أبى طالب ، وأئمة الكفر : بطلحة والزبير ، والشجرة الملعونة فى القرآن : ببنى أمية ، واللؤلؤ والمرجان : بالحسن والحسين(١)، والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الأمين : بأبى بكر وعمر وعثمان وعلىّ ، والبقرة : بعائشة ، وفرعون : بالقلب ، والنجم والقمر والشمس : بالنفس والعقل ، ونحو ذلك .

فهذه التأويلات من باب تحريف الكلم عن مواضعه ، والإلحاد فى آيات الله ، وهى من باب الكذب على الله وعلى رسوله وكتابه ، ومثل هذه لا تُجعل حقاً حتى يقال إن الله استأثر / بعلمها ، بل هى باطل ، ص ١٧٩
مثل شهادة الزور ، وكفر الكفّار ، يعلم الله أنها باطل ، والله يعلّم عباده بطلانها بالأسباب التى بها يعرف عباده : من نصب الأدلة وغيرها .

وأصل وقوع أهل الضلال فى مثل هذا التحريف ، الإعراض عن فهم كتاب الله تعالى ، كما فهمه الصحابة والتابعون ، ومعارضة ما دل عليه(٢) بما يناقضه ، وهذا هو من أعظم المحادّة لله ولرسوله ، لكن على وجه النفاق والخداع .

---

(١) فى الأصل (ر) : بالحسين والحسين ، وهو تحريف ، وليست العبارة فى (هـ) .

(٢) فى الأصل (ر) : عليها ، وليست الكلمة فى (هـ) .

وهو حال الباطنية وأشباههم ، ممن يتظاهر بالإسلام واتّباع القرآن والرسالة ، بل بموالاة أولياء الله تعالى من أهل بيت النبوة وغيرهم من الصالحين ، وهو فى الباطن من أعظم الناس مناقضة للرسول فيما أخبر به وما أمر به ، لكنه يتكلم بألفاظ القرآن والحديث ، ويضم إلى ذلك من المكذوبات ما لا يُحصيه إلا الله ، ثم يتأوّل ذلك من التأويلات بما يناسب ما أبطنه من الأمور المناقضة لخبر الله ورسوله ، وأمر الله ورسوله ، ويُظهر تلك التأويلات لمستجيبيه بحسب ما يراه من قبولهم وموافقتهم له .

مثل أن يروا أن العالم كله مفعول ومصنوع لشئ يسمّيه العقل الأول ، فيجعله هو ربُّ الكائنات ، ومبدع الأرض والسموات ، ولكنه لازم للواجب بنفسه ومعلول له ، وأنه يلزمه عقل ونفس وفَلَك ، ثم يلزم ذلك العقل عقل ونفس وفلك ، حتى ينتهى الأمر إلى العقل العاشر ، الذى أبدع بزعمه جميع ما تحت السماء من العناصر والحيوان والمعادن وغير ذلك ، وهو الذى يفيض عنه العلم والنبوة والرسالة وغير ذلك فى أنفس العباد ، وعنه صدر القرآن والتوراة[1] وغير ذلك .

ثم يريد أن يوفِّق بين هذا وبين ما أخبرت به الرسل فيقول : هذه العقول هى الملائكة التى أخبرت بها الأنبياء ، وقد يقول عن هذا العقل الفعّال : إنه جبريل ، الذى ما هو على الغيب بضنين[2] أى ببخيل ، لأنه دائم الفيض بزعمه ، ولكن يحصل الفيض بحسب استعداد القوابل .

---

(١) فى النسختين : التورية .

(٢) فى النسختين : بظنين .

ومن المعلوم بالاضطرار لكل من تدبّر ما أُخبرت به الرسل من صفات الملائكة أن هذه العقول التى وصفها هؤلاء الفلاسفه الصابئة المشركون ، ليست هى الملائكة[1] [ / فإنّا نعلم بالاضطرار أنهم لم يجعلوا ص ٦٠١ (هـ) ملكاً واحداً أبدع جميع ما سوى الله تعالى ، ولا ملَكا أبدع جميع ما تحت السماء ، ولا جعلوا الملائكة أرباباً ولا آلهة .

بل قد قال تعالى : ﴿ وَلاَ يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا الْمَلاَئِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَاباً أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ [ سورة ال عمران : ٨٠ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَـٰنُ وَلَداً سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴾ [ سورة الأنبياء : ٢٦ ] .

إلى : ﴿ وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّى إِلَـٰهٌ مِّن دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ ﴾ [ سورة الأنبياء : ٢٩ ] ونحو ذلك من الآيات .

فغاية المَلَك أن يكون شافعاً عند الله ، ولا يشفع إلا من بعد إذنه .

ومن المعلوم أن كفر هؤلاء أعظم من كفر النصارى ، فإن النصارى يقرّون بإلهٍ خلق جميع المخلوقات ، لا يجعلون له معلولا خلق المخلوقات ، لكن يقولون : إنه اتحد بالمسيح .

وأما هؤلاء فيثبتون عقولاً لا حقيقة لها ، ثم يقولون إن كلاً منها أبدع الآخر وسائر العالم .

---

(١) بعد كلمة « الملائكة » تنقطع نسخة (ر) واعتمدت فيا يلى على نسخة (هـ) ، والكلام التالى بين المعقوفتين من نسخة (هـ) ص ٦٠١ – ص ٦٠٤ . وقد جاء الوجه الثانى والأربعون ضمن هذه الصفحات ، ولكن المكارى لم ينص على بداية الوجه ولم يذكر العنوان ، كعادته فى الوجوه السابقة . فاجتهدت فى تحديد بدايته حسب معنى الكلام كما سوف أنبه إلى هذا فى موضعه بإذن الله .

وتسميتهم للعقول بالملائكة باطل ، ثم يستدل من يجمع بين كلامهم وكلام الأنبياء بحديث موضوع ، نبّه على وضعه أبو حاتم البُستى ، والعقيلى ، والدارقطنى ، والخطيب ، وابن الجوزى .

وهو ما رُوى عن النبى[(١)] صلى الله عليه وسلم أنه قال : أول ما خلق الله العقل ، فقال له : أَقْبِلْ فأَقْبَلَ ، ثم قال له : أَدْبِر فأَدْبَرَ ، فقال : وعزتى وجلالى ، ما خلقت خلقاً أكرم علىَّ منك ، فبك آخذ وبك أعطى ، وبك[(٢)] الثواب وعليك العقاب .

ص ٦٠٢ (هـ) ومع هذا فهو لفظه : لمَّا خلق الله العقل ، / فهذا اللفظ يقتضى أنه خاطبه فى أول أوقات خلقه ، لا يقتضى أنه أول المخلوقات ، بل هذا اللفظ يقتضى أنه خلق قبله غيْرَه ، فإنه قال له : ما خلقت خلقاً أكرم علىَّ منك .

وأيضا فإنه وُصف بالإقبال والإدبار ، والعقل عندهم لا يُقبل ولا يُدبر .

وأيضا فإنه قال : بك آخذ وبك أُعطى ، وبك الثواب وعليك العقاب ، وهؤلاء عندهم جميع الموجودات صادرة عنه : من العقول ، والأفلاك ، والأرض ، والحيوان ، والنبات ، ونحو ذلك .

والأعراض من العلوم والإرادات ، فقول القائل : بك آخذ وبك أُعطى . . إلى آخره ، يقتضى أن به هذه الأعراض الأربعة ، وعندهم

---

(١) فى الأصل (هـ) : وهو ماروى أن النبى . . . ، ولعل الصواب ماأثبته .
(٢) فى الأصل (هـ) : ولك ، وسترد العبارة بعد قليل وفيها « وبك » .

جميع الكائنات هو مبدعها ، وهو ربُّهم الأعلى ، فمرتبته عندهم أجل مما وصف فى هذا الحديث .

فهؤلاء يتمسكون من السمعيات بمثل هذا الحديث المكذوب ، وهو لا يدل إلا على نقيض المطلوب : لا إسناد ولا متن ، ثم يفسِّرون هذه الأحاديث مقلوباً ، ويعبِّرون بتلك الألفاظ عن معانٍ[(١)] غير ما عناه الرسول صلى الله عليه وسلم ، كما يعبِّرون بلفظ « الملك » و « الملكوت » و « الجبروت » عن : الجسم والنفس والعقل .

ولفظ « الملك والملكوت والجبروت » فى كلام الله سبحانه وتعالى ، ورسوله صلى الله عليه وسلم ، لا يُراد به ذلك .

وكذلك يعبِّرون بلفظ « الملائكة ، والشياطين » عن : قوى النفس المحمودة والمذمومة . وبالضرورة من الدين أن الرسل أرادوا بالملائكة والشياطين أعياناً قائمةً بأنفسها متميزين لا مجرد أعراض قائمة بنفس الإنسان ، كالقوة الجاذبة والماسكة والدافعة والهاضمة ، وقوة الشهوة والغضب ، وإن كان قد يسمى بعض الأعراض باسم صاحبه .

## الوجه الثانى والأربعون[(٢)]

[ أن يقال : إن ] هؤلاء متناقضون[(٣)] تناقضاً بيِّناً ، فإنهم جعلوا

---

(١) فى الأصل (هـ) : عن معانى ، وهو خطأ .

(٢) فى الأصل (هـ) : لا يوجد هذا العنوان ، أعنى : « الوجه الثانى والأربعون » على عادة المكارى فى ترك ذكر عناوين الوجوه فى أكثر الوجوه السابقة ، ورجحت أن تكون بداية الوجه فى هذا الموضع ، وأرجو أن أكون قد وفقت فى ذلك .

(٣) فى الأصل : وهؤلاء متناقضون ، وما زدته يستقيم به الكلام حسب عادة ابن تيمية عند بداية كل وجه . وبدأ الوجه الحادى والأربعون فيما سبق ، ص ٣٧٤ .

المعلومات ثلاثة أقسام : ما لا يُعلم إلا بالعقل ، وما لا يعلم إلا بالسمع . وما يُعلم بكل منهما . وجعلوا من المعلومات التى لا تُعلم إلا بالسمع الإخبار عمَّا يمكن وجوده وعدمه .

ومعلوم أن ما ذكروه ينفى أن يكون الدليل السمعى حجةً فى هذا القسم أيضا ، وذلك لأن الشئ الذى يمكن وجوده وعدمه ، إذا دل الدليل السمعى على أحد طرفيه ، وجوَّزنا أن لا يكون مدلول الدليل السمعى ثابتاً ، أمكن هنا أيضا / أن لا يكون ذلك المدلول المخبر به ثابتاً (هـ) ص ٦٠٣ فى نفس الأمر ، وأن يكون الشارع لم يُرد مادل عليه قوله ، ولا يحتاج ذلك إلى تجويز قيام دليل عقلى يعارض ذلك ، فإن المعارض الدالّ على أن مدلول الدليل السمعى غير ثابت ، أو أن الشارع لم يُرد بكلامه ما دلّ عليه إذا قدر عدمه ، لم يلزم انتفاء مدلوله ، فإن الدليل لا ينعكس ، فلا يلزم من عدم الدليل العقلى النافى لموجب الدليل السمعى عدم مدلوله، إذا جوَّزنا أن يكون مدلوله ثابتاً فى نفس الأمر ، فإنه كما لا يلزم من عدم علمنا عدم الدليل ، لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه .

وحينئذ فلا يُستدل بالسمع على ما لا مجال للعقل فيه من الأمور الأخروية ، وهذا نهاية الإلحاد .

فإن اعتذروا عن ذلك بأن الشارع لا يجوز أن يريد بكلامه ما يخالف ظاهره ، إلا أن يكون فى العقل ما يدل على ذلك .

قيل : جوابكم عن هذا كجوابكم للمعتزلة لمَّا قالوا : لا يجوز أن

يُسمعه الخطاب الذى أراد به خلاف ظاهره ، إلا اذا أَخْطَر بباله العقلى المعارض(١) .

فلما قلتم له(٢) : هذا مبنىّ على قاعدة الحسن والقبح ، وأيضاً فالتفريط من المكلَّف ، كما تقدم إيراده .

فيقال لكم هنا كذلك : هذا مبنىّ على قاعدة الحسن والقبح ، وأيضا فالتفريط من المكلَّف ، لأنه لما اعتقد فى الأدلة السمعية أنها تفيد اليقين ، وهى لا تفيد اليقين ، كان مفرِّطا ، فكان جزمه بمدلول خبر الشارع مطلقاً تفريطٌ منه ، مع تجويزه أن يريد بخطابه خلاف ظاهره .

فإن سلكوا طريقه أخرى : وهو أنه لا يُحتج بالسمع على شئ من المسائل العلمية ، وقالوا : المعاد ونحوه معلوم بالضرورة من دين الرسول صلى الله عليه وسلم ، كما عُلم وجوب الصلاة ، وأجابوا به ابن سينا ، كان هذا أيضاً جواباً لأهل الإثبات ، فإن إثبات الأسماء والصفات ، والأفعال معلوم بالضرورة ، بل وإثبات العلو أيضا .

ومنشأ الضلال قوله : « لو قدَّرنا قيام الدليل القاطع العقلى على خلاف ما دلّ عليه الدليل السمعى » وإثبات هذا التقدير هو الذى أوقعكم / فى هذه المحاذير ، فكان ينبغى لكم أن تعلموا أن هذا التقدير ص ٦٠٤ (هـ) يجب نفيه قطعاً ، وأنه يمتنع أن يقوم دليل قاطع عقلىّ مخالف للدليل السمعى .

---

(١) أخطر : كذا بالأصل : والمعنى إلا إذا أخطر الشارع ( الله سبحانه ) بباله العقلى المعارض .
(٢) أى لابن سينا ، كما سيتضح من سياق الكلام بعد سطور قليلة .

ثم هؤلاء يحكون إجماعات يجعلونها من أصول علمهم ، ولا يمكنهم نقلها عن واحد من أئمة الإسلام ، وإنما ذلك بحسب ما يقوم فى أنفسهم من الظن ، فيحكون ذلك عن الأئمة ، كأبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد فى المحافل .

فإذا قيل لأحدهم فى الخلوة : أنت حكيت أن هذا قول هؤلاء الأئمة ، فمن نقل ذلك عنهم ؟ قال هذا : العقلاء . والأئمة
ص ١٨٠ لا يخالفون ][1] / العقلاء ، فيحكون أقوال السلف والأئمة ، لاعتقادهم أن العقل دلّ على ذلك .

ومن المعلوم أنه لو كان العقل يدل على ذلك باتفاق العقلاء ، لم يجز أن يُحكى عن الإنسان قولٌ لم ينقله عنه أحدٌ ، ولهذا كان أهل الحديث يتحرّون الصدق ، حتى أن كثيراً من الكلام ، الذى هو فى نفسه صدق وحق موافق للكتاب والسنة ، يُروى عن النبى صلى الله عليه وسلم فيضعِّفونه أو يقولون : هو كذب عليه ، لكونه لم يقله ، أو لم يثبت عنه ، وإن كان معناه حقًّا .

ولكن أهل البدع أصل كلامهم الكذب : إما عمداً وإما بطريق الابتداع ، ولهذا يقرن الله بين الكذب والشرك فى غير موضع من كتابه ، كقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِى الْمُفْتَرِينَ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٥٢ ] وقوله تعالى : ﴿ واجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ * حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ ﴾ [ سورة الحج : ٣٠ ، ٣١ ] .

(١) هنا ينتهى آخر الكلام الذى انفردت به نسخة (هـ) وهو غير موجود فى نسخة (ر) .

ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم : عُدِلتْ شهادة الزور الإشراكَ[١] ، مرتين أو ثلاثاً .

وقال تعالى : ﴿ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ * وَنَزَعْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴾ [ سورة القصص : ٧٤ ، ٧٥ ] .

وهذا كحكاية الرازى . وإجماع المعتبرين على إمكان وجود موجودٍ لاداخل العالم ولا خارجه ، ولا يمكن أحد أن ينقل عن نبى من أنبياء الله تعالى ، ولا من الصحابة ، ولا التابعين ، ولا سلف الأمة ، ولا أعيان أئمتها وشيوخها ، إلا ما يناقض هذا القول ، ولا يمكنه أن يحكى هذا عمَّن له فى الأمة لسان صدق أصلا .

وكما تقول طائفة – كأبى المعالى وغيره[٢] – : « اتفق المسلمون[٣] على أن الأجسام تتناهى[٤] فى تجزئها[٥] وانقسامها حتى تصير أفراداً ، فكل جزء لا يتجزأ[٦] ، وليس له طرف وحد » .

(١) الحديث عن أيمن بن خريم رضى الله عنه فى : المسند ( ط . الحلبى ) ١٧٨/٤ ، ٢٣٣ ، وورد الحديث عن خريم بن فاتك رضى الله عنه فى : المسند ( ط . الحلبى ) ٣٢١/٤ ، ٣٢٢ ؛ الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ١٧٣/٩ – ١٧٥ (كتاب الشهادات ، باب ما جاء فى شهادة الزور ) ؛ سنن ابن ماجة ٧٩٤/٢ (كتاب الأحكام ، باب شهادة الزور ) ؛ سنن أبى داود ٤١٥/٣ (كتاب الأقضية ، باب فى شهادة الزور ) .

(٢) العبارات التالية من كلام الجوينى فى كتابه « الشامل » ص ١٤٣ . وسأقابلها عليه إن شاء الله .

(٣) الشامل : الإسلاميون .

(٤) ر : تناهى ، والمثبت من (هـ) ، الشامل .

(٥) هـ : تجزئها .

(٦) ر : يجزى ؛ هـ : يتجزى .

ومعلوم أن هذا القول لم يقله إلا طائفة من أهل الكلام ، لم يقله أحد من السلف والأئمة ، وأكثر طوائف أهل الكلام من الهشامية والضرارية والنجّارية والكُلاَّبية ، وكثير من الكرَّامية على خلاف ذلك .

# فهرس موضوعات الجزء الخامس

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |

تم بحمد الله الجزء الخامس
من كتاب «درء تعارض العقل والنقل» لابن تيمية
ويليه الجزء السادس إن شاء الله
وأوله : الوجه الثالث والأربعون : أن يقال : المعارضون للكتاب والسنة . . .

رقم الإيداع ٩٥٢٨ / ١٩٩٠ م
I.S.B.N :977 – 256 – 016 – X

هجر
للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان
المكتب : ٤ ش ترعة الزمر – المهندسين – جيزة
☎ ٣٤٥٢٥٧٩ – فاكس ٣٤٥١٧٥٦
المطبعة : ٢ ، ٦ ش عبد الفتاح الطويل
أرض اللواء – ☎ ٣٤٥٢٩٦٣
ص . ب ٦٣ إمبابة

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



# درء تعارض العقل والنقل

لابن تيمية
أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

تحقيق
الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجـزء السادس

١٤١١هـ - ١٩٩١م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

# الوجه الثالث والأربعون[1]

ص ١٨٠ (*)

أن يُقال : المعارضون للكتاب والسنة بآرائهم لا يمكنهم أن يقولوا : إن كل/واحد من الدليلين المتعارضين هو يقيني ، وقد تناقضا على وجهٍ لا ص ١٨١
يمكن الجمع بينهما ، فإن هذا لا يقوله عاقل يفهم ما يقول ، ولكن نهاية ما يقولونه : إن الأدلة الشرعية لا تفيد اليقين ، وإن ما ناقضها من الأدلة البِدْعِيَّة – التى يسمُّونها العقليات – تفيد اليقين ، فينفون اليقين عن الأدلة السمعية الشرعية ، ويثبتونه لما ناقضها من أدلتّهم المبتدعة ، التى يدَّعون أنها براهين قطعية .

ولهذا كان لازم قولهم الإلحاد والنفاق ، والإعراض عمَّا جاء به الرسول ، والإقبال على ما يناقض ذلك ، كالذين ذكرهم الله تعالى فى كتابه من مجادلى الرسل ، كما قال : ﴿ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ﴾ [سورة غافر : ٥] .

---

(١) بدأ الوجه الثانى والأربعون فيما سبق جـ٥ ص ٣٨٧ . وبداية الوجه الثالث والأربعين فى آخر ص ١٨٠ من نسخة رامبور ، وتلتقى ص ١٨٠ رامبور مع أول صفحة من نسخة دبلن ، كما سوف أبينه بإذن الله .

( * ) الصفحتان الأولى والثانية فى هذا الجزء السادس لا توجدان فى نسخة دبلن ( د ) وإنما توجدان فى نسخة رامبور (ر) وبدأت بهما هذا الجزء حتى تكون بدايته مع بداية الوجه الثالث والأربعين ، ولهاتين الصفحتين مقابل فى نسخة (هـ) = مختصر المكارى . وأما الصفحات التالية من الجزء السادس فجعلت الأصل فيها نسخة دبلن (د) والترقيم يشير فيها إلى صفحات دبلن ، مع مقابلتها على نسخة رامبور (ر) ونسخة المكارى (هـ) فى الصفحات المقابلة لها .

وقوله تعالى : ﴿ مَا يُجَادِلُ فِى آيَاتِ اللَّهِ إِلاَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَلاَ يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِى الْبِلاَدِ ﴾[ سورة غافر : ٤ ] .

وقوله تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ * وَلِتَصْغَى إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ ﴾ [ سورة الأنعام : ١١٢ ـ ١١٣ ] وأمثال ذلك ، وهذا باب واسع فى كتاب الله .

ومقصودنا تنبيه المؤمنين على حال مثل هؤلاء فى كتاب الله ، وإلا فالمقصود هنا دفعهم عن الرسل . ومن جاهد الكفار والمنافقين لم يحتج عليهم بأقوال من كذَّبوه من المرسلين ، ولكن المؤمن بالرسل يستفيد بهذا : أن جنس هؤلاء هم المكذِّبون للرسل .

وأما طريق الرد عليهم فلنا فيه مسالك :

**الأول** : أن نبيّن فساد ما ادّعوه معارضاً للرسول صلى الله عليه وسلم من عقلياتهم .

**الثانى** : أن نبيّن أن ما جاء به الرسول معلوم بالضرورة من دينه ، أو معلوم بالأدلة اليقينية ، وحينئذ فلا يمكن مع تصديق الرسول /أن نخالف ذلك ، وهذا ينتفع به كل من آمن بالرسول . ص ٥(*)

(*) هنا تبدأ الإشارة إلى صفحات مخطوطة دبلن (د) التى جعلتها الأصل مع مقابلتها على الصفحات الموجودة ( فى القسم الأول من الجزء ) من نسختى رامبور (ر) والمكارى (هـ) .

**الثالث** : أن نبيِّن أن المعقول الصريح يوافق ما جاءت به الرسل لا يناقضه ، إما بأن ذلك معلوم بضرورة العقل ، وإما بأنه معلوم بنظره ، وهذا أقطع لحجة المنازع مطلقاً ، سواء كان فى ريبٍ من الإيمان بالرسول ، وبأنه أخبربذلك ، أو لم يكن كذلك ، فإن هؤلاء المعارضين منهم خلق كثير فى قلوبهم رَيْب فى نفس الإيمان بالرسالة ، وفيهم من فى قلبه رَيْب فى كون الرسول[١] أخبر بهذا .

وهؤلاء الذين تكلمنا على قانونهم ، الذين قدَّموا فيه عقلياتهم على كلام الله ورسوله ، عادتهم يذكرون ذلك فى مسائل العلو [ لله ][٢] ونحوها ، فإن النصوص التى فى الكتاب والسنة بإثبات علو الله على خلقه كثيرة منتشرة ، قد بهرتهم بكثرتها وقوتها ، وليس معهم فى نفى ذلك لا آية من كتاب الله[٣] ، ولا حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا قول أحدٍ من سلف الأمة ، إلا أن يرووا فى ذلك ما يُعلم أنه كذب ، كحديث عوسجة[٤] وأمثاله ، وإما أن يحتجوا بما يُعلم أنه لا دلالة له على مطلوبهم ، كاستدلالهم بأنه أَحَدٌ ، والأحد لا يكون فوق العرش ،

---

(١) عبارة « فى قلبه ريب فى كون الرسول » ليست واضحة فى (د) وأثبتها من (ر) .

(٢) لله : زيادة فى (ر) .

(٣) ر : فى كتاب الله عز وجل .

(٤) لم أعرف من هو المقصود بعوسجة وأى حديث يشير إليه ابن تيمية . وقد ذكر الذهبى فى ميزان الاعتدال ٣/٣٠٤ - ٣٠٥ ثلاثة رجال اسمهم عوسجة : الأول عوسجة بن رماح . قال عنه الدارقطنى : مجهول حديثه لا يصح . والثانى : عوسجة بن قرّم وله حديث فى المسح على الخفين لم يصح ، وذكر الذهبى أنه نكرة . والثالث عوسجة مولى ابن عباس وذكر الذهبى أن البخارى قال عنه إنه لم يصح حديثه . وانظر ما ذكره ابن حجر فى تهذيب التهذيب ٨/١٦٥ - ١٦٦ عن عوسجة بن الرماح وعوسجة المكى مولى ابن عباس ، وما ذكره فى لسان الميزان ٤/٣٨٧ عن عوسجة بن قرم .

لأنه لو كان فوق العرش لم يكن أحداً ، بناءً على أن ما فوق العرش يكون جسماً ، والجسم منقسم فلا يكون أحداً ، والأجسام متماثلة ، فيكون له كفو ونظير.

وقد بيّن فساد مثل هذه الأدلة السمعية بوجوه كثيرة فى غير هذا الموضع ، وبيّنا أن اسم « الواحد » و « الأحد » لا يقع فى لغة العرب إلا على نقيض مطلوبهم ، كقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ [ سورة التوبة : ٦ ] ، وقوله : ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً ﴾ [ سورة المدثر : ١١ ] ، وقوله : ﴿ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ﴾ [ سورة النساء : ١١ ] ، وقوله : ﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ ﴾ [ سورة البقرة : ٢٦٦ ][1] ، وقوله : ﴿ فَابْعَثُوا أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ ﴾ [ سورة الكهف : ١٩ ] إلى قوله : ﴿ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَداً ﴾ [ سورة الكهف : ١٩ ] وقوله[2] : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ ﴾ [ سورة البقرة : ١٨٥ ][3] وقوله : ﴿ شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ ﴾ [ سورة المائدة : ١٠٦ ][4] ، وقوله : ﴿ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ ﴾ [ سورة البقرة : ٩٦ ] ، وقوله : ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ ﴾ [ سورة الإخلاص : ٤ ] ، وقوله :

---

(١) آية رقم ٢٦٦ من سورة البقرة ليست فى (ر) فى هذا الموضع ولكنها أتت بعد آية ١٠٦ سورة المائدة .

(٢) فى (ر) : بورقكم هذه إلى المدينة ، وقوله . . وجاء قوله تعالى : « ولا يشعرن بكم أحداً » فى آخر الآيات بعد آية ١١٠ من سورة الكهف .

(٣) ر : الموت إن ترك خير الوصية .

(٤) ر : الموت حين الوصية اثنان .

﴿ قُلْ إِنِّى لَن يُجِيرَنِى مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ ﴾ [ سورة الجن : ٢٢ ] [١] ، وقوله : ﴿ وَلاَ يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً ﴾ [ سورة الكهف : ١١٠ ] [٢] ، وأمثال ذلك كثير [٣] /وأن لفظ « المثل » و « المساوى » منتفيان فى لغة العرب [٤] عما ظ ١ ادّعوا هم تماثلها وتساويها .

كقوله تعالى : ﴿ وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُمْ ثُمَّ لاَ يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ ﴾ [ سورة محمد : ٣٨ ] ، فقد نفى [٥] التماثل عن صنفين من بنى آدم ، فَنَفْىُ التماثل عن الحيوان ، والإنسان ، والفلك ، والتراب أَوْلَى .

فعُلِم أنه ليس فى لغة العرب أن يكون كل ما كان متحيزاً مماثلاً لكل ما هو متحيِّز ، وإن ادّعى بعض المتكلمين تماثل ذلك عقلا ، فالمقصود أن هذا ليس مثلا فى اللغة .

والقرآن نزل بلغة العرب ، فلا يجوز حمله على اصطلاح حادث ليس من لغتهم ، لو كان معناه صحيحاً ، فكيف إذا كان باطلاً فى العقل ؟ !

وقوله تعالى : ﴿ وَمَا يَسْتَوِى الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ﴾ [ سورة فاطر : ١٩ ] ﴿ وَمَا يَسْتَوِى الْأَحْيَاءُ وَلاَ الْأَمْوَاتُ ﴾ [ سورة فاطر : ٢٢ ] ، وقوله [٦] : ﴿ لاَ يَسْتَوِى أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الجَنَّةِ ﴾ [ سورة الحشر : ٢٠ ] .

---

(١) ر : وقوله : لن يجيرنى من الله أحد .

(٢) ر : وقوله : فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحداً .

(٣) ر : كثيرة .

(٤) ر : فى لغة العرب منتفيان .

(٥) فى النسختين : نفا .

(٦) ر : وقوله تعالى .

وعقلاؤهم يعلمون فساد ما يستدلون به من الأدلة الشرعية . وكلهم يعترف بأن مثل هذه الأدلة[١] لا تعارض ما فى القرآن من إثبات العلو والفوقية ونحو ذلك .

ولهذا[٢] لم يكن معهم على نفى ذلك أصل يعتصمون به من جهة الرسول [ صلى الله عليه وسلم ][٣] وإنما يتمسكون بما يظنونه من العقليات ، فيحتاجون إلى بيان تقديم ذلك على الأدلة الشرعية .

وإذا كان كذلك ، فنحن نبين أن الأدلة العقلية موافقة للأدلة النقلية ، لا معارضة لها ، ونذكر ما ذكروه هم فى ذلك ليكون أبلغ فى الحجة .

كلام الرازى فى « لباب الأربعين » عن الجهة والمكان

قالوا : **وهذا لباب ما ذكره الرازى فى « الأربعين » قال**[٤] : « إنه تعالى ليس فى جهة ولا مكان » **قال**[٥] : « وادَّعى كثير من المخالفين العلم[٦] البديهى بأن كل موجودَيْن لابد من كون أحدهما سارياً فى الآخر كالعرض والجوهر[٧] ، أو مبايناً عنه[٨] فى الجهة كالجوهرين » .

---

(١) ر : الدلالة .

(٢) ر : فلهذا .

(٣) صلى الله عليه وسلم : زيادة فى (ر) .

(٤) فى الأربعين ، ص ١٠٦ المسألة الثامنة . ولكنها جاءت فى « لباب الأربعين » تحت عنوان المسألة العاشرة ، ص ٣٤ .

(٥) الكلام التالى فى « لباب الأربعين » ص ٣٤ .

(٦) العلم : كذا فى (د) . وفى « لباب الأربعين » . وفى (ر) ، (هـ) : للعلم .

(٧) كالعرض والجوهر : كذا فى (ر) . وفى (د) : كالجوهر والعرض . وفى « الأربعين » ص ١٠٦ : « مثل العرض والجوهر » . وفى (هـ) : كالعرض فى الجوهر . أما فى « لباب الأربعين » فجاءت العبارة ناقصة هكذا : . . ساريا فى الآخر كالعرض .

(٨) لباب الأربعين : أو متباينا عنه .

قال[١] : « وهذا باطل[٢] لوجوه :

أحدها[٣] : لو كان بديهيا لامتنع إطباق الجمع العظيم على إنكاره[٤] ، وهم ما سوى الحنابلة والكرَّامية .

الثانى[٥] : أن مسمَّى الإنسان مشترك[٦] بين الأشخاص ذوات الأحياز المختلفة والمقادير المختلفة ، فهو من حيث[٧] هو ممتنع أن يكون له قـدرٌ معيَّن وحيِّز معين[٨] ، وإلا[٩] لم يكن مشتركاً فيه بين كل الأشخاص . فإن قلت : فالإنسان[١٠] من حيث هو إنسان لا وجود له إلا فى العقل ،/والكلام فى الموجودات الخارجية . قلت : الغرض منه ص ٢
أنه لا يمتنع تعقّل أمرٍ لا يُثبت العقل له جهة ولا قدراً ، وهذا يمنع كون تلك المقدمة بديهية .

الثالث[١١] : أن الخيال والوهم لا يمكننا أن نستحضر لنفسيهما[١٢]

---

(١) فى « لباب الأربعين » ص ٣٤ – ص ٣٥ .
(٢) لباب الأربعين : وأنه باطل .
(٣) لباب : فا .
(٤) لباب : على إنكارهم .
(٥) لباب ( ظ ٣٤ ) : ب .
(٦) لباب : المشترك .
(٧) لباب : الأحياز المختلفة المقادير من حيث . .
(٨) عبارة « وحيز معين » : ليست فى « لباب » .
(٩) هنا تنقطع نسخة (ر) إذ ضاعت منها صفحات ، وسنعود إليها بعد صفحات قليلة وسوف أشير اليها بإذن الله .
(١٠) لباب : الإنسان .
(١١) لباب : ج .
(١٢) لنفسيهما : كذا فى « لباب » . وفى الأصل : لنفسها .

صورة ولا شكلاً[١] ، ولا للقوة الباصرة وغيرها من القوى .

الرابع : أن العقل[٢] يتصور النفى والإثبات ، ثم يحكم بتناقضهما ، مع أنه لا يحكم بكون أحدهما سارياً فى الآخر ، أو مبايناً عنه فى الجهة ، أو لا ساريًا ولا مبايناً . ثم إنَّا نجد العقل يتوقف[٣] عن القسم الثالث إلا لبرهان يثبته أو ينفيه ، وأن العقل يدرك ماهيات مراتب[٤] الأعداد ، مع أنه لا يمكنه أن يحكم على أحدٍ[٥] منها بأن موضوعها كذا ومقدارها[٦] كذا .

إذا[٧] عرفت ذلك فنقول : المعنىّ من اختصاص الشئ بالجهة والمكان : أنه يمكن الإشارة الحسيَّة إليه بأنه هنا أو هناك . والعالم مختص بالجهة والمكان بهذا المعنى ، فإن كان البارى كذلك كان مُماسًّا للعالم أو محاذياً له قطعا .

ثم قالت الكرَّامية : إنه تعالى[٨] مختص بجهة فوقٍ ، مماسًّا للعرش ، أو مبايناً عنه ببعدٍ متناه[٩] ، وهو قول أكثر طوائفهم ، وإما مبايناً عنه ببعد غير متناهٍ ، وهو قول الهيصمية ، وهذا لا يُعقل مع إثبات الجهة ،

---

(١) لباب : وشكلا .

(٢) لباب : ى : العقل .

(٣) لباب : متوقفا .

(٤) لباب : لمراتب .

(٥) لباب : واحد .

(٦) لباب : أو مقدارها .

(٧) لباب : وإذا .

(٨) لباب : إن الله تعالى .

(٩) متناه : ساقطة من « لباب » .

لأنه إذا كان فى جانب والعالم فى جانب ، كان البعد بينهما محصوراً[١] » . فهذا ما ذكروه .

**فيُقال** : قد ذكرتم عمَّن ذكرتموه من منازعيكم أنهم ادّعوا العلم البديهى ببطلان قولكم وصحة نقيضه ، حيث جوَّزتم وجود موجودٍ لا يُشار إليه بأنه هنا أو هناك ، وأنه يجوز وجود موجودَيْن ليس أحدهما سارياً فى الآخر ولا مبايناً عنه بالجهة . تعليق ابن تيمية

فقال هؤلاء المنازعون : نحن نعلم بالبديهة بطلان هذا ، **فاحتجتم إلى مقامين** .

**أحدهما** : أن تبيِّنوا أن بطلان هذا ليس معلوما بالبديهة ، وإلا فإذا كان بطلان القول معلوماً بالبديهة لم يمكن إقامة الدليل على صحته ، لأن[٢] النظريات لا تعارض الضروريات ، /بل ما عارضها كان من باب السفسطة . ظ ٢

**والمقام الثانى** : بيان ثبوت ذلك ، فإنه لا يلزم من عدم العلم بامتناعه أو العلم بإمكانه[٣] ثبوت ذلك فى الخارج .

وإذا ثبت هذان المقامان لكم ، فإما أن يمكن مع ذلك القول بمقتضى النصوص من أن الله فوق العرش أو لا يمكن ، فإن أمكن ذلك لم يكن بين ما ذكرتموه من المعقولات وبين النصوص الإلٰهية تعارض ، وإن لم يمكن ذلك ثبت التعارض بينهما ، فقد تبيَّن أن ثبوت التعارض

(١) هـ : محصورا . انتهى .

(٢) د : لئن ، والمثبت من (هـ) .

(٣) هـ : بإمكان .

مبنى على هذه المقدمات الثلاث ، فإن لم تثبت الثلاث بطل كلامكم ، فكيف إذا تبين بطلان واحدة منها ، فكيف إذا تبين بطلانها كلها ؟ !

## وبيان ذلك فى كل مقام :

المقام الأول : العلم بعلو الله علم ضرورى فطرى .

**أما المقام الأول** ، فإن المثبتين قالوا : إنهم يعلمون بالبديهة امتناع وجود موجودَيْن لا يكون أحدهما سارياً فى الآخر ولا مبايناً له بالجهة ، وأنه لا يمكن وجود موجودٍ قائم بنفسه لا يمكن الإشارة اليه ، بل قد يقولون : إن علمهم بأن الله فوق العالم علم ضرورى فطرى ، وأن الخلق كلهم إذا حَزَبَهم شدة أو حاجة فى أمر وجَّهوا قلوبهم إلى الله يدعونه ويسألونه ، وأن هذا أمر متفق عليه بين الأمم التى لم تغير فطرتها ، لم يحصل بينهم بتواطىءٍ واتفاق . ولهذا يوجد هذا فى فطرة الأعراب والعجائز والصبيان ، من المسلمين واليهود والنصارى والمشركين ، ومن لم يقرأ كتابا ولم يتلق مثل هذا عن معلِّم ولا أستاذ . وهذا القدر مازال يذكره المصنِّفون فى هذا الباب ، من أهل الكلام والحديث وغيرهم .

قالوا : وإذا كان هذا ممَّا يجيز هؤلاء الذين لم يتواطئوا[١] بثبوته عندهم كانوا صادقين ، فإنه يمتنع على الجمع الكثير الكذب من غير تواطىءٍ[٢] ، وبمثل هذا عُلم ثبوت ما يخبر به أهل التواتر ممّا يُعلم بالحس والضرورة ، فإن المخبر إذا لم يكن خبره مطابقاً ، فإما أن يكون متعمداً للكذب ، وإما أن يكون مخطئاً ، وتعمد الكذب يمتنع فى العادة على الجمع الكثير من غير تواطىء[٢] ، والخطأ على الجمع الكثير ممتنع فى

---

(١) د : يتواطو ؛ هـ : يتوطوا . وفى اللسان : « وواطأه على الأمر مواطأة وافقه وتواطأنا عليه وتوطأنا توافقنا ، وفلان يواطئ اسمه اسمى ، وتواطؤا عليه توافقوا »

(٢) فى النسختين : من غير تواطى .

الأمور الحسية والضرورية . قالوا : وهذا بخلاف إثبات موجودَيْن ليس أحدهما داخلاً فى الآخر ، /ولا[1] خارجاً عنه ، فإن هذا لا تقوله إلا طائفة[2] يذكرون أنهم علموا ذلك بالنظر لا بالضرورة ، وقد تلقَّاه بعضهم عن بعض ، فهو قول تواطئوا عليه ، ولهذا لا يقول ذلك من [ لم ][3] ينظر فى كلام النفاة . ص ٣

وأما الإقرار بعلو الله [ تعالى ][4] ورفع الأيدى إليه ، فهو مما اتفقت عليه الأمم ، الذين يقولون ذلك ويفعلونه ، من غير اتفاق ولا مواطأة .

وحينئذ فالجمع الكثير : إما أن يجوز عليهم الاتفاق على مخالفة البديهيات ، وإما أن لا يجوز ، فإن لم يجز ذلك عليهم ، ثبت أن هذه المقدمة بديهية ، لأنه اتفق عليها أمم كثيرة بدون التواطؤ[5] ، وإن جاز ذلك عليهم بطل احتجاجهم على أن هذه المقدمة ليست بديهية ، فإن الجمع الكثير أنكروها ، وإذا بطلت حجتهم على أنها ليست بديهية ، بقى أحد المتناظرَيْن يقول : إن مقدمته معلومة له بالبديهة[6] ، والآخر لا يمكنه إبطال قوله ، فلا تكون له حجة عقلية على بطلان قوله ، وهو المطلوب .

فكيف والنفاة لا يدّعون بديهيات فطرية ، ولا سمعيات شرعية ،

---

(١) تكررت « ولا » فى نسخة (د) مرتين .

(٢) عند كلمة « طائفة » تعود نسخة (ر) من جديد .

(٣) لم : ساقطة من (د) وأثبتها من (ر) ، (هـ) .

(٤) تعالى : زيادة فى (ر) .

(٥) ر ، د : التواطى ، ولم ترد الكلمة فى (هـ) .

(٦) ر : بالبديهية .

وإنما يدّعون نظريات عقلية . والمثبتون يقولون : معنا نظريات عقلية ، مع البديهيات الفطرية[١] ، ومع السمعيات اليقينية الشرعية النبوية .

وأيضا فيُقال : إذا قال المنازعون المثبتون : إن قولنا معلوم بالبديهة ، لم يمكن أن يناظر بقضية نظرية ، لأنه لا يمكن القدح بالنظريات فى الضروريات ، كما لا يُقبل قدح السوفسطائى بنظره فيما يقول الناس إنه معلوم بالبديهة ، ولا يُقبل مجرد قوله على منازعه ، بل المرجع فى القضايا الفطرية الضرورية إلى أهل الفطر السليمة ، التى لم تتغير فطرتها بالاعتقادات الموروثة والأهواء .

ومن المعلوم أن هذه المقدمة مستقرة فى فطر جميع الناس ، الذين لم يحصل لهم ما يغيِّر فطرتهم من ظنٍ أو هوى[٢] .

والنفاة لا ينازعون فى أن هذا ثابت فى الفطرة ، لكن يزعمون أن هذا من حكم الوهم والخيال ، وأن حكم الوهم والخيال إنما يُقبل فى الحسيات لا فى العقليات .

قالوا : ويتبين خطأ الوهم والخيال فى ذلك بأن يُسلم للعقل /
مقدمات تستلزم نقيض حكمه ، مثل أن يسلم للعقل مقدمات تستلزم ظ ٣
ثبوت موجودٍ ليس بجسم ولا فى جهة[٣] ، فيُعلم حينئذ أن حكمه الأول باطل .

والمثبتون يقولون : هذا كلام باطل لوجوه :

---

(١) د : مع البديهيات العقلية الفطرية . والمثبت من (ر) . ولم ترد العبارة فى (هـ) .

(٢) د : من ظنٍ وهوى . والمثبت من (ر) . وفى (هـ) : بظن أو هوى .

(٣) عبارة « فى جهة » مطموسة فى (ر) .

**أحدها** : أنه إذا جاز أن يكون فى الفطرة حكمان بديهيان ، أحدهما مقبول والآخر مردود ، كان هذا قدحاً فى مبادئ العلوم كلها ، وحينئذ لا يوثق بحكم البديهة .

**الثانى** : أنه إذا جوِّز ذلك ، فالتمييز بين النوعين : إما أن يكون بقضايا بديهية ، أو نظرية مبنيَّة على البديهية ، وكلاهما باطل ، فإنَّا إذا جوَّزنا أن يكون فى البديهيات ما هو باطل ، لم يمكن العلم بأن تلك البديهية المميِّزة بين ما هو صحيح من البديهيات الأولى ، وما هو كاذب مقبول[١] التمييز ، حتى يعلم أنها[٢] من القسم الصحيح ، وذلك لا يعلم إلا ببديهية[٣] أخرى مبيِّنة[٤] مميِّزة ، وتلك لا يُعلم أنها من البديهيات الصحيحة إلا بأخرى ، فيفضى إلى التسلسل الباطل ، أو ينتهى الأمر إلى بديهية مشتبهة لا يحصل بها التمييز ، فلا يبقى طريق يُعلم به الحق من الباطل ، وذلك يقدح فى التمييز ، والنظريات موقوفة على البديهيات ، فإذا جاز أن تكون البديهيات مشتبهة : فيها حق وباطل ، كانت النظريات المبنيَّة عليها أَوْلى بذلك ، وحينئذ فلا يبقى علمٌ يُعرف به حق وباطل ، وهذا جامع كل سفسطة .

وبتقدير ثبوت السفسطة ، لا تكون لنا عقليات يثبت بها شئ ، فضلاً عن أن تُعارض[٥] الشرعيات .

---

(١) د : مقبولة .

(٢) هـ ، ر : أن .

(٣) هـ : ببديهة .

(٤) مبينة : كذا فى (ر) ، (هـ) . وفى (د) : مثبتة .

(٥) ر : أن نعارض .

**الثالث** : أن قول القائل : إن الوهم يسلِّم للعقل قضايا بديهية تستلزم إثبات وجود موجودٍ ، تمتنع الإشارة الحسية إليه ، ممنوع .

**الرابع** : أنه بتقدير التسليم بكون المقدمة جدلية ، فإن الوهم إذا سلَّم للعقل مقدمة ، لم ينتفع العقل بتلك القضية ، إلا أن تكون معلومة له بالبديهة الصحيحة ، فإذا لم يكن له سبيل إلى هذا انسدَّت[١] المعارف على العقل ، وكان تسليم الوهم إنما يجعل القضية جدلية لا برهانية ، وهذا وحده لا ينفع فى العلوم البرهانية العقلية[٢] .

**الخامس** : أن قول القائل : إن حكم الوهم والخيال إنما يقبل فى الحسيّات دون العقليات إنما يصح إذا ثبت أن فى الخارج موجودات لا يمكن أن تُعرف بالحس بوجهٍ من الوجوه ، وهذا إنما يثبت إذا / ثبت أن ص ٤
فى الوجود الخارجى ما لا يمكن الإشارة الحسية إليه ، وهذا أول المسألة ، فإن المثبتين يقولون : ليس فى الوجود الخارجى إلا ما يمكن الإشارة الحسية إليه ، أو لا يُعقل موجودٌ[٣] فى الخارج إلا كذلك .

فإذا قيل لهم : حكم الوهم والخيال مقبول فى الحسيات دون العقليات . والمراد بالعقليات موجودات خارجة قائمة بأنفسها لا يمكن الإشارة الحسية إليها .

قالوا : إبطالكم لحكم الفطرة الذى سميتموه الوهم والخيال ، موقوف على ثبوت هذه العقليات ، وثبوتها موقوف على إبطال هذا

---

(١) انسدت : كذا فى (ر) ، وفى (د) : استدت . ولم ترد الكلمة فى (هـ) .
(٢) تعود نسخة (ر) بعد كلمة « العقلية » إلى الانقطاع .
(٣) د : موجوداً ، والتصويب من (هـ) .

الحكم ، وإذا لم يثبت هذا إلا بعد هذا ، ولا هذا إلا بعد هذا ، كان هذا من الدَّوْر الممتنع .

**السادس** : أن يُقال : إن أردتم بالعقليات ما يقوم بالقلب من العلوم العقليّة الكلية ونحوها ، فليس الكلام هنا فى هذه ، ونحن لا نقبل مجرد حكم الحس ولا الخيال فى مثل هذه العلوم الكليّة العقلية ، وإن أردتم بالعقليات موجودات خارجة لا يمكن الإشارة الحسية إليها ، فلم قلتم : إن هذا موجود ، فالنزاع فى هذا ، ونحن نقول : إن بطلان هذا معلوم بالبديهة .

**السابع** : أن يُقال : الوهم والخيال يُراد به ما كان مطابقاً وما كان مخالفاً ، فأمّا المطابق ، مثل توهم الإنسان لمن هو عدوه أنه عدوه ، وتوهم الشاة أن الذئب يريد أكلها ، وتخيل الإنسان لصورة ما رآه فى نفسه بعد مغيبه ، ونحو ذلك ، فهذا الوهم والخيال حقٌ ، وقضاياه صادقة ، وأمّا غير المطابق : فمثل أن يتخيل الإنسان أن فى الخارج ما لا وجود له فى الخارج ، وتوهمه ذلك مثل من يتوهم فيمن يحبه أنه يبغضه ، ومثل ما يتوهم الإنسان أن الناس يحبونه ويعظّمونه ، والأمر بالعكس ، والله لا يحب كل [ مختال ][1] فخور ، فالمختال الذى يتخيل فى نفسه أنه عظيم ، فيعتقد فى نفسه أكثر مما يستحقه ، وأمثال ذلك .

قالوا : وإذا كان الأمر كذلك ، فلم قلتم : إن حكم الفطرة بأن الموجودَين إما متباينان وإما متحايثان من حكم الوهم والخيال الباطل ، ونحن نقول : إنه من حكم الوهم والخيال المطابق ؟

(١) مختال : ساقطة من (د) وأثبتها من (هـ) .

فإذا قلتم : إن العقل دلَّ على أنه باطل ، كان الشأن فى المقدمات التى ينبنى عليها ذلك ، وتلك المقدمات أضعف فى الفطرة من هذه المقدمات ، فكيف يُدفع الأقوى بالأضعف ؟

ظ ٤ **الثامن** : أن المثبتين/قالوا : بل المقدمات المعارضة لهذا الحكم هى من الوهم والخيال الباطل ، مثل إثبات الكليات فى الخارج ، وتصور النفى والإثبات المطلقينْ ثابتين فى الخارج ، وتصور الأعداد المجردة ثابتة فى الخارج ، فإن هذه المتصورات [1] كلها لا تكون إلا فى الذهن ، ومن اعتقد أنها ثابتة فى الخارج فقد توهم وتخيل ما لا حقيقة له ، وجعل هذا التوهم [2] والخيال الباطل مقدمة فى دفع القضايا البديهية .

**التاسع** : أن يُقال : لا نسلِّم أن فى الفطرة قضايا تستلزم نتائج تناقض ما حكمت به أولا كما يدَّعونه ، فإن هذا مبنى على أن المقدمات المستلزمة ما يناقض الحكم الأول مقدمات صحيحة ، وليس الأمر كذلك ، كما سنبيِّنه إن شاء الله تعالى ، فإن هذه المقدمات هى النافية لعلو الله على خلقه ومباينته لعباده ، والمقدمات المستلزمة لهذا ليست مسلَّمة ، فضلا عن أن تكون بديهية .

**الوجه العاشر** : أن الذين جعلوا هذه القضايا من حكم الوهم الباطل هم طائفة من نفاة الصفات الجهمية ، من المتكلمين ، والمتفلسفة ، ومن تلقَّى ذلك عنهم ، وهذا معروف فى كتب ابن سينا ومن اتَّبعه من أهل المنطق .

---

(١) هـ : التصورات .

(٢) هـ : الوهم .

وكثير من أهل المنطق ، كابن رشد الحفيد وغيره ، يخالف ابن سينا فيما ذكره فى هذا الباب فى الإلٰهيات والمنطقيات ، ويذكر أن مذاهب الفلاسفة المتقدمين بخلاف ما ذكره ، وأما الأساطين قبله فالنقل عنهم مشهور بخلافهم فى هذا الباب .

والمقصود أن هذا الكلام عامة من تكلم به من المتأخرين أخذوه من ابن سينا . ومن تدبر كلامه وكلام أتباعه فيه وجده فى غاية التناقض والفساد ، فإنه **قال فى « إشاراته »** – التى هى كالمصحف لهؤلاء المتفلسفة الملحدة – لما ذكر مواد القياس ، وتكلم عن[1] « القضايا من جهة ما يصدق بها[2] » وذكر أن : « أصناف[3] القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجرى مجراهم أربعة : مسلّمات ، ومظنونات وما معها . ومشتبهات بغيرها ، ومتخيّلات[4] » .

كلام ابن سينا فى « الإشـارات » عن الخيـال والـوهميات وتعليق ابن تيمية على كلامه

**قلت** : المتخيلات هى مواد القياس الشعرى ، والمشتبهات هى مواد السوفسطائى ، وما قبل ذلك هو مواد البرهانى والخطابى والجدلى .

**قال**[5] : « والمسلمات : إما معتقدات ، وإما مأخوذات . والمعتقدات[6] أصنافها ثلاثة :/الواجب قبولها ، والمشهورات ،

---

(١) فى كتاب « الإشارات والتنبيهات » فى القسم الأول ، النهج السادس ، الفصل الأول . ٣٨٩/١ فقال : « إشارة .

(٢) الإشارات : إلى القضايا من جهة ما يصدق فيها أو نحوه .

(٣) عند كلمة « أصناف » تعود نسخة (ر) من جديد .

(٤) الإشارات : ومخيلات .

(٥) الإشارات والتنبيهات ٣٩٠/١ – ٣٩١ .

(٦) الإشارات : والمعتقدات أيضا (وفى نسخة بدون كلمة « أيضا ») .

والوهميات . والواجب قبولها : أوَّليَّات ، ومشاهدات ، ومجرَّبات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا أقيستها معها[١] » .

وتكلم عن القضايا الواجب قبولها[٢] بما ليس هذا موضعه ، وقد بُسط الكلام فيما فى منطقهم اليونانى من الفساد – مثل كلامهم فى الفرق بين الذاتيات واللازمة للماهية ، ودعواهم أن الحد الحقيقى يفيد تعريف الماهية ، وأن الحقائق مركَّبة من الأجناس والفصول ، وكلامهم فى الكليَّات الخمسة ، وما ذكروه فى مواد البرهان ، ودعواهم أن التصورات المكتسبة لا تُنال[٣] إلا بحدهم ، والتصديقات المكتسبة لا تحصل إلا بمثل قياسهم ، وغير ذلك مما ليس هذا موضعه .

والمقصود هنا أنه قال[٤] : « وأما القضايا الوهمية الصرفة فهى قضايا كاذبة ، إلا أن الوهم الإنسانى يقضى بها قضاءً شديد القوة ، لأنه ليس يقبل ضدها ومقابلها ، بسبب أن الوهم تابع للحس ، فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ، ومن المعلوم أن المحسوسات إذا كان لها مبادئ وأصول كانت تلك قبل المحسوسات ، ولم تكن محسوسة[٥] ، ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات ، فلم يمكن أن يُتمثَّل[٦] ذلك

---

(١) أقيستها معها : كذا فى (د) ، (هـ) . وفى (ر) : أقيستها ما معها . وفى « الإشارات » ٣٩١/١ : قياساتها معها .

(٢) انظر « الإشارات » ٣٩٢/١ – ٣٩٩ .

(٣) ر : لا تحصل ، وليست العبارة فى (هـ) .

(٤) الإشارات والتنبيهات ٤٠٣/١ – ٤٠٥ .

(٥) محسوسة : كذا فى (ر) ، (هـ) ، « الإشارات » ، وفى (د) : بمحسوسه .

(٦) الإشارات : تتمثل .

الوجود فى الوهم ، ولهذا كان الوهم(١) مساعداً للعقل فى الأصول التى تنتج وجود تلك المبادئ ، فإذا تعديا معا إلى النتيجة نكص الوهم ، وامتنع عن قبول ما سلّم موجبه . وهذا الصنف من القضايا(٢) أقوى فى النفس من المشهورات التى ليست بأوّليّة ، وتكاد تشاكل الأوّليّات وتدخل فى المشبَّهات بها ، وهى أحكام للنفس فى أمور متقدِّمة على المحسوسات ، أو أعم منها ، على نحو ما يجب أن لا يكون لها ، وعلى نحو ما يجب أن يكون أو يُظَّن فى المحسوسات ، مثل اعتقاد المعتقد أنه(٣) لا بد من خلاء ينتهى [ إليه ] الملاء(٤) إذا تناهى ، وأنه لابد فى كل موجود أن يكون(٥) مشاراً إلى جهة وجوده(٦) .

وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها ، لكانت تكون مشهورة ، وإنما يثلم(٧) فى شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم / الحكمية ، ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه فى دفع ذلك ، لشدة ط ٥
استيلاء الوهم على أن ما يدفعه الوهم ولا يقبله إذا كان فى المحسوسات

---

(١) الإشارات : ولهذا فإن الوهم نفسه وأفعاله لا تتمثل فى الوهم ، ولهذا ما يكون الوهم . .

(٢) وهذا الصنف من القضايا : كذا فى (ر) ، (هـ) . وفى (د) : وهذا الضرب فى القضايا ، وفى « الإشارات » ٤٠٣/١ : وهذا الضرب من القضايا .

(٣) الإشارات : أن .

(٤) فى (د) : لم تظهر كلمة « خلاء » بوضوح ، وسقطت كلمة « إليه » . والمثبت هو الذى فى (ر) ، (هـ) وهو موافق لما فى الإشارات ٤٠٤/١ . وستتكرر العبارة مرة أخرى وفيها ما سقط هنا ، ص ١٠٢ .

(٥) الإشارات : من أن يكون .

(٦) ر ، هـ : وجودها .

(٧) الإشارات ٤٠٥/١ : تثلم .

فهو مدفوع منكر، بل إنه باطل شنع[١]، بل تكاد أن تكون الأوَّليَّات[٢] والوهميات التي لا تزاحم من غيرها مشهورة ولا تنعكس »[٣].

**قلت**: وقد ذكر في غير هذا الموضع شرح القوى الدرَّاكة، وذكر القوة التي تُتخيل بها المحسوسات والتي تحفظ بها، وسمَّى[٤] الأولى على اصطلاحهم « الحس المشترك » والثانية « الخيال ».

**قال**[٥]: « وأيضا فالحيوانات[٦] – ناطقها وغير ناطقها – تدرك في[٧] المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة، ولا متأدِّية من طريق الحواس، مثل إدراك الشاة معنًى في الذئب غير محسوس، وإدراك الكبش معنًى في النعجة غير محسوس: إدراكاً جزئياً يحكم به كما يحكم الحس بما يُشاهده، فعندك قوة هذا شأنها، وأيضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العُجم قوة تحفظ[٨] هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها، غير الحافظ[٩] للصور » وهذه هي الذاكرة[١٠].

---

(١) بل إنه باطل شنع: كذا في (د)، (ر)، (هـ): وفي « الإشارات » ٤٠٥/١: وهو مع أنه باطل شنيع ليس بلا شهرة.

(٢) الإشارات: بل تكاد أن تكون من الأوليات – وفي نسخة بدون كلمة « من ».

(٣) ولا تنعكس: كذا في (ر)، وفي (د): ننعكس، وفي (هـ) الكلمة غير منقوطة. وفي « الإشارات »: ولا ينعكس.

(٤) د، ر، هـ: وسمَّا.

(٥) في « الإشارات والتنبيهات » ٣٥٤/٢ – ٣٥٥.

(٦) الإشارات: وأيضا فإن الحيوانات.

(٧) ر: يدرك من. (٨) ر، هـ: تحفظه.

(٩) الإشارات: الحافظة.

(١٠) د: وهذه هي الداركة؛ هـ: وهي الذاكرة؛ وليست هذه الكلمات في « الإشارات ».

**قال**[١] : « وتجد قوة أخرى لها[٢] أن تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم ، وتركِّب أيضا الصور بالمعانى وتفصلها[٣] عنها ، وتُسمَّى عند استعمال العقل مفكِّرة ، وعند استعمال الوهم متخيلة ، وكأنها قوة[٤] ما للوهم ، وبتوسط[٥] الوهم للعقل[٦] » .

**قلت** : والمقصود أن يُعرف اصطلاحهم ومرادهم بلفظ الخيال والوهم ونحو ذلك ، وأن الخيال هو تصور الأعيان المحسوسة فى الباطن . والوهم تصور المعانى التى ليست محسوسة فى تلك الأعيان . وكلاهما تصور معيَّن جزئى ، والعقل هو الحكم العام الكلّى ، الذى لا يختص بعين معيَّنة ولا معنى معيَّن .

وإذا عُرف ذلك فيُقال : هذه القوة فى الباطن بمنزلة القوى الحسيَّة فى الظاهر ، والقدح فيها كالقدح فى الحسِّيَّات ، وهذه القوة لا يجوز أن يناقض[٧] تصورها للمعقول ، كما لا يناقض سائر القوى الحسية

(١) الإشارات والتنبيهات ٣٥٧/٢ .
(٢) الإشارات : وتخدمها قوة رابعة لها .
(٣) ر : وتفصيلها .
(٤) الإشارات : . . متخيلة ، وسلطانها فى الجزء الأول من التجويف الأوسط ، كأنها قوة .
(٥) وبتوسط : كذا فى (ر) ، (هـ) . وفى (د) : وبتوسط . وفى الإشارات : ويتوسط .
(٦) عرض ابن سينا للموضوعات السابقة فى أكثر كتبه ورسائله ، انظر الشفاء : الطبيعيات : (٦) النفس ، ص ٣٥ - ٣٧ ، تحقيق قنواتى وزايد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥/١٣٩٥ ؛ النجاة ١٦٢/٢ - ١٦٣ ، ط . الكردى ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٣٨/١٣٥٧ ؛ تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات : رسالة الطبيعيات من عيون الحكمة ، ص ٢٨ - ٢٩ ، رسالة القوى الإنسانية ، ص ٦٢ - ٦٣ ، ط . هندية ، القاهرة ، ١٩٠٨/١٣٢٦ .
(٧) ر : تناقض ؛ د : يناقض ، هـ : غير منقوطة .

ص ٦ للمعقول ، لأن[١] المعقولات أمور / كلية تتناول هذا المعيَّن وهذا المعيَّن ، سواء كان جوهراً قائما بنفسه ، أو معنى فى الجوهر والحس الباطن والظاهر . لا يتصور إلا أموراً معينة فلا منافاة بينهما . فالحس الظاهر يدرك الأعيان المشاهدة وما قام بها من المعانى الظاهرة كالألوان[٢] والحركات ، والذى سموه الوهم جعلوه يدرك ما فى المحسوسات من المعانى التى لا تدرك بالحس الظاهر ، كالصداقة والعداوة ونحو ذلك ، والتخيل هو بمثل تلك المحسوسات فى الباطن ، ولهذا جعلوا الإدراكات[٣] ثلاثة : الحس ، والتخيل ، والعقل .

**قال ابن سينا**[٤] : « الشئ يكون محسوساً[٥] عندما يشاهد ، ثم يكون متخيلاً عند غيبته بتمثل صورته فى الباطن ، كزيد الذى أبصرته مثلا ، إذا غاب عنك فتخيلته ، وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيدٍ مثلاً معنى الإنسان الموجود أيضاً لغيره . وهو عندما يكون محسوساً تكون غشيته[٦] غواش غريبة عن ماهيته[٧] ، لو أزيلت عنه لم تؤثر فى كنه ماهيَّته ، مثل : أَيْنٍ ، وَوَضْعٍ ، وكَيْفٍ[٨] ، ومقدارٍ بعينه ، لو

---

(١) د : لين .

(٢) د : كالأكوان .

(٣) ر : الإرادات .

(٤) فى « الإشارات والتنبيهات » ٢/٣٤٣ - ٣٤٧ .

(٥) الإشارات : الفصل الثامن : تنبيه : الشئ قد يكون محسوساً .

(٦) تكون غشيته : كذا فى (د) ، (ر) وفى هـ كلمة « تكون » غير منقوطة . وفى « الإشارات » ٣٤٤/٢ : يكون قد غشيته .

(٧) ر : عربيه غير ماهيته .

(٨) ر ، هـ : أين وكيف ووضع .

توهمت[١] بَدَله غيره لم يؤثر[٢] فى حقيقة ماهية إنسانيته . والحس يناله من حيث هو مغمور فى هذه العوارض التى تلحقه بسبب المادة التى خُلق منها ، لا يجردها عنه[٣] ، ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته[٤] ، ولذلك لا يتمثل فى الحس إلا ظاهر صورته[٥] إذا زال . وأما الخيال[٦] الباطن فيتخيله[٧] مع تلك العوارض ، لا يقتدر[٨] على تجريده المطلق عنها ، لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التى يتعلق[٩] بها الحس ، فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها . وأما العقل فيقتدر[١٠] على تجريد الماهية المكنوفة[١١] باللواحق الغريبة[١٢] المشخَّصة[١٣]. مستثبتا[١٤] إياها حتى كأنه عَمِل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً . وأما ما هو فى ذاته برئ عن الشوائب المادية ، ومن اللواحق

---

(١) الإشارات ٣٤٤/٢ : لو توهم .

(٢) يؤثر : كذا فى (ر) . وفى (د) ، (هـ) : الكلمة غير منقوطة . وفى « الإشارات » : تؤثر .

(٣) الإشارات : لا يجرده عنها .

(٤) ر : بين حسية ومادية .

(٥) فى الحس إلا ظاهر صورته : كذا فى (ر) ، (هـ) ؛ وفى (د) : فى الحس إلا ظاهر صوته ؛ وفى « الإشارات » ٣٤٤/٢ : فى الحس الظاهر صورته .

(٦) ر : وأما التخيل .

(٧) الإشارات ٣٤٥/٢ : فيخيله .

(٨) لا يقتدر : كذا فى (د) ، وفى (ر) ، (هـ) ، الإشارات : لا يقدر ، وسترد فيما بعد ، فى ص ٣٤ : لا يقتدر .

(٩) الإشارات ٣٤٥/٢ : التى تعلق وسترد فيما بعد ص ٣٤ : تعلق .

(١٠) ر ، هـ : فيقدر .

(١١) ر ، هـ : المكتوفة .

(١٢) ر ، هـ : العربية .

(١٣) الإشارات ٣٤٦/٢ : المشخشة .

(١٤) د : مستثنيا ؛ هـ : مثبتاً .

الغريبة[١] ، التى لا تلزم [ ماهيته عن ماهيته ] [٢] ، فهو معقول لذاته ، ليس يحتاج إلى عمل يعمل به ، يعده[٣] لأن يعقل [٤] ما من شأنه أن يعقله ، بل لعله فى جانب [٥] ما من شأنه أن يعقله » .

ظ ٦ **قلت** : هذا الكلام هو من أصول أقوالهم ، / ومنه وقعوا فى الاشتباه والالتباس ، حتى صاروا فى ضلال عظيم .

الرد المفصل على كلام ابن سينا

**فإنه يقال** : **قوله** : « وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الإنسان الموجود أيضا لغيره[٦] » .

أتعنى به أن ذلك الإنسان المعقول الذى يكون لهذا ولهذا[٧] ، هو شئ ثابت فى الخارج ، هو بعينه لهذا المعيَّن ولهذا المعين، مغاير للإنسان المعيَّن ، ولصفاته القائمة به ؟

أم تعنى به الإنسان المعقول الكلى الثابت فى العقل ، الذى يتناول المعيَّنات تناول اللفظ العام لمفرداته ؟

فإن أردت الأول فهذا باطل لا حقيقة له ، ونحن نعلم بالضرورة أن هذا الإنسان المعيَّن ليس فيه شيء من الإنسان المعيَّن الآخر ، بل كل

(١) ر ، هـ : ومن اللواحق العربية ؛ الإشارات : واللواحق الغريبة .

(٢) ر : التى لا تلزم ماهية : وفى (هـ) كلمة « يلزم » غير منقوطة ؛ وفى (د) : التى لا يلزم ماهية . وأما فى الإشارات ٣٤٦/٢ : التى لا تلزم ماهيته عن ماهيته ، وهو الذى أثبته ، وسيذكره ابن تيمية فيما يلى ، ص ٣٦ .

(٣) ر : بعده ؛ د ، هـ : نعده ( غير منقوطة ) والمثبت هو الذى فى « الإشارات » ٣٤٦/٢ .

(٤) الإشارات ٣٤٧/٢ : لأن يعقله .

(٥) الإشارات ٣٤٧/٢ : من جانب .

(٦) وهو الذى سبق من كلام ابن سينا ، ص ٢٤ .

(٧) د : لهذا وهذا .

منهما مختص[١] بذاته وصفاته ، ولم[٢] يشتركا فى شىء ثابت فى الخارج أصلا ، ولهذا يكون أحدهما موجوداً مع عدم الآخر وبالعكس ، ويموت أحدهما مع حياة الآخر وبالعكس ، ويتألم أحدهما مع لذة الآخر وبالعكس .

كلام الرازى فى «شرح الإشارات»

ولهذا قال الشارحون لكلامه **كالرازى**[٣] : « إن الشخص المعيَّن إما أن يُدرك بحيث يمنع نفس إدراكه من الشركة ، وإما أن لا يكون كذلك[٤] .

والأول لا يخلو : إما أن يتوقف حصول ذلك الإدراك على وجود ذلك المدرَك فى الخارج أو لا يتوقف .

فهذه أقسام ثلاثة[٥] : أولها : الإدراك الذى يجتمع فيه الأمران[٦] ، وهو أن يكون مانعاً من الشركة ، ويكون متوقفاً على وجود المدرَك فى الخارج ، وهذا هو إدراك الحس ، فإنى إذا أبصرت زيداً ، فالمبصَر يمنع لذاته من أن يكون مشتركاً فيه بين كثيرين ، وهذا الإبصار لا يحصل إلا عند حصول المدرَك فى الخارج .

(١) ر : يختص .

(٢) ر ، هـ : لم .

(٣) فى كتابه « شرح الإشارات » ومنه نسخة مصورة بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية ( رقم ٢٢٤ الفلسفة والمنطق ) وستقابل الكلام التالى عليه . ظ ١٢٤ .

(٤) شرح الإشارات : . . بحيث يمنع نفس إدراكه من ذلك . وسقطت عبارة : « من الشركة وإما أن لا يكون » وبدلاً من كلمة « كذلك » فى المصورة « وذلك » .

(٥) كلمة « ثلاثة » غير واضحة فى (د) . وهى واضحة فى مصورة « الإشارات » .

(٦) الإشارات : الأثران .

وثانيها : أن يحصل فيه أحد الموضعين دون الآخر[١] ، فيكون مانعاً من الشركة ، ولكنه لا يتوقف على الوجود الخارجى ، وهو التخيل . فإنى إذا شاهدت زيداً ثم غاب ، فإنى أتخيله على ما هو عليه من الشخصية ، فنفس ما تخيلته يمنع من الشركة ، وأما هذا[٢] الإدراك فإنه لا يتوقف على وجود[٣] المدرَك فى الخارج ، فإنى يمكننى أن أتخيله بعد عدمه .

وثالثها : أن يخلو عن الموضعين جميعا ، فلا يكون مانعاً من الشركة ، ولا موقوفاً على وجود المدرك فى الخارج ، وهو المسمَّى بالإدراك العقلى » .

ص ٧ / **قلت** : فقد بيّنوا أن الإدراك العقلى هو ما لا يمنع الشركة ، ولا يُشترط فيه وجود المدرَك من خارج . ومعلوم أن هذا هو إدراك الكليات الثابتة فى العقل . وإذا كان كذلك ، **فقوله**[٤] : « وهو عندما يكون محسوساً [ تكون ][٥] غشيته غواشٍ غريبة عن ماهيته ، لو أزيلت عنه لم تؤثر فى كنه ماهيته » كلام يستلزم أن يكون فى الخارج شيئان : أحدهما : ماهية مجرَّدة عن المحسوسات ، والثانى : محسوسات غشيت تلك الماهية المجرَّدة المعقولة الثابتة فى الخارج ، وهذا باطل يعلم بطلانه بالضرورة مَنْ تصور ما يقول .

تعليق ابن تيمية

عود لمناقشة ابن سينا

---

(١) الإشارات : الثانى .

(٢) عبارة « وأما هذا » فى أول ص ١٢٥ من المصورة .

(٣) بعد كلمة « وجود » تنقطع نسخة (ر) .

(٤) أى ابن سينا ، وسبق ورود كلامه . ص ٢٤ – ٢٥ .

(٥) تكون : ساقطة من (د) .

فإنه إن كان المعقول المجرَّد لا يكون إلا فى النفس ، فكيف يكون فى الخارج معقولٌ مجرَّد تقارنه المعيَّنات المحسوسة واحداً بعد واحد ، أو تقارنه تارة وتفارقه أخرى ؟ وقوله(١) : « مثل : أَيْن ، ووضع ، وكيف ، ومقدار بعينه ، لو توهمت بدله غيره ، لم يؤثر فى حقيقة ماهية إنسانيته » .

يقال له : نعم إذا تصوّرنا بدل المعنى غيره ، لم يؤثر فيما فى النفس من الإنسان المعقول الكلّى المجرد ، فإن مطابقته لهذا المعيَّن كمطابقته لهذا المعيّن ، كما لا يؤثر ذلك فى لفظ الإنسان المطلق ، فإن مطابقته لهذا المعيّن كمطابقته لهذا المعيَّن ، فشمول اللفظ ومعناه الذى [ هو ](٢) فى الذهن سواء ، لكن ذلك المعين إذا توهمنا بدله غيره ، لم يكن فى ذلك البدل من هذا المعيَّن شئٌ أصلا ، بل كان البدل نظيره وشبيهه ومثله ، فإما أن يكون هو إيَّاه ، أو يكون فى الخارج حقيقة معينة فى هذا المعيّن ، هى نفسها(٣) حقيقة ثابتة فى هذا المعيَّن ، فهذا هو محل الغلط .

ويُقال لمن ظن هذا : لما خلق الله هذا المعين ، كانت تلك الحقيقة موجودة قبله أو حدثت معه ؟

فإن حدثت معه ، فهى معينّة ، لا مطلقة كليَّة ، لأن(٤) الكلِّى لا يتوقف على وجود هذا المعين ، وإن كانت موجودة قبله ، فإن كانت

---

(١) وهو ابن سينا ، وسبق كلامه ، ص ٢٤ – ٢٥ .
(٢) هو : زيادة فى (هـ) .
(٣) د : بعضها ، والمثبت من (هـ) .
(٤) د : لين .

مجرّدة عن الأعيان لم يحتج فيها إلى شئ من المعينات ، وإلا فالقول فى مقارنتها لذلك المعين كالقول فى هذا .

وأيضا فإنه يُقال : هل انتقلت من[١] غيره وقارنته ؟ أو قامت به
ظ ٧ وبغيره ؟ فإن انتقلت من غيره فارقت ذلك المعيّن ، /فثبت أن المعيّن لا يحتاج إلى مطلق يقارنه ، وإن قامت به وبغيره ، فإما أن يكون جوهراً أو عرضا ، فإن كانت عرضاً فالعرض الواحد لا يكون فى محلين . وإن كانت جوهراً فالجوهر الواحد لا يكون فى محلين .

فإن قال : هذا فى الجواهر المحسوسة ، وأما الجواهر المعقولة فقد تقوم بمحلين .

قيل : إن أردت بالجواهر المعقولة ما فى القلوب ، فتلك أعراض لا جواهر . وإن أردت هذه الكليّات التى تدَّعى وجودها فى الخارج ، فتلك لا محل لها عندك ، فضلا عن أن تقوم بمحلين .

وهذا أيضاً مما يناقض قولهم : إن المطلق جزء من المعيّن ، فكيف يكون ما لا يتخصص بحيِّز ولا مكان جزءاً مما يتخصص بحيِّز ومكان ؟

وإذا قال القائل : المعقول الذى لا حيِّز له ولا مكان ولا جهة ولا يُشار إليه ، جزءٌ وبعضٌ وداخل فى هذا الجسم المتحيز ، الذى له مكان وجهة وحيِّز – لَعَلِمَ كل عاقل فساد ما يقول . وهذا حقيقة قول هؤلاء .

وأيضا ، فتلك الحقيقة المجَّردة المطلقة إذا كانت كلية ، والكلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، وكانت جزءاً من المعيّن – كان فى

(١) د : عن .

كل معيّن كليات كثيرة ، لا يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها ، فيكون فى كل إنسان معيّن حيوان كلّى ، وناطق كلّى ، وإنسان كلّى ، وجسم كلّى ، وحساس كلّى ، وقائم بنفسه كلّى ، وجوهر كلّى ، وموجود كلّى ، ومخلوق كلّى ، وآكل كلّى ، وشارب كلّى ، ومتنفس كلّى ، وأمثال ذلك مما يمكن أن يُوصف به الإنسان .

ومن المعلوم بصريح العقل أن الكلِّى الذى قد يعم جزئيات[1] كثيرة لا يكون بعض جزئى واحد ، فإن الكثير لا يكون بعض القليل وجزءه ، ولا يكون ما يتناول أموراً كثيرة ويشملها ويعمها ، أو يصلح لذلك ، بعض واحد لا يقبل العموم والشركة .

**وقوله**[2] : « والحس[3] يناله من حيث هو مغمور فى هذه العوارض التى تلحقه بسبب المادة التى خُلق منها ، لا يجردها عنه ، ولا يناله إلا بعلاقة وضعية » .

**فيُقال** : هذا مبنى على أن فى الخارج شيئاً موجودا فى هذا الإنسان المعيّن ، عرض له هذا الإنسان المعيّن ، وهذا مكابرة للحس والعقل . والمادة التى خُلق منها بدنه ليست موجودة الآن ، بل استحالت وعدمت ، وليس فيه الساعة منىّ أصلا .

**وقوله** : « لا يجردها عنه » إنما يصح لو كان هنا مادة موجودة مغايرة/لهذا البدن المشهود ، حتى يمكن تجريد أحدهما عن الآخر . نعم إن
ص ٨
أُريد بالمادة البدن ، وأن الروح مقارنة للبدن ، فهذا كلام صحيح .

(١) د ، هـ : جزيات .

(٢) أى ابن سينا ، وسبق كلامه ، ص ٢٥ .

(٣) د : الحس .

لكن الروح معينة ، والبدن معيّن ، ومقارنة أحدهما الآخر ممكن ، وهؤلاء يشتبه عليهم مقارنة الروح للبدن وتجريدها عنه ، بمقارنة الكليات المعقولة لجزئياتها[١] وتجريدها عنها ، والفرق بين هذا وهذا أبين من أن يحتاج إلى بسط .

وهم يلتبس عليهم أحدهما بالآخر ، فيأخذون لفظ « التجريد » و « المقارنة » بالاشتراك ، ويقولون : العقول المفارقة للمادة[٢] ، ولا يميِّزون بين كوْن الروح قد تكون مقارنة للبدن ، وبين المعقولات الكليّة التى لا تتوقف على وجود معين ، فإن الروح - التى هى النفس الناطقة - موجودة فى الخارج ، قائم[٣] بنفسه ، إذا فارقت البدن .

وأما العقليات الكليّة المنتزعة من المعيّنات فإنما هى فى الأذهان لا فى الأعيان ، فيجب الفرق بين تجريد الروح عن البدن ، وتجريد الكليات عن المعيّنات .

**وأما قوله**[٤] : « وكذلك[٥] لا يتمثل فى الحس إلا ظاهر صورته » .

فسبب هذا أن الحس لا يدركه كله ، وإن كان كله محسوساً ، بمعنى أنه يمكن إحساسه ورؤيته فى الجملة ، ولكن باطنه ليس بمحسوس لنا

(١) د ، هـ : لجزياتها .
(٢) هـ : المادة .
(٣) قائم : كذا فى النسختين ، والروح تذكر وتؤنث .
(٤) أى ابن سينا ، وسبق كلامه ، ص ٢٥ .
(٥) وكذلك : كذا فى النسختين ، وسبقت فى (د) ، (هـ) ، (ر) ، الإشارات : ولذلك .

عند رؤية ظاهره ، لا لعدم[1] إمكان إحساسه ، لكن لاحتجاب باطنه ، أو لمعنى آخر .

وهذا أيضا [ من ][2] مثارات غلطهم ، فإنهم قد لا يفرِّقون فى المحسوس بين ما هو محسوس بالفعل لنا ، وبين ما يمكن إحساسه ، وإن كنا الآن لا نستطيع أن نحسه . فإن عنى بالمحسوس الأول ، فلاريب أن الأعيان منها ما هو محسوس ، ومنها ما ليس بمحسوس ، وما أخبرتنا به الأنبياء من الغيب ليس محسوساً لنا ، فلا نشهده الآن ، بل هو غيب عنا ، ولكن هو مما يمكن إحساسه ، ومما يحسه الناس بعد الموت .

ولهذا كانت عبارة الأنبياء عليهم السلام تقسم الأمور إلى غيب وشهادة ، قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾ [ سورة البقرة : ٣ ] .

وقال : ﴿ تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ ﴾ [ سورة هود : ٤٩ ] .

وقال : ﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِى لاَ إِلَـٰهَ إِلاَّ هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ والشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَـٰنُ الرَّحِيمُ ﴾ [ سورة الحشر : ٢٢ ] .

وأما هؤلاء فيقسِّمونها إلى محسوس ومعقول . والمعقول فى الحقيقة : ما كان فى العقل ، وأما الموجودات الخارجية فممكن أن ينالها الحس ، وأن يوقف الإحساس بها على شروط/متيقنه[3] الآن . ظ ٨

---

(١) عبارة « لا لعدم » مطموسة فى (د) وأثبتها من (هـ) .

(٢) من : ساقطة من (د) وأثبتها من (هـ) .

(٣) متيقنة : كذا فى (د) وإن كانت الكلمة غير واضحة تماما . وفى (هـ) : الكلمة غير منقوطة ، وتقرأ : منتفية .

**وأما قوله**[١] : « وأما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطلق عنها ، لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التى تعلق[٢] بها الحس ، فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها » .

**فيقال له** : هذه[٣] حجة عليكم ، فإن ما يتخيله الإنسان فى نفسه إنما هو موجود فى نفسه ، فالصورة الخيالية ليست موجودة فى الخارج ، ولا يشترط فى التخيل ثبوت المتخيل فى الخارج .

وقولكم : « يتخيله مع تلك العوارض » إثبات لشيئين ، ولا حقيقة لذلك ، بل لم يتخيل إلا الصورة التى هى عرض قائم بنفسه .

وقولكم : « فهو يتمثل صورته[٤] مع غيبوبة حاملها » كلام ملتبس ، فإن الصورة التى تخيلها فى نفسه ليس لها حامل فى الخارج ، وحامل الصورة التى فى الخارج هو موجود معها ، فالصورة المحمولة فى الخارج ليست عين ما فى نفسه ، وما فى نفسه ليست الصورة المحمولة .

والتحقيق أنه يتخيل الصورة مع غيبوبتها بالكلِّيَّة عن حسِّه الظاهر ، ليس مع غيبوبة حاملها قط ، سواء عنى بالصورة نفس الشخص المتصور[٥] ، أو نفس الشكل القائم به .

**وقوله**[٦] : « إن الخيال يتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على

(١) أى ابن سينا ، وسبق كلامه . ص ٢٥ .
(٢) جاءت من قبل ، ص ٢٥ : يتعلق .
(٣) د : هذا . والمثبت من (هـ) .
(٤) هـ : الصورة .
(٥) هـ : المصور .
(٦) أى ابن سينا ، وسبق ورود هذا النص ، ص ٢٥ . ولكنه فى هذا الموضع لم يلتزم بما ورد سابقا وإنما اختصر أحيانا ، وغيّر الألفاظ أحيانا أخرى .

تجريده المطلق عنها ، لكنه يجرِّدها عن تلك العلاقة المذكورة التى تعلَّق بها الحس ، وأما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكتوفة(١) باللواحق الغريبة(٢) المشخَّصة مستثبتا(٣) إياها ، حتّى كأنه عَمِلَ بالمحسوس عملاً جعله معقولا » .

فقد يُعترض على ذلك بأن يُقال : إنه يقتضى أن تجريد الخيال الكلِّى من جنس تجريد العقل ، فإن ما يتخيله المختال هو مثال المحسوس المعين ، فلم يجرِّد منه معنى كلّى أصلا ، لكن إن ارتسم(٤) فيه صورة تشاكله ، كما ترتسم فى الحائط صورة تشاكل الصورة المعيَّنة ، ثم قد يتخيل المعيَّن بجميع صفاته ، وقد يتخيل بعضها دون بعض ، وقد يتصور عينه مع مغيب صورة بدنه –كان المتصوَّر حقيقته المعينة ، كالروح دون الإنسانية المطلقة .

وأما العقل فقد يُراد به عقل الصورة المعينة ، فهو من /جهة كونه تصوراً معيّناً من جنس التخيل ، ومن جهة كونه لا يختص بشكل معيَّن من جنس تصور العقل . ص٩

وقد يُراد بالعقل تصور الكلِّى المطلق ، كتصور الإنسان المطلق ، وجوابه أن الإنسان المطلق قد يُتخيل مطلقاً ، والبهائم لها تخيل كلِّى ، ولهذا إذا رأت الشعير حنَّت إليه ، ولولا أن فى خيالها صورة مطلقة مطابقة لهذا الشعير وهذا الشعير ، لم تطلب هذا المعين حتّى تذوقه ،

(١) د : المكتوفة . (٢) هـ : العربية .
(٣) د : مستثنيًا .
(٤) هـ : لكن ارتسم .

فطلبها له إذا رأته يقتضى أنها أدركت أن هذا مثل الأول ، وإنما تدرك التماثل إذا كان فى النفس صورة تطابق المَاثلْين يُعتبر بها تماثلها .

لكن يُقال : فحينئذ لا فرق بين التخيل والتعقُّل من جهة كون كل منهما يكون معيناً ويكون مطلقا ، وكل منهما ليس عين ما فيه هو عين الموجود فى العقل بل مثاله .

**فقوله**[1] : « حتّى كأنه عَمِلَ بالمحسوس عملاً جعله معقولاً » .

تحقيقة أن المحسوس لم يُعمل به شئ أصلاً ، ولا فيه معقول أصلا ، بل العقل تمثَّل معقولاً يطابق المحسوس وأمثاله .

**وقوله**[2] : « وأما ما هو فى ذاته برىء عن الشوائب المادية وعن اللواحق الغريبة التى لا تلزم ماهيته عن ماهيته[3] ، فهو معقول لذاته » .

**ففيه كلامان :**

**أحدهما** : أن يُقال : ثبوت مثل هذا المعقول تبع لثبوت المعقول المنتزع من المحسوس ، وذلك ليس إلا فى العقل ، لا وجود له فى الخارج ، فيكون المعقول المجَّرد كذلك ، وحينئذ فليس فى ذلك ما يقتضى أن يكون فى الخارج معقول مجرّد .

الثانى : أن يُقال : ثبوت هذه المعقولات المجّردة فى الخارج فرع إمكان وجودها ، وإمكان وجودها مبنى على إمكان وجود ما لا يمكن

(١) أى ابن سينا ، وسبق كلامه ، ص ٢٥

(٢) أى ابن سينا ، وسبق كلامه ، ص ٢٥ .

(٣) انظر ما سبق ، ص ٢٥ .

الإحساس به ، فلا يجوز إثبات إمكان وجود ذلك بناءً على وجود هذه المجّردات، لأن ذلك دَوْر قَبْلى ، وهو ممتنع .

والمقصود أن فى كلامهم ما يقتضى أنه ليس فى المعقولات إلا ما يعقله العاقل فى نفسه ، مثل العلم الكلى ، وقد يدَّعون ثبوت هذه المعقولات فى الخارج فيتناقضون ، وهذا موجود فى كلام أكثرهم ، يقولون كلهم : الكليات وجودها فى الأذهان لا فى الأعيان ، ثم يقول بعضهم : إن الكليات تكون موجودة فى الخارج ، ولهذا كثيراً ما يرد بعضهم على بعض فى هذا الموضع ، و[ هو ] من[1] أصول ضلالاتهم ومجازاتهم . وكلامهم فى المعقولات المجردة من هذا النمط ، وليس لهم دليل على إثباتها ، وإذا حُرِّر ما يجعلونه دليلا لم تثبت[2] إلا أمورٌ[3] معقولة فى الذهن .

واسم « الجوهر » عندهم يُقال على خمسة أنواع ، على : العقل ، والنفس ، والمادة ، والصورة ، والجسم ، وهم متنازعون فى واجب الوجود : هل هو داخل فى مسمًّى « الجوهر » على قولين ، فأرسطو وأتباعه يجعلونه من مقولة الجوهر ، وابن سينا وأتباعه لا يجعلونه من مقـولة[4] الجوهر ، وأذا حُرِّر ما يثبتونه من العقل والنفس والمادة والصورة ، لم يوجد عندهم إلا ما هو معقول فى النفس أو ما هو جسم ، أو عرض قائم بجسم ، كما قد بُسط فى موضعه .

---

(١) د : ومن ، والمثبت من (هـ) .

(٢) فى الأصل( د ) : لم يثبت ، وفى ( هـ ) : الكلمة غير منقوطة .

(٣) د ، هـ : إلا أمورا ، وهو خطأ . والكلام عائد عليهم .

(٤) هـ : من مادة .

والمراد هنا أن يُعرف أن المعقولات التى هى العلوم الكلية الثابتة فى النفس لا ينازع فيها عاقل . وكذلك تصور المعيَّنات الموجودة فى الخارج ، سواء كان المتصوَّر عيناً قائمة بنفسها ، أو معنى قائماً بالعين ، وسواء سُمِّى ذلك التصور تعقلا[١] أو تخيلاً أو توهماً ، فليس المقصود النزاع فى الألفاظ ، بل المقصود المعانى .

وإذا عُرف أن الإنسان يقوم به تصور لأمور معينة موجودة فى الخارج ، وتصور كلِّى مطابق للمعيَّنات ، تبين ما وقع من الاشتباه فى هذا الباب .

فقول القائل : إن حكم الوهم أو الخيال [٢] قد يناقض حكم العقل : إذا أراد به [ أن ][٣] التصور المعيَّن الذى فى النفس لما هو محسوس ، أو لما لم يحسه ، كالعداوة والصداقة ، قد يناقض العقل الذى حكمه كلِّىٌ عام – كان هذا باطلا .

وإن أراد به أن العقل يثبت أموراً قائمة بنفسها ، تقوم بها معانى ، وتصوُّرُه للمحسوسات ولما قام بها يناقض ذلك - كان هذا أيضا باطلاً ، فإنه لا منافاة بين هذا وهذا ، وذلك لأن الكلام ليس فى مناقضة تصور الجزئيات [٤] للكليات ، بل فى تناقض القضايا الكلية بالسلب والإيجاب .

---

(١) د : تعلقا ، وهو تحريف
(٢) هـ : والخيال .
(٣) أن : ساقطة من ( د ) وأثبتها من ( هـ ) .
(٤) د : الجزيات .

وإذاأراد بهأن ما سمّاه الوهم والخيال يحكم حكماً كلّيا يناقض حكما كليا للعقل ، وهذا هو مرادهم - كان هذا تناقضاً منهم ، وذلك أنهم قد فسّروا حكم الوهم ، المناقض للعقل عندهم ، بأنه يقضى قضاءً كليًّا يناقض القضاء الكلّى المعلوم بالعقل ، مثل أنه يقضى أنه ما من موجود إلا ويمكن الإشارة إليه ، وما من موجودَيْن إلا وأحدهما محايث للآخر أو مباين له ،/ويمنع وجود موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه ، وأمثال ذلك . ص ١٠

فيُقال لهم : هذه قضايا كلية وأحكام عامة ، وأنتم قلتم : إن الوهم هو الذى يدرك فى المحسوسات الجزئية[1] معانى جزئية[2] غير محسوسة ولا متأدّية من طريق الحس ، كإدراك الصداقة والعداوة إدراكاً جزئياً[3] يحكم به ، كما يحكم الحس بما نشاهده .

وكذلك الخيال عندكم يحفظ ما يتصوره من المحسوسات الجزئية ، فإذا كان الوهم والخيال إنما يدرك أموراً جزئية ، بمنزلة الحس ، وهذه القضايا التى تزعمون أنها تعارض حكم العقل قضايا كلية ، عُلِم بذلك أن هذه ليست من إدراك الوهم والخيال ، كما أنها ليست من إدراك الحس ، وإنما هى قضايا كلية عقلية ، بمنزلة أمثالها من القضايا الكلية العقلية ، وهذا لا محيد لهم عنه ، وهذا بمنزلة الحكم بأن كل وهم وخيال فإنما يدرك اموراً جزئية .

---

(١) د : الجزية . وتكررت بعد ذلك .

(٢) د : جزية . وتكررت بعد ذلك .

(٣) د : جزيا .

فهذه القضية الكلية عقلية ، وإن كانت حكماً على الأمور الوهمية الخيالية . وكذلك إذا قلت : كل صداقة فإنها ضد للعداوة [١] ، فهذا حكم بما فى عقل كل الأفراد التى هى وهمية .

وكذلك إذا قلنا : كل محسوس فإنه جزئى ، فهذه قضية كلية عقلية تتناول كل حسى .

ومعلوم أنه كلما كان الحكم أعم كان أقرب إلى العقل . فقولنا : كل موجود قائم بنفسه فإنه يُشار إليه ، وكل موجودَيْن فإما أن يكونا متباينين وإما أن يكونا متحايثين ، من أعم القضايا وأشملها ، فكيف تكون من الوهميات التى لا تكون إلا جزئية[٢] ؟

وحينئذ فقولهم : إن حكم الوهم والخيال قد يناقض حكم العقل ، بمنزلة قولهم [٣] : إن حكم الحس قد يناقض حكم العقل ، وبمنزلة قولهم : إن حكم العقل يناقض حكم العقل ، وليس الكلام فى الحس والوهم والخيال والعقل إذا كان فاسداً عرضت له آفة ، فإن هذا لا ريب فى إمكان تناقض أحكامه ، وإنما الكلام فى الحس المطلق وتوابعه مما سمّوه هم توهماً وتخيلا .

كلام آخر لابن سينا فى « الإشارات » عن قوى التوهم والتخيل

وأيضا فقد قال ابن سينا فى « مقامات العارفين[٤] » : «وأول درجات حركات العارفين ما [٥] يسمّونه هم الإرادة ، وهو ما يعترى المستبصر

(١) هـ : العداوة .

(٢) د ، هـ : جزية .

(٣) د : بمنزلة أن قولهم .

(٤) فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٨١٨/٤ - ٨٢٧ . وأول الكلام : الفصل السابع : إشارة : أول درجات .

(٥) هـ : مما .

باليقين البرهانى أو الساكن النفس إلى العقد الإيمانى من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى ، فيتحرك سرُّه[١] إلى القدس ، لينال من روح الاتصال ، فما دامت درجته هذه فهو مريد ، ثم إنه [٢] يحتاج[٣] إلى الرياضة ، والرياضة موجهة[٤] إلى ثلاثة أغراض : الأول تنحية ما سوى الحق[٥] عن مستَن الآثار[٦] ، والثانى : تطويع النفسَ الأمَّارة/ للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والتوهم[٧] إلى التوهمات المناسبة ظ ١٠ للأمر القدسى ، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلى . والثالث : تلطيف السر للتنبيه[٨] .

والأول : يعين عليه الزهد[٩] ، والثانى : يعين عليه العبادة[١٠] المشفوعة بالفكر[١١] ، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما يلحَّن بها[١٢] من الكلام موقع القبول فى الأوهام . والثالث : يعين عليه[١٣] الفكر اللطيف والعشق العفيف[١٤] » .

(١) الإشارات ٣ ، ٨٢٠/٤ : سيره .

(٢) الإشارات ٣ ، ٨٢٠/٤ : فهو مريد ، الفصل الثامن : إشارة : ثم إنه .

(٣) الإشارات ٣ ، ٨٢٠/٤ : ليحتاج .

(٤) الإشارات : متوجهة .

(٥) الإشارات ٣ ، ٨٢١/٤ : مادون الحق .

(٦) الإشارات : الإيثار .

(٧) الإشارات : الوهم .

(٨) هـ : للتنبيه .

(٩) الإشارات ٣ ، ٨٢٢/٤ : الزهد الحقيقى .

(١٠) الإشارات ٣ ، ٨٢٣/٤ : يعين عليه عدة أشياء : العبادة .

(١١) الإشارات : بالفكرة .

(١٢) د : لما يلحق بها ، والمثبت من ( هـ ) . وفى : الإشارات ٣ ، ٨٢٤/٤ : لما لحِّن به .

(١٣) الإشارات ٣ ، ٨٢٤/٤ – ٨٢٦ من الأوهام . ثم نفس الكلام الواعظ ، من قائل ذكى بعبارة بليغة ونغمة رخيمة ، وسمت رشيد ، وأما الغرض الثالث فيعين عليه ..

(١٤) الإشارات ٣ ، ٨٢٧/٤ : . . العفيف الذى يأمر فيه شمائل المعشوق ، ليس سلطان الشهوة .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : وقد تكلمنا على ما فى هذا الكلام من حق وباطل فى غير هذا الموضوع ، والمقصود هنا أنه جعل من الأمور التى يحتاج إليها العارف ما يجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسى من العبادة وسماع الألحان وسماع الوعظ ، فإن كان الأمر القدسى أمراً معقولا مجرّداً ، لا داخل العالم ولا خارجه ، وقوى الوهم[(١)] والتخيل لا تناسب إلا الأمور الحسية دون العقلية المجردة ، كان هذا من الكلام الذى يناقض بعضه بعضاً .

بل كان الواجب على العارف أن يُعرض عمّا يحكم به الوهم والخيال ، لينال معرفة الأمر القدسى المعقول المجرد ، الذى يناقض حكم الوهم ، والخيال لا يناسبه .

ولكن ما ذكره فى « مقامات العارفين » هو الأمر الفطرى ، فإن القلوب الطالبة لله إذا تحركت بما يصرف إرادتها إلى العلو ، ويصرف إرادتها عن السفل ، كان هذا مناسباً لمطلوبها ومرادها ومحبوبها ومعبودها ، فإن الله [ الذى ][(٢)] هو العلىّ الأعلى ، هو المعبود المحبوب المراد المطلوب ، فإذا حرّكت[(٣)] النفس بما يصرف قواها إلى إرادته ، انصرفت قواها إلى العلو ، وأعرضت عن السفل .

والذى يبيّن هذا أن هذه القوة الوهمية ، وفعلها الذى هو الوهم ، لا يريدون به أن يتوهم فى الشىء ما ليس فيه ، وهو الوهم الكاذب .

---

(١) هـ : التوهم .
(٢) الذى : ساقطة من ( د ) وأثبتها من ( هـ ) .
(٣) هـ : تحركت .

وكذلك لفظ « التخيل » لا يريدون تخيل ما لا وجود له فى الخارج ، بل هذا وهذا يتناول عندهم توهم ما له وجود فى الخارج ، وتخيل ما له وجود فى الخارج ، وهو إدراك صحيح صادق مطابق .

وذلك لأن لفظ « الوهم » و « الخيال » كثيراً ما يطلق على تصور ما لا حقيقة له فى الخارج ، بل هذا المعنى هو المعروف من لغة العرب .

**قال الجوهرى**[1] : « وهمت فى الحساب أوهم وهماً ، إذا غلطت فيه وسهوت ، ووهَمت فى الشيء بالفتح أوهم[2] وهماً ، إذا ذهب وهمك إليه وأنت تريد غيره ، وتوهمت : أى / ظننت ، وأوهمت غيرى إيهاماً ، ص ١١
والتوهم[3] مثله . واتّهمت فلاناً بكذا ، والاسم التُهَمَة بالتحريك . ويقال : أوهم فى[4] الحساب مائة أى أسقط ، وأوهم فى[5] صلاته ركعة ، ويُقال : قد[6] أيهم إذا صار به الريبة[7] » .

**قلت** : فهذا أبو نصر الجوهرى قد نقل فى « صحاحه » المشهور فى لغة العرب ، أن مادة هذا اللفظ تستعمل فى جهة الغلط بمعنى الخطأ

---

(١) فى كتابه « تاج اللغة وصحاح العربية » مادة « وهم » .
(٢) فى « الصحاح » : أهم ، وهو تحريف .
(٣) الصحاح : والتوهم .
(٤) الصحاح : . . . بالتحريك ، وأصل التاء فيه واو على ماذكرناه فى « وكل » وأوهمت الشيء إذا تركته كله . يقال : أوهم فى . . .
(٥) الصحاح : من .
(٦) الصحاح : ... ركعة . أبو زيد : يقال للرجل إذا أتّهمته : أتّهمت إتّهاما ، مثل أدوأت إدواء ، يقال : قد . .
(٧) الصحاح : يقال قد أتّهم الرجل على أفعل إذا صار به الريبة .

تارة ، وتستعمل بمعنى الظن تارة ، ولم ينقل أنها تستعمل بمعنى اليقين ، وهم يستعملونها فى تصور يقينى ، وهو تصور المعانى التى ليست بمحسوسة ولا ريب فى ثبوتها ، كعداوة الذئب للنعجة ، وصداقة الكبش لها ، وهو فى لغة العرب يُقال فى هذه المعانى : تصورتُها وعملتها وتحققتها وتيقنتُها وتبينتها ، ونحو ذلك من الألفاظ الدالة على العلم ، ولا يُقال : توهمتها ، إلا إذا لم تكن معلمه ، فاصطلاحهم مضاد للمعروف فى لغة العرب ، بل وفى سائر اللغات .

وإذا كان كذلك ، فالإدراك الصحيح ، الذى يسمونه هم توهما وتخيلا ، هو نوع من التصور والشعور والمعرفة .

كلام ابن سينا فى إثبات القوة الوهمية وتعليق ابن تيمية عليه

يوضِّح ذلك أنهم قالوا فى إثبات القوة الوهمية، كما قال ابن سينا[1] : « الحيوانات – ناطقها وغير ناطقها – تدرك فى المحسوسات الجزئية[2] معانى جزئية[3] غير محسوسة ولا متأدِّية من طريق الحواس ، مثل إدراك الشاة معنًى فى الذئب غير محسوس ، وإدراك الكبش معنى فى النعجة غير محسوس : إدراكا جزئيا[4] : يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده ، فعندك قوة هذا شأنها ، وعند كثير من الحيوانات[5] العُجم قوة تحفظ هذه المعانى بعد حكم الحاكم بها غير الحافظ للصورة[6] » .

(١) فى « الإشارات والتنبيهات ٢/٣٥٤ – ٣٥٥ ، وسبق ورود هذا النص – ومقابلته على الإشارات ، ص ٢٢ .

(٢) د : الجزية .

(٣) د : جزية .

(٤) د : جزيا .

(٥) سبقت العبارة من قبل ص ٢٢ وفيها : وأيضا فعندك وعند كثير من الحيوانات .

(٦) سبقت من قبل : للصور .

فقد تبين أن هذه القوة تدرك معانى غير محسوسة وغير متأدية من الحس ، ففرَّق بينها وبين الحسية والخيالية بأن الخيالية إدراك ما تأدَّى من الحس .

وقد فسَّر الشارحون ما دل عليه كلامه فقالوا هذا بيان[1] إثبات الوهم والحافظة : أما الوهم فقوة يدرك[2] الحيوان بها معانى جزئية لم تتأد من الحواس إليها ، كإدراك العداوة والصداقة ، والموافقة والمخالفة فى أشخاص جزئية[3] ، فإدراك تلك المعانى دليل على وجود قوة تدركها[4] ، وكونها ممَّا لا يتأدى[5] من الحواس ، دليل على مغايرتها للحس المشترك ، ووجودها فى الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة .

قالوا : وقد يُستدل على ذلك أيضا بأن / الإنسان ربما يخاف شيئا يقتضى عقله الأمن منه كالموتى ، وما يخالف عقله فهو غير عقله . ظ ١١

**وقال ابن سينا** أيضا فى « إشاراته »[6] : « كل ملتذ به[7] فهو سبب كمال يحصل للمدرِك هو[8] بالقياس إليه خير ، ثم لا يشك أن الكمالات[9] وإدراكاتها متفاوتة ، فكمال الشهوة مثلا أن يتكيَّف العضو

(١) د : بان (٢) د : تدرك ؛ هـ : غير منقوطة .
(٣) د : جزية .
(٤) د : يدركها ، هـ : غير منقوطة .
(٥) د : لا يتأدا ، والمثبت من ( هـ ) .
(٦) الإشارات والتنبيهات ٣ ، ٧٦٢/٤ - ٧٦٣ .
(٧) الإشارات ٣ ، ٧٦٢/٤ : كل مستلذ به .
(٨) الإشارات : وهو .
(٩) الإشارات ٣ ، ٤/ ٧٦٣ : ثم لاشك فى أن الكمالات .

الذاتى[(١)] بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ، ولو وقع مثل ذلك ، لا عن سبب خارج ، كانت اللذة قائمة . وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما . وكمال القوة الغضبية : أن تتكيف النفس بكيفية غضب[(٢)] ، أو بكيفية شعور بأذى يحصل من[(٣)] المغضوب عليه . والوهم[(٤)] التكيف بهيئة[(٥)] ما يرجوه أو يذكره[(٦)] ، وعلى هذا حال سائر القوى » .

والمقصود أنه جعل كمال الوهم اتصافه بصفة ما يرجوه أو يذكره ، والمرجو فى المستقبل ، والمذكور فى الماضى:كلاهما[(٧)] لابد أن يكون هنا مما يوافقه ويحبه ، فإن الكمال - كما قد ذكروه - إنما يكون بإدراك الملائم لا المنافى .

والقوة الوهمية هى التى تُدرك[(٨)] بها الصداقة والعداوة ، والموافقة والمخالفة . والصداقة هى الولاية التى أصلها المحبة ، والعداوة أصلها البغض .

فالقوة الوهمية عندهم هى التى يُدرِك بها الحيوان ما يحبه وما يبغضه

(١) الإشارات : الذائق .
(٢) الإشارات : بكيفية غلبه .
(٣) الإشارات : فى .
(٤) والوهم : كذا فى (هـ) ، وفى (د) : وللوهم ، وفى الإشارات ٣ ، ٧٦٣/٤ : وكمال الوهم .
(٥) د ، هـ : بهيئه ، الإشارات : بهيأة .
(٦) الإشارات : أو ما يذكره .
(٧) هـ : وكلاهما .
(٨) د : يدرك ، هـ : غير منقوطة .

من المعانى التى لا تُدَرك بالحس والخيال ، ثم يكون حبه وبغضه لمحل ذلك المعنى تبعاً لحبه وبغضه ذلك المعنى ، فالشاة إذا توهمت أن فى الذئب قوة تنافرها أبغضته ، والتيس إذا توهم أن فى الشاة قوة تلائمه أحبها ، فهذه القوة هى التى تدرك المحبوبات والمكروهات ، من المعانى القائمة بالمحسوسات ، وهى التى يحصل بها الرجاء والخوف ، فيرجو[(١)] حصول المحبوب ، ويخاف حصول المكروه ، ولهذا علَّقوا الرجاء والخوف بها ، كما تقدم من كلامهم ، وجعلوا كمالها فى التكييف بهيئة[(٢)] ما ترجوه أو تذكره ، وقالوا : إن خوف الإنسان من الموتى ونحوهم هو بهذه القوة .

وعلى هذا فكل حب وبغض ، ورجاء وخوف لما لم يحسّه الحيوان بحسِّه الظاهر ، فهو بهذه القوة .

كلام ابن سينا فى «الشفاء» عن قوة الوهم

ولهذا عظَّموا شأنها ، **فقال ابن سينا فى «شفائه» فى القوة المسمَّاة بالوهم**[(٣)] : «هى[(٤)] الرئيسة الحاكمة فى الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلى ، ولكن حكما تخييلياً[(٥)] مقرونا بالجزئية[(٦)] وبالصورة الحسية ، وعنه[(٧)] تصدر أكثر الأفعال الحيوانية» .

---

(١) د : فيرجوا .
(٢) د ، هـ : بهية .
(٣) كتاب الشفاء لابن سينا : الطبيعيات : النفس ، ص ١٤٨ .
(٤) الشفاء : وهى .
(٥) الشفاء : تخيليا .
(٦) د : بالجزبة .
(٧) الشفاء : وعنها .

ص١٢ وقال أيضا / فى « شفائه »[١] : « ويشبه أن تكون القوة الوهمية[٢] هى بعينها المفكِّرة المتخيِّلة[٣] والمتذكِّرة ، وهى بعينها الحاكمة ، فتكون بعينها[٤] حاكمة ، وبأفعالها وحركاتها[٥] متخيلة بما تعمل من الصور[٦] والمعانى ، والمتذكرة[٧] بما ينتهى إليه عملها ، وأما الحافظة فهى قوة خِزانتها » .

تعليق ابن تيمية فهذه ألفاظه ، ومن الناس من قال : هذا يدل على اضطرابه فى أمر هذه القوى ، وليس المقصود هنا الكلام فيما يتنازعون فيه ، وهو أن هذه الإدراكات الجزئية والأفعال الجزئية : هل هى للنفس ، وإن كان بواسطة الجسم ، أو هى للجسم[٨] ؟ وهل محل هذه شىء واحد أو أشياء متعددة ؟ وهل هو بقوةٍ واحدة أو بقوى متعددة ؟

فإن الكلام فى هذا مما [ لم ][٩] يتعلق بالمقصود فى هذا المكان ، فإنه لاخلاف بين العقلاء أن الإنسان – بل وغيره من الحيوان – يتصور فى غيره ما يحبه ويواليه عليه ويرجو وجوده ، ويتصور ما يبغضه ويعاديه عليه ويخاف وجوده .

---

(١) الشفاء : الطبيعيات : النفس ، ص ١٥٠ .
(٢) الوهمية : ساقطة من ( هـ ) .
(٣) الشفاء : والمتخيلة .
(٤) الشفاء : بذاتها .
(٥) الشفاء : وبحركاتها وأفعالها .
(٦) الشفاء : متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل فى الصور .
(٧) الشفاء : ومتذكرة .
(٨) هـ : الجسم .
(٩) لم : ساقطة من (د) وأثبتها من (هـ) .

فهذا التصور أمر معلوم فى الإنسان وفى الحيوان ، وهم سموا التصور وهما ، وقالوا : إنه يحصل بقوة تسمى الوهمية .

والناس متنازعون فى إدراك الحيوان وأفعاله : كالسمع ، والبصر ، والتفكر ، والعقل ، وغير ذلك من أنواع التصورات والأفعال ، سواء [كان ](1) تصور ولاية أو عداوة أو غير ذلك : هل هو بقوى فى الحيوان أم لا ؟

فالأول : قول الجمهور ، والثانى : قول من يقول : إنه ليس للعبد قدرة مؤثرة فى مقدوره .

والأولون على قولين : منهم من يخص القوى بالأفعال الاختيارية ، ومنهم من يجعله فى جميع الحوادث .

وهؤلاء نوعان : منهم من يقول بقول المتفلسفة الذين يقولون : إن الله موجب بذاته بدون مشيئته وعلمه بالجزئيات(2) ، وهذا باطل شرعاً وعقلاً . ومنهم من يقول : إن الله خالق ذلك كله بمشيئته وعلمه وقدرته .

وهذا مذهب سلف الأمة وأئمتها ، وجمهور علمائها : يثبتون ما فى الأعيان من القوى والطبائع ، ويثبتون للعبد قدرة حقيقية وإرادة ، ويقولون : إن هذه الأمور جعلها الله أسباباً لأحكامها ، وهو يفعل بها ، كما قال تعالى : ﴿ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ ﴾ [سورة الأعراف : ٥٧] .

(١) كان : زيادة فى (هـ) .
(٢) د : بالجزيات .

ظ ١٢ وقال تعالى : ﴿ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ [ سورة البقرة : ١٦٤ ] ، إلى غير ذلك من نصوص الكتاب والسنة .

وكلام السلف والأئمة المذكور فى غير هذا الموضع ، ولهذا نص أحمد بن حنبل والحارث المحاسبي وغيرهما أن العقل غريزة فى الإنسان .

ولكن من قال بالقول الأول من نفاة الأسباب والقوى الذين سلكوا مسلك الأشعرى فى نفى ذلك قالوا : إن العقل إنما هو نوع من العلوم الضرورية ، كما قال ذلك القاضى أبو بكر بن الطيب[(١)] ، والقاضى أبو يعلى ، والقاضى أبو بكر بن العربى[(٢)] وغيرهم .

والمقصود أن هذا التصور لمعانٍ[(٣)] فى الأعيان المشهودة : كتصور أن هذا يوافقنى ويوالينى وينفعنى وفيه ما أحبه ، وهذا يخالفنى ويعادينى ويضرنى وفيه ما أبغضه ، أمر متفق عليه بين العقلاء ، سواء قيل بتعدد القوى ، أو اتحادها ، أو عدمها ، وسواء قيل : المدرك هو النفس أو البدن .

---

(١) انظر : كتاب « التمهيد » للقاضى أبى بكر الباقلانى ، ص ١٠ - ١١ ؛ وكتاب « الإنصاف » له ، ص ١٣ - ١٤ ؛ كتاب « الإرشاد » للجوينى ، ص ١٥ - ١٦ .

(٢) انظر كتاب آراء أبى بكر بن العربى الكلامية للأستاذ عمار الطالبى ، ص ١٤١ ، الجزائر ، ١٣٩٤/١٩٧٤ وانظر ما ذكره ابن العربى فى « العواصم من القواصم » فى الجزء الثانى من كتاب الطالبى ص ١٦٦ - ١٦٨ : « وأما العقل فإنه معلوم به لا إشكال فيه عند أحد . وأهل الفلسفة يطلقونه فى معانٍ كثيرة ، منه عملى . . والإ فهى علوم كلها مرتبط بعضها ببعض ، ويتركب على البعض ، وكلها تترتب على العلوم الضرورية ، وتزيد وتنقص ، وتنسى وتذكر ، وقد بينا فى غير كتاب أن العقل هو العلم بنفسه ، لا زيادة عليه ، كيفما تصرفت أحواله وانتظمت ، لا تختلف فى ذلك » .

(٣) د ، هـ : لمعانى .

إذا كان كذلك ، فيقال : إذا كان « الوهم » مفسَّراً عندهم بما ذكروه من تصور معنى غير محسوس فى الأعيان المحسوسة وألا يتأدّى[١] من الحس ، فمعلوم أن هذا تدخل فيه كل صفة تقوم بالحى من الصفات الباطنة : كالقدرة ، والإرادة ، والحب ، والبغض ، والشهوة ، والغضب ، وأمثال ذلك .

فإن القدرة فى القادر ، كالعداوة فى العدو ، والصداقة فى الصديق ، بل قد يكون ظهور الولاية ، والعداوة ، والحب ، والبغض إلى الحس الظاهر أقرب من ظهور القدرة .

وعلى هذا فيكون تصور المِلْك ، والمِلْك هو أيضا من الوهم ، فإن كون الشخص المعين مِلْكاً لغيره أو مالكاً لغيره : هو تصور معنى فى الشخص المحسوس ، وذلك المعنى غير محسوس ، ولا يُتخيل تخيل المحسوسات .

وكذلك تصور الشهوة والنُّفرة : يكون أيضا من باب التصور الوهمى فى اصطلاحهم ، وكذلك تصور الألم فى الغير واللذة فيه ، هو من الباب ، فإن ما يجده الحيوان فى نفسه من اللذة والألم غير محسوس .

**فإن قيل** : هذه الأمور تدرك بآثار تَظهر يدرك الحس تلك الظواهر ، فلا يُقال : هى موهومة .

**قيل** : إن كان هذا كافياً ، فمعلوم أن تصور الشاة صورة الذئب المحسوسة إدراك لتلك الصورة ، فتلك الصورة مستلزمة للعداوة ،

(١) هـ : ولا يتأدى .

وكذلك إدراك التيس صورة الشاة ، وكذلك [ إدراك ][١] الإنسان شعار صديقه وعدوه ، مثل إدراك كل من الطائفتين المقتتلتين شعار الأخرى المسموعة بالأذن ، كالشعائر المتداعى بها ، والمرئية ، كالرايات المرئية هى أيضا مما يُدرك بالحس ، ويُستدل بها / على الولاية والعداوة التى ليست بمحسوسة ، بل هى فى الأشخاص المحسوسة . ص١٣

فى الجملة ليس من شرط الصورة الوهمية عندهم أن يدركها الوهم بلا توسط شيء محسوس ، بل لا تُدرك تلك المعانى إلا فى الأشياء المحسوسة ، ولابد أن تُدرك تلك الأشياء المحسوسة فيكون الوهم مقارناً للحس ؛ لابد من ذلك ، وإلا فلو أدرك الوهم ما يدركه[٢] مجرداً عن الحس لكان يدرك ما يدركه لا فى أعيان محسوسة ، فلابد أن يدرك بباطنه ، وهو القوة المسمَّاة بالوهم عندهم ، وبظاهره ، وهو الحس : ما فى المدرَك[٣] من الأمر الباطن ، وهو المعنى كالصداقة والعداوة ، والظاهر ، وهو الشخص الذى هو محل ذلك .

وعلى هذا فميل كل جنس إلى ما يناسبه فى الباطن هو بسبب إدراك هذه القوة ، كما يتفق فى المتحابِّين والمتباغضين ، والمتحابون قد يكون تحابهم لاشتراكهم فى التعاون على ما ينفعهم ودفع ما يضرهم ، كما يوجد فى أجناد العساكر ، وأهل المدينة الواحدة ، وأهل الدين الواحد ، والنسب الواحد ، ونحو ذلك .

---

(١) إدراك : زيادة فى ( هـ ) .
(٢) هـ : ما أدركه .
(٣) سياق العبارة : فلا أن يدرك بباطنه وبظاهره ما فى المدرك . . الخ .

وفى الجملة فميل الحيوان إلى ما يظن أنه ينفعه ، ونفوره عمًّا يظن أنه يضرُّه : بسبب هذه القوة ، فإن إدراكه كون هذا نافعاً له موافقاً له ملائمًا له ، وكون هذا ضارًّا له مخالفاً له منافرًا له : هو بهذه القوة .

وعلى هذا فينبغى أن يكون إدراك ما فى الأغذية والأدوية من الملاءمة هو بهذه القوة ، فإن الإنسان يتوهم فى الخبز أنه يلائمه إذا أكله ، كما يتوهم الفرس ذلك فى الشعير ، ويتوهم فى السيف أنه يضره إذا ضُرب به ، كما يتوهم الحمار ذلك فى العصا[1] .

وفى الجملة فتصور الإنسان – بل والحيوان – لما ينفعه ويضره هو بهذه القوة على موجب اصطلاحهم ، فإن الإنسان إذا رأى بئراً محفورة يتصور أنه إن وقع فيها عطب – كان هذا بهذه القوة ، لأن الحس إنما شهد مكاناً عميقًا ، أما كونه يضر الإنسان إذا سقط فيه ، فهذا لا يُعلم بالحس ، ولهذا كان من لا تمييز له يسقط فى مثل هذا المكان ، كالصبى والمجنون والبهيمة ، وإن كان له حس ، فالذى يسمّيه الناس عقلاً سمَّاه هؤلاء وهماً ، / وتصور الإنسان أن هذا ماله وهذا مال غيره ، وهذه ظ١٣
الدار داره وهذه دار غيره ، هو بهذه القوة ، لأن الحس الظاهر لا يميِّز بين هذا وهذا ، وإنما يُعرف هذا من هذا بقوة باطنة تتصور فى[2] المحسوس ما ليس بمحسوس ، وهو أن هذه الدار أو المال له أو لأقاربه أو لأصدقائه ، وتلك الدار أو المال[3] للأجانب أو الأعداء ، فإن هذه المعانى هى فى المحسوس وليست محسوسة ، وإدراك كون هذا الإنسان

(١) د ، هـ : العصى .

(٢) هـ : يتصور بها فى ..

(٣) د : والمال .

عادلاً جواداً رحيماً شجاعاً ، وهذا ظالماً بخيلاً قاسياً جباناً ، هو على موجب اصطلاحهم وَهْمٌ ، فإن هذا إدراك أمور غير محسوسة فى المحسوسات .

وكذلك سائر الأخلاق التى بها مدح وقدح ، مثل البر والفجور والعفة ، والصدق والكذب ، والكرم واللؤم ، وأمثال ذلك ، فإن هذه معان[1] تقوم بالشخص المحسوس ، ونفس الأخلاق القائمة فيه ليست بمحسوسة[2] ، وإنما يُحس بالأفعال الظاهرة الصادرة عنها ، كما يُحس بالأفعال الظاهرة الصادرة عن الصداقة والعداوة .

ومعلوم أن إدراك هذه الأمور هى مما يدخل فى مسمَّى العقل والعلم والمعرفة عند عامة العقلاء ، بل إدراك كون المعروف معروفًا ، وكون المنكر منكراً ، هو أيضا مما يدخل فى « الوهم » على اصطلاحهم ، فإن المعروف هو المحبوب الموافق الملائم ، والمنكر هو المكروه المخالف المنافى ، وما يُدرك به هذه المعانى من الأمور الحسيَّة[3] وهم ، بل على قولهم كل معنى يُدرك فى الأعيان المحسوسة فإدراكه بالوهم ، ولا يبقى فرق بين الوهميات والعقليات فى مثل هذا ، إلا كَوْن الوهميات جزئية[4] والعقليات كلية .

ومعلوم أن إدراك كثير من هذه المعانى من خواص العقل ، ومما يبين هذا أن الرجل إذا رأى امرأته مع من يُظن به السوء كان هذا إدراكاً لأمرٍ

(١) د ، هـ : معانى .

(٢) هـ : محسوسة .

(٣) هـ : المحسوسة .

(٤) د : جزية .

غير محسوس فى المحسوس ، وهو إدراك ما ينافيه ، وهو ميل الأجنبى إلى امرأته ، وميل امرأته إليه . وكذلك المرأة إذا وجدت[1] مع زوجها امرأة أخرى فظنت أن بينهما اتصالاً وحصلت لها الغيرة ، فالغيرة إنما تحصل بهذه القوة ، فإن الغيرة من باب كراهة المؤذى وبغضه ، وهو من جنس إدراك العداوة فيما يُغار منه ، كما أن الرجل يميل إلى أبيه وأمه وزوجته/لما يستشعره من محبتهم ومودتهم ، وإدراك ما منهم من المحبة ص١٤
والمودة هو أيضا عندهم وهم ، لأنه إدراك فى المحسوس بما ليس بمحسوس ، وهو الولاية التى بينهما ، كما قالوا فى إدراك التيس معنى فى الشاة ، وإذا رأى الإنسان امرأة أجنبية فقد يدرك منها أنها تميل إليه ، فيكون كإدراك التيس معنى فى الشاة ، وقد يدرك منها أنها تنفر عنه ، فيكون كإدراك الشاة معنى فى الذئب ، وهذا باب واسع .

والمقصود أن يُجمع بين هذا وبين ما قاله ابن سينا فى « مقامات العارفين » وهو خاتمة مصحفهم[2] ، وقد قال الرازى :[3] « هذا الباب أجل ما فى هذا الكتاب ، فإنه رتَّب علم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه مَنْ قَبْلَه ، ولا يلحقه[4] مَنْ بَعْدَه » .

وأقرَّه الطوسى على هذا الكلام وقال[5] : « قد[6] ذكر الفاضل

---

(١) هـ : إذا رأت .

(٢) يقصد بمصحفهم كتاب « الإشارات والتنبيهات » لابن سينا ، كما ذكر ذلك من قبل .

(٣) فى كتابه « شرح الإشارات » وسنقابل الكلام التالى على مصورة معهد المخطوطات ظ ٢٠٠ – ص ٢٠١

(٤) شرح الإشارات : ولا لحقه .

(٥) فى شرحه على « الإشارات والتنبيهات » الموجود بذيل طبعة المعارف ٣ ، ٤/ ٧٨٩ .

(٦) شرح الطوسى : وقد .

الشارح أن هذا[(١)] الباب أجل مافى هذا الكتاب ، فإنه رتَّب فيه علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه مَنْ قبله ولا لحقه مَن بعده » .

وهذا الذى هو غاية ما عند هؤلاء من معارف الصوفية إذا تدبَّره من يعرف ما بعث الله به رسوله ، وما عليه شيوخ القوم – المؤمنون[(٢)] بالله ورسوله – المتبعون للكتاب والسنة ، تبين له أن ما ذكره فى الكتاب بعد كمال تحقيقه لا يصير به الرجل مسلماً ، فضلا عن أن يكون وليًّا لله ، وأولياء الله هم المؤمنون المتقون ، فإن غايته هو الفناء فى التوحيد الذى وصفه ، وهو توحيد غلاة الجهمية المتضمن نفى الصفات ، مع القول بقدم الأفلاك ، وأن الرب موجِب بالذات[(٣)] لا فاعل بمشيئته ولا يعلم الجزئيات[(٤)] ، ولو قُدِّر أنه فناء فى توحيد الربوبية المتضمن للإقرار بما بعث الله به رسوله من الأسماء والصفات ، لم يكن هذا التوحيد وحده موجبًا لكون الرجل مسلماً ، فضلا عن أن يكون عارفاً وليًّا لله ، إذ كان هذا التوحيد يُقِرُّ به المشركون عبَّاد الأصنام ، فيُقِرُّون بأن الله خالق كل شىء وربه ومليكه ، وإنما يجعل الفناء فى هذا التوحيد هو غاية العارفين صوفية هؤلاء الملاحدة كابن الطفيل صاحب رسالة « حى بن يقظان[(٥)] » وأمثاله ، ولهذا يستأنسون بما يجدونه من كلام أبى حامد

(١) شرح الطوسى : أن فى هذا .
(٢) فى الأصل (د) : المؤمنين .
(٣) فى الأصل ( د ) : موجب بذات ، والعبارة ليست فى (هـ) .
(٤) د : الجزيات ، وليست الكلمة فى (هـ) .
(٥) أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسى الأندلسى ، ولد سنة ٤٩٤ فى وادى آش بالأندلس ، ودرس الطب والرياضيات والفلسفة فى غرناطة حيث عمل كاتما لسر حاكمها زمنا ثم صار طبيبا للسلطان أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن من أمراء الموحدين وتوفى فى مراكش سنة ٥٨١ . أشهر مؤلفاته كتاب « حى بن يقظان » . انظر عنه وعن كتابه : الأعلام للزركلى ١٢٨/٧ ؛ =

موافقاً لقولهم ، إذ كان فى كثيرٍ من كلامه ما يوافق الباطل من قول هؤلاء ، كما فى كثير من كلامه ردٌّ لكثير من باطلهم .

ولهذا صار كالبرزخ بينهم وبين / المسلمين ، فالمسلمون ينكرون ما وافقهم فيه من الباطل عند المسلمين ، وهم ينكرون عليه ما خالفهم فيه من الباطل عند المسلمين . ظ ١٤

ومن أسباب ذلك أن هؤلاء جعلوا غاية الإنسان وكماله فى مجرد أن يعلم الوجود أو يعلم الحق ، فيكون عالماً معقولاً مطابقًا للعالم الموجود[1] ، وهو التشبه بالإلـٰه على قدر الطاقة ، وجعلوا ما يأتى به من العبادات والأخلاق إنما هى شروط وأعوان على مثل ذلك ، فلم يثبتوا كَوْن الرب تعالى معبوداً مألوهاً يُحَب لذاته ، ويكون كمال النفس أنها تحبه ، فيكون كمالها فى معرفته ومحبته ، بل جعلوا الكمال فى مجرد معرفة الوجود عند أئمتهم ، أو فى مجرد معرفته ، عند من يقرب إلى الإسلام منهم .

فهذا أحد نَوْعىْ ضلالهم . والنوع الآخر أنه لو قُدِّر كمالها فى مجرد العلم[2] ، فما عندهم ليس بعلم ، بل كثير منه جهل .

---

مقال كارادى فو عن ابن الطفيل فى دائرة المعارف الإسلامية ؛ تاريخ فلاسفة الإسلام لمحمد لطفى جمعة ، ص ٩٧ - ١١١ ، ط . المعارف ، القاهرة ، ١٣٤٥/١٩٢٧ ؛ حى بن يقظان لأحمد أمين ، ص ٩ - ١٤ ، ط . المعارف ، ١٩٥٩ ؛ فلسفة ابن طفيل للدكتور عبد الحليم محمود ، ص ٩ - ٦٠ ، ط . الأنجلو المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ ؛ معجم المؤلفين لكحالة ١٠/ ٢٥٩ ؛ تاريخ الفسلفة فى الإسلام لدى بور ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبى ريده ، ص ٢٨٨ - ٢٩٣ ، ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٣٧٤/١٩٥٤ .

(١) عند كلمة «الموجود» تعود نسخة (ر) من جديد .

(٢) د : المعلم ، وهو تحريف .

والقدر الذى حصل لهم من العلم لا تحصل به النجاة ، فضلا عن حصول السعادة الكبرى ، فهم أبعد عن الكمال البشرى ، وعن النجاة فى الآخرة والسعادة ، من اليهود والنصارى من حيث هم كذلك ، وإن كان من اليهود والنصارى من هو أبعد عن ذلك ممن كان أقرب إلى الإسلام من اليهود والنصارى ، إذ النجاة والسعادة باتّباع الرسل علماً وعملاً .

وكتبهم ليس فيها إيمان بِنَبِىٍّ معيَّنٍ ولا بكتاب[1] معيَّنٍ : لا توراة ، ولا إنجيل ، ولا قرآن ، ولا إبراهيم ، ولا موسى ، ولا عيسى ، بل ولا فيها إثبات ربٍّ معيّن ، وإنما فيها إثبات موجودٍ كلّى وأمور كلّية ، ولا فيها الأمر بعبادة الله وحده لا شريك له ، والنهى عن عبادة ما سواه ، ومعلوم أن النجاة والسعادة لا تحصل إلا بذلك ، بل ليس عندهم[2] الإيمان بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، والبعث بعد الموت ، ولا الإيمان بأن الله قدَّر مقادير العباد ، فإنه عندهم لا يعلم الجزئيات[3] ، فكيف يقدِّرها ؟ ومعلوم أن السعادة لا تحصل [ إلا[4] ] بذلك .

وهؤلاء لمّا كان قولهم مخالفًا للفطرة التى فطر الله عليها عباده : من الإقرار به ومن محبته . كان ما ذكروه من كمال النفس منافيًا لهذا ولهذا .

ولهذا اضطرب كلامهم فى هذا الباب ، فتارة يحتاجون أن يُقِرُّوا بما يوجب محبته وموالاته ، مع الإقرار به سبحانه وبعلوه على خلقه ، وتارة/ يدّعون ما يوجب انتفاء هذا وهذا . ص ١٥

(١) ر : ولا كتاب

(٢) ر : وليس عندهم .

(٣) د : الجزيات .

(٤) إلا : ساقطة من (د) .

وقد تقدم أقوالهم فى الوهم ومعناه عندهم والقضايا الوهمية ، والمقصود أن يُجمع بين النظر فى ذلك ، وبين ما ذكروه فى « مقامات العارفين » الذى هو أجل ما عندهم ، وكثير منه ، أو أكثره ، كلام جيد ، ولكن الاقتصار عليه وحده مع ما[١] عندهم ، لا يُوجب نجاة النفوس من العذاب ، فضلاً عن حصول السعادة لها ،ولكن كل ما[٢] قالوه – هم وغيرهم – من حق فمقبول ، ويتبين من ذلك الحق وغيره بطلان ما يناقضه من الباطل الذى قالوه أيضا .

عود إلى كلام ابن سينا فى « مقامات العارفين » فى « الإشارات »

**قال ابن سينا**[٣] : « العارف يريد الحق الأول لا لشئ غيره ، ولا يؤثر شيئًا على عرفانه . وتعبده له فقط ، ولأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه ، لا لرغبة ولا لرهبة[٤] ، وإن كانتا ، فيكون المرغوب فيه ، أو المهروب عنه[٥] هو الداعى ، وفيه المطلوب ، ويكون الحق ليس الغاية ، بل الواسطة إلى شىء غيره ، وهو الغاية[٦] ، وهو المطلوب دونه »

تعليق ابن تيمية

**فيُقال** : هذا الذى قاله من كَوْن الحق تعالى عند العارف هو المراد المعبود لنفسه ، لا يُراد لغيره ، فيكون هو الواسطة إلى ذلك الغير ، ويكون ذلك الغير هو الغاية – كلام صحيح ، وهو من مبادىء ما يتكلم

---

(١) د ، ر : معها . والمثبت من (هـ) .

(٢) د ، ر ، هـ : كلما .

(٣) فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٨١٠/٤ – ٨١٥ ، وأوله : « الفصل الخامس : إشارة » .

(٤) الإشارات ٣ ، ٨١١/٤ : لا لرغبة أو رهبة .

(٥) الإشارات ٣ ، ٨١٢/٤ : أو المهروب منه .

(٦) الإشارات ٣ ، ٨١٤/٤ : إلى شئ غيره هو الغاية .

فيه أهل الإيمان والإرادة ، بل هو من شعائرهم ومن أشهر الأمور عندهم .

وقد قال تعالى : ﴿ وَلاَ تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ﴾ [ سورة الأنعام:٥٢ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَى * إِلاَّ ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ * وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ ﴾ [ سورة الليل : ١٩- ٢١ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْراً عَظِيماً ﴾ [ سورة الأحزاب : ٢٩ ] .

وقال تعالى : ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ﴾ [ سورة المائدة : ٥٤ ] .

وقال : ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾ [ سورة البقرة:١٦٥ ] .

وقال تعالى : ﴿ قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا ﴾ [ سورة التوبة: ٢٤ ][(١)] .

وقد قال[(٢)] تعالى : ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً ﴾ [ سورة النساء : ١٢٥ ] .

---

(١) فى (ر) زادت كلمة : « فتربصوا » فى الآية الكريمة على ما فى (د) ، ولم ترد الآية فى (هـ) .

(٢) د : وقال ، والمثبت من (ر) .

(١ وفى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم(٢) من غير وجهٍ أنه قال : إن الله اتخذنى خليلا كما اتخذ إبراهيم خليلا(٣) .

وفى١) الصحيحين أنه قال : ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله ، ومن كان يكره أن يرجع فى الكفر بعد إذ أنقذه الله منه كما يكره أن يُلقى فى النار(٤) .

وفى الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : والذى نفسى بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين(٥) .

وفى الصحيح أن عمر رضى الله عنه قال(٦) : والله يارسول(٧) الله

---

(١ - ١) : ساقط من (ر) ، (هـ) .

(٢) فى الأصل (د) : صلى .

(٣) ورد الحديث مطولا عن جندب رضى الله عنه فى : مسلم ٣٧٧/١ - ٣٧٨ (كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب النهى عن بناء المساجد على القبور) ونصه : سمعت النبى صلى الله عليه وسلم قبل أن يموت بخمس وهو يقول : إنى أبرأ إلى الله أن يكون لى منكم خليل ، فإن الله تعالى قد اتخذنى خليلا كما اتخذ إبراهيم خليلا ، ولو كنت متخذا من أمتى خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا ، ألا وإن من كان قبلكم كانوا يتخذون قبور أنبيائهم وصالحيهم مساجد ، ألا فلا تتخذوا القبور مساجد ، إنى أنهاكم عن ذلك . وجاءت بعض ألفاظ هذا الحديث فى حديث آخر عن عبد الله بن عمرو فى سنن ابن ماجة ١ / ٥٠ ( المقدمة ، باب فى فضائل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) .

(٤) سبق ورود الحديث وتخريجه فى هذا الكتاب جـ٣ ص١٣٦ .

(٥) ورد الحديث عن أنس بن مالك رضى الله عنه فى البخارى ٨/١ (كتاب الإيمان ، باب حب الرسول صلى الله عليه وسلم من الإيمان) ؛ مسلم ٦٧/١ (كتاب الإيمان ، باب وجوب محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من الأهل) ، المسند ( ط . الحلبى ) ١٧٧/٣ ، ٢٠٧ ، ٢٧٥ ، ٢٧٨ ؛ سنن ابن ماجه ١/ ٢٦ (المقدمة ، باب فى الإيمان) .

(٦) ر : أن عمر بن الخطاب قال . وليست العبارة فى (هـ) .

(٧) د ، ر : يرسول ، وليست الكلمة فى (هـ) .

لأنت أحب إلىَّ من كل شئ إلا من نفسى . فقال : لا ياعمر ، حتى أكون أحب إليك من نفسك . فقال : والله [ يارسول الله ][١] لأنت أحب إلىَّ من نفسى . فقال : الآن يا عمر[٢] .

فإذا كان هذا فى حب الرسول ، التابع لحب الله ، فكيف فى حب اللَّهِ الذى إنما وجب حب الرسول لحبه ، والذى لا يجوز أن نحب شيئاً من المخلوقات مثل حبه ؟ ! بل ذلك من الشرك .

قال تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾ [ سورة البقرة : ١٦٥ ] ، وهذا هو دين الإسلام الذى بعث الله به رسله ، وأنزل به كتبه ، وهو أن يُعبد الله وحده لا شريك له .

والعبادة تجمع كمال الحب مع كمال الذل ، فلا يكون أحد مؤمنًا حتى يكون الله أحب إليه من كل ما سواه ، وأن يعبد الله مخلصًا له الدين .

فهذا الذى ذكره فى « مقامات العارفين » هو أول قدم يضعه المؤمن فى الإيمان ، ولا يكون مؤمنًا من لم يتصف بهذا . وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وعلماؤها على أن الله يُحب لذاته ، لم ينازع فى ذلك إلا طائفة من أهل الكلام والرأى ، الذين سلكوا مسلك الجهمية فى بعض أمورهم ، فقالوا : إنه لا يُحِبُّ ولا يُحَبُّ .

---

(١) يارسول الله : زيادة فى (ر) .

(٢) الحديث عن عبد الله بن هشام رضى الله عنه فى : البخارى ١٢٩/٨ (كتاب الأيمان والنذور ، باب كيف كانت يمين النبى صلى الله عليه وسلم ) ولفظ الحديث : لا والذى نفسى بيده حتى أكون أحب إليك .. الحديث .

وابن سينا والفلاسفه ، وإن كانوا يردون على هؤلاء ، كما يرد عليهم أئمة الدين ، فهم أقرب إلى الحق من ابن سينا وأتباعه ، كما سنبيِّنه إن شاء الله تعالى .

وقد قال طائفة من النظَّار : إن الإرادة لا تتعلق إلا بمعدوم محدَث(١) ، وهو ما يُراد أن يفعل ، فأما القديم الواجب بنفسه فلا تتعلق به الإرادة .

وقالوا : قول القائل : « أريد الله » أى : أريد عبادته ، ونحو ذلك .

وقال آخرون : بل الإرادة تتعلق بنفس القديم الواجب بنفسه ، كما نطقت به النصوص .

والتحقيق أنه لا منافاة بين القولين ، فإن كون الشئ محبوباً لذاته مراداً لذاته : هو أن المحب المريد لم يطلب إرادته لما سواه ، بل كان هو أقصى مراده ، وإنما يكون الشيء مراداً محبوباً لما للمحب المريد فى الاتصال بذلك [ من ](٢) السرور واللذة ، إذ المحبة لا تكون إلا لما يلائم المحب ، فما يحصل(٣) عند ذكره ومعرفته والنظر إليه من اللذة / هو(٤) مطلوب المحب المريد المحب لذاته . ص ١٦

---

(١) ر : لا تتعلق إلا بمحدث ؛ هـ : لا تتعلق إلا بمحدث معدوم .
(٢) من : ساقطة من (د) وأثبتها من (ر) ، (هـ) .
(٣) د : لما يحصل . والمثبت من (ر) ، (هـ) .
(٤) د : وهو ، والمثبت من (ر) ، (هـ) .

كما [ ثبت ][1] فى صحيح مسلم عن صهيب رضى الله عنه[2] قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى[3] مناد : يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه. فيقولون : ما هو؟ ألم يبيِّض وجوهنا ، ويثقل موازيننا ، ويدخلنا الجنة ، ويجرنا من النار؟ قال : فيكشف الحجاب فينظرون إليه ، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه ، وهو الزيادة[4] .

وفى السنن عن النبى صلى الله عليه وسلم : اللهم إنى أسألك لذة النظر إلى وجهك ، والشوق إلى لقائك[5] .

فقد بيَّن الرسول[6] صلى الله عليه وسلم أن الله لم يعط[7] أهل الجنة

---

(١) ثبت : زيادة فى (ر) .

(٢) رضى الله عنه : زيادة فى (د) .

(٣) د : نادا ، وهو خطأ .

(٤) سيرد هذا الحديث مختصرا فى هذا الجزء بعد صفحات ( ص ٦٩ ) . أما الحديث بهذه الألفاظ ( أو قريبا منها ) فجاء عن صهيب رضى الله عنه فى : مسلم ١٦٣/١ ( كتاب الإيمان ، باب إثبات رؤية المؤمنين فى الآخرة ربهم سبحانه وتعالى ) الحديث رقم ٢٩٨؛ سنن الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ١٨/١٠ - ١٩ (كتاب صفة الجنة ، باب ما جاء فى رؤية الرب تبارك وتعالى ) ، ٢٦٩/١١ - ٢٧٠ ( كتاب التفسير ، باب ومن سورة يونس ) ؛ سنن ابن ماجة ٦٧/١ ( المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهمية ) .

(٥) ورد الحديث مطولا عن زيد بن ثابت فى المسند ( ط . الحلبى ) ١٩١/٥ ؛ وعن عمار بن ياسر فى النسائى ٤٦/٣ - ٤٧ (كتاب السهو ، باب الدعاء بعد الذكر ) . وأول الحديث فى سنن النسائى : اللهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق ... وفيه : وأسألك لذة النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك ..

(٦) الرسول : ليست فى (ر) .

(٧) ر ، هـ : أنه سبحانه لم يعط .

شيئًا أحب إليهم من النظر إليه ، وهذا غاية مراد العارفين ، وهذا موجب حبهم إيَّاه لذاته لا لشئ آخر .

فمن قال : إنه لا يُحَب لذاته ، ولا يُتَلذذ بالنظر إليه ، كما تزعمه طائفة من أهل الكلام والرأى فقد أخطأ ، ومن قال : إن محبة ذاته وإرادة ذاته لا تتضمن حصول لذة العبد[1] بحبه ، [ ولا يطلبه العبد ولا يريده ][2] ، بل يكون العبد محبًا مريداً لما لا يحصل له لذة به ، فقد أبطل .

ومن قال : إن العبد يفنى عن حظوظه وإراداته[3] ، وأراد بذلك أنه يفنى عن حظوظه وإراداته[3] المتعلقه بالمخلوقات فقد أصاب ، وأما إن أراد[4] أنه يفنى عن كل إرادة وحب ، وتبقى[5] جميع الأمور عنده سواء ، فهذا مكابر لحسه [ ونفسه ][6] .

وكل مراد محبوب لذاته فلا معنى لكونه مراداً محبوباً لذاته إلا أن ذاته هو غاية مطلب الطالبين ، بمعنى أن ما يحصل لهم من النعم واللذة هو غاية مطلوبهم ، لا يطلبونها لأجل غيرها . فأما بتقدير أن تنتفى كل لذة ، فلا يُتصور حب ، فإن حب ما لا لذة فى الشعور به ممتنع .

---

(١) د : للعبد ، والمثبت من (ر) ، (هـ) .
(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (د) وأثبته من (ر) ، (هـ) ، وفيهما : ولا يطلب .
(٣) ر ، هـ : وإرادته .
(٤) ر ، هـ : وإن أراد .
(٥) ر : ويبقى ؛ هـ : وبقى ؛ د : الكلمة غير منقوطة .
(٦) د : فهذا مكابرة لحسه . والمثبت من (ر) ، هـ) .

وعلى هذا فقول القائل(١) : « العارف يريد الحق الأول لا لشئ غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه » لا منافاة بينهما .

وكذلك قوله(١) : « وتعبده له فقط » لا ينافي قوله(١) : « ولأنه مستحق للعبادة ولأنها(٢) نسبة شريفة إليه » بل كونه تعبده له فقط إنما كان محموداً لأنه مستحق للعبادة ، وإنما انبغى للعبد أن يفعلها لأنها نسبة شريفة ، وإلا فلو فعل العبد ما لا خير فيه كان مذموماً ، لكن يفرِّق بين من يكون قد عرف الله معرفة أحبه لأجلها ، وبين من سمع مدح أهل المعرفة ، فاشتاق إلى كونه منهم ، لما فى ذلك من الشرف ، فإن هذا فى
ظ ١٦ الحقيقة إنما مراده تعظيم نفسه/ وجعل المعرفه طريقاً إليها .

وكذلك [ كل ](٣) من أراد الله لأمر من الأمور ، كما حُكى أن أبا حامد بلغه أن من أخلص لله أربعين يوماً(٤) تفجرّت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه . قال : « فأخلصت أربعين يومًا فلم يتفجر شئ ، فذكرت ذلك لبعض العارفين ، فقال لى : إنك إنما أخلصت للحكمة ، لم تخلص لله » .

وذلك لأن الإنسان قد يكون مقصوده نيل العلم والحكمة(٥) ، أو نيل المكاشفات والتأثيرات ، أو نيل تعظيم الناس له ومدحهم إياه ، أو غير ذلك من المطالب .

(١) أى ابن سينا ، وسبق كلامه ، ص ٥٩

(٢) د : لأنها . والمثبت من (ر) ، (هـ) ، وهو الذى ورد فيا سبق وقابلته على «الإشارات » .

(٣) كل : ساقطة من (د) وأثبتها من (ر) ، (هـ) .

(٤) أربعين يوما : كذا فى (د) ، وفى (هـ) : أربعين صباحا ، وفى (ر) : أربعين يوما ، ثم شطبت كلمة « يوما » وكتبت بعدها كلمة « صباحا » .

(٥) ر ، هـ : الحكمة والعلم .

وقد عُرف أن ذلك يحصل بالإخلاص لله وإرادة وجهه ، فإذا قصد أن يطلب ذلك بالإخلاص لله وإرادة وجهه كان متناقضا ، لأن من أراد شيئا لغيره فالثانى هو المراد المقصود بذاته ، والأول يُراد لكونه وسيلة إليه ، فإذا قصد أن يخلص لله ليصير عالماً أو عارفاً أو ذا حكمة أو متشرفاً بالنسبة إليه ، أو صاحب مكاشفات وتصرفات ونحو ذلك ، فهو هنا لم يرد الله ، بل جعل الله وسيلة له إلى ذلك المطلوب الأدنى ، وإنما يريد الله ابتداءً من ذاق حلاوة محبته وذكره .

وفِطَرُ العباد مجبولة على محبته ، لكن منهم من فسدت فطرته .

قال تعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَتَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ [ سورة الروم : ٣٠ ][1] .

وفى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة[2] جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء ، ثم يقول أبو هريرة : اقرأوا إن شئتم : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾[3] . [ سورة الروم : ٣٠ ] .

وفى صحيح مسلم عن عياض بن حمار ، عن النبى صلى الله عليه وسلم فيما يروى [ عن ][4] ربه تعالى قال : إنى خلقت عبادى حنفاء

---

(١) فى (ر) : أتم الآية : لخلق الله ذلك الدين القيم . ولم ترد الآية فى (هـ) .

(٢) د : بهية ، وهو تحريف .

(٣) ورد هذا الحديث من قبل وعلقت عليه فى هذا الكتاب حـ٣ ص ٧١.

(٤) عن : ساقطة من (د) .

فاجتالتهم الشياطين ، وحرّمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بى مالم أنزل به سلطانا[١] .

وأما قول القائل[٢] : « لا للرغبة والرهبة »[٣] .

فهذا له ثلاث معان :

أحدها : أن يُراد به : لا لرغبة فى حصول مطلوب المحب من المحبوب لذاته ، ولا لرهبة من ذلك . وهذا ممتنع ، فإنه ما من عبد مريد محب إلا وهو يطلب حصول شئ ، ويخاف فواته .

والثانى : أنه لا يرغب فى التمتع[٤] بمخلوق ، ولا يخاف من التضرر بمخلوق ، فيمكن أن يعبد الله من يعبده بدون هذه الرغبة والرهبة[٥] .

كما قال عمر رضى الله عنه : نعم العبد صهيب ، لو لم يخف الله لم يعصه .

وفى الأثر : لو لم أخلق جنةً ولا ناراً ، أما كنت أهلا أن أُعبد . /

ص ١٧ وقد ثبت فى الصحيح أن أهل الجنة يُلهمون التسبيح كما يلهمون النَّفَس[٦] .

(١) ورد هذا الحديث من قبل وعلقت عليه فى هذا الكتاب جـ٣ ص ٧٢ .

(٢) وهو ابن سينا ، وسبق كلامه ، ص ٥٩ .

(٣) لا للرغبة والرهبة : كذا فى النسخ الثلاث . وسبقت العبارة من قبل : لا لرغبة ولا لرهبة . وذكرت هناك أن الذى فى « الإشارات » : لا لرغبة أو رهبة .

(٤) التمتع : كذا فى (ر) ، (هـ) . وفى (د) : الممتنع ، وهو تحريف .

(٥) د : والبرهبة ، وهو تحريف .

(٦) ورد الحديث بألفاظ مختلفة عن جابر بن عبد الله فى : مسلم ٤/٢١٨٠ - ٢١٨١ ( كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب فى صفات الجنة وأهلها ) ؛ المسند ( ط الحلبى ) ٣/٣٤٩ ، ٣٥٤ ، ٣٨٤ ؛ مسند الدارمى ٢/٣٣٥ ( كتاب الرقائق ، باب فى أهل الجنة ونعيمها ) . ولفظ =

وكذلك الملائكة فلولا تمتع أهل الجنه بذلك التسبيح ، الذى هو لهم كالنَّفَس ، لم يكن الأمر كذلك .

وقد ثبت فى الحديث [ الصحيح ][١] المتقدم قوله : فما أعطاهم شيئا أحب إليهم من النظر إليه[٢] .

والثالث : أن يُراد : أن العبد لا يرهب مما يضره كألم العذاب ، ولا يرغب فيما يحتاج إليه كالطعام والشراب ، فهذا ممتنع ، فإن ما جعل الله العبد محتاجاً إليه متألماً إذا لم يحصل له ، لابد أن يرغب فى حصوله ، ويرهب من فواته ، وما كان ملتذًّا به غير متألم بفواته ، كأكل أهل الجنة وشربهم ، فهذا يرغب فيه ولا يرهب من فواته ، فوجود تلك اللذة العليا الحاصلة بمعرفة الله ورؤيته لا ينافى وجود لذاتٍ أُخَر حاصلة بإدراك بعض المخلوقات ، ومن نفى[٣] الأولى[٤] من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم فقد أخطأ ، ومن نفى الثانية من المتفلسفة والمتصوفة على طريقهم فقد أخطأ ، مع أن هؤلاء المتفلسفة لا يثبتون حقيقة الأولى[٤] ، فإنهم لا يثبتون أن الرب تحبه الملائكة والمؤمنون ، وإنما يجعلون الغاية تشبههم[٥] به ، لا حبهم إياه ، وفرق بين أن تكون[٦] الغاية كَوْن هذا مثل هذا ،

= مسلم فى أول حديث : إن أهل الجنة يأكلون فيها ويشربون .. الحديث ، وفيه : يلهمون التسبيح والتحميد كما تلهمون النَّفَس .

(١) الصحيح : زيادة فى (ر) .

(٢) ورد الحديث مطولا قبل صفحات فى هذا الجزء ( ص ٦٤ ) وعلقت عليه هناك فارجع إليه .

(٣) د : ومن نفا . والمثبت من (ر) ، (هـ) .

(٤) ر ، هـ : الأول . والمثبت من (د) .

(٥) د : تشبيهم ، وهو تحريف .

(٦) د : يكون ، وفى (ر) ، (هـ) : الكلمة غير منقوطة .

وبين أن تكون الغاية[١] كَوْن هذا يحب هذا محبة عبودية[٢] وذلٍ .

ولهذا قالوا : « الفلسفة هى التشبه بالإلٰه على قدر الطاقة » ، ولهذا كان مطلوب هؤلاء إنما هو نوعٌ[٣] من العلم والقدرة الذى يحصل لهم به شرف ، فمطلوبهم من جنس مطلوب فرعون ، بخلاف الحنفاء الذين يعبدون الله محبةً له وذلاً [ له ][٤] .

وهم أيضا لا يثبتون معرفة تحصل بها[٥] النجاة والسعادة بعد الموت ، بل المعروف عندهم وجود مطلق أو مقيد بالسلوب ، ولا يثبتون بعد الموت تجددَ نظرٍ إليه ، إذ المفارقات عندهم ليس فيها حركة أصلا ، لا من الناظر ولا من المنظور إليه ، وهو خلاف ما دلّت عليه الدلالة[٦] الشرعية والعقلية .

## ( فصـــل )

تابع كلام ابن سينا فى « الإشارات » عن مقامات العارفين.

ثم قال[٧] : « إشارة : المستحل بوسيط[٨] الحق مرحوم من وجهٍ ، فإنه لم يطعم لذة البهجة به ، فيستطعمها[٩] إنما معارفته[١٠] مع اللذات

(١) ر ، هـ : وبين كون الغاية .

(٢) ر : عبودة .

(٣) د ، ر : نوعا ، والمثبت من (هـ) .

(٤) له : زيادة فى (ر) ، (هـ) .

(٥) بعد عبارة « تحصل بها » تنقطع نسخة (ر) مرة أخرى .

(٦) هـ : الدلائل .

(٧) أى ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٨١٦/٤ – ٨١٧ وأوله : الفصل السادس .

(٨) الإشارات : توسيط .

(٩) الإشارات : فيستعطفها .

(١٠) هـ : معارفه .

المخدَجَة ، فهو حنون[١] إليها غافل عما وراءها ، وما مثله بالقياس إلى العارفين إلا مثل الصبيان بالقياس إلى المحتنكين[٢] ، فإنهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون/ ،واقتصرت[٣] بهم المباشرة على طيبات اللعب ، صاروا يتعجبون من أهل الجد إذا ازْوَرُّوا عنها[٤] عائفين لها[٥] ، عاكفين على غيرها ، كذلك[٦] من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق أعلى كفيه بما يليه من اللذات : لذات الزور فتركها فى دنياه عن كرهٍ ، وما تركها إلا ليستأجل أضعافها ، وإنما يعبد الله[٧] ويطيعه ليخوِّله فى[٨] الآخرة ويشبعه[٩] منها ، فيُبعث إلى مطعم شهىّ ، ومشرب[١٠] هنىّ ومنكح بهىّ ، إذا[١١] بُعثر عنه فلا مطمح[١٢] لبصره فى أولاه وآخرته[١٣] ، إلا إلى لذّات قبقبه وذبذبه[١٤] ، والمستبصر بهداية ظ ١٧

(١) د : حفون ، والمثبت هو الذى فى (هـ) وفى «الإشارات» .

(٢) الإشارات : المحنَّكين .

(٣) هـ : واسصرب .

(٤) د : اررروا بها ، والمثبت من (هـ) ، والإشارات .

(٥) عائفين لها : كذا فى (د) وفى « الإشارات » . وفى هـ : عائفين عنها .

(٦) د : لذلك . والمثبت من (هـ) ، الإشارات ٣ ، ٨١٧/٤ .

(٧) الإشارات : الله تعالى .

(٨) هـ : من .

(٩) الإشارات : شبعه

(١٠) د : ويشرب ، وهو تحريف .

(١١) الإشارات ٣، ٨١٨/٤ : وإذا .

(١٢) هـ : مطمع .

(١٣) الإشارات : وأخراه .

(١٤) شرح الطوسى الكلمتين فقال : «والقبقب : البطن ، والذبذب : الذكر».وفى « اللسان » : والقبقب : البطن .. وقيل للبطن : قبقب من القبقبة ، وهى حكاية صوت البطن .. وفيه والذبذب : اللسان ، وقيل : الذكر سمى به لتذبذبه أى حركته » .

القدس فى شجون واجب الإيثار ، قد عرف اللذة الحق ، وولّى وجهه سمتها ، مترحِّمًا[(١)] على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضدِّه ، وإن كان ما يتوخّاه بكدِّه[(٢)] مبذولاً له[(٣)] حسب[(٤)] وعده »

تعليق ابن تيمية

**فيُقال** : ينبغى أن يفرَّق بين كَوْن الإنسان محبًّا مريداً ، وبين كونه يعرف أنه محب مريد ، وكذلك يفرَّق بين كونه سامعًا رائيًا عالمًا ، وبين كونه عالمًا بكونه كذلك ذاكراً له .

مثال ذلك : أن الإنسان لا يفعل فعلاً اختيارياً وهو يعلم أنه يفعله إلا بإرادة ، فكل من شهد المسجد ليصلى فيه الصلاة الحاضرة وهو يعلم أنها الجمعة أو الفجر ، امتنع أن يصلى إلا وهو ناو[(٥)] لهذه الصلاة ، ومع هذا فقد يظن كثير من الناس أنه لا ينوى أو لا تحصل له نيَّة حتى يتكلم بذلك ، وربما كرَّر ذلك ، ورفع صوته به ، وآذى من حوله ، وأصابه من جنس ما يصيب المجنون .

وكذلك المعرفة بالله فطرية[(٦)] ضرورية ، كما قد بُسط فى موضعه . وكذلك حب الله ورسوله [ حاصل ][(٧)] لكل مؤمن ، ويظهر ذلك بما إذا خُيِّر المؤمن بين أهله وماله وبين الله ورسوله ، فإنه يختار الله ورسوله .

---

(١) الإشارات : مسترحماً .
(٢) هـ : بكيده .
(٣) له : ليست فى «الإشارات» .
(٤) الإشارات : بحسب .
(٥) د : ناوى ، وهو خطأ ، والمثبت من (هـ) .
(٦) هـ : فطرة .
(٧) حاصل : زيادة فى (هـ) .

والمؤمنون متفاضلون فى هذه المحبة ، ولكن المنافقون – الذين أظهروا الإسلام ولمَّا يدخل الإيمان فى قلوبهم – ليسوا من هؤلاء ، وما من مؤمن إلا وهو إذا ذُكر له رؤية الله اشتاق إلى ذلك شوقًا لا يكاد يشتاقه إلى شئ .

وقد قال الحسن البصرى : لو علم العابدون أنهم لا يرون ربهم فى الآخرة لذابت أنفسهم فى الدنيا .

والحب لله يَقْوى بسبب قوة المعرفة وسلامة الفطرة ، ونقصها من نقص المعرفة ومن خبث الفطرة بالأهواء الفاسدة .

ولا ريب أن النفوس تحب اللذة بالأكل والشرب والنكاح ، وقد تشتغل النفوس/ بأدنى المحبوبَيْن عن أعلاهما ، لقوة حاجته العاجلة إليه ، ص ١٨
كالجائع الشديد الجوع ، فإن ألمه بالجوع قد يشغله عن لذة مناجاته لله فى الصلاة .

ولهذا قال صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح :لا يصلين أحدكم بحضرة طعام ، ولا وهو يدافع الأخبثين .[١]

وإن كانت الصلاة قرة عين العارفين ، والإنسان إنما يشتاق إلى ما يشعر به من المحبوبات ، فأما ما لم يشعر به فهو لا يشتاق إليه ، وإن كان لو شعر به لكان شوقه إليه أشد من شوقه إلى غيره .

---

(١) ورد الحديث عن عائشة رضى الله عنها فى : مسلم ٣٩٣/١ (كتاب المساجد ، باب كراهة الصلاة بحضرة الطعام) ؛ سنن أبى داود ٥٥/١ ، ٥٦ (كتاب الطهارة ، باب أيصلى الرجل وهو حاقن) ؛ المسند (ط . الحلبى) ٤٣/٦ ، ٥٤ ، ٧٣ .

ولمَّا كانت الجنة فيها كل نعيم يتنعم به العباد من غير تنغيص مما يعرفونه وما لا يعرفونه .

كما قال تعالى : ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾ [ سورة السجدة : ١٧ ] .

وقال : ﴿ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ ﴾ [ سورة الزخرف : ٧١ ] .

وفى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : يقول الله تعالى : إنى أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . بله ما اطّلعتم عليه ، ثم قرأ : ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾ [ سورة السجدة : ١٧ ] . الآية(١)

وكان النعيم الذى فيها منه ما له نظير عند المخاطَبين ، إذا ذُكر اشتاقوا إليه ، ومنه ما لا نظير له عندهم – أخبرهم الله تعالى(٢) منه بما له نظير ، فإنه بذلك يحصل شوقهم ورغبتهم فيما أُمروا به ، ثم إذا فعلوا ما أُمروا به نالوا بذلك مالم يخطر بقلوبهم ، كما أخبر بذلك الكتاب والسنة(٣) .

ولذة النظر ، وإن كانت أفضل اللذات ، وسببها – وهو حب الله ورسوله – موجود فى قلب كل مؤمن ، لكن الظاهر من الحب هو الشهوات ، ومعرفة الناس لكون ذلك مشتهاةً ومرغوباً فيها ، وأن محبتها

(١) ورد هذا الحديث من قبل وعلقت عليه فى هذا الكتاب جـ ٥ ص ٧٣ .

(٢) سياق الكلام هنا مرتبط بما قبله هكذا : ولما كانت الجنة فيها كل نعيم . . . وكان النعيم الذى فيها منه . . أخبرهم الله تعالى .

(٣) هـ : الكتاب والسنة والنظر .

غالبة ، وذكرهم لذلك أظهر من معرفتهم بما فى حب الله ورسوله .

والنظر إليه من ذلك ، ومن ذكرهم لذلك ، وإن كان ذلك موجوداً فيهم ، فوجود الشئ غير معرفته وذكره وظهوره ، فَذَكر الله فى كتابه من اللذات الظاهرة[١] ، كالأكل والشرب والنكاح ، ما يعرف كل أحد أنه لذة ، وما تشتاق إليه كل نفس ، ويعرفون أنه مما يُرغب فيه ، وذلك لا يُنال إلا بعبادة الله وطاعته .

[ وهم ][٢] إذا عبدوا الله فقد يحصل لهم من حلاوة المعرفة والعبادة ما هو أعظم من ذلك ، وإذا كشف الحجاب فى الآخرة فنظروا إليه كان ذلك أحب إليهم من جميع ما أعطاهم ، فكان ترغيبهم / فى العبادة ظ ١٨ بذلك شائقاً[٣] لهم إلى هذا ، وكان كمن أسلم رغبة فى الدنيا ، فلم تغرب الشمس إلا والإسلام أحب إليه مما طلعت عليه الشمس ، وكمن دخل فى العلم والدين لرغبةٍ فى مال أو جاه ، أو رهبةٍ من عزلٍ أو عقوبة أو أخذ مال ، فلما ذاق حلاوة العلم والإيمان كان ذلك أحب إليه مما طلعت عليه الشمس .

وإذا كان هذا فى الدنيا ، فما الظن بما فى الآخرة ؟ ! وإذا عرفت هذا عرفت شيئين : أحدهما : أن كل مؤمن تحقق[٤] إيمانه فإنما يعبد الله ، والله أحب إليه من كل ما سواه ، وإن كان لا يستشعر هذا فى

(١) د : الظاهر ، وهو تحريف .

(٢) وهم : ساقطة من (د) وأثبتها من (هـ) .

(٣) د : سائقا ؛ هـ : سامعا ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٤) هـ : محقق .

نفسه ، بل يكون ما يرجوه من الأكل والشرب والنكاح ، وما يخافه من العقاب باعثاً له على العبادة ، لكن إذا ذاق حلاوة الإيمان وطعم العبادة ، كان الله أحب إليه من كل شئ ، وإن كان يغيب عن علمه بحاله ، حتى لا يرغب ولا يرهب إلا من غير ذلك ، فما كل محبوب واجب يُستحضر فى كل وقت ، ولا تحصل به الرغبة ، ولا من فواته الرهبة ، بل تحصل الرغبة والرهبة بالمحبوب الأدنى والمرهوب الأدنى ، ويقوده ذلك إلى المحبوب الأعلى ، وهذا موجود فيمن ذاق طعم المحبوب الأعلى ، فإنه قد يعرض له هوى فى محبوب أدنى ، فيكون حضوره ودواعى الشهوة إليه يوجب تقديمه ، مع علمه بأنه يفوته بذلك ما هو أحب إليه منه ، وكمن يشتهى شيئاً فيتناوله ، وهو يعلم أنه يضره ، وأنه يفوته به ما هو أحب إليه ، بل يعلم أنه يوجب له ما يضرُّه ، فإذا حصل له ترهيب يصدُّه عن ذلك ، أو رغبة فيما ترغب فيه نفسه حتى يترك ذاك[1] ، كان هذا دواءً نافعاً له يشتاق به إلى المحبوب الأعلى .

والله قد أنزل كتابه شفاءً لما فى الصدور ، وهدًى للخلق ، ورحمةً لهم ، وبعث رسوله بالحكمة .

وأما ما ذكره هذا الرجل من الكلام المزخرف الذى قال الله فيه : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ * وَلِتَصْغَىٰ إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ ﴾ [ سورة الأنعام : ١١٢ - ١١٣ ] .

(١) هـ : ذلك .

وذلك أنه عظَّم من يعبد الحق لذاته ، وعبادة الحق تعالى لذاته أصل عظيم ، وهو أصل الملة / الحنيفية ، وأساس دعوة الأنبياء ، لكن ص ١٩
هذا حاصل فيما جاءت به الرسل ، لا فى طريق أصحابه ، فإن أصحابه لا يعبدون الله ، بل ولا يحبونه أصلاً ، بل ولا يطيعونه ، وإنما العبادات عندهم رياضه للنفوس لتصل إلى علمهم الذى يدَّعون أنه كمال النفس ، والكمال عندهم فى التشبه به لا فى أن يكون محبوباً مراداً .

ولهذا لم يتكلم أحد منهم فى « مقامات العارفين » بمثل هذا الكلام الذى تكلم به ابن سينا ، وهو أراد أن يجمع بين طريقهم وطريق العارفين أهل التصوف ، فأخذ ألفاظاً مجملة ، إذا فُسِّر مراد كل واحدٍ منها ، تبين أن القوم من أبعد الناس عن محبة الله وعبادته ، وأنهم أبعد عن ذلك من اليهود والنصارى بكثيرٍ كثير .

ولهذا يظهر فيهم من إهمال العبادات والأوراد والأذكار والدعوات ، ما لا يظهر فى اليهود والنصارى ، ومن سلك منهم مسلك العبادات فإن لم يهده الله إلى حقيقة دين الإسلام ، وإلا صار آخر أمره ملحداً من الملاحدة ، من جنس ابن عربى وابن سبعين وأمثالهما .

وأيضا فإنه استحقر ما وُعد الناس به فى الآخرة من أنواع النعيم ، وطلب تزهيد الناس فيما رغَّبهم الله فيه ، وهو مضادة للأنبياء ، وهو فى الحقيقة منكر لوجود ذلك ، كما هو فى الحقيقة منكر لوجود محبة الله ومعرفته والنظر إليه ، وإنما الذى أثبته من ذلك خيال ، كما أن الذى أثبته من لذة المعرفة إنما هو مجرد كونه عالماً معقولاً موازياً[١] للعالم

(١) د : موازنا . وهو خطأ . وليست الكلمة فى (هـ) .

الموجود ، وظن أنه بهذا تحصل اللذة التى يسعد بها فى الآخرة ، وينجو(١) بها من العذاب ، وهذا ضلال عظيم .

وقد أعرض الرازى عن الكلام على هذا فلم يمدحه ولم يذمه ، وأما الطوسى فمدحه عليه ، لأنه ملحد من جنسه ، والكلام على هؤلاء مبسوط فى موضعه .

## ( فصل )

تابع كلام ابن سينا فى مقامات العارفين وتعليق ابن تيمية عليه

ثم قال(٢) : « إشارة(٣) : أول درجات حركات العارفين ما يسمّونه هم الإرادة ، وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهانى ، أو الساكن النفس إلى العقد الإيمانى من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى ، فيتحرك سرة(٤) إلى القدس لينال من روح الاتصال ، فما دامت درجته هذه فهو مريد .

إشارة : ثم إنه يحتاج(٥) إلى الرياضة ، والرياضة متوجهة إلى ثلاثة
ظ ١٩ أغراض : الأول : تنحية ما دون الحق / عن مستن الإيثار . والثانى : تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التوهم والتخيل(٦)

(١) فى الأصل (د) : وينجوا .

(٢) أى ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٨١٨/٤ — ٨٢٧ وسبق ورود هذا الكلام من قبل ، ص ٦٩ — ٧٠ .

(٣) الإشارات : الفصل الثامن : إشارة .

(٤) الإشارات ٣ ، ٨٢٠/٤ : سيره .

(٥) الإشارات : ليحتاج .

(٦) الإشارات ٣ ، ٨٢١/٤ : قوى التخيل والوهم .

إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي ، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي . والثالث : تلطيف السر للتنبه . والأول يعين عليه الزهد الحقيقي ، والثاني : تعين عليه أشياء[١] : العبادة المشفوعة بالفكرة ، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما يلحَّن بها[٢] من الكلام موقع القبول من الأوهام . والثالث : نفس[٣] الكلام الواعظ من قائل زكي[٤] بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد . وأما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذى تأمر[٥] فيه شمائل المعشوق ، ليس سلطان الشهوة » .

**فيقال** : قد ذكر أن المريد يحتاج فى الرياضة – التى تسمى السلوك ، إلى ثلاثة أشياء متعلقة بالقصد ، والعمل ، والعلم .

أما القصد ، فأن لا يقصد إلا الحق ، فينحِّي ما سواه عن طريق القصد ، فلا يقصد إلا إيَّاه . وهذا حق لكن لا يكون[٦] إلا على دين المرسلين . وأما إرادة الله ومحبته دون ما سواه فليس هو طريق هؤلاء المتفلسفة ، بل هو ممتنع على أصولهم الفاسدة ، وليس زهدهم زهد الأنبياء ، ولكن زهدهم للتوفر على مطلوبهم الذى يرونه كمالاً ، لا على عبادة الله .

(١) الإشارات ٣ ، ٨٢٣/٤ : عليه عدة أشياء .
(٢) الإشارات ٣ ، ٨٢٤/٤ : لما لحن به .
(٣) الإشارات ٣ ، ٨٢٥/٤ : الأوهام ثم نفس .
(٤) زكى : كذا فى (د) ، (هـ) . وفى « الإشارات » : ذكى . ولم ترد هذه العبارات من قبل فى ص ٤١
(٥) امر : كذا غير منقوطة فى (د) ، (هـ) ، وفى الإشارات ٣ ، ٨٢٧/٤ : يأمر .
(٦) لا يكون : كذا فى (هـ) ، وفى (د) : لا يمكن .

وأما العمل فهو تطويع قوة النفس الأمَّارة بالسوء لقوتها المطمئنة ، وهذا متفق عليه ، لكن عند أهل الملل أن هذا تكميل لعبادة الله وطاعته ، وعند الملاحدة إنما هو تهذيب للنفس لتستعد لما جعلوه هم كمالاً .

وليس المقصود هنا ذكر ما فى هذا الكلام من حق وباطل ، فإن هذا له موضع آخر . وإنما المقصود ذكر ما يتعلق بكلامهم فى قوى التوهم والتخيل ، فإنه قال[1] : « لتنجذب قوى التخيل والوهم[2] إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسى ، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلى » .

فذكر أن المقصود انجذاب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسى ، ولم يقل : إلى التوهمات والتخيلات ، كما قال : انجذاب قوى التخيل والوهم ، لأنه يريد أن يجذب قوى التخيل والوهم .

فالتخيل لصور المحسوسات ، والوهم لما فيها من المعانى ، والجذب يكون إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسى ، لا إلى التخيل ، فإنه ليس
ص ٢٠ المقصود جذبها إلى صورة متخيلة /بل إلى أمر متوهم ، وهو المعانى التى تحبها النفس ، لأن الوهم كما تقدم تصوّر المعانى المحبوبة فى الأعيان ، وهى التى تكون لأجلها الولاية والعداوة .

(١) ورد هذا الكلام من قبل ، ص ٧٨ - ٧٩ .
(٢) سبقت : قوى التوهم والتخيل .

والمقصود حصول التوهمات المناسبة للأمر القدسى ، والانصراف عن التوهمات المناسبة للأمر السفلى . والتوهمات هى تصور ما يُحب ويُبغض ، ويوالَى ويعادَى ، ويوافَق ويخالَف ، ويُرجى[١] ويُخَاف من المعانى التى فى الأعيان ، فيريد أن يتصورما يُحب ويُرجى[١] لينجذب إليه ، وما يُكْرَه ويُخَاف لينجذب عنه ، ويكون ما يُحب ويُرجى فى الأمر القدسى ، والمكروه والمخوف فى الأمر السفلى .

وقد ذكر أن المراد المعبود لذاته هو الله تعالى ، فلا بد أن يتصور ما يوجب حبه لله ، وبغضه لما يصرفه عن ذلك ، وأن يتصور من رجائه[٢] وخوفه ما يصرفه إليه[٣] كما يتصور فى الدنيا ما يجذبه عنها .

وإذا كان قد قال هذا مع قوله : إن الوهم أن يتصور فى المحسوسات أمراً غير محسوس ، لم يمكن هذا حتى يتصور فى حق الله تعالى ما يوجب انجذاب القلب إليه ، وقد سمَّى ذلك توهما[٤] .

**وقوله**[٥] : « ولتنجذب قوة التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسى » .

إن أُريد التوهمات المناسبة لقدس الرب تعالى ، مثل كونه هو الذى يستحق أن يُعبد ويُحمد ، وأمثال ذلك من المعانى المناسبة لعبادته ، فقد جعل الشعور بهذه من باب التوهم .

(١) د : ويرجا .

(٢) د : من رجاه ، والمثبت من (هـ) .

(٣) هـ : ما يجذبه .

(٤) هـ : توهمات .

(٥) وهو الذى سبق ص ٧٩ – ٨٠ وسبق من قبل ص ٤١ .

وإن أُريد به توهم معانٍ[١] فى غير الرب ، فتلك لا يحتاج إليها فى عبادته تعالى ، فلا يحتاج العابد لله إلى أن يتصور ما يناسب محبته لله وعبادته ، بشعوره بما يوجب محبة الله وعبادته إياه دون ما سواه ، فإن عبادة الله وحدة تحصل إذا عرف من الله ما تحصل به محبته لله ، فلا يحتاج أن يعرف من غيره ما يوجب محبته لله ، ولو قُدِّر أن تصوره لغيره يوجب محبته ، فقد جعل طلب ما يوجب انجذاب قوة التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسى .

فهذه الأمور ، سواء كانت صفات لله أو أموراً[٢] تقتضى محبة الله ، فإنه جعلها من باب التوهم .

وهذا يوجب كون الله عالياً على خلقه من وجوه :

**أحدها** : أنه قد ذكر أن الحيوانات – ناطقها وغير ناطقها – تدرك فى المحسوسات الجزئية معانيَ جزئية غير محسوسة ولا متأدِّية من طريق الحواس ، وهذه قوة الوهم كما تقدم . /فإذا كان قد قال مع ذلك : إنه ظ ٢٠
لابد من تطويع القوة الأمَّارة للقوة المطمئنة ، لتنجذب قوى التخيل والتوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسى ، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلى ، والتوهمات المناسبة لإرادة الله وحده إنما تكون بتصور معنى فيه يوجب انجذاب القلب إليه .

وهو سبحانه يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، فإنه واحد لا شريك له ، وهم يقولون : انحصر نوعه فى شخصه ، فلا يجوز أن يكون

(١) د : معانى ، والصواب من (هـ) .
(٢) فى النسختين : أو أمور ، وهو خطأ .

التصور الجاذب للقلب إليه وحده إلا تصور معيَّن فى معيَّن ، وهذا هو التوهم عندهم .

فهذا تصريح منهم بأن التوهم تصور صفاته ، فقولهم مع ذلك بنفى إدراك هذه القوة له تناقض .

**الثانى** : أن القوة المتوهمة إذا كانت لا تتصور إلا فى معيَّن ، والمعيّن لا يكون كليًّا ، امتنع أن يكون هذا معقولاً ، إذا كانت المعقولات هى الكليات ، كما قد يقولونه ، ولأنه لا حجة لهم على إثبات معقول غير الكليات .

**الثالث** : أن هذا يوجب أن يكون محسوساً ، أى يمكن الإحساس به ، وهو رؤيته ، كما ثبت أنه يُرى فى الآخره ، لأن التوهم عندهم أن يُتصور فى المحسوس ما ليس بمحسوس .

فإذا كان هو سبحانه يجب أن يُوَالَى ويُحَب دون ما سواه ، وكان ذلك بتوهم(١) الأمور المناسبة لذلك التوهم ، وهو تصور أمر غير محسوس فى معيّن محسوس – لزم أن يكون هو معيَّناً محسوساً .

**الوجه الرابع** : أنه جعل الذى يعين على تطويع النفس ثلاثة أشياء : العبادة المشفوعة بالفكرة ، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لُحِّن بها من الكلام موقع القبول من الأوهام ، والثالث : نفس الكلام الواعظ .

ومعلوم أن العبادة لا تكون إلا بقصد وإرادة ، والقصد والإرادة

---

(١) هـ : يتوهم ، د : الكلمة غير منقوطة .

الذى[١] تنجذب معه قوى التخيل والتوهم إلى التوهمات المناسبة لعبادة الله ، منصرفة عن المناسبة للأمر السفلى ، لا يكون إلا اذا تُصوِّر فى المراد الذى انجذبت إليه قوة التوهم ما يُوجب إرادته ومحبته ، فتكون إرادته توجب موالاته ومحبته ، بل وخوفه ورجاءه .

وهذا كله عندهم من عمل القوة المتوهمة ، فدلّ على أنه لابد عندهم أن يكون الحق تعالى مما يتعلق الوهم بمعانٍ فيه ، وهذا لازم لكلامهم لا محيد عنه .

**الوجه الخامس** : أنه قال : « الموقعة لما لُحِّن بها من الكلام موقع القبول من الأوهام » .

فبيَّن أنه يطلب كوْن الوهم يقبل الكلام الملحن ، والقوة الوهمية هى التى تدرك المعنى المحبوب والمكروه فى المعيّن المحسوس الجزئى كما تقدم .

ص ٢١ فدل بهذا على أن الكلام/الملحَّن يكون فيه ما يوجب قبول الوهم للكلام الذى يدعو إلى عبادة الله ومحبته ، وذلك بما تقدم من كون الوهم هو الذى يُشعر بالمعانى التى تحب وتبغض ، وتوالى وتعادى ، فكان حب العبد لربه وعبادته إياه مشروطاً بتوهمه فى ربه ما يحبه العبد ، فوجب كون الرب عندهم محسوساً ، وكون الوهم يتصور فيه ما يُحب لأجله .

**السادس** : أنه قال[٢] : « لينجذب التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسى ، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلى » .

---

(١) الذى : كذا فى (هـ) ، وفى (د) : التى .

(٢) أى ابن سينا ، وورد كلامه من قبل . ص ٧٩ – ٨٠ ، ص ٤١ .

والسفلى ضد العلوى ، فدل ذلك على أن القدسى علوى .

**فإن قيل** : يراد بذلك علو القدر أو الصفات .

**قيل** : هذا لا يصح هنا ، لأن قوى الوهم[١] إنما تنجذب إلى معانٍ[٢] غير محسوسة فى أمر محسوس ، وما كان محسوساً أمكن أن يكون فوق العالم .

**السابع** : أن يُقال : ما أشار إليه من هذه المعانى ، وإن كان التعبير عنه بعباراته غير معروف ، فهذا هو الذى فطر الله عليه عباده ، فإنهم إذا حزبهم أمر احتاجوا فيه إلى توجيه قلوبهم إلى الله توجهوا إلى العلو ، وتصوَّروا أن الله جواد كريم يجيب دعوة المضطر إذا دعاه ، ويرزقهم وينصرهم ، فعرفوا منه ما يوافق مطلوبهم ومرادهم ومحبوبهم .

وهذا هو الذى يسميه هؤلاء التوهم .

وأيضا فمن كان محبًّا له[٣] ، محبا لذكره ، متلذذا بمناجاته ، فإنه يجد فى فطرته معنى يطلب العلو ، ويتصور أن ربه متصف بما يستحق لأجله أن يُعبد ويُحب ويُطاع ، وهذا هو الذى يسمونه التوهم ، ويجد قلبه منصرفا إلى العلو ، منصرفاً عن السفل ، إلا إذا كان قد غُيِّرت فطرته .

فإن قيل له : ربك ليس فوق ، أو غير ذلك بأن يقال : ليس فى

---

(١) هـ : التوهم .

(٢) د : معانى . والصواب ما أثبته من (هـ) .

(٣) فى الأصل (د) كأن العبارة : محبًّا به ، ولعل الصواب ما أثبته . ولم ترد العبارة فى (هـ) .

جهةٍ ، أو لا يختص ، أو لا تحصره[١] ، أو نحو ذلك من العبارات المجملة التي يُراد بها : أنه ليس فوق ، فيحتاج حينئذ أن يصرف فطرته علماً وإرادة عمَّا فُطر عليه .

فما ذكره في « مقامات العارفين » موافق لما فطر الله عليه عباده أجمعين ، بخلاف ما ذكره هناك ، فإنه مخالف للفطرة كما تقدم .

**الثامن** : أن الشرائع الإلٰهية جاءت بما يوافق الفطرة .

**التاسع** : أنه قد اتفق على ذلك سلف الأمة .

**العاشر** : أنه دلت على ذلك الدلائل العقلية اليقينية .

**الحادي عشر** : أن موجب ما ذكروه أن لا يكون الرب معبوداً إلا
ظ ٢١ بتعلق المعنى الذى/سموه الوهم به ، وأن من نفى[٢] تعلق الوهم بمعنى في الرب ، فقد أبطل كَوْن الرب محبوباً معبوداً ، فمن قال بعد ذلك : إنه لا يقبل في الإلٰهيات هذه القضايا الوهمية ، فقد نفى كون الرب مستحقًّا لأن يُعبد وأن يُحب ، وهذا حقيقة قولهم ، ولهذا كان حقيقة قولهم تعطيل الرب عن أن يكون موجوداً ، وأن يكون مقصوداً ، وأن يكون معبوداً .

وعلى هذا كانت أئمتهم ، كالقرامطة الباطنية الذين قادوا حقيقة قولهم ، وكذلك باطنية الصوفية الذين وافقوهم ، كأصحاب ابن عربي وابن سبعين ، فإن الذين عرفوا حقيقة قولهم كالتلمساني كانوا من أبعد

(١) يعني بذلك ابن تيمية : أولا يختص بجهة أو لا تحصره جهة .
(٢) في الأصل (د) : نفا ، ولم ترد الكلمة في (هـ) .

الناس عن عبادة الله وطاعته وطاعة رسله ، وأشدهم فجوراً وتعدياً لحدود الله ، وانتهاكاً لمحارمه ، ومخالفةً لكتابه ولرسوله ، وقد بُسط الكلام على هذا فى غير هذا الموضع .

عود إلى مناقشة كلام ابن سينا عن الوهم

وحينئذٍ فنقول **قوله**[١] : « إن القضايا الوهمية كاذبة » .

إن أراد به القضايا الكلية التى تناقض معقولا ، فتلك عندهم ليست من قضايا الوهم . وإن أراد به ما يدركه الوهم من الأمور المعيَّنة فى المحسوسات ، فتلك صادقة عنده لا كاذبة ، وهى لا تعارض الكليات .

**وقوله**[٢] : « إن الوهم الإنسانى يقضى بها قضاءً شديد القوة لأنه ليس يقبل ضدها ويقابلها » .

**فيقال له** : هذا يقتضى تمكنها من الفطرة ، وثبوتها فى النفس ، وأن الفطرة لا تقبل نقيضها ، وهذا يقتضى صحتها وثبوتها ، لا ضعفها وفسادها .

**وأما قوله** :[٣] « لأن الوهم تابع للحس ، فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم » .

**فيقال له** : إن أردت بالوهم التابع للحس ما سمَّيته وهماً ، وهو توهم معانى جزئية غير محسوسة فى المحسوسات الجزئية ، فلا ريب أن

(١) أى ابن سينا فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » ٤٠٣/١ ، وورد هذا النص من قبل ، ص ٢٠ وقابلته هناك على الإشارات ، وجاء النص من قبل هكذا : « وأما القضايا الوهمية الصرفة فهى قضايا كاذبة » .

(٢) أى ابن سينا فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » ٤٠٣/١ . وورد هذا النص من قبل . ص٢٠ وقابلته هناك على « الإشارات » وجاء فيه من قبل : « ضدها ومقابلها » .

(٣) سبق هذا النص ، ص ٢٠ وفيه : « بسبب أن الوهم تابع للحس . . . »

الوهم تابع للحس ، وهذا الوهم قد ذكرت أنه صحيح مطابق كالحس ، فإن قدحتَ فى هذا قدحتَ فى الحس ، وإن جعلتَ هذا معارضًا للعقل ، كان بمنزلة جعل الحس معارضاً للعقل .

وإن أردت بالوهم ما يقضى قضاءً كلِّيًا أن إثبات موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه محال ، ونحو ذلك من القضايا الكلية التى تزعم أنها معارضة للعقل ، كان هذا الكلام باطلاً من وجهين :

**أحدهما** : أن هذه قضايا كلية مطلقة ، والوهم قد ذكرت أن تصوراته جزئية ، فلا يكون هذا من الوهميات .

**الثانى** : أن يُقال : هذه القضايا الكلية كسائر القضايا الكلية التى مبادئها من الحس ، كالقضاء بأن السواد والبياض يتضادان ، والحركة
ص ٢٢ والسكون/ يتناقضان ، والجسم الواحد لا يكون فى مكانين ، وأمثال ذلك .

بل هذه بمنزلة الحكم بأن الموجود إما أن يكون قائما بنفسه ، وإما أن يكون قائما بغيره ، وإما أن يكون قديماً ، وإما أن يكون محدثاً ، وإما أن يكون واجباً بنفسه ، وإما أن يكون ممكناً بنفسه ، وأمثال ذلك .

فالقدح فى هذه القضايا الكلية كالقدح فى تلك ، فإن جاز القدح فى هذه لأن مبادئها الحس جاز القدح فى تلك وإلا فلا ، إذ الحس وما يتبعه – مما يسمُّونه توهماً وتخيلاً – لا يدرك إلا أموراً معيَّنة جزئية ، ثم يقضى الذهن قضاءً كليا ، فإن جاز أن تكون تلك القضايا الكلية باطلةً بسبب كون مبدئها[1] من هذا الوهم ، الذى هو فى الأصل صحيح

(١) فى الأصل : مبدأها .

عندهم ، جاز أن تكون القضايا الكلية باطلة إذا كان مبدئها[١] من الحس عندهم .

ولو قال قائل : يمكن فى الموجود غير المحسوس أن يكون لا واجباً ولا ممكناً ، ولا قديماً ولا محدثاً ، ولا قائماً بنفسه ولا قائماً بغيره – كان بمنزلة قول القائل : يمكن فيه أن يكون لا مبايناً لغيره ولا محايثاً له ، ولا مداخلاً له ولا خارجا عنه .

وإن جاز أن يُقال لهذا : هذه قضايا وهمّية ، والوهم تابع للحس ، جاز أن يقال للأول : وهذه قضايا وهمّية ، أو يقال : قضايا حسية وحكم الحس والوهم لا يُقبل إلا فى الحسيات ، فلا يحكم فى الوجود المطلق وتوابعه ، لأن ذلك معقول غير محسوس ، فما به تُرَدُّ تلك القضايا الكلية يمكن أن يُقال فى أمثالها من القضايا الكلية المتناولة لجميع الموجودات والمعلومات .

وأما **قوله** فى بيان أنها كاذبة[٢] : « من المعلوم أن المحسوسات إذا كان لها مبادىء وأصول ، كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسة ، ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات ، فلم يمكن أن يُتمثل[٣] ذلك الوجود فى الوهم » .

---

(١) فى الأصل : مبدأها .

(٢) أى ابن سينا فى الإشارات والتنبيهات ٤٠٣/١ . وسبق ورود هذا النص ، ص٢٠ – ٢١ وقابلته هناك على « الإشارات » .

(٣) يتمثل : كذا فى ( هـ ) . وفى ( د ) : يتمكن . وسبق ورود الكلمة هكذا من قبل . وفى الإشارات : نتمثل .

**فيُقال له** : هذا كلام على تقدير أن يكون للمحسوسات مَبادٍ لا يمكن تعلق الحس بها ، وهذا هو رأس المسألة وأول النزاع ، فإذا جعلتَ هذا حجة فى إثبات مطلوبك فقد صادرت على المطلوب .

ثم يُقال لك : الوهم إنما يتصور عندك فى الأمور الجزئية ، وهذه القضايا كلية لا جزئية .

ويُقال لك أيضا : هذا بعينه يَرِدُ عليك فى تقسيم الوجود إلى : قائم بنفسه وبغيره ، وقديم ومحدث ، وجوهر وعرض ، وعلة ومعلول ، ونحو ذلك ، فإن ما ذكرته من هذه القضايا يتناول هذه .

ظ ٢٢ ويُقال لك/ ما تعنى **بقولك**[1] : « إن المحسوسات إذا كان لها مبادٍ وأصول كانت قبل المحسوسات » .

أتعنى به أن ما أحسسناه له مبادٍ وأصول لم نحسها ؟ أم تعنى به أن ما يمكن أن يُحس به يجب أن يكون له مبدأ لا يمكن الاحساس به ؟ .

فإن عنيت الأول فهو مسلَّم ، لكن لا يلزم من عدم إحساسنا بها أن لا يكون الإحساس بها ممكنا ، ولا يقول عاقل : إن كل ما لم نشهده الآن لا يمكن أن نشهده بعد الموت ، أو فى وقت آخر ، فإنه ما من عاقل إلاَّ يُجَوِّز أن يكون فوق الأفلاك ما لا نشهده الآن ، بل يُجوِّز أن تكون هناك أفلاك ونجوم لا ندركها فضلا عن غيرها .

وإن قال : إنه لابد أن يكون لكل ما يمكن أن يُحس به مبدأ لا

---

(١) أى ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » ٤٠٣/١ . وسبق ورود هذا النص . ص ٢٠ وفيه : « ومن المعلوم أن المحسوسات إذا كان لها مبادىء وأصول . . . » الخ .

يمكن أن نحس به ، فهذا ممنوع ، وهو رأس المسألة ولم يذكر عليه دليلا .

وهو فى « إشاراته » لم يذكر على ذلك من الأدلة إلا ما ذكره الرازى وأمثاله ، فإنه **قال** :[١] « فى الوجود وعلله[٢] : إنه قد يغلب[٣] على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال ، وأن ما لا يتخصص بمكان أو يوضع بذاته[٤] كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم ، فلا حظَّ له من الوجود » .

**قال**[٥] : « وأنت يتأتّى لك أن تتأمل نفس المحسوس ، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء ، فإنك ، ومن يستحق أن يُخاطب ، تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد ، لا على الإشتراك[٦] الصرف ، بل بحسب معنى واحد ، مثل اسم الإنسان ، فإنكما لا تشكان فى أن وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود ، فذلك المعنى الموجود لا يخلو : إما أن يكون بحيث يناله الحس ، أو لا يكون . فإن كان بعيداً[٧] من أن يناله الحس فقد أخرج التفتش من المحسوسات ماليس بمحسوس ، وهذا

---

(١) فى الإشارات والتنبيهات ٣ . ٤٣٥/٤ ؛ وسبق ورود هذا الكلام من قبل ١٢٨/٥ . وقابلته هناك على « الإشارات » .

(٢) الإشارات : النمط الرابع : فى الوجود وعلله .

(٣) الإشارات : أعلم أنه قد يغلب .

(٤) الإشارات : أو وضع بذاته .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ . ٤٣٥/٤ – ٤٣٧ .

(٦) الإشارات ٣ . ٤٣٦/٤ : لا على سبيل الاشتراك .

(٧) عند عبارة « فإن كان بعيداً » تعود نسخة ( ر ) مرة أخرى .

أعجب . وإن كان محسوساً فله لا محالة : وضع ، وأين ، ومقدار معيَّن ، وكيف معيَّن ، لا يتأتَّى أن يحس ، [ بل ][1] ولا أن يُتخيل إلا كذلك ، فإن كل محسوس وكل متخيل فإنه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الأحوال ، وإذا كان كذلك لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال ، فلم يكن مقولاً على كثيرين يختلفون[2] فى تلك الحال . فإذن الإنسان من حيث هو واحد بالحقيقة ، بل من حيث الحقيقة الأصلية[3] التى لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس ، بل معقول صرف ، وكذلك الحال فى كل كليٍّ » .

ص ٢٣ فهذا لفظه ، وأتباعه مشوا/خلفه فأثبتوا ما ليس بمحسوس بإثبات الكليات المعقولة . وقد عُرف بالاضطرار أن الكليات لا تكون كلية إلا فى العقل لا فى الخارج ، بل ليس فى الخارج كلّى ألبتة ، والذى يُقال إنه كلّى طبيعى لا يوجد إلا معيّنا جزئياً ، فما كان كليًّا فى العقل يوجد فى الخارج معيّناً لا كليا ، كما قد بُسط فى موضعه .

فهذا الكلام وأمثاله هو الذى يثبت به أن للموجود مبادىء[4] لا يمكن أن يُحس بها .

**وأما قوله** : « إذا كانت للمحسوسات[5] مبادىء كانت غير محسوسة » فتلبيس لأن لفظ « المحسوس » يُراد به ما هو محسوس لنا

(١) بل : ساقطة من ( د ) . وأثبتها من ( ر ) . ( هـ ) . « الإشارات » ٣ . ٤٣٦/٤ .

(٢) ر . هـ : على كثير يختلفون ؛ الإشارات ( ٣ . ٤٣٧/٤ ) : على كثيرين مختلفين .

(٣) الإشارات : بل من حيث حقيقته الأصلية .

(٤) ر : مباديا .

(٥) د : المحسوسات . والمثبت من ( ر ) . ( هـ ) .

بالفعل[١] وما يمكن إحساسه ، ولا ريب أن المحسوسات بالفعل[١] لها مبادىء غير محسوسة .

لكن لم قلت : إن كل ما يمكن إحساسه له مبدأ لايمكن إحساسه ؟ » هذا حكاية المذهب .

**وأما قوله**[٢] : « ولهذا كان الوهم مساعداً للعقل فى الأصول التى تنتج وجود تلك المبادىء ، فإذا تعديا معًا إلى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلّم موجبه » ، فهذا ممنوع . وقد عُرف أن أدلته على إثبات ذلك من جنس هذه الأدلة التى أثبت بها الموجودات العقلية الثابتة فى الخارج بإثبات كليات ، وهو مثل إثباته لما كان خارج الذهن .

ثم يُقال له : الوهم المساعد للعقل : إن أردت به ما سمَّيته وهما ، وهو ما يتصور فى المحسوسات الجزئية معانىَ غير محسوسة ، كالصداقة والعداوة ، فليس فى هذه التصورات مقدمة تساعد على إثبات موجود لا يمكن الإحساس به ، بل تلك المقدمات مثل إثبات الكليات وأمثالها ليس فيها مقدمة يتصورها هذا الوهم .

وإن أردت بالوهم المساعد ما يقضى قضايا كلية ، مثل قضاء الذهن بأن بين هذا الإنسان وهذا الإنسان إنسانية مشتركة ، ونحو ذلك ، فهذه قضايا عقلية لا وهمية .

وأيضا فالقاضى بإثبات إنسانية مطلقة هو القاضى بأن كل

(١) د : بالعقل . والمثبت من ( ر ) ، ( هـ ) .
(٢) أى ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » ٤٠٣/١ . وسبق ورود هذا النص من قبل : ص ٢١ وقابلته هناك على الإشارات .

موجودين[١] لابد أن يكون أحدهما مبايناً للآخر أو محايثاً له ، كما أنه هو القاضي بأن كل موجودين لابد أن يقارن وجود أحدهما الآخر[٢] أو يتقدم عليه ، وأن كل موجود فلابد أن يكون قائماً بنفسه أو بغيره .

ظ ٢٣ فهذه القضايا الكلية إن سمّيتَها[٣] وهمية / كانت العقليات هى الوهميات ، وإن سميتّها عقليات وقدَّرت تناقضها لزم تناقض العقليات .

واعلم أن هؤلاء قد يجيبون بجواب[٤] يمكن أن يُجاب به كل من قدح فى العقليات الكلية .

**وقولك** :[٥] « فإذا تعديا معا إلى النتيجة نكص الوهم » .

**يقال لك** : ما الوهم الناكص ؟ أهو الذى سمّيته وهماً ؟ فذاك إنما يتصور معانى جزئية ، فليس له فى الكليات حكم : لا بقبول ولا ردّ ، فلا يُقال فيه : لا يقبل ولا ينكص ، كما لا يُقال فى القضايا الكلية : إن الحسَّ يقبلها ولا يردها ، كما [ لا ] [٦] يُقال : إن البصر يميِّز بين الأصوات ، والسمع يميِّز بين الألوان .

وإن قلت : إن العقل يثبت موجوداً معيناً لا يمكن الإشارة إليه ، والوهم لا يتصور معينا لا يُشار إليه .

---

(١) د : بأن كل موجود ، وما أثبته من ( ر ) . ( هـ ) .

(٢) د : لابد أن يفارق وجود أحدهما للآخر . والمثبت من ( ر ) . ( هـ ) .

(٣) د : إن تسميتها . والمثبت من ( هـ ) . ( ر ) .

(٤) عبارة « يجيبون بجواب » ليست واضحة فى هامش ( د ) وأثبتها من ( ر ) . ( هـ ) .

(٥) وهو كلامه الذى ورد قبل صفحات . وورد من قبل . ص ٢١ وقابلته هناك على « الإشارات » ٤٠٣/١ .

(٦) لا : ساقطة من ( د ) وأثبتها من ( ر ) . ( هـ ) .

فيقال لك : العقل إنما يثبت أموراً كلية مطلقة ، لا يثبت شيئاً معيناً[١] إلا بواسطة غيره ، كالحس وتوابع الحس ، ولهذا كان القياس العقلى المنطقى لا ينتج إن لم يكن فيه قضية كلية ، وإذا أردنا أن ندخل شيئاً من المعينات تحت القضايا الكلية ، فلابد من تصور للمعينات غير التصور للقضايا الكلية .

فإذا علمنا أن كل شىء : فإما قائم بنفسه وإما بغيره ، وأن كل موجود : فإما واجب بنفسه وإما ممكن بنفسه ، وأن كل موجود : فإما قديم وإما محدث ، وأن كل موجود أو كل ممكن فهو : إما جوهر وإما عرض ، وأردنا أن نحكم على معيَّن بأنه قديم أو محدث ، أو جوهر أو عرض ، أو واجب أو ممكن ، أو نحو ذلك ، فلابد [ من ][٢] أن نعيِّنه بغير ما به علمنا تلك القضية الكلية ، فتصور المعيَّن الداخل فى القضية الكلية شىء ، وتصور القضية الكلية شىء آخر .

فليتدبر الفاضل هذا ، ليتبين له أن من لم يثبت موجوداً يمكن الإحساس به لم يثبت إلا قضايا كلية فى الأذهان ، كما يثبتون العدد المطلق ، والمقدار المطلق ، والحقائق المطلقة ، والوجود المطلق ، وكل هذه أمور ثابتة فى الأذهان ، لا موجودة فى الأعيان .

ولهذا من أثبت أن فى الوجود موجوداً واجباً قديما ، وقال : إنه يمتنع الإشارة إليه ، امتنع أن يكون عنده معيَّناً مختصًّا ، ولزم أن يكون مطلقاً مجرداً فى الذهن ، فلا حقيقة له فى الخارج .

---

(١) د : معيا . والمثبت من ( ر ) . ( هـ ) .

(٢) من : زيادة فى ( ر ) .

وهذا مذهب أئمة الجهمية ، فإنهم يثبتون موجوداً مطلقاً يمتنع وجوده فى الخارج ، فابن سينا وأتباعه يقولون : هو وجود مطلق بشرط نفى جميع الأمور الثبوتية[١] ، وهو أبلغ الأقوال/فى كونه معدوماً ، ص ٢٤
وآخرون يقولون : هو مطلق بشرط نفى الأمور الثبوتية والسلبية ، [ لا بشرط شىء من الأمور الثبوتية والسلبية ][٢] كما يقول هذا وهذا طائفة من ملحدة الباطنية ومن وافقهم من الصوفية .

ومن المعلوم أن الوجود المشروط فيه[٣] نفى هذا وهذا ممتنع ، فكيف بالمشروط فيه النفى ؟ فإن ما اشترط فيه العدم كان أولى بالعدم مما [ لم ][٤] يشترط فيه وجود ولا عدم ، ومما اشترط فيه نفى الوجود والعدم جميعا ، وهذا هو المطلق بشرط الإطلاق .

وهم يقررون فى منطقهم ما هو متفق عليه بين العقلاء من أن المطلق بشرط الإطلاق لا وجود له فى الخارج ، ويقررون أن الفصول المميِّزة بين موجودَين لابد أن تكون أموراً[٥] وجودية ، لا تكون عدمية ، وهم لا يميِّزون الوجود الواجب عن الوجود الممكن إلا بأمور عدمية ، ومن ظن أن مذهب ابن سينا إثبات وجود[٦] خاص بمنزلة الوجود المشروط

(١) بعد كلمة « الثبوتية » توجد إشارة إلى هامش نسخة ( ر ) حيث كتبت كلمة غير واضحة كأنها « عنه » .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (د) ، (هـ) وأثبته من ( ر ) .

(٣) ف ( ر ) ، ( هـ ) : وقد قرروا فى المنطق أن الوجود المشروط فيه . ولكن توجد إشارة فى عبارة « وقد قرروا » فى نسخة ( ر ) وكتب فى الهامش « ومن المعلوم » . والمثبت هو الذى فى ( د ) .

(٤) لم : ساقطة من ( د ) وأثبتها من ( ر ) ، ( هـ ) .

(٥) ر : أمور ، وهو خطأ .

(٦) وجود : ساقطة من ( ر ) .

بسلب جميع الحقائق ، فجعل فيه وجوداً مشتركاً ووجوداً مختصًّا ، فلم يفهم مذهبه ، كما فعل ذلك الطوسى منتصراً له فلم يفهم مذهبه .

والقونوى وأمثاله يقولون : هو المطلق لا بشرط ، وهذا إما أن[1] يكون ممتنعاً فى الخارج ، وإما أن يكون جزءاً[2] من الممكنات ، فيكون الواجب جزءاً[2] من الممكنات .

وقد بُسط بيان تناقض أقوالهم فى غير هذا الموضع ، واعتبر ما ذكرناه من أن كل ما يثبتونه بالبرهان القياسى فإنه قضايا كلّيّة مطلقة ، بأنهم إذا أرادوا أن يعيِّنوا شيئاً موجوداً فى الخارج داخلاً فى تلك القضية الكلية ، عيَّنوه إما بالحس الباطن أو الظاهر ، إذ العقل يدرك الكليات[3] والحس هو الذى يدرك الجزئيات[4] ، فإذا أثبتوا أن الحركة الإرادية مسبوقة بالتصور ، وأرادوا تعيين ذلك ، عيَّنوا : إما نفس الإنسان فيشيرون إليها ، وإما النفس الفلكية فيشيرون إلى الفلك .

وإن أثبتوا وجود موجود معيَّن فى الخارج يدخل تحت هذه القضية من غير إشارة إليه تعذر ذلك عليهم .

وكذلك إذا ثبت بالعقل أن الكل أعظم من الجزء[5] ، وأن الأمور المساوية لشىء واحد متساوية ، وأن الشىء الواحد لا يكون موجوداً معدوماً ، ونحو ذلك ، فمتى أراد الإنسان إدخال معين فى هذه القضية

---

(١) ر : وهذا لنا أن . وهو تحريف .

(٢) ر : جزوا .

(٣) د : إذ العقل هو يدرك الكليات . والمثبت من ( ر ) . ( هـ ) .

(٤) د : الجزيات .

(٥) ر : الجزؤ .

الكلية أشار إليه . والقضايا الكلية تارة يكون لجزئياتها[١] وجود فى الخارج[٢] ، [ وتارة[٣] تكون مقدورة[٤] فى الأذهان ، لا وجود لها فى الأعيان ، وهذه كثيراً ما يقع فيها الغلط والالتباس .

وليس المقصود الأول بالعلم إلا علم ماهو ثابت فى الخارج ، وأما المقدَّرات الذهنية فتلك بحسب ما يخطر للنفوس من التصورات ، سواء كانت حقًّا أو باطلاً ، وما يثبته هؤلاء النفاة من إثبات موجودٍ لا يمكن الإشارة إليه ، ولا هو داخل العالم ولا خارجه عند التأمل والتدبر تبين أنَّه من المقدَّرات الذهنية ، لا من الموجودات العينية .

وغير ابن سينا وأتباعه من المنطقيين ، مثل أبى البركات صاحب « المعتبر » وغيره ، لم يخرجوا هذه القضايا التى سمَّاها ابن سينا « وهميات » من الأوليّات البديهيات ، كما أخرجها ابن سينا ، وما أظن صاحب المنطق أرسطو أخرجها[٥] أيضا .

**وأما قوله**[٦] : « وهذا الضرب من القضايا[٧] أقوى فى النفس من

(١) ر : لجزوياتها ؛ هـ : جزوياتها ؛ د : لجزياتها .

(٢) بعد كلمة « الخارج » يوجد سقط فى نسخة ( د ) وسأتم الكلام من نسخة ( ر ) ثم من نسخة ( هـ ) إذ يوجد سقط آخر فى نسخة ( ر ) .

(٣) عند كلمة « وتارة » يبدأ الكلام الساقط من نسخة ( د ) وأوله فى نسخة ( ر ) . ( هـ ) ثم تنقطع نسخة (ر) وأتمه من آخر الكلام الموجود فى نسخة (هـ) .

(٤) هـ : مقدرة .

(٥) ر : خرجها .

(٦) أى ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » ٤٠٣/١ – ٤٠٤ ، وسبق ورود هذا الكلام من قبل ، ص ٢١ .

(٧) انظر ما ذكرته من قبل . ص ٢١ .

المشهورات التى ليست بأَوَّلية ، وتكاد تشاكل الأوليات وتدخل فى المشبَّهات بها[(١)] » إلى آخره[(٢)] .

**يقال له** : هذا أيضا مما يبين قوتها وصدقها ، فإنهم اعترفوا بأنها أقوى من المشهورات التى ليست بأَوَّلية ، وهذه المشهورات عند أكثر العقلاء من العقليات الضروريات ، فإذا كانت هذه أقوى منها لزم أن تكون أقوى من بعض العقليات الضروريات ، وذلك يوجب صدقها .

وذلك أنه **قال**[(٣)] : « فأما المشهورات فمنها هذه[(٤)] الأوليات ونحوها مما يجب قبوله ، لا من حيث هى واجب قبولها ، بل من حيث عموم الاعتراف بها ، ومنها الآراء المسمَّاة بالمحمودة ، وربما خصصناها باسم المشهورة ، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة ، وهى أن لو خُلى[(٥)] الإنسان وعقله المجرد ، ووهمه وحسه ، ولم يؤدب بقبوله[(٦)] قضايا ما والاعتراف بها ، ولم يمكنه[(٧)] الاستقراء بظنه القوى إلى حكمٍ لكثرة الجزئيات ، ولم يستدع إليها ما فى طبعه الإنسانى[(٨)] من الرحمة والخجل ، والأنفة والحَمِيَّة ، وغير ذلك – لم يقض بها الإنسان طاعةً لعقله أو وهمه

(١) وتدخل فى المشبهات بها : كذا فى ( هـ ) . وفى « الإشارات » ٤٠٤/١ . وفى ( ر ) : ويدخل فى المشتبهات بها .

(٢) بعد عبارة « إلى آخره » يوجد سقط فى نسخة ( ر ) وسأعتمد فيما يلى على نسخة ( هـ ) فقط .

(٣) فى « الإشارات والتنبيهات » ٣٩٩/١ – ٤٠١ .

(٤) الإشارات ٣٩٩/١ : فأما المشهورات من هذه الجملة فمنها أيضا هذه .

(٥) الإشارات ٤٠٠/١ : وهى آراء لو خلى .

(٦) الإشارات : بقبوله .

(٧) الإشارات : ولم يمل .

(٨) الإشارات : ولم يستدع إليها ما فى طبيعة الإنسان .

وحسه[١] ، مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان للإنسان[٢] قبيح ، وأن الكذب قبيح ، ومن هذا[٣] الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس ، وليس شيء[٤] من هذا يوجبه العقل الساذج ، ولو توهم الإنسان نفسه ، وأنه خلق دفعة ، تام العقل ، ولم يسمع أدباً ، ولم يطع انفعالاً نفسانياً أو خلقاً[٥] ، لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء ، بل أمكنه أن يجهله ويتوقف فيه[٦] ، وليس كذلك حال قضائه ، لأن[٧] الكل أعظم من الجزء . وهذه المشهورات قد تكون صادقة ، وقد تكون كاذبة ، وإن كانت[٨] صادقة فليست[٩] تنسب إلى الأوليات ونحوها ، إذا لم تكن بيِّنة الصدق عند العقل الأول إلا بنظر[١٠] ، وإن كانت محمودة عنده ، والصادق غير المحمود[١١] ، وكذلك الكاذب غير الشنيع ، ورب شنيع حق ، ورب محمود كاذب .

---

(١) الإشارات : أو حسه .

(٢) للإنسان : ليست فى « الإشارات » .

(٣) الإشارات : قبيح لا ينبغى أن يقدم عليه ومن هذا .

(٤) الإشارات : من الناس ، وإن صرف كثيراً منهم عنه الشرع ، من قبح ذبح الحيوان ، اتباعا لما فى الغريزة من الرقة لمن تكون غريزته كذلك ، وهم أكثر الناس ، وليس شيء . . .

(٥) الإشارات ٤٠١/١ : أو خلقيا .

(٦) فى الإشارات : كذا فى نسخة مثل الذى أثبتناه وفى نسخة : بل أمكنه أن يجهلها ويتوقف فيها .

(٧) الإشارات : أن .

(٨) الإشارات : وإذا كانت .

(٩) الإشارات : ليست .

(١٠) فى نسخة من « الإشارات » : إلا بنظر وفكر .

(١١) الإشارات : المحمود .

والمشهورات[(١)] : إما من الواجبات ، وإما من التأديبات الصلاحية ، وما تتطابق عليها الشرائع الإلٰهية[(٢)] ، وإما خلقيات وانفعاليات ، وإما استقرائيات ، وهى : إما بحسب الإطلاق ، وإما بحسب صناعة[(٣)] ][(٤)] .

**قلت** : ليس هذا موضع بسط القول . . .

[ **قال ابن سينا**[(٥)] : « وأما القضايا الوهمية الصرفة فهى قضايا كاذبة ، إلا أن الوهم الإنسانى يقضى بها قضاءً شديد القوة ، لأنه ليس يقبل ضدها ومقابلها ، بسبب أن الوهم تابع للحس ، فما لا يوافق الحس لا يقبله الوهم ، ومن المعلوم أن المحسوسات إذا كان لها مبادىء وأصول كانت تلك قبل المحسوسات ، ولم تكن محسوسة ، ولم يكن

---

(١) الإشارات : فالمشهورات .

(٢) وإما من المسلمات . . . الإلهية : كذا فى نسخة من « الإشارات » وهناك اختلافات بين النسخ ، انظر تعليقات المحقق : الإشارات ٤٠٢/١ .

(٣) الإشارات : وإما بحسب أصحاب صناعة – وفى نسخة : بصناعة ، بدل : بحسب أصحاب صناعة – وملة » .

(٤) عند كلمة « صناعة » ينتهى الكلام الموجود فى نسخة ( هـ ) بل تنتهى نسخة ( هـ ) نفسها. وذكر المكارى فى أسفل الصفحة : « يتلوه قال ابن تيمية : قلت : ليس هذا موضع بسط القول » وهنا كلام آخر كتب فى نهاية نسخة ( هـ ) سبق أن ذكرته بنصه فى مقدمة الكتاب جـ ١ ص ٦٣ – ٦٤ فارجع إليه ، ومن هذا نجد أن بعض الكلام الساقط من نسخة ( د ) قد فقد لأنه لا يوجد لا فى نسخة ( ر ) ولا فى نسخة ( هـ ) ، على أن هذا الكلام لا يتجاوز صفحة واحدة على الأغلب لأن أول الكلام فى نسخة ( د ) ظ ٢٤ هو كلام منقول من « الإشارات » ويتبعه تعليق ابن تيمية ، وسأنقل ما فى « الإشارات » وهو يستغرق صفحة تقريبا ، وما بين آخر ما عندنا وأول الموجود فى « الإشارات » قد لا يتجاوز بضعة أسطر ولكنه لايزيد على الأغلب فى كل الحالات عن صفحة واحدة .

(٥) عند عبارة « قال ابن سينا » أضفت ما أظنه كان فى أصل الكتاب لأن ابن تيمية سوف يعلق عليه وقد ورد الكلام التالى من قبل ص ٢٠ – ٢١ وقابلته هناك على « الإشارات » .

وجودها على نحو وجود المحسوسات، فلم يمكن أن يُتمثل[(١)] ذلك الوجود في الوهم ، ولهذا كان الوهم[(٢)] مساعداً للعقل في الأصول التي تنتج وجود تلك المبادىء ، فإذا تعديا معا إلى النتيجة نكص الوهم ، وامتنع عن قبول ما سلّم موجبه . وهذا الضرب من القضايا أقوى في النفسِ من المشهورات التي ليست بأوَّلية ، وتكاد تشاكل الأوَّليات ، وتدخل في المشبَّهات بها ، وهي أحكام للنفس في أمور متقدِّمة على المحسوسات ، أَوْ أعم منها ، على نحو ما يجب أن لا يكون لها ، وعلى نحو ما يجب أن يكون أو يظن ][(٣)] ./في المحسوسات ، مثل اعتقاد المعتقد أنه لابد من خلاء ينتهي إليه الملاء إذا تناهى ، وأنه لابد في كل موجود من أن يكون[(٤)] مشاراً إلى جهة وجوده » . ظ ٢٤

**فيقال له** : هذا الكلام إنما يصح أن لو ثبت وجود أمور لا يمكن الإحساس بها ، حتى يكون حكم هذه في ما هو مقدَّم على تلك ، أو ما هو أعم منها ، وثبوت وجود هذه الأمور إنما يصح إذا ثبت إمكان ذلك ، وإمكان ذلك إنما يصح إذا ثبت بطلان هذه القضايا التي يسمِّيها « الوهميات » ، فلو أبطلت هذه الوهميات بإثبات ذلك لزم الدَّوْر ، فإن هذه القضايا تحكم بامتناع وجود ما لا يمكن الإشارة إليه ، والمقدمات

(١) يتمثل : كذا وردت في كتابنا من قبل ، وفي « الإشارات » : نتمثل .

(٢) ما بين « في الوهم » ، « ولهذا كان الوهم » يوجد كلام في « الإشارات » نبهت عليه في تعليقاتي ، ص ٢١ .

(٣) هنا ينتهي الكلام الذي نقلته من « الإشارات » وتعود إلينا نسخة ( د ) من جديد عند ظ ٢٤ ، والكلام في أوله تابع لكلام ابن سينا في « الإشارات » وسبق وروده في ص ٢١ وقابلته على « الإشارات » هناك .

(٤) وردت العبارة من قبل ص ٢١ . . موجود أن يكون .

التى تثبت ذلك ليست مسلَّمة عندها ، بل لا يمكن عندها تسليم ما يستلزم نقيض ذلك ، فإنه قدح فى الضروريات بالنظريات .

وأيضا فالوهم عندهم إنما يتصور معانى جزئية[١] ، وهذه قضايا كلية ، فامتنع أن تكون وهمية .

وأيضا فما يثبت به وجود هذه الموجودات قضايا سوفسطائية[٢] ، كما بُيِّن فى موضعه .

**وأما قوله**[٣] : « وهذه الوهميات ، لولا مخالفة السنن الشرعية لها ، لكانت تكون مشهورة وإنما تثلم فى شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية » .

**فيقال له** : هذا من أصدق الدليل على صحتها ، وذلك أن هذه مشهورة عند جميع الأمم الذين لم تُغيَّر فطرتهم ، وعند جميع الأمم المتَّبعين لسنن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، من المسلمين واليهود والنصارى ، وإنما يقدح فيها المبتدعة من أهل الديانات ، كالمعتزلة ونحوهم[٤] .

وابن سينا لمَّا كان من أتباع القرامطة الباطنية ، وهو يعاشر أهل الديانات المبتدعين من الرافضة والمعتزلة ، أو من فيه شعبة من ذلك ،

---

(١) فى الأصل : جزية .

(٢) فى الأصل : سوفسطايه .

(٣) أى ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » ٤٠٤/١ - ٤٠٥ ، وسبق ورود هذا الكلام من قبل ، ص ٢١ وقابلته هناك على « الإشارات » .

(٤) فى الأصل : وإنما يقدح فيها المعتزلة من أهل الديانات كالمعتزلة ونحوهم ؛ ولعل الصواب ما أثبته ، وانظر العبارات التالية حيث يقول : وهو يعاشر أهل الديانات المبتدعين . . . الخ .

وهؤلاء يقولون : إن الله ليس فوق العرش ، لم تكن هذه مشهورة عند هؤلاء .

ومن المعلوم ، باتفاق هؤلاء وغيرهم ، أن الأنبياء لم يقدحوا فى هذه القضايا ، ولا أخبروا بما يناقضها ، بل أخبار الأنبياء كلها توافق هذه القضايا .

والقرآن والتوراة والإنجيل فيها من الموافق لهذه القضايا مالا يحصيه إلا الله . وكذلك فى الأخبار النبوية والآثار السلفية ، بل لا يُعرف عن أحد من الصحابة والتابعين وتابعيهم قولٌ يناقض إثباتَ هذه القضايا .

ص ٢٥ وابن سينا وأمثاله مقرُّون بأن الكتب الإلـٰهية/ إنما جاءت بما يوافق مذهب المثبتة للصفات والعلو ، لا بما يناقض ذلك ، وهم يسمُّون ذلك تشبيهاً ، ويقولون : الكتب الإلـٰهية إنما جاءت بالتشبيه ، ويجعلون هذا ممَّا احتجوا به ، كما قد حكينا كلامه فى ذلك ، وأنه احتج بذلك على هؤلاء الذين وافقوه على نفى الصفات والعلو .

وقال : إذا كان هذا التوحيد الحق ، والأنبياء لم تخبر به بل بنقيضه ، فكذلك فى أمر المعاد ، فكيف يَزْعُم مع هذا أن السنن الشرعية والديانات الحقيقية منعت هذه أن تكون مشهورة[1] ؟

فعُلم أن المانع لشهرتها هو قولٌ لم يوجد عن الأنبياء وأتباع الأنبياء ، وأن شهرتها إنما امتنعت بين هؤلاء الذين ابتدعوا قولاً ليس مشروعا ،

---

(١) يشير ابن تيمية بذلك إلى عبارة ابن سينا السابقة : « وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت تكون مشهورة ، وإنما تثلم فى شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية » .

وحينئذ فيكون المانع من شهرتها عند من لم تشتهر عنده سنة بدعية لا شرعية ، وديانة وضعها بعض الناس ، ليست منقولة عن نبى من الأنبياء .

ولا ريب أن المشركين والمبدِّلين من أهل الكتاب لهم شرائع وديانات ابتدعوها ووضعوها ، وتلك لا يجب قبولها عند العقلاء ، وإنما يجب أن يُتبع ما يثبت نقله عن الأنبياء المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم .

وكذلك **قوله**[١] إنه : « يثلم فى شهرتها العلوم الحكمية » .

**فيقال له** : قد نقل غيرك عن الفلاسفة القدماء أنهم كانوا يقولون بموجب هذه القضايا ، كما بيَّن ذلك ابن رشد الحفيد وغيره ، بل المنقول عن متقدمى الفلاسفة وأساطينهم قبل أرسطو ، وعن كثير من متأخريهم ، القول بما هو أبلغ من هذه القضايا ، من قيام الحوادث بالواجب ، وما يتبع ذلك ، كما تقدم نقل بعض ذلك عنهم .

**وقوله**[٢] : « ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه فى دفع ذلك ، لشدة استيلاء الوهم » .

**فيقال له** : هذا يدل على تمكُّنها فى الفطرة ، وثبوتها فى الجِبِلَّة ، وأنها مغروزة فى النفوس ، فمن دفع ذلك عن نفسه لم يقاوم نفسه ، ولم يمكنه دفعها عن نفسه .

---

(١) أى ابن سينا ، وسبقت هذه العبارة قبل صفحات ، ص ١٠٣ .

(٢) أى ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » ٤٠٥/١ وسبق نقل كلامه ومقابلته على الإشارات ، ص ٢١ .

وهذا حد العلم الضرورى ، وهو الذى يلزم نفس العبد لزوماً لا يمكنه معه دفعه عن نفسه ، فإذا لم يمكن الإنسان أن يدفع هذه القضايا عن نفسه ، ولا يقاوم نفسه فى دفعها ، تبين أنها ضرورية ، وأن هؤلاء الدافعين لها يريدون تغيير فطرة الله التى فطر الناس عليها ، /وتغيير خلقه ، ظ ٢٥
كأمثالهم من الجاحدين المكذِّبين بالحق ، الذين يكذبون بالحق المعلوم بالبهتان والسفسطة ، وأن قدحهم فى هذه كقدح أمثالهم من السوفسطائية فى أمثال هذه .

**وأما قوله**(١) : « لشدة استيلاء الوهم » .

فقد قلنا غير مرة : إن الوهم قد فسَّروه بالقوة التى تتصور معانى جزئية(٢) فى محسوسات جزئية ، وهذا الوهم إنما تصرُّفه فى الجزئيات(٣) من المعانى ، وأما هذه القضايا فهى قضايا كلية ، فهى من حكم العقل الصريح ، فالمخالف لها مخالف لصريح العقل ، وهو المتّبع لقضايا الوهم الفاسد ، فإنه يثبت موجوداً مطلقا بشرط الإطلاق ، أو موجوداً لا داخل العالم ولا خارجه ، وهذا الموجود لا يثبته فى الخارج إلا الوهم والخيال الفاسد ، لا يثبته لا عقل صريح ولا نقل صحيح ، بل ولا وهم مطابق ولا خيال مستقيم ، كما لا يثبته حِسٌ سليم ، فنفاة ذلك ينفون موجب العقل والشرع والحس السليم(٤) ، والوهم المستقيم ، والخيال القويم ، ويثبتون ما لا يُدرك إلا بوهم فاسد ، وخيال فاسد .

(١) أى ابن سينا فى « الاشارات والتنبيهات » ١/٤٠٥ ، وسبق نقل كلامه هذا ، ص ٢١ .
(٢) فى الأصل : جزية .
(٣) فى الأصل : جزيات .
(٤) فى الأصل : للسليم .

**وقوله**[١] : « على أن ما يدفعه الوهم ولا يقبله إذا كان فى المحسوسات فهو مدفوع منكر » .

**فيُقال له** : هذا أيضا حجة عليكم ، فإن المنازع يقول : إنه لم يقم دليل شرعى ولا عقلى على إثبات موجود لا يمكن أن يُعرف بالحس بوجه من الوجوه ، وإن كان لا يمكن أن يعرفه كثير من الناس بحسه ، ولا يمكن أن يُعرف بالحس فى كثير من الأحوال .

وقد عُرف من مذهب السلف وأهل السنة والجماعة أن الله يمكن أن يُرى فى الآخرة ، وكذلك الملائكة والجن يمكن أن تُرى ، وما يقوم بالمرئيات[٢] من الصفات يمكن أن يعرف بطريقها ، كما تعرف المسموعات بالسمع ، والملموسات باللمس ، ويقول : إن الرسل صلوات الله عليهم قسَّموا الموجودات إلى غيب وشهادة ، وأمروا الإنسان بالإيمان بما أخبروا به من الغيب .

وكون الشئ شاهداً وغائبا أمر يعود إلى كونه الآن مشهوداً أو ليس الآن بمشهود ، فما لم يكن الآن مشهوداً يمكن أن يُشهد بعد ذلك ، بخلاف هؤلاء النفاة ، فإنهم قسَّموا الموجودات فى الخارج إلى محسوس ، وإلى معقول لا يمكن الإحساس به بحال .

وهذا مما ينفيه صريح العقل / لا مما يثبته ، وإنما المعقول الصرف ما كان ثابتا فى العقل كالعلوم الكلية ، وليس للكليات وجود فى الخارج ، مع أنه قد يُقال : إنه يمكن الإحساس بها أيضا ، إذا أمكن الإحساس ص ٢٦

(١) أى ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » ٤٠٥/١ ، وسبق ذكر هذا الكلام ص ٢١ – ٢٢ .

(٢) فى الأصل : بالمريات .

بمحلها ، كما يمكن الإحساس بأمثالها من الأعراض ، كالعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك .

لكن نحن لا نحس الآن بهذه الأمور بالحس الظاهر ، وعدم إحساسنا الآن بذلك ، لا يمنع أن الملائكة يمكنها الإحساس بذلك ، وأنه يمكننا الإحساس بذلك فى حال أخرى ، وأنه يمكن كل واحد أن يحسَّ بما فى باطن غيره ، كما يمكنه الإحساس الآن بوجهه وعينه ، وإن كان الإنسان لا يرى وجهه وعينه ، فقد يشهد الإنسان من غيره ما لا يشهده من نفسه ، وقد بُسط الكلام على هذه الأمور فى غير هذا الموضع .

وأيضا فالحس نوعان : حس ظاهر يحسه الإنسان بمشاعره الظاهرة فيراه ويسمعه ويباشره بجلده ، وحس باطن كما أن الإنسان يحس بما فى باطنه من اللذة والألم ، والحب والبغض ، والفرح والحزن ، والقوة والضعف ، وغير ذلك .

والروح تحس بأشياء لا يحس بها البدن ، كما يحس من يحصل له نوع تجريد ، بالنوم وغيره ، بأمور لا يحس بها غيره .

ثم الروح بعد الموت تكون أقوى تجرداً ، فترى بعد الموت وتحس بأمور لا تراها الآن ولا تحس بها .

وفى الأنفس من يحصل له ما يوجب أن يرى بعينه ويسمع بأذنه مالا يراه الحاضرون ولا يسمعونه ، كما يرى الأنبياء الملائكة(١) ويسمعون

(١) فى الأصل : المليكة .

كلامهم ، وكما يرى كثير من الناس الجن ويسمعون كلامهم .

وأما ما يقوله بعض الفلاسفة : إن هذه المرئيات والمسموعات إنما هي فى نفس الرائى[1] لا فى الخارج ، فهذا مما قد عُلم بطلانه بأدلة كثيرة. وقد بُسط الكلام على ذلك فى غير هذا الموضع .

ومن كان له نوع خبرة بالجن : إما بمباشرته لهم فى نفسه وفى الناس ، أو بالأخبار المتواترة له عن الناس ، علم من ذلك ما يوجب له اليقين التام بوجودهم فى الخارج ، دع ما تواتر من ذلك عن الأنبياء .

وكذلك ما تواتر عن الأنبياء من وصف الملائكة هو مما يُوجب / العلم ظ ٢٦
اليقيني بوجودهم فى الخارج ، كقصة ضيف إبراهيم المكرمين ، ومجيئهم إلى إبراهيم ، وإتيانه لهم بالعجل السمين ليأكلوه ، وبشارتهم لسارة بإسحاق ويعقوب ، ثم ذهابهم إلى لوط ، ومخاطبتهم له ، وإهلاك قرى قوم لوط ، وقد قصَّ الله هذه القصة فى غير موضع .

وكذلك قصة مريم وإرسال الله إليها جبريل فى صورة بشر حتى نفخ فيها الروح ، وكذلك قصة إتيان جبريل إلى النبى صلى الله عليه وسلم : تارة فى صورة أعرابى[2] .

(١) فى الأصل : الراى .

(٢) فى صحيح البخارى ١١٢/٤ (كتاب بدء الخلق ، باب ذكر الملائكة ) عن عائشة رضى الله عنها أن الحارث بن هشام سأل النبى صلى الله عليه وسلم كيف كان يأتيه الوحى . . وفى الحديث : « . . يتمثل لى الملك أحيانا رجلا فيكلمنى فأعى ما يقول » . وفى البخارى فى موضعين آخرين ٢/١ (كتاب بدء الوحى ، كيف كان بدء الوحى ) ، ١١٥/٤ - ١١٦ (كتاب بدء الخلق ، باب إذا قال أحدكم آمين ) حديثان عن عائشة رضى الله عنها جاء فى الأول منهما أن الملك كان يتمثل لرسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا ، وفى الآخر أن جبريل كان يأتيه فى صورة الرجل . وفى أول صحيح مسلم : =

وتارات فى صورة دحية الكلبى [(١)] .

فمن علم أن الروح قد تحسُّ بما لا يحس به البدن ، وأن من الناس من يحس بروحه وبدنه ما لا يحسه غيره من الناس – توسع له طرق الحس ، ولم ير [(٢)] الحس مقصوراً على ما يحبه جمهور الناس فى الدنيا بهذا البدن ، فإن هذا الحس إنما يدرك بعض الموجودات .

وحينئذ فإذا قيل : إن كل قائم بنفسه أو كل موجود يمكن الإحساس به ، فإنه يُراد بذلك ما هو أعم من هذا الحس ، بحيث يدخل فى ذلك هذا وهذا ، وليس للنفاة دليل على إثبات ما ليس بمحسوس بهذا الحس ، والعقليات التى يثبتونها إنما هى الكليات الثابتة فى الذهن ، وتلك فى الحقيقة وجودها فى الأذهان لا فى الأعيان .

---

= ٣٦/١ – ٣٨ (كتاب الإيمان ، باب بيان الإيمان والإسلام . . .الخ ) عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن جبريل طلع فى صورة رجل شديد بياض الثياب شديد السواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه أحد من الصحابة . . وفى آخره : فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هذا جبريل جاء ليعلم الناس دينهم . وفى الباب أحاديث أخرى بنفس المعنى عن أبى هريرة رضى الله عنه ٣٩/١ – ٤٠ .

(١) فى صحيح مسلم ١٩٠٦/٤ (كتاب فضائل الصحابة ، باب من فضائل أم سلمة ). .حديث عن أبى عثمان النهدى ) عن سلمان رضى الله عنه . . وفى جزء من هذا الحديث رواية عن أسامة بن زيد ( وروى هذا الجزء البخارى فى صحيحة ٢٠٦/٤ (كتاب المناقب ، باب علامات النبوة فى الإسلام) ونصها – وهذه رواية البخارى – : « حدثنا أبو عثمان قال : أنبئت أن جبريل عليه السلام أتى النبى صلى الله عليه وسلم وعنده أم سلمة ، فجعل يحدث ، ثم قام . فقال النبى صلى الله عليه وسلم لأم سلمة : من هذا ؟ – أو كما قال – قال : قالت : هذا دحية . قالت أم سلمة : أيم الله ما حسبته إلا إياه حتى سمعت خطبة نبى الله صلى الله عليه وسلم بخبر جبريل – أو كما قال . قال : فقلت لأبى عثمان : ممن سمعت هذا ؟ قال : من أسامة بن زيد » . وانظر : جامع الأصول لابن الأثير ٤٤/١٢ – ٤٥ . وفى المسند ( ط . المعارف ) ١٦٧/٨ عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : وكان جبريل عليه السلام يأتى النبى صلى الله عليه وسلم فى صورة دحية. وانظر تعليق الشيخ أحمد شاكر رحمه الله .

(٢) فى الأصل : ولم يرا .

وهذا منتهى ما عند ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة ، ولهذا كان كمال الإنسان عندهم أن يصير عالماً معقولا موازيا للعالم الموجود ، ويجعلون النعيم والعذاب أمرين قائمين بالنفس ، من جملة أعراضها ، لا ينفصل شيء من ذلك عنها ، وقد بيَّنا بعض ما فى هذا القول من الضلال فى غير هذا الموضع .

ولهذا جعل فى منطقه العلوم اليقينية العقلية هى هذه العقليات ، ونفى أن تكون المشهورات العملية من اليقينيات ، ونفى أن يكون ما يثبت الموجودات الحسية الغائبة[1] من اليقينيات ، وسمى[2] هذه وهميات ، فبإنكاره هذا أنكر الموجودات الغائبة عن إحساس أكثر الناس فى هذه الدنيا ، فلم يصدِّق بالموجودات الغائبة ، ولا بكثيرٍ مما يشاهد فى هذا العالم من الملائكة والجن وغير ذلك ، وبإنكاره المشهورات أن تكون يقينية أنكر موجب القوة العملية فى النفس التى بها تستحسن ما ينفعها من الأعمال ، وتستقبح ما يضرها ، فأخرج / الأعمال التى لا تكمل ص ٢٧
النفس إلا بها من أن تكون يقينية ، كما أخرجها من أن تكون من الكمال ، ولم يجعل كمال النفس إلا مجرد علم مجرد ، لاحب معه لله تعالى فى الحقيقة ، وإنما الأعمال عندهم لأجل إعداد النفس لنيل ما يظنونه كمالاً من العلم .

وهذا العلم الذى يدَّعونه غالبه جهل ، وما فيه من العلم فليس علماً

---

(١) فى الأصل : الغايبه ، وهو تحريف .
(٢) فى الأصل : وسما .

بموجودات معينة ، وإنما هو علم أمور[١] مطلقة فى الذهن لا وجود لها فى الخارج ، فلم يحصل له من الكمالات العلمية والعملية ما يوجب سعادتهم فى الآخرة ، ولا نجاتهم من النار ، وكان كثير من اليهود والنصارى أقرب إلى السعادة والنجاة منهم ، كما قد بُسط فى موضعه .

والمقصود هنا أن الناس متفقون على أن حكم الذهن بأنه ما من موجودٍ قائمٍ بنفسه إلا ويمكن الإشارة إليه ، وأنه يمتنع وجود موجودَيْن ليس أحدهما مبايناً للآخر ولا محايثاً له ، بل إن صانع العالم فوق العالم – ليس مما تواطأ عليه الناس وقَبِلَه بعضهم عن بعض ، كقول النفاة : إنه يمكن وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، بل ذلك ممَّا أقرَّ به الناس بفِطَرِهم ، وعرفوه ببدائه[٢] عقولهم ، وضرورات قلوبهم .

والقادحون فيها يسلِّمون ذلك ، ويدَّعون أن فِطَر الناس أخطأت فى هذا الحكم ، وأنه من حكم الوهم والخيال الباطل .

فإذا كانوا معترفين بأن هذا مما أقرُّوا به بلا مواطأة ، لم يمكن أن يُقال : إنهم كذبوا على فطرهم ، لأن[٣] هؤلاء القائلين بذلك أضعاف أضعاف أضعاف أهل التواتر ، بل هم جماهير بنى آدم ، فإذا قالوا : إن هذا أمر نجده فى قلوبنا وفطرتنا ، وجب تصديقهم فى ذلك .

وحينئذ فلا يجوز إبطال هذه القضايا البديهية بقضايا نظرية ،

(١) علم أمور : كذا فى الأصل ، ولعل صوابها : علم بأمور .
(٢) فى الأصل : ببدايه .
(٣) فى الأصل : لئن .

لأن[١] البديهيات أصل للنظريات ، فلو جاز القدح بالنظريات فى البديهيات ، والنظريات لا تصح إلا بصحة البديهيات ، كان ذلك قدحاً فى أصل النظريات ، فلزم من القدح فى البديهيات بالنظريات فساد النظريات ، وإذا فسدت[٢] لم يصح القدح بها ، وهو المطلوب .

فهذا ونحوه يبيّن أنه لا تسمع من النفاة حجة على إبطال مثل هذه القضية البديهية ، ثم يبين فساد ما استُدل به على بطلان ذلك.

الرد على قول الرازى : لو كان العلو بديهيا لامتنع اتفاق الجمع العظيم على إنكاره وهم من سوى الحنابلة والكرامية

**فأما قول الرازى**[٣] : « لو كان بديهياً لامتنع اتفاق الجمع العظيم على إنكاره ، وهم ما سوى الحنابلة والكرَّامية » .

من وجوه

**فعنه أجوبة :**

الوجه الأول

**أحدها**[٤] : أن يُقال : من المعلوم أن هذا لا ينكره إلا من يقول بأن الله ليس داخل العالم ولا خارجه ، وينكرون أن يكون الله نفسه فوق العالم ، فإنهم يقولون : لو كان فوق العرش لكان مبايناً له بالجهة مشاراً إليه ، وذلك ممتنع عندهم ، فيجوِّزون وجود موجودَين ليس أحدهما مبايناً للآخر ولا مداخلاً له،ووجود موجود قائم بنفسه لا يُشار إليه ، ويقولون : البارى ليس مبايناً للعالم ولا مداخلا له .

وطائفة من الفلاسفة تقول مثل ذلك فيما تثبته من العقول والنفس الناطقة ، ولهم فى النفس الفلكية قولان .

---

(١) فى الأصل : لئن .

(٢) فى الأصل : وإذا فسد .

(٣) وهو فى كتابه « الأربعين فى أصول الدين » ص ١٠٦ = لباب الأربعين ، ص ٣٤ ، وسبق ورود هذا النص ، ص ٩ .

(٤) يستمر الوجه الأول من وجوه رده على عبارة الرازى هذه حتى ص ٢٦٧ من هذا الجزء .

وإذا كان كذلك ، فجماهير الخلائق يخالفون هؤلاء ، ويقولون بأن الله نفسه فوق العالم ، وإذا كان الله نفسه فوق العالم ، فإن كان ذلك مستلزماً لجواز الإشارة إليه ، وأن يكون مبايناً للعالم بالجهة ، فلازم الحق حق ، وامتنع حينئذ وجود موجود لا مباين للعالم ولا محايث له ولا يُشار إليه ، وإن أمكن أن يكون هونفسه فوق العالم ، ويكون مع ذلك غير مشار إليه ولا مباين للعالم بالجهة – بطل قول هؤلاء النفاة ، فإنهم إنما نفوا أن تكون نفسه فوق العالم ، لأن ذلك عندهم مستلزم لكونه مشاراً إليه ، ومبايناً للعالم بالجهة ، وإذا بطل قولهم حصل المقصود ، ولم يكن إلى هذه المقدمات الضرورية حاجة .

فالمقصود أنه لا يوافقهم على أنه ليس فوق العالم إلا أقل الناس ، ومن لم يوافقهم على ذلك ، فإما أن ينكر وجود موجودَيْن : ليس أحدهما مبايناً للآخر ولا محايثاً له ، وإما أن لا ينكر ذلك ، فإن لم ينكر ذلك ، مع إنكار قولهم بأنه ليس فوق العالم ، كان إنكاره لقولهم أعظم من ترك إنكاره لما يبطل قولهم .

فإن المقصود ما يبطل قولهم ، فإذا كان الناس : إما منكر له ، وإما منكر لما يستلزم إبطاله ، ثبت اتفاق جمهور الناس على إنكاره ، وهو المطلوب .

ثم يُقال : هذه القضية قد صرَّح أئمة الطوائف الذين كانوا قبل أن يخلق الله الكرَّامية والحنبلية بأنها قضية بديهية ضرورية ، فمن ذلك ما

ذكره عبد العزيز بن يحيى المكى المشهور صاحب « الحيدة »[(١)] ، وهو / من القدماء الذين لقوا الشافعي ومن هو أقدم من الشافعى ، وهو من مشاهير متكلمى أهل السنة الذين اتفقت الأشعرية مع سائر الطوائف المثبتة على تعظيمه واتّباعه[(١)] . ص ٢٨

كلام عبد العزيز الكنانى فى « الرد على الزنادقة والجهمية » فى مسألة الاستواء والعلو

**قال** فى « الرد على الزنادقة والجهمية » : « زعمت الجهمية فى قوله تعالى : ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [ سورة طه : ٥ ] إنما المعنى : استولى ، كقول العرب : استوى فلان على مصر ، استوى فلان على الشام ، يريد : استولى عليها »

**قال** : « فيُقال له : هل يكون خلقٌ مِنْ خَلْقِ الله أتت عليه مدة ليس الله بمستولٍ عليه . فإذا قال:لا . قيل له : فمن زعم ذلك ؟ فَمَنْ قَوْلُهُ : من زعم ذلك فهو كافر ، يُقال له : يلزمك أن تقول : إن العرش قد أتت عليه مدة ليس الله بمستولٍ عليه ، وذلك أن الله تبارك وتعالى أخبر أنه خلق العرش قبل خلق السمٰوات والأرض ، ثم استوى عليه بعد خلق السمٰوات والأرض .

---

(١) عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز الكنانى المكى ، فقيه من أصحاب الإمام الشافعى ومن معاصريه ، كان يلقب بالغول لدمامة منظره ، نفى الذهبى أن يكون كتاب « الحيدة » له ، مع شهره نسبته إليه ، توفى سنة ٢٤٠ انظر ترجمته فى : طبقات الشافعية ١٤٤/٢ - ١٤٥ ؛ تهذيب التهذيب ٣٦٣/٦ - ٣٦٤ ( وقال ابن حجر : وهو صاحب كتاب الحيدة ) ؛ ميزان الاعتدال ٦٣٩/٢ ؛ تاريخ بغداد ٤٤٩/١٠ - ٤٥٠ ( وفيه : وهو صاحب كتاب الحيدة)؛ شذرات الذهب ٩٥/٢ ( وقال : هو صاحب كتاب الحيدة ) ؛ العبر ٤٣٤/١ ؛ معجم المؤلفين ٢٦٣/٥ ؛ الأعلام ١٥٤/٤ - ١٥٥ وتكلم بروكلمان فى ملحق كتاب تاريخ الأدب العربى ٢٠٦/١ عن نسخة خطية من كتاب « الحيدة والاعتذار فى الرد على من قال بخلق القرآن » له وذكره ابن النديم فى « الفهرست » ص ٧١٤ وقد نقل ابن تيمية نصوصا من كتاب « الحيدة » وعلق عليها تعليقا طويلا فيما سبق ، انظر هذا الكتاب جـ ٢ ص ٢٤٥ - ٢٥١ وانظر تعليق ابن تيمية جـ ٢ ص ٢٥١ - ٢٨٢ .

قال الله عز وجل : ﴿ وَهُوَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَـٰوَاتِ وَالْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾ [ سورة هود : ٧ ] فأخبر أن العرش كان على الماء قبل السمٰوات والأرض .

ثم قال : ﴿ خَلَقَ السَّمَـٰوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَـٰنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيراً ﴾ [ سورة الفرقان : ٥٩ ] .

وقوله : ﴿ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ ﴾ [ سورة غافر : ٧ ] .

وقوله : ﴿ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَـٰوَاتٍ ﴾ [ سورة البقرة : ٢٩ ] .

وقوله : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ [ سورة فصلت : ١١ ] .

فأخبر أنه استوى على العرش ، فيلزمك أن تقول : المدة التى كان على العرش فيها قبل خلق السمٰوات والأرض ليس الله بمستولٍ عليه ، إذ كان استوى على العرش معناه عندك : استولى ، فإنما استولى بزعمك فى ذلك الوقت لا قبله .

وقد روى عمران بن حصين عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : اقبلوا البشرى يابنى تميم . قالوا : قد بشرتنا فأعطنا . قال : اقبلوا البشرى يا أهل اليمن قالوا : قد قبلنا ، فأخبرنا عن أول هذا الأمر كيف كان .

قال : كان الله قبل كل شئ وكان عرشه على الماء وكتب فى اللوح ذكر كل شئ[١] .

وروى عن أبى رزين – وكان يعجب النبى صلى الله عليه وسلم مسألته – أنه قال : يا رسول[٢] الله أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض ؟ قال : كان فى عماء ، [ ما ] فوقه هواء ، و[ ما ] تحته هواء ، ثم خلق العرش على الماء[٣] » .

**قال** : / « فقال الجهمى : أخبرنى كيف استوى على العرش ؟ أهو كما يُقال : استوى[٤] . فلان على السرير ، فيكون السرير قد حوى فلانا وحده إذا كان عليه ، فيلزمك أن تقول : إن العرش قد حوى الله وحده إذا كان عليه ، لأنَّا لا نعقل الشئ على الشئ إلا هكذا . قال : فيُقال له : أما قولك : كيف استوى ؟ فإن الله لا يجرى عليه : كيف ، وقد أخبرنا أنه استوى على العرش ، ولم يخبرنا كيف استوى[٤] ، فوجب ظ ٢٨

(١) الحديث مع اختلاف فى الألفاظ عن عمران بن حصين فى : البخارى ١٢٤/٩ (كتاب التوحيد ، باب وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم ) ؛ ١٠٥/٤ ، ١٠٦ (كتاب بدء الخلق ، باب ما جاء فى قول الله تعالى وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٤٣١/٤ ، ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٦ ؛ الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ٢٩٨/١٣ (كتاب المناقب ، باب مناقب فى ثقيف وبنى حنيفة ) .

وانظر تعليقى على كتاب الصفدية ١٤/١ – ١٦ وقد تكلم ابن تيمية على هذا الحديث فى رسالة مستقلة طبعت أكثر من مرة .

(٢) فى الأصل : يرسول .

(٣) فى الأصل : فى عماء فوقه هواء وتحته هواء ، وهو خطأ ومخالف لجميع الروايات الواردة فى كتب السنة . وسبق ورود هذا الحديث من قبل هذا الكتاب ٣١٥/٣ وعلقت عليه هناك وبينت مكانه فى سنن ابن ماجة والمسند . والحديث أيضا عن أبى رزين العقيلى فى : سنن الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ٢٧٢/١١ (كتاب التفسير ، باب من سورة هود ) وقال الترمذى : هذا حديث حسن .

(٤) فى الأصل : استوا .

على المؤمنين أن يصدِّقوا ربهم باستوائه على العرش ، وحرَّم عليهم أن يصفوا كيف استوى ، لأنه لم يخبرهم كيف ذلك ، ولم تره العيون فى الدنيا فتصفه بما رأت ، وحرَّم عليهم أن يقولوا عليه من حيث لا يعلمون ، فآمنوا بخبره عن الاستواء ، ثم ردوا علم كيف استوى إلى الله ، ولكن يلزمك أيها الجهمى أن تقول : إن الله محدود ، وقد حوته الأماكن ، إذ زعمت فى دعواك أنه فى الأماكن ، لأنه لا يُعقل شئ فى مكان إلا والمكان قد حواه ، كما تقول العرب : فلان فى البيت ، والماء فى الجب ، فالبيت قد حوى[1] فلانا ، والجب قد حوى الماء ، ويلزمك أشنع من ذلك ، لأنك قلت أفظع مما قالت به النصارى ، وذلك أنهم قالوا : إن الله عز وجل فى عيسى ، وعيسى بدن إنسان واحد ، فكفروا بذلك ، وقيل لهم : ما أعظم الله إذ جعلتموه فى بطن مريم ! وأنتم تقولون : إنه فى كل مكان ، وفى بطون النساء كلهن ، وبدن عيسى وأبدان الناس كلهم . ويلزمك أيضا أن تقول : إنه فى أجواف الكلاب والخنازير لأنها أماكن ، وعندك أن الله فى كل مكان ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا ! فلما شنعت مقالته ، قال : أقول : إن الله فى كل مكان ، لا كالشئ فى الشئ ، ولا كالشئ على الشئ ، ولا كالشئ خارجا عن الشئ ، ولا مبايناً للشئ . قال : فيقال له : أصل قولك : القياس والمعقول ، فقد دللت بالقياس والمعقول على أنك لا تعبد شيئاً ، لأنه لو كان شيئاً داخلاً ، فمن القياس والمعقول أن يكون[2] داخلاً فى الشئ أو

(١) فى الأصل : حوا .

(٢) فى الأصل : فمن القياس والمعقول من أن يكون . . الخ ، ويبدو أن « من » زيادة من الناسخ وخطأ منه .

خارجاً منه ، فلما لم يكن فى قولك شيئاً استحال أن يكون كالشئ فى الشئ أو خارجا من الشئ ، فوصفت لعمرى ملتبساً لا وجود له ، وهو دينك ، وأصل مقالتك : التعطيل » .

فهذا كلام عبد العزيز يبيّن أن القياس المعقول يُوجب أن مالا يكون فى الشئ ولا/ خارجاً منه ، فإنه لا يكون شيئاً ، وأن ذلك صفة توجب أن ما لا يكون فى الشئ ولا خارجا منه فإنه لا يكون شيئاً ،وأن ذلك صفة المعدوم الذى لا وجود له . ص ٢٩

والقياس هو الأقيسة العقلية ، والمعقول هو العلوم الضرورية ، وعبد العزيز هذا قبل وجود الحنبليّة والكرّامية كما تقدم .

وقال أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاب ، إمام الحارث المحاسبى ، وأبو العباس القلانسى ، والأشعرى ، وأمثالهم ، وممن ذكر ذلك عنه أبو بكر بن فورك فيما جمعه من كلامه ، فإنه جمع من كلامه ، وجمع كلام الأشعرى أيضا ، وبيّن اتفاقهما فى عامة أصولهما .

كلام ابن كلاب فى مسألة العلو

**قال ابن كُلاَّب:** « وأخرج من النظر والخبر قول من قال : لا فى العالم ولا خارج منه ، فنفاه نفيا مستويًا ، لأنه لو قيل له : صفه بالعدم ، ما قدر أن يقول فيه أكثر منه ، ورد أخبار الله نصًّا ، وقال فى ذلك ما لا يجوز فى خبر ولا معقول ، وزعم أن هذا هو التوحيد الخالص . والنفى الخالص عندهم هو الإثبات الخالص ، وهم عند أنفسهم قيَّاسون » .

**قال :** « فإن قالوا : هذا إفصاح منكم بخلو الأماكن منه ، وانفراد

العرش به . قيل : إن كنتم تعنون خلو الأماكن من تدبيره ، وأنه عالم بها ، فلا . وإن كنتم تذهبون إلى خلوها من استوائه عليها كما استوى على العرش ، فنحن لا نحتشم أن نقول : استوى الله على العرش ، ونحتشم أن نقول : استوى على الأرض ، واستوى على الجدار ، وفى صدر البيت » .

**وقال أيضا** أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب : « يقال لهم : أهو فوق ما خلق ؟ فإن قالوا : نعم . قيل : ما تعنون بقولكم : إنه فوق ما خلق ؟ فإن قالوا : بالقدرة والعزّة ، قيل لهم : ليس عن هـذا سألناكم . وإن قالوا : المسألة خطأ . قيل : فليس هو فوق . فإن قالوا : نعم ، ليس هو فوق . قيل لهم : وليس هو تحت . فإن قالوا : ولا تحت ، أَعْدَموه لأن[1] ما كان لا تحت ولا فوق فعـدمٌ ، وإن قالوا : هو فوق وهو تحت . قيل لهم : فوق تحت ، وتحت فوق » .

**وقال أيضا** : « يُقال لهم : إذا قلنا : الإنسان لا مُماسٌّ ولا مباين للمكان ، فهٰذا محال ، فلابد من نعم . قيل لهم : فهو لا مماس ولا مباين ؟ فإذا قالوا : نعم . قيل لهم : فهو بصفة المحال من المخلوقين الذى لا يكون ولا يثبت فى الوهم ؟ فإذا قالوا : نعم . قيل : فينبغى أن يكون
ظ ٢٩ بصفة المحال من هذه الجهة ./ وقيل لهم : أليس لا يقال لما ليس بثابت فى الإنسان مُماسٌّ ولا مباين ؟ فإذا قالوا : نعم . قيل : فأخبرونا عن معبودكم : مماس هو أومباين ؟ فإذا قالوا : لا يُوصف بهما ، قيل لهم :

(١) فى الأصل : لئن .

فصفة إثبات الخالق كصفة عدم المخلوق ، فلم لا تقولون : عَدِمَ ، كما تقولون للإنسان : عَدِمَ ، إذا وصفتموه بصفة العدم ؟ وقيل لهم : إذا كان عدم المخلوق وجوداً له ، فإذا كان العـــدم وجوداً كان الجهل علماً ، والعجز قوة » .

وقد ذَكَر هذا الكلام وأشباهه ، ذكره عنه أبو بكر بن فورك فى الكتاب الذى أفرده لمقالاته ، وقال فيه : إنه أحب من سمَّاه من أعيان أهل عصره : « أن أجمع له متفرق مقالات أبى محمد بن كُلاَّب ، شيخ أهل الدين ، وإمام المحققين ، المنتصر للحق وأهله ، المبيِّن بحجج الله ، الذاب عن دين الله ، لما منَّ به الله تعالى من معالم طرق دينه الحق ، وصراطه المستقيم ، السيف المسلول على أهل الأهواء والبدع ، الموفَّق لاتّباع الحق ، والمؤيد بنصرة الهدى والرشد » وأثنى[1] عليه ثناءً عظيما .

قال : « وكان ذلك على أثر ما جمعت من متفرق مقالات شيخنا الأشعرى » .

**قال** : « ولما كان الشيخ الأول ، والامام السابق ، أبو محمد عبد الله ابن سعيد ، الممهِّد لهذه القواعد ، المؤسِّس لهذه الأصول ، والفاصل بحسن ثنائه بين حجج الحق وشبه الباطل ، بالتنبيه على طرق الكلام فيه ، والدال على موضع الوصل والفصل ، والجمع والفرق ، الفاتق لرتق الأباطيل . والكاشف عن لبس مازخرفوا وموهوا » وذكر كلاما طويلا فى الثناء عليه .

---

(١) فى الأصل : وأثنا .

والمقصود أن ابن كُلَّاب إمام الأشعرى وأصحابه ، ومن قبلهم كالحارث المحاسبي وأمثاله ، يبين أن من قال : لا هو فى العالم ولا خارج منه ، فقوله فاسد ، خارج عن طريق النظر والخبر ، وأنه قد رد خبر الله نصًّا ، ولو قيل له : صِفْهُ بالعدم ، ما قدر أن يقول أكثر منه ، وأنه قال ما لا يجوز فى خبر ولا معقول ، وأنهم قالوا : هذا هو التوحيد الخالص ، وهو النفى الخالص ، فجعلوا النفى الخالص هو التوحيد الخالص .

وهذا الذى قاله هو الذى يقوله جميع العقلاء ، الذين يتكلمون بصريح العقل ، بخلاف من تكلم فى المعقول بما هو وهم وخيال فاسد .

ولذلك **قال** : « إذا قالوا : ليس هو فوق وليس هو تحت ، فقد
ص ٣٠ أعدموه ، لأن ما كان لا تحت / ولا فوق فعدَمٌ » .

وهذا كله يناقض قول هؤلاء الموافقين للمعتزلة والفلاسفة ، من متأخرى الأشعرية ، ومن وافقهم من الحنبلية والمالكية والحنفية والشافعية ، وغيرهم من طوائف الفقهاء ، الذين يقولون : ليس هو تحت وليس هو فوق .

وذكر حجة ثالثة **فقال** : « أنتم تصفونه بالصفات الممتنعة ، التى مضمونها الجمع بين المتقابلَيْن فى الموجودات ، فيلزمكم أن تصفوه بسائر المتقابلات » .

**قال** : « فيقال لهم : إذا قلنا : الإنسان – يعنى : وغيره من الأعيان القائمة بأنفسها – لا مماس ولا مباين للمكان ، فهذا محال باعترافهم » .

تعليق ابن تيمية وهم يقولون : إنه لا مماس ولا مباين للمكان ، فيصفونه بالصفة

المستحيلة الممتنعة فى المخلوق ، التى لا تثبت فى التوهم ، ويقولون : يجوز أن نصفه بما يمتنع تصوّره وتوهمه فى غيره من هذه السلوب ، فإذا جوَّزوا أن يُوصف بما يمتنع تصوره فى سائر الموجودات ، فليصفوه بسائر الممتنعات من الموجودات ، فيقولوا : لا هو قديم ولا محدث ، ولا قائم بنفسه ولا بغيره ، ولا متقدم على غيره ولا مقارن له ، ونحو ذلك ، ويقولوا : هذا إنما يمتنع فى غيره من الموجودات لا فيه . وحينئذ فيقولون : لا هو حىّ ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز ، ولاموجود ولا معدوم ، وهذا منتهى قول القرامطة ، وهو جمع النقيضين ، أو رفع النقيضين .

ومن المعلوم أن العقل إذا جزم بامتناع اجتماع الأمرين ، أو امتناع ارتفاعهما ، سواء كان أحدهما وجوداً والآخر عدما ، وهو التناقض الخاص ، أو كانا وجودين[1] ، فإنَّا نعلم ذلك ابتداءً بما نشهده فى الموجودات التى نشهدها ، كما أن ما يثبت من الصفات كالحياة والعلم والقدرة والكلام وأمثال ذلك ، إنما نعلمه ابتداء بما نعلمه فى الموجودات التى نعرفها ، ثم إذا أخبرنا الصادق المصدوق عن الغيب الذى لا نشهده ، فإنما نفهم مراده الذى أراد أن يُفهمنا إياه لمَّا بيَّن ما أخبر به من الغيب ، وبيَّن ما علمناه فى الشاهد من القَدْر الجامع الذى فيه نوع تناسب وتشابه ، فإذا أخبرنا عمَّا فى الجنة من الماء واللبن والعسل والخمر والحرير والذهب ، لم نفهم ما/ أراد إفهامنا إن لم نعلم هذه ظ ٣٠
الموجودات فى الدنيا ، ونعلم أن بينها وبين ما فى الجنة قَدْرًا مشتركا وتناسباً

(١) فى الأصل : وجودىن .

وتشابها يقتضى أن نعلم ما أراد بخطابه ، وإن كانت تلك الموجودات مخالفة لهذه من وجه آخر .

كما قال ابن عباس : ليس فى الدنيا مما فى الجنة إلا الأسماء . رواه الأعمش عن أبى ظبيان عن ابن عباس ، وقد رواه غير واحد منهم محمد ابن جرير الطبرى فى التفسير فى قوله : ﴿ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا ﴾ [ سورة البقرة : ٢٥ ] .(١)

وإذا كان بين المخلوق والمخلوق قدرٌ فارق مع نوع من إثبات القدر المشترك ، الذى يقتضى التناسب والتشابه من بعض الوجوه ، فمعلوم أن ما بين الخالق والمخلوق من المفارقة والمباينة أعظم مما بين المخلوق والمخلوق ، فهذا مما يوجب نفى مماثلة صفاته لصفات خلقه ، ويوجب أن ما بينهما من المباينة والمفارقة أعظم مما بين مخلوق ومخلوق ، مع أنه لولا أن بين مسمَّى الموجود والموجود ، والحىّ والحىّ ، والعليم والعليم ، والقدير والقدير ، وأمثال ذلك من المعنى المتفق المتواطئ المناسب والمتشابه ، ما

(١) ذكر ابن جرير الطبرى فى تفسير هذه الآية هذا الأثر بإسنادين ( ط . المعارف ) ١/٣٩١-٣٩٢ : « حدثنى أبو كريب ، قال : حدثنا الأشجعى -ح- وحدثنا محمد بن بشار ، قال : حدثنا مؤمل ، قالا جميعا : حدثنا سفيان ، عن الأعمش ، عن أبى ظبيان ، عن ابن عباس . قال أبو كريب فى حديثه عن الأشجعى : لا يشبه شئ مما فى الجنة ما فى الدنيا إلا الأسماء . وقال ابن بشار فى حديثه عن المؤمل ، قال : ليس فى الدنيا مما فى الجنة إلا الأسماء . وأما الإسناد الثانى فهو . حدثنا عباس بن محمد ، قال : حدثنا محمد بن عُبيد ، عن الأعمش ، عن أبى ظبيان ، عن ابن عباس قال : ليس فى الدنيا من الجنة شئ إلا الأسماء .

ونقل ذلك ابن كثير فى تفسيره لهذه الآية وقال : « رواه ابن جرير ، من رواية الثورى ، وابن أبى حاتم من حديث أبى معاوية كلاهما عن الأعمش به » . وقال السيوطى فى الدر المنثور فى تفسيره لهذه الآية : « وأخرج مسدد وهناد فى الزهد وابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم والبيهقى فى البعث عن ابن عباس قال : ليس فى الدنيا مما فى الجنة شئ إلا الأسماء » .

يوجب فهم المعنى لم يفهمه ، ولا أمكن أن يفهم أحد ما أخبر به عن الأمور الغائبة .

وإذا كان هذا فى الخطاب السمعى الخبرى ، فكذلك فى النظر القياسى العقلى ، فإنما نعرف ما غاب عنا باعتباره بما شهدناه ، فيُعتبر الغائب بالشاهد ، ويحصل فى قلوبنا بسبب ما نشهده من الأعيان والجزئيات[1] الموجودة قضايا كلية عقلية ، فيكون إدراج المعيّنات فيها هو قياس الشمول ، كالذى يُسمّيه المنطقيون[2] المقدمتان والنتيجة ، ويكون اعتبار المعيَّن بالمعنى هو قياس التمثيل الجامع المشترك ، سواء كان هو دليل الحكم ، أو علة دليل الحكم .

والناس فى هذا المقام : منهم من يزعم أن القياس البرهانى هو قياس الشمول ، وأن قياس التمثيل لا يفيد اليقين ، بل لا يُسمى قياساً إلا بطريق المجاز ، كما يقول ذلك من يقوله من أهل المنطق ، ومن وافقهم من نفاة قياس التمثيل فى العقليات والشرعيات ، كابن حزم وأمثاله .

ومنهم من ينفى قياس التمثيل فى العقليات دون الشرعيات ، كأبى المعالى ومتبعيه ، مثل الغزالى والرازى والآمدى وأبى محمد المقدسى وأمثالهم .

ومنهم من يعكس ذلك فيثبت/ قياس التمثيل فى العقليات دون الشرعيات ، كما هو قول أئمة أهل الظاهر ، مثل داود بن على وأمثاله ، ص ٣١

(١) فى الأصل : والجزيات .
(٢) فى الأصل : كالذى تسميه المنطقيين ، وهو خطأ .

وقول كثير من المعتزلة البغداديين ، كالنظّام وأمثاله ، ومن الشيعة الإمامية ، كالمفيد والمرتضى والطوسى وأمثالهم .

وكثير من هؤلاء يقول : إن قياس التمثيل هو الذى يستحق أن يُسمى قياساً على سبيل الحقيقة ، وأما تسمية قياس الشمول قياساً فهو مجاز ، كما ذكر ذلك الغزالى وأبو محمد المقدسى وغيرهما .

والذى عليه جمهور الناس ، وهو الصواب ، أن كليهما قياس حقيقة ، وأن كليهما يفيد اليقين تارةً والظن أخرى ، بل هما متلازمان ، فإن قياس التمثيل مضمونه تعلق الحكم بالوصف المشترك ، الذى هو علة الحكم ، أو دليل العلة ، أو هو ملزوم للحكم ، وهذا المشترك هو الحد الأوسط فى قياس الشمول . فإذا قال القايس : نبيذ الحنطة المسكر حرام ، قياساً على نبيذ العنب ، لأنه شراب مسكر ، فكان حراماً قياساً عليه ، وبيَّن أن السكر هو مناط التحريم ، فيجب تعلق التحريم بكل مسكر – كان هذا قياس تمثيل . وهو بمنزلة أن يقول : هذا شراب مسكر ، وكل مسكر حرام ، فالمسكر الذى جعله فى هذا القياس حدًّا أوسط ، هو الذى جعله فى ذلك القياس الجامع المشترك الذى هو مناط الحكم ، فلا فرق بينهما عند التحقيق فى المعنى ، بل هما متلازمان ، وإنما يتفاوتان فى ترتيب[1] المعانى والتعبير عنها ، ففى الأول يؤخِّر الكلام فى المشترك الذى هو الحد الأوسط ، وبيان أنه مستلزم للحكم متضمن له ، ويذكر الأصل الذى هو نظير الفرع ابتداءً . وفى الثانى يقدم الكلام فى الحد الأوسط ويبين شموله وعمومه ، وأنه مستلزم للحكم ابتداء .

(١) ترتيب : هذه الكلمة غير واضحة بالأصل ، وكذا رجحت أن تكون .

والمقصود هنا أنَّا إذا حكمنا بعقولنا حكماً كلياً يعم الموجودات ، أو يعم المعلومات ، مثل قولنا : إن الموجود : إما واجب وإما ممكن ، وإما قديم وإما محدث ، وإما قائم بنفسه وإما قائم بغيره ، وإما مشار إليه وإما قائم بالمشار إليه ، وكل موجودَيْن : فأحدهما إما متقدم على الآخر وإما مقارن له ، وإما مباين له وإما محايث له ، وقلنا : إن الصانع : إما أن يكون متقدماً على العالَم أو مقارنا له ، / وإما أن يكون خارجاً عنه أو داخلاً فيه – كان علمنا بهذه القضايا الكلية العامة بتوسط ما علمناه من الموجودات . ظ ٣١

فإذا كنا نعلم أن المعلوم : إما أن يكون موجوداً ، وإما أن يكون معدوماً ، فادّعى مدّع أن الواجب لا يُقال : إنه موجود ولا معدوم ، أو ليس بموجود ولا معدوم – كما يقول ذلك من يقوله من القرامطة الباطنية – كنّا ، وإن لم نشهد الغائب ، نعلم أن هذا الخبر العام والقضية الكلية تتناوله وغيره . وإذا قلنا لهذا : هل يمكنك إثبات شئ فى الشاهد ليس بموجود ولا معدوم ؟ قال : لا . قلنا له : فكيف تثبت فى الغائب ما ليس بموجود ولا معدوم ؟ – كنا قد أبطلنا قوله .

قول القائل : أنا لا أصفه بالوصفين المتقابلين لأن القابل لذلك لا يكون إلا جسماً

فإذا قال : أنا لا أصفه لا بهذا ولا بهذا ، بل أنفى عنه هذين الوصفين المتقابلين ، لأن اتصافه بأحدهما إنما يكون لو كان قابلاً لأحدهما ، وهو لا يقبل واحداً منهما ، لأنه لو قَبِل ذلك لكان جسماً ، إذ هذه من صفات الأجسام ، فإذا قدَّرنا موجوداً ليس بجسم ، لم يقبل لا هذا ولا هذا – قيل له : فهكذا سائر الملاحدة ، إذا قالوا : لا نصفه لا بالحياة ولا بالموت ، ولا العلم ولا الجهل ، ولا القدرة ولا العجز ،

ولا الكلام ولا الخَرَس ، ولا البصر ولا العمى ، ولا السمع ولا الصمم ، لأن اتصافه بأحدهما فرع لقبوله لأحدهما ، وهو لا يقبل واحداً منهما ، لأن القابل للاتصاف بذلك [ لا يكون ] إلا جسما[١]، فإن هذه من صفات الأجسام ، فإذا قدَّرنا موجودًا ليس بجسم لم يقبل هذا ولا هذا[٢] ، فما كان جوابًا لهؤلاء الملاحدة فهو جواب لك ، فما تخاطِب به أنت النفاه الذين ينفون ما تثبته أنت ، يخاطبك به المثبتون لما تنفيه أنت ، حذو القُذَّة بالقُذَّة .

ونحن نجيبك بما يصلح أن تجيب أنت ونحن به لسائر الملاحدة ، فإن حجتك عليهم قاصرة ، وبحوثك معهم ضعيفة ، كما بيَّنا ضعف مناظرة هؤلاء الملاحدة فى غير موضع .

الرد عليه من وجوه — وذلك من وجوه :

الأول — **أحدها** :أن يُقال : إن ما يُقدَّر عدم قبوله لهذا ولهذا أشد نقصًا واستحالة وامتناعاً ، من وصفه بأحد النقيضين مع قبوله لأحدهما ، وإذا قدَّرنا جسمًا حيًّا عالمًا قادراً سميعًا[٣] بصيراً متكلمًا كالإنسان والمَلَك وغيرهما ، كان ذلك خيراً من الجسم الأعمى الأصم الأبكم ، وإن أمكن أن يتصف بضد الكمال .

ص ٣٢ — وهذا الجسم الأعمى الأصم الذى / يمكن اتصافه بتلك الكمالات

(١) فى الأصل بعد كلمة « للاتصاف » توجد كلمات عليها شطب ثم عبارة « بذلك إلا جسمًا » ولعل ما أثبته هو الصواب .

(٢) فى الأصل : ولا وهذا ، وهو تحريف .

(٣) فى الأصل : سمعيا ، وهو تحريف .

أكمل من الجماد الذى لايمكن اتصافه لا بهذا ولا بهذا ، والجسم الجماد خير من العدم الذى يكون لا مباينا لغيره ولا مداخلاً له ، ولا قديماً ولا محدثًا ، ولا واجبًا ولا ممكنًا ، فأنت وصفته بما لا يُوصف به إلا ما هو أنقص من كل ناقص .

**الوجه الثانى** : أن يُقال : قولك : « فهذه من صفات الأجسام » لفظ مجمل . فإن عنيت أن هذه الصفات لا يُوصف بها إلا من هو من جنس المخلوقات ، وإذا وصفنا الرب بها لزم أن يكون من جنس الموجودات مماثلاً لها – كان هذا باطلاً ، فإنك لا تعلم أن هذه لا يُوصف بها إلا مخلوق ، فإن هذا أول المسألة ، فلو قدرت أن تبين أن هذه لا يوصف بها إلا مخلوق ، لم تحتج إلى هذا الكلام . ويُقال لك : لا سبيل لك إلى هذا النفى ، ولا دليل عليه . الثانى

وإن قلت : إن هذه الصفات تُوصف بها المخلوقات ، وتُوصف بها الأجسام .

قيل لك : نعم ، وليس فى كون الأجسام المخلوقة توصف بها ما يمنع اتصاف الرب بما هو اللائق به من هذا النوع ، كاسم الموجود والثابت والحق والقائم بنفسه ونحو ذلك ، فإن هذه الأمور كلها توصف بها الأجسام المخلوقة ، فإن طَرَدَ قياسه لزم الإلحاد المحض والقرمطة ، وأن يَرْفَع النقيضين جميعا ، فيقول : لا موجود ولا معدوم ، ولا ثابت ولا منتفٍ ، ولا حق ولا باطل ، ولا قائم بنفسه ولا بغيره ، وهذا لازم قول من نفى[1] هذه الصفات ، وحينئذ فيلزمه الجمع بين النقيضين ، أو رفع

(١) فى الأصل : نفا .

النقيضين ، ويلزمه أن يمثِّله بالممتنعات والمعدومات ، فلا يفر من محذور إلا وقع فيما هو شر منه .

الثالث **الجواب الثالث** : أن يُقال لهذا النافى للمباينة والمداخلة : أنت تصفه بأنه موجود قائم بنفسه ، قديم حىّ عليم قدير ، وأنت لا تعرف موجوداً هو كذلك إلا جسما . فلابد من أحد الأمرين : إما أن تقول : هو موجود حى عليم قديم وليس بجسم ، فيُقال لك : وهو أيضا له حياة[1] وعلم وقدرة وليس بجسم ، ويُقال لك : هو مباين للعالم ، عالٍ عليه ، وليس بجسم .

وإن قلت : يلزم من كونه مبايناً للعالم عاليًا عليه ، أن يكون جسماً ، لأنى لا أعقل المباينة والمحايثة إلا من صفات الأجسام .

قيل لك : ويلزم من كونه حيًّا عليماً قديراً أن يكون جسما ، لأنك لا
ظ ٣٢ تعقل موجوداً حيًّا عليماً قديراً/ إلا جسما ، فهذا نظير هذا ، فما تقوله فى أحدهما يلزمك نظيره فى الآخر ، وإلا كنت متناقضا مفرِّقاً بين المتماثلين .

وإما أن تقول : أنا أقول : إنه موجود قائم بنفسه حىٌّ عليم قدير ، لأن ذلك قد عُلم بالشرع والعقل ، وإن لزم أن يكون جسماً التزمتُه ، لأن لازم الحق حق .

قيل لك : وهكذا يقول من يقول : إنه فوق العالم مباين له : أنا أصفه بذلك ، لأنه قد ثبت ذلك بالشرع والعقل ، وإذا لزم من ذلك أن يكون جسما التزمته ، لأن لازم الحق حق .

(١) فى الأصل : حيوه .

وإما أن تقول : أنا لا أعرف لفظ الجسم ، أو تقول : لفظ الجسم فيه إجمال وإبهام ، فإن عنيتَ به الجسم المعروف فى اللغة ، وهو بدن الإنسان ، لم أسلِّم أنى لا أعلم موجوداً حيًّا عالماً قادراً ، إلا ما كان مثل بدن الإنسان ، فإن الروح هى أيضا حيَّة عالمة قادرة ، وليست من جنس البدن ، وكذلك المَلَك وغيره .

وإن عنيت بالجسم أنه يقبل التفريق والتجزئة والتبعيض ، بحيث ينفصل بعضه عن بعض بالفعل .

قيل : أنا أتصور موجوداً عالماً قادراً قبل أن أعلم أنه يمكن تفريقه وتبعيضه ، فلا يلزم من تصورى للموجود الحىّ العالم القادر أن يكون قابلاً لهذا التفريق والتبعيض .

وإن عنيت بالجسم أنه يمكن أن يُشار إليه إشارة حسية ، لم يكن هذا ممتنعا عندى ، بل هذا هو الواجب ، فإن كل ما لا يمكن أن يشار إليه ، لا يكون موجوداً .

وإن عنيت بالجسم أنه مركَّب من الجواهر المنفردة الحسية ، أو من المادة والصورة اللذين يجعلان جوهران عقليان ، فأنا ليس عندى شىء من الأجسام كذلك ، فضلا عن أن يُقدَّر مثل ذلك ، فإذا كنت نافياً لذلك فى المخلوقات البسيطة ، فتنزيه رب العالمين عن ذلك أَوْلى .

وإن عنيت بالتبعيض أنه يمكن أن يُرى منه شىء دون شىء ، كما قال ابن عباس وعكرمة وغيرهما من السلف ما يوافق ذلك ، لم أسلِّم لك أن هذا ممتنع .

وإن عنيت بالجسم أنه يماثل شيئاً من المخلوقات لم نُسلِّم الملازمة .

فأى شيء أجبت به الملحدة من هذه الأجوبة ، قال لك المثبت لمباينته للعالم وعلوه عليه مثل ما قلت أنت لهؤلاء الملاحدة .

قال : ما تعني بقولك : لوكان عالياً على العالم مبايناً له كان جسما ؟ إن عنيت أنه بدن ، لم نُسلِّم لك الملازمة .

وإن عنيت أنه يقبل التفريق والتبعيض فكذلك .

ص ٣٣ وإن عنيت أنه مركَّب من الجواهر المفردة ، أو من المادة/ والصورة لم نُسلِّم الملازمة أيضا .

وإن عنيت أنه يكون مماثلا لشيء من المخلوقات لم نُسلم الملازمة .

وإن عنيت أنه يُشار إليه أو أنه يُرى منه شيء دون شيء مُنع انتفاء اللازم .

الرابع والجواب الرابع : أن يُقال : الحكم بأن المعلوم : إما موجود وإما معدوم ، وأن الموجود : إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره ، وإما واجب وإما ممكن ، وإما قديم وإما محدث ، وإما متقدم على غيره وإما مقارن له ، وإما مباين لغيره وإما محايث له ، وأن القائم بنفسه أو القائم القابل لصفات الكمال : إما حيّ وإما ميت ، وإما عالم وإما جاهل ، وإما قادر وإما عاجز ، وأن ما لا يقبل ذلك أنقص مما يقبله ، وأن المتصف بصفات الكمال أكمل من المتصف بصفات النقص ، وممن لا يقبل الاتصاف لا بهذا ولا بهذا .

وهذه العلوم وأمثالها مستقرة فى العقول ، وهى إما علوم ضرورية ،

أو قريبة من الضرورية ، والقطع بها أعظم من القطع بوجود موجود لا يمكن الإشارة الحسية إليه ، وأن الواجب الوجود لا يُشار إليه ، فإن ما يُشار إليه فهو جسم ، فلو أُشير إليه لكان جسماً وليس بجسم ، فإن هذه الأمور إما أن تكون معلومة الفساد بالضرورة أو بالنظر ، وإما أن تكون إذا عُلمت لا تُعلم إلا بطرق نظرية ، فلا يمكن القدح بها فى تلك المقدمات الضرورية ، فالاعتبار والقياس تارةً يكون بلفظ الشمول والعموم ، وتارة بلفظ التشبيه والتمثيل .

وكذلك إذا قلنا : إما أن يكون قائماً بنفسه أو بغيره ، أو قديما أو محدثاً ، أو واجباً أو ممكنا ، فكذلك إذا قلنا : إما أن يكون مباينا أو محايثاً أو داخلاً أو خارجا .

فبيَّن ابن كُلاَّب – وغيره من أئمة النظَّار – لهؤلاء النفاة : أنكم إذا جوَّزتم خلو الرب عن الوصفين المتقابلين – الذين يعلمون أنه يمتنع خلو الوجود عنهما – لزمكم مثل ذلك ، وأن تصفوه بسائر الممتنعات ، فقال : إذا وصفتموه بأنه لا مماس ولا مباين ، وأنتم تعلمون أن الموجود الذى تعرفونه لا يكون إلا مماسًّا أو مبايناً ، فوصفتموه بما هو عندكم محال فيما تعرفونه (١) من الموجودات ، لزمكم أن تصفوه بأمثال ذلك من المحالات ، فتقولون : لا قديم ولا محدث ، ولا قائم بنفسه ولا غيره ، ولاحىّ ولا ميت ، ولا عالم / ولا جاهل وأمثال ذلك . ظ ٣٣

وذكر أيضا حجة أخرى رابعة ، فقال : أليس يُقال لما ليس بثابت

(١) فى الأصل : فيما تعرفوه .

فى الإنسان : لا مماس ولا مباين ؟ فإذا قالوا : نعم . قيل : فأخبرونا عن معبودكم : مماس هو أو مباين ؟ فإذا قالوا : لا يُوصف بهما . قيل لهم : فصفة إثبات الخالق كصفة عدم المخلوق ، فلم لا تقولون : عدم ، كما تقولون للإنسان : عدم ، إذا وصفتموه بصفة العدم ؟

يقول : أنتم تعرفون أن سلب هذين المتقابلين جميعاً هو من صفات المعدومات ، فالموجود الذى تعرفونه ، القائم بنفسه ، لا يُقال : إنه ليس مبايناً[١] لغيره من الأمور القائمة بأنفسها ولا مماسًّا[٢] لها ، بخلاف المعدوم ، فإنه يُقال : لا هو مماس لغيره ولا مباين له ، فإذا وصفتموه بصفة المعدوم ، فجعلتم ما هو صفة لما هو عدم فى الموجودات صفةً للخالق الموجود الثابت ، وحينئذ فيمكن أن يُوصف بأمثال ذلك ، فيقال : هو عدم ، كما يوصف ما عَدِم من الأناسى بأنه عَدِم ، فقال لهم : إذا كان عدم الموجود وجوداً له ، فإذا كان العدم وجوداً ، كان الجهل علماً ، والعجز قوة ، أى إذا جعلتم المعدوم – الذى لا يُعقل إلا معدوما – جعلتموه موجوداً ، أمكن حينئذ أن يُجعل الجهل علماً ، والعجز قوة ، والموت حياة ، والخرس كلاما ، والصمم سمعاً ، والعمى بصراً ، وأمثال ذلك .

وهذا حقيقة قول النفاة ، فإنهم يصفون الرب بما لا يُوصف به إلا المعدوم ، بل يصفون الموجود الواجب بنفسه ، الذى لا يقبل العدم ، بصفات الممتنع الذى لا يقبل الوجود ، فإن كان هذا ممكناً أمكن أن يجعل أحد المتناقضين صفة لنقيضه ، كما ذكر .

(١) فى الأصل : ليس مباين ، وهو خطأ .

(٢) فى الأصل : ولا مماس .

ولا ريب أن النفاة لا تُقرُّ بوصفه بالامتناع والعدم والنقائص ، لكن تقول : لا نصفه لا بهذا ولا بهذا ، لا نصفه بالعلم ولا الجهل ، ولا الحياة ولا الموت ، ولا القدرة ولا العجز ، ولا الكلام ولا الخرس .

فإذا قيل لهم : إن لم يوصف بصفة الكمال ، لزم اتصافه بهذه النقائص .

قالوا : هذا إنما يكون فيما يقبل الاتصاف بهذا وهذا .

ويقول المنطقيون : هذان متقابلان تقابل العدم والمَلَكة ، لا تَقابل السلب والإيجاب ، والمتقابلان تقابل السلب والإيجاب لا يرتفعان جميعا ، بخلاف المتقابلَيْن تقابل العدم والمَلَكة ، كالحياة والموت ، والعمى والبصر ، فإنهما قد يرتفعان جميعا / إذا كان المحل لا يقبلهما ص ٣٤ كالجمادات ، فإنها لما لم تقبل الحياة والبصر والعلم لم يُقل فيها إنها حيَّة ولا ميتة ، ولا عالمة ولا جاهلة ، وقد أُشكل كلامهم هذا على كثير من النظَّار ، وأضلوا به خلقاً كثيرا ، حتى الآمدى وأمثاله من أذكياء النظَّار ، اعتقدوا أن هذا كلام صحيح ، وأنه يقدح فى الدليل الذى استدل به السلف والأئمة ، ومتكلمو أهل الإثبات فى إثبات السمع والبصر وغير ذلك من الصفات .

وهذا من جملة تلبيسات أهل المنطق والفلسفة ، التى راجت على هؤلاء فأضلَّتهم عن كثير من الحق الصحيح ، المعلوم بالعقل الصريح .

وجواب هذا من وجوه بسطناها فى غير هذا الموضع .

منها : أن يُقال : فما يقبل الاتصاف بهذه الصفات ، مع إمكان

انتفائها عنه ، أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بها بحال . فالحيوان الذى يقبل أن يتعاقب عليه العدم والملكة ، فيكون : إما سميعا وإما أصم ، وإما بصيرا وإما أعمى ، وإما حيًّا وإما ميتا – أكمل من الجماد الذى لا يقبل لا هذا ولا هذا ، بل الحيوان الموصوف بهذه النقائص ، مع إمكان اتصافه بهذا الكمال ، أكمل من الجماد الذى لا يقبل ذلك .

فإذا قلتم : إن الموجود الواجب لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال – مع أن المتصف بالنقائص يمكنه الاتصاف بها – جعلتموه أنقص من الحيوانات ، وجعلتموه بمنزلة الجمادات ، وكان مَنْ وصفه بهذه النقائص ، مع إمكان اتصافه بالكمالات ،خيراً منكم ، فمن وصفه بالعمى والصمم والعور ،مع إمكان زوال هذه النقائص عنه – كان خيرا منكم .

وهم يشنِّعون بما يُحكى عن بعض ضُلاَّل اليهود والنصارى من أن الله نَدِم على الطوفان حتى عضّ على إصبعه وجرى الدم ، وبكى على الطوفان حتى رَمَد ، وعادته الملائكة ، وآلى على نفسه أنه لا يُغرِق بنيه ، وأن بعض بنى إسرائيل وجده ينوح على خراب بيت المقدس[1] ، وفى بعض كتب النصارى أنه ينام .

ومن قال : إن بشراً – كمسيح الهدى ومسيح الضلالة – أنه الله ، مع كونه يأكل ويشرب ، وأنه أَعْوَر .

وأمثال هؤلاء الذين يصفونه بهذه النقائص – مع إمكان اتصافه

(١) انظر ما ذكره مصداقا لهذا الكلام الدكتور على عبد الواحد وافى فى كتابه « الأسفار المقدسة فى الأديان السابقة ، ص ٢٤ – ٢٨ . وانظر الملل والنحل ١٩٨/١ .

بالكمال – هم خير ممن يقول : لا/يمكن اتصافه بصفات الكمال بحال . ظ ٣٤

بل من جعله يأكل ويشرب فهو خير ممن يقول : لا يمكن أن يكون حيًّا ولا عالماً ولا قادراً ، فإن الحيّ الذى يأكل ويشرب ، خير من الجماد الذى لا يعلم ولا يتكلم ، ولا يسمع ولا يبصر. عُلم[1] أن من نفى[2] عنه صفات الكمال كان شرًّا من جميع هذه الطوائف ، فإنهم جعلوه كالمعدوم أو الجماد ، وهؤلاء شبَّهوه بالحيوان الذى فيه صفة كمال مع نوع من النقص ، فكان تعطيل الأول له عن صفات الكمال ، وتمثيله له بالمعدومات والجمادات ، شرًّا من تعطيل هذا له عن بعض صفات الكمال مع إثباته لكثير من صفات الكمال ، وكان تشبيهه له بالحيوان أمثل من تشبيه ذاك له بالجماد والمعدوم .

وهكذا من قيل له : هو واجب ، فإنه إن لم يكن واجباً كان ممكنا ، وهو قديم فإنه إن لم يكن قديماً كان محدثاً ، وهو خالق فإن القائم بنفسه إن لم يكن خالقاً كان مخلوقا ، وهو مباين للعالم خارج عنه فإنه إن لم يكن مبايناً له خارجا عنه كان داخلاً فيه محصورا محوزا .

كلام الإمام أحمد فى « الرد على الجهمية والزنادقة » فى إثبات علو الله واستوائه

وممن ذكر ذلك الإمام أحمد فيما خرَّجه فى « الرد على الزنادقة والجهمية » قال[3] : « بيان ما أنكرت الجهمية الضُلاَّل أن يكون الله

---

(١) علم : كذا بالأصل ، والتقدير : وبذلك علم .

(٢) فى الأصل : نفا .

(٣) كتاب « الرد على الجهمية والزنادقة » ص ٩٢ (ط . عقائد السلف) = ص ٣٣ (ط . شذرات البلاتين) .

على العرش[١] . قلنا لم[٢] أنكرتم أن الله[٣] على العرش ؟ وقد قال الله عز وجل[٤] : ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [سورة طه : ٥] فقالوا[٥] : هو تحت الأرضين[٦] السابعة كما هو على العرش ، فهو على العرش ، وفى السموات ، وفى الأرض ، وفى كل مكان ، لا يخلو[٧] منه مكان ، ولا يكون فى مكان دون مكان ، وتلوا آيات[٨] من القرآن : ﴿ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ ﴾ [سورة الأنعام : ٣] فقلنا : قد عرف المسلمون أماكن كثيرة ليس فيها من عظم[٩] الرب شىء . فقالوا : أى شىء[١٠] ؟ قلنا : أحشاؤكم[١١] وأجوافكم وأجواف الخنازير والحشوش والأماكن القذرة ، ليس فيها من عظم[١٢] الرب شىء . وقد أخبرنا أنه فى السماء فقال : ﴿ أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن

---

(١) الرد على الجهمية : باب بيان ما أنكرت الجهمية أن يكون الله على العرش .

(٢) الرد على الجهمية ( ط . عقائد السلف ) : فقلنا لهم ، ( ط . شذرات ) : فقلنا لم .

(٣) الرد على الجهمية : أن يكون الله .

(٤) الرد على الجهمية ( ط . عقائد السلف ) وقد قال تعالى ؛ ( ط . شذرات ) : وقد قال جل ثناؤه .

(٥) الرد على الجهمية ( ط . عقائد السلف ) : استوى . وقال : خلق السماوات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش ؛ زادت طبعة شذرات : ( وقال : ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيرا ) فقالوا . . .

(٦) الرد على الجهمية : الأرض .

(٧) الرد على الجهمية ( ط . عقائد السلف ) : ولا يخلو .

(٨) الرد على الجهمية : آية .

(٩) الرد ( ط . شذرات ) : عظم .

(١٠) الرد : أى مكان .

(١١) الرد : أجسامكم .

(١٢) الرد ( ط . شذرات ) : عظم .

﴿يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾ [سورة الملك : ١٦] ، ﴿أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِباً﴾ [سورة الملك : ١٧](١)، وقال تعالى(٢) : ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [سورة فاطر : ١٠] ، وقال : ﴿إِنِّي متوفيك ورافعك إِلَيَّ﴾ [سورة آل عمران : ٥٥] ، وقال : ﴿بَل رَّفَعه اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [سورة النساء : ١٥٨] ، وقال : ﴿وله من في السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ ومن عنده﴾ [سورة الأنبياء : ١٩] ، وقال : ﴿يخافون ربهم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [سورة النحل : ٥٠] وقال : ﴿ذِي الْمَعارِجِ﴾ [سورة المعارج : ٣](٣) ، وقال : ﴿وهو الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [سورة الأنعام : ١٨] ،/ وقال : ﴿وهو الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥] . ص ٣٥

فهذا خبر الله أنه(٤) فى السماء ، ووجدنا كل شىء أسفل مذموما(٥) بقول(٦) الله عز وجل : ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [سورة النساء : ١٤٥] ، ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرِنَا اللَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ﴾ [سورة فصلت : ٢٩](٧).

---

(١) فى (ط . شذرات) اتصلت الآيتان : بكم الأرض فإذا هى تمور أم أمنتم . . .

(٢) تعالى : ليست فى « الرد . . . » .

(٣) فى الأصل كتبت الآية محرفة (ذو المعارج) .

(٤) الرد : فهذا خبر الله أخبرنا أنه .

(٥) الرد : أسفل منه مذموما .

(٦) فى الأصل : نعول (غير منقوطة) ، ورجحت أن يكون الصواب ما أثبته . وفى نسختى الرد : يقول .

(٧) الرد (ط . شذرات) : وقال : (وقال الذين كفروا . .

وقلنا لهم : أليس تعلمون[(١)] أن إبليس مكانه مكان[(٢)] ، فلم يكن[(٣)] الله ليجتمع[(٤)] هو وإبليس فى مكان واحد ؟

ولكن معنى[(٥)] قول الله عز وجل[(٦)] : ﴿ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ ﴾ [ سورة آل عمران : ١٢٩ ] ، يقول : هو إله من فى السموات وإله من فى الأرض ، وهو الله على العرش[(٧)] ، وقد أحاط الله بعلمه ما دون العرش[(٨)] ، لا يخلو[(٩)] من علم الله مكان ، ولا يكون علم الله فى مكان دون مكان .

وذلك قوله تعالى[(١٠)] : ﴿ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً ﴾ [ سورة الطلاق : ١٢ ][(١١)] .

ومن الاعتبار فى ذلك لو أن رجلاً كان فى يديه[(١٢)] قدحٌ من قوارير صافٍ ، وفيه شيء صاف ، لكان[(١٣)] بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح ،

---

(١) الرد ( ط . شذرات ) : أتعلمون .
(٢) أن إبليس مكانه مكان : كذا فى الأصل ، وذكر محققا طبعة عقائد السلف أن هذا قد ورد فى نسخة من النسخ أما فى الأصل ( ط . عقائد السلف ) ، ( ط . شذرات البلاتين ) : كان مكانه .
(٣) الرد على الجهمية : كان مكانه والشياطين مكانهم فلم يكن .
(٤) الرد ( ط . شذرات ) : بمجتمع .
(٥) الرد : وإنما معنى .
(٦) الرد ( ط . عقائد ) : قول الله جل ثناؤه ، ( ط . شذرات ) : قوله جل ثناؤه .
(٧) الرد : وهو على العرش .
(٨) الرد : وقد أحاط علمه بما دون العرش .
(٩) الرد : ولا يخلو .
(١٠) الرد : فذلك قوله .
(١١) عند قوله تعالى ( أحاط بكل شيء علما ) عادت نسخة ( ر ) مرة أخرى .
(١٢) الرد ( ط . شذرات ) : فى يده .
(١٣) الرد: وفيه شراب صاف كان .

من غير أن يكون ابن آدم فى القدح ، والله – وله المثل الأعلى[١] – قد أحاط بجميع خلقه من غير أن يكون فى شىء من خلقه .

وخصلة أخرى : لو أن رجلاً بنى داراً بجميع مرافقها ثم أغلق بابها وخرج منها ، كان ابن آدم لا يخْفَى عليه كم بيت فى داره ، وكم سعة كل بيت ، من غير أن يكون صاحب الدار فى جوف الدار .

فالله عز وجل – وله المثل الأعلى[٢] – قد أحاط بجميع ما خلق[٣] ، وعلم كيف هو ، وما هو[٤] ، من غير أن يكون فى شىء مما خلق .

وما تأوَّل الجهمية من قول الله عز وجل : ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلاَثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ [سورة المجادلة : ٧][٥] فقالوا[٦] : إن الله عز وجل معنا وفينا . قال : فقلنا : فلم[٧] قطعتم الخبر من أوله بأن[٨] الله

(١) الرد (ط . عقائد) : فالله وله المثل الأعلى ، (ط . شذرات) : ولله المثل الأعلى .

(٢) الرد (ط . عقائد) : فالله – وله المثل الأعلى ؛ (ط . شذرات) : فإن الله – وله المثل الأعلى .

(٣) الرد (ط . عقائد) : بجميع خلقه .

(٤) عبارة « وما هو » : ساقطة من الرد (ط . شذرات) .

(٥) فى طبعتى (الرد) ذكر عنوان الباب فى (ط . عقائد) بيان ما تأولت الجهمية من قول الله (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم) ؛ وفى (ط . شذرات) : قال أحمد رحمه الله : باب بيان ما تأولت الجهمية من قول الله تعالى : (ما يكون من نجوى ثلاثة . . . سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شىء عليم) .

(٦) الرد : قالوا .

(٧) ر : فقلنا : لم ؛ الرد (ط . شذرات) : وفينا فقلت لم .

(٨) ر : أن .

يقول [١] : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ [٢] وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ [٣] مِن نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ [ يعني : إلا الله – بعلمه – رابعهم ] ، [٤] ﴿ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ ﴾ [ بعلمه ] [٥] ﴿ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ ﴾ ، [ يعني بعلمه فيهم ] [٦] ﴿ أَيْنَمَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [ سورة المجادلة : ٧ ] ، يفتح [٧] الخبر بعلمه فيهم ويختمه بعلمه . [٨] .

ويقال للجهمي : إذا قال : إن الله معنا [٩] بعظمة نفسه . قيل له [١٠] : هل يغفر الله لكم فيما بينه [١١] وبين خلقه ؟ فإن قال : نعم ، فقد زعم أن الله يباين خلقه [١٢] ، /وأن خلقه [١٣] دونه ، وإن قال لا ظ ٣٥

(١) الرد ( ط . عقائد ) : وفينا فقلنا : الله جل ثناؤه يقول ؛ ( ط . شذرات ) : من أوله أن الله عز وجل يقول .

(٢) ف ( ر ) ألم تر أن الله يعلم ( بعد ذلك كلمة كأنها : خبر أو لعلها : جن ) السماوات .

(٣) الرد ( ط . عقائد ) : . . وما فى الأرض ) ثم قال : ما يكون ؛ ( ط . شذرات ) : وما فى الأرض ) فأخبر جل ثناؤه أنه يعلم ما فى السماوات وما فى الأرض . ثم قال : ( ما يكون . .

(٤) ما بين المعقوفتين فى ( ر ) ، الرد ( ط . شذرات ) وسقط من( د ) . وفى ( ط . عقائد السلف ) : يعنى الله بعلمه .

(٥) بعلمه : زيادة فى ( ر ) وساقطة من ( د ) أما فى الرد : . . إلا هو ، يعنى الله بعلمه .

(٦) ما بين المعقوفتين فى ( ر ) ، طبعتى ( الرد ) وسقط من ( د ) .

(٧) الرد ( ط . شذرات ) : ففتح .

(٨) الرد ( ط . عقائد ) : الخبر بعلمه ويختم الخبر بعلمه ؛ ( ط. شذرات ) : الخبر بعلمه وختم الخبر بعلمه . وفى ( ر ) سقطت كلمة « فيهم » .

(٩) الرد : للجهمى إن الله إذا كان معنا .

(١٠) الرد : فقل له .

(١١) ر : فيما بينكم .

(١٢) ر : مباين لخلقه ؛ الرد : بائن من خلقه .

(١٣) عبارة « وأن خلقه » ساقطة من الرد ( ط . عقائد ) .

كفر . وإذا[١] أردت أن تعلم[٢] أن الجهمى كاذب على الله حين زعم أنه فى[٣] كلِّ مكان ، ولا يكون فى مكان دون مكان . فقل له[٤] : أليس الله كان ولاشىء ؟ فيقول[٥] : نعم . فقل له : حين خلق الشىء خَلَقَه فى نفسه أو خارجا من نفسه ؟ فإنه يصير إلى ثلاثة أقاويل[٦] : واحد منها[٧] : إن زعم أن الله خلق فى نفسه فقد كفر[٨] ، حين زعم أنه خلق الجن والشياطين فى نفسه[٩] ، وإن قال : خلقهم خارجاً من نفسه ثم دخل فيهم كان هذا أيضا كفرا[١٠] حين زعم أنه دخل فى كل[١١] مكان وحَشٍّ قذر ردىء . وإن قال : خلقهم خارجاً عن[١٢] نفسه ، ثم لم يدخل فيهم ، رجع عن قوله كله[١٣] أجمع ، وهو قول أهل السنة » .

تعليق ابن تيمية

فقد بيَّن الإمام أحمد ما هو معلوم بصريح العقل وبديهته ، من أنه لابد إذا خلق الخلق من أن يخلقه مبايناً له أو محايثاً له ، ومع المحايثة : إما

---

(١) الرد : إذا .
(٢) ر : وإذا أردت أن أتعلم .
(٣) الرد : أن الله فى .
(٤) له : ليست فى الرد ( ط . عقائد ) .
(٥) د : فسيقول .
(٦) ر ، الرد ( ط . عقائد ) : أقوال .
(٧) الرد ( ط . عقائد ) : لابد له من واحد منها .
(٨) الرد : خلق الخلق فى نفسه كفر .
(٩) الرد : حين زعم أن الجن والإنس والشياطين فى نفسه .
(١٠) الرد ( ط . عقائد ) كان هذا كفرا أيضا .
(١١) كل : ليست فى طبعتى ( الرد ) .
(١٢) الرد : من .
(١٣) كله : ليست فى طبعتى ( الرد ) .

أن يكون هو فى العالم ، وإما أن يكون العالم فيه ، لأنه سبحانه قائم بنفسه ، والقائم بنفسه إذا كان محايثا لغيره ، فلابد أن يكون أحدهما حالاً فى الآخر، بخلاف ما لا يقوم بنفسه كالصفات ، فإنها قد تكون جميعاً قائمة بغيرها .

فهذا القسم لم يحتج أن يذكره لظهور فساده[١] ، وأن أحداً لا يقول به ، إذ من المعلوم لكل أحد أن الله [ تعالى ][٢] قائم بنفسه ، لا يجوز أن يكون من جنس الأعراض التى تفتقر إلى محل يقوم به .

وكذلك من هذا الجنس قول من يقول : لا هو مباين ولا محايث ، لمَّا كان معلوماً بصريح العقل بطلانه ، لم يدخله[٣] فى التقسيم ، إذ من المستقر فى صريح العقل أن الموجود : إما مباين لغيره ، وإما مداخل له ، فانتفاء هذين القسمين يبطل قول من يجعله لا مبايناً ولا مداخلاً كالمعدوم ، وقول من يجعله حالاً فى العالم مفتقراً إلى المحل كالأعراض ، إذ المفتقر إلى المحل لا يقوم بنفسه ، ولا يكون غنيًّا عما سواه ، فيمتنع أن يكون واجب الوجود بنفسه .

ولهذا لم يقل مثل هذا أحد من العقلاء ، وإن قال بعضهم ما يستلزم ذاك ، فما كل من قال مذهباً التزم لوازمه .

وقد نفى[٤] أيضا قول من يقول : هو فى كل مكان بتقسيمٍ آخر من هذا الجنس ، إذ القائل بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ، لا يمكنه أن

(١) ر : لظهوره وفساده .

(٢) تعالى : زيادة فى (ر) .

(٣) د : لم يدخل .

(٤) ر ، د : وقد نفا .

ينفى قول من يقول : إنه فى[1] كل مكان ، لأنه إن جوّز وجود موجود لا داخل العالم ولا/خارجه ، ولا يقبل الإشارة إليه ، لم يمكنه مع هذا ص ٣٦ السلب أن ينفى قول من يقول : هو فى كل مكان لا كالجسم مع الجسم ، ولا كالعرض مع العرض أو الجسم ، فإنه إذا احتج على نفى ذلك بأنه لو كان فى كل مكان للزم احتياجه إلى محل ، أو نحو ذلك ، قال له المنازع : هو فى كل مكان ، وهو مع ذلك لا يحتاج[2] إلى محل ، فإن المحتاج إلى المحل إنما هو العرض أو الجسم ، وهو ليس بجسم[3] ولا عرض ، بل هو لا مماسّ للأشياء ولا مباين لها ، إذ المماسّة والمباينة من صفات الجسم ، وهو ليس بجسم .

كما قد يقول : إنه فى كل مكان ، وليس بحالٍّ ولا مماسّ ولا مباين ، فإذا قال النافى : هذا لا يُعقل ، قال له نظيره الذى يقول : لا داخل العالم ولا خارجه : وقولك أيضا لا يُعقل ، فكلا[4] القولين مخالف للمعروف فى العقول ، فليس إبطال أحدهما دون الآخر بأولى من العكس .

وإنما يمكن أن يرد على الطائفتين أهل الفطر السليمة الذين لم يقولوا ما يناقض صريح العقل .

ومن المعلوم أن من قال : إنه فى العالم ، مثل كون القائم بنفسه فى

---

(١) ر : هو ف .

(٢) ر : ومع ذلك فلا يحتاج .

(٣) ر : وليس هو بجسم .

(٤) د : فكلى ، والمثبت من (ر) .

القائم بنفسه – كان قوله أقل فسادا من قول من قال[١] : إنه فى العالم كالقائم بغيره مع القائم بنفسه ، فإن هذا لا يقوله عاقل ، فإذا بطل الأول بطل الثانى .

كلام آخر للإمام أحمد عن المعية

فأبطل الإمام أحمد هذا القول أيضا فقال[٢] : « بيان ما ذكره الله فى القرآن من[٣] قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ ﴾[٤] [ سورة الحديد : ٤ ].

وهذا على وجوه : قول الله لموسى[٥] : ﴿ إِنَّنِى مَعَكُمَا ﴾ [ سورة طه : ٤٦ ][٦] ، يقول : فى الدفع عنكما .

وقال : ﴿ ثَانِىَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لاَ تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا ﴾ [ سورة التوبة : ٤٠ ] ، يقول : فى[٧] الدفع عنا .

وقال : ﴿ كَم مِّنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾ [ سورة البقرة : ٢٤٩ ] ، يقول : فى النصر لهم على عدوِّهم .

وقال : ﴿ فَلاَ تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ ﴾ [ سورة محمد : ٣٥ ] : فى النصر لكم[٨] على عدوكم .

---

(١) ر : من قول من يقول .

(٢) فى كتابه « الرد على الجهمية والزنادقة » ص ٩٧ ( ط . عقائد السلف ) = ص ٣٦ ( ط . شذرات البلاتين ) .

(٣) ر : فى .

(٤) الرد ( ط . عقائد ) : بيان ما ذكر الله فى القرآن : ( وهو معكم ) وكذا فى ( ط . شذرات ) إلا أن فيها : باب بيان .

(٥) الرد : قال الله جل ثناؤه لموسى .

(٦) ر : إننى معكما أسمع وأرى .

(٧) الرد ( ط . شذرات ) : يقول : يعنى فى .

(٨) لكم : ساقطة من (ر) .

وقال : ﴿ يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلاَ يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ ﴾ [ سورة النساء : ١٠٨ ][١] : يقول : بعلمه فيهم .

وقال : ﴿ فَلَمَّا تَرَاءَا الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ * قَالَ كَلاَّ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴾ [ سورة الشعراء : ٦١ ، ٦٢ ] : يقول : فى العون على فرعون » .

**قال**[٢] : « فلما ظهرت الحجة على الجهمى [ لما ][٣] ادّعى على الله أنه مع خلقه فى كل[٤] شئ غير مماسٍّ للشئ[٥] ولا مباين (* منه[٦] فقلنا : إذا كان غير مباين أليس هو مماساً[٧] ؟ قال : لا . قلنا : فكيف يكون فى كل شئ غير مماسٍّ له[٨] ولا مباين *) [ له ][٩] ؟ فلم يحسن الجواب ، فقال : بلا كيف ، فخدع الجُهَّال[١٠] بهذه الكلمة وموَّه[١١] عليهم ، فقلنا له : إذا كان يوم القيامة أليس[١٢] إنما هو الجنة[١٣]

(١) فى طبعتَى الرد : وقال : ولا يستخفون من الله وهو معهم .

(٢) أى أحمد بن حنبل والكلام التالى متصل بما قبله .

(٣) لما : كذا فى (ر) وسقطت من (د) وفى طبعتَى ( الرد ) : بما .

(٤) الرد : مع خلقه . قال : هو فى كل . . .

(٥) الرد : لشئ .

(٦) ر : ولا مباين له .

(٧) ر ، الرد ( ط . عقائد ) : مماس ، وهو خطأ .

(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من الرد ( طبعة شذرات ) .

(٨) الرد ( ط . عقائد ) : غير مماس لشئ .

(٩) له : زيادة فى (ر) .

(١٠) الرد ( ط . عقائد ) : فيخدع جهال الناس ؛ ( ط . شذرات ) فخدع جهال الناس .

(١١) د : موه .

(١٢) الرد : أليس إذا كان يوم القيامة .

(١٣) الرد ( ط . عقائد ) : فى الجنة .

والنار ، والعرش والهواء ؟ قال : بلى . قلنا[١] : فأين يكون ربنا ؟ قال[٢] : يكون فى الآخرة[٣] فى كل شئ كما كان ، حيث[٤] كانت الدنيا فى كل شئ . قلنا:فإن مذهبكم[٥] أن ما كان من الله على العرش فهو على العرش ، وما كان من الله فى الجنة فهو فى الجنة ، وما كان من الله فى النار فهو فى النار ، وما كان من الله فى الهواء فهو فى الهواء ، فعند ذلك تبين للناس[٦] كذبهم على الله [ تعالى ][٧] » .

تعليق ابن تيمية

فكان الإمام أحمد وغيره من الأئمة يبيّنون[٨] فساد قول الجهمية ، سواء قالوا : إنه فى كل مكان ، أو قالوا : لا داخل العالم ولا خارجه ، أو قالوا : إنه فى العالم أو خارج العالم ، إذ جُماع قولهم أنه ليس مبايناً للعالم ، مختصًّا بما فوق العالم .

ثم هم مع هذا مضطربون : يقولون هذا تارة ، وهذا تارة ، ولا يمكن بعض طوائفهم أن يفسد مقالة الأخرى لاشتراكهم فى الأصل الفاسد .

ولهذا كان[٩] الحلولية والاتحادية منهم الذين يقولون : إنه فى كل

---

(١) الرد : فقلنا .
(٢) الرد : فقال .
(٣) فى الآخرة : ليست فى طبعتى ( الرد ) .
(٤) الرد ( ط . عقائد ) : حين ؛ ( ط . شذرات ) : حيثما .
(٥) الرد ( ط . عقائد ) : فقلنا فان مذهبكم ؛ ( ط . شذرات ) : فقلنا فإن فى مذهبكم .
(٦) للناس : ليست فى طبعتى ( الرد ) .
(٧) على الله تعالى : كذا فى (ر) ؛ وفى (د) : على الله ؛ وفى ( الرد ) : على الله جل ثناؤه .
(٨) ر : يثبتون .
(٩) ر : كانت .

مكان يحتجون على النفاة منهم ، الذين يقولون : ليس مبايناً للعالم ولا مداخلاً له ، بأنّا[1] قد اتفقنا على أنه ليس فوق العالم ، وإذا ثبت ذلك تعين مداخلته للعالم : إما أن يكون وجوده وجود العالم ، أو يحل فى العالم ، أو يتحد به ، كما قد عُرف من مقالاتهم .

والذين أنكروا الحلول والاتحاد من الجهمية ، ليست لهم على هؤلاء حجة إلا من جنس حجة المثبتة عليهم ، وهو قول المثبتة : إن ما لا يكون لا داخلاً ولا مبايناً غير موجود ، فإن أقرُّوا بصحة هذه الحجة بطل قولهم ، وإن لم يقروا بصحتها أمكن إخوانهم الجهمية الحلولية أن لا يقرّوا بصحة حجتهم ، إذ هما من جنس واحد .

كلام الرازى فى « الأربعين » فى الرد على الحلولية

واعتبر ذلك بما ذكره الرازى فى الرد على الحلولية فإنه لما ذكر الكلام[2] : « فى أنه يمتنع[3] حلول ذاته أو صفة من صفاته[4] فى شئ » ذكر : « أن النصارى تقول بالحلول تارة والاتحاد أخرى »[5]. قال[6] : « والحلول باطل ، لأن الحلول إنما يُعقل إذا كان الحالّ مفتقراً إلى المحل ، فحلوله بصفة[7] الجواز ينفى افتقار الحال إلى المحل ، وبصفة الوجوب يقتضى افتقار الواجب إلى غيره وحدوثه أو قدم المحل » .

(١) ر : فإنا .

(٢) وذلك فى « لباب الأربعين » ظ ٣٦ تحت عنوان : المسألة الحادية عشرة ( فى الأربعين فى أصول الدين للرازى) ص ١١٦ : المسألة التاسعة .

(٣) لباب : يستحيل .

(٤) لباب : من صفاته تعالى .

(٥) لباب ( بعد العنوان ) : وكلام النصارى فى ذلك مخبط فتارة يذكرون الحلول وتارة الاتحاد وأخرى غيرهما .

(٦) بعد الكلام السابق بخمسة أسطر .

(٧) لباب : فحلوله تعالى بصفة .

**قال**[١] : « فإن قلت : إنه قد يقتضى[٢] الحلول بشرط وجود المحل ، أو المحل يقتضى حلوله فيه ، فلم يلزم قدم المحل ولا حلول الواجب[٣] .

ص ٣٧ قلت : كلاهما يمنع وجوب/الحلول ، والاتحاد باطل ، لأن المتحدَيْن إن بقيا[٤] عند الاتحاد أو عدما وحصل ثالث فلا اتحاد ، فإن بقى[٥] أحدهما دون الآخر فلا اتحاد[٦] ، لامتناع كون المعدوم عين الموجود » .

**قال الرازى**[٧] : « ناظرت بعض النصارى ، فقلت : تسلِّم أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ؟ قال : نعم . فقلت : فما[٨] الدليل على أنه تعالى لم يحل فى بدن زيد ولا عمرو[٩] ، والذبابة والنملة ؟ فقال : لأنه ثبت[١٠] فى حق عيسى أنه[١١] أحيي[١٢] الأموات ، وأبرأ

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، لباب ظ ٣٦ .
(٢) لباب : ذاته تقتضى . . .
(٣) لباب : فلم يلزم لا قدم المحل ولا حدوث الواجب .
(٤) ر : إن نفيا .
(٥) د : فإن نفى .
(٦) عبارة « فإن بقى أحدهما دون الآخر فلا اتحاد » ساقطة من « لباب » .
(٧) بعد الكلام السابق بأربعة أسطر ( لباب ص ٣٧ ) ، وبدأه الأرموى بقوله : قال الإمام رحمه الله : ناظرت . . .
(٨) لباب : قلت : ما .
(٩) لباب : وعمرو .
(١٠) لباب : لأنه إنما ثبت .
(١١) لباب : لأنه .
(١٢) د : أحيا .

الأكمه والأبرص ، ولم يُوجَد فى حق[(١)] غيره . فقلت له : فقد[(٢)] سلَّمت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ، ولأنه ظهر على يد موسى[(٣)] قلب العصا ثعباناً[(٤)] ، وانقلاب الخشبة ثعبانا[(٥)] أعجب من انقلاب الميِّت حيًّا ، فهو أَوْلى بالدلالة على الحلول فى الجملة[(٦)] » .

**قال**[(٧)] : « وبالجملة مذهب النصارى والحلولية أخسُّ من أن يُلتفت إليه » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : ما ذكره من[(٨)] إبطال الحلول بإلزام النصارى كلام صحيح ، ولكن هذا إنما يستقيم على قول أهل الإثبات المثبتين لمباينته للعالم ، فأما على قول الجهمية النفاة فلا تستقيم هذه الحجة .

وذلك أن الحلولية على وجهين :

أحدهما : أهل الحلول الخاص ، كالنصارى والغالية من هذه الأمة ، الذين يقولون بالحلول : إما فى عليٍّ ، وإما فى غيره .

والثانى : القائلون بالحلول العام ، الذين يقولون فى جميع المخلوقات نحواً ممّا قالته النصارى فى المسيح [ عليه السلام ][(٩)] ، أو ما هو شر

(١) حق : ساقطة من « لباب »
(٢) لباب : قلت : فقد .
(٣) لباب : موسى عليه السلام .
(٤) لباب : ثعباناً عظيماً .
(٥) لباب : وانقلاب الخشبة كذلك .
(٦) لباب : بالدلالة على الخلق فى حقه .
(٧) بعد الكلام السابق مباشرة فى « لباب الأربعين » ص ٣٧ .
(٨) ر : فى .
(٩) عليه السلام : زيادة فى (ر) .

منه ، ويقولون : النصارى إنما كفروا لأنهم خصَّصوا كما يقول ذلك الاتحادية أصحاب صاحب « الفصوص »[١] وأمثاله ، وهم كثيرون فى الجهمية .

بل عامة عبَّاد الجهمية وفقهائهم[٢] ، وعامة الذين ينتسبون إلى التحقيق من الجهمية ، هم من هؤلاء ، كابن الفارض ، وابن سبعين ، والقونوى ، والتلمسانى ، وأمثالهم .

فإذا قال الجهمى الذى يقول : إنه فى كل مكان ، ويقول مع ذلك بأن وجوده غير وجود المخلوقات ، أو يقول[٣] بالاتحاد من وجه والمباينة من وجه ، كما هو قول ابن عربى وأمثاله ، كما حكى الإمام أحمد عنهم ، يقول : إنه فى كل مكان لا مماسٌّ للأمكنة ولا مباين لها ، وأنه حالٌّ فى العالم أو متحد به لا كحلول الأعراض والأجسام فى الأجسام وأشباه ذلك .

فاحتج موافقوهم على نفى المباينة كالرازى وأمثاله بما ذكروه من قولهم : الحلول إنما يعقل إذا كان الحال مفتقراً إلى المحل ، فإما أن يكون الحلول جائزاً أو واجباً ، فإن كان جائزاً انتفى افتقاره إلى المحل ، فلزم
ظ ٣٧ الجمع بين النقيضين : أن يكون مفتقراً إلى المحل غير مفتقر إليه/لكون[٤] حلوله جائزاً لا واجباً ، وإن كان الحلول واجباً لم يكن الحال واجباً بنفسه بل بغيره .

(١) وهو ابن عربى .
(٢) فى الأصلين (د) ، (ر) : وفقائهم ، ولعل الصواب ما أثبته ، أو لعل الصواب : ونفاتهم .
(٣) د : أو يقال .
(٤) د : لكونه ، والصواب ما أثبته من (ر) .

قال لهم الحلولية : قولكم الحلول المعقول يقتضى افتقار الحالّ إلى المحلّ إنما يكون إذا كان الحالّ عرضاً ، فضلا عن أن يكون جسماً ، فضلا عن أن يكون لا جسماً ولا عرضاً ، فأما إذا قُدِّر حالٌّ ليس بجسم ولا عرض ، فلم قلتم : إن حلوله يقتضى افتقاره إلى المحل ؟ وقالوا لهم : إذا جوَّزتم وجود موجودٍ لا مباين لغيره ولا حال فيه ، فلم لا يجوز وجود موجودٍ حال فى غيره ليس مفتقراً إليه ؟

فإذا قلتم : لا نعقل حالاً فى شيءٍ إلا مفتقراً إليه .

قيل لكم : [ هذا ][1] كما قلتموه للمثبتة : هذا من حكم الوهم والخيال ، لما قال المثبتة : لا نعقل موجوداً إلا مباينا لغيره أو محايثاً له .

وهذا هو السؤال الذى أورده أحمد من جهة الجهمية حيث قالوا : « هو فى كل مكان : لا مماس ولا مباين ، فضلا عن أن يقولوا : مفتقرا[2] ، فإن الافتقار إنما يُعقل فى حلول الأعراض ، فأما حلول الأعيان القائمة بأنفسها فى الأعيان القائمة بأنفسها ، فلا يجب فيه الافتقار .

والقائلون بالحلول إنما يقولون : هو حلول عَيْنٍ فى عين ، لا حلول صفة فى محل . فلهذا قال لهم الإمام أحمد وأمثاله : أهو مماس أو مباين ؟ فإذا سلبوا هذين المتقابلَيْنِ تبين مخالفتهم لصريح العقل ، وكانت هذه الحجة عليهم خيراً من حجة الرازى ، حيث إنه[3] نفى حلول العرض فى محله ، فإن هذا لم يقله أحد .

(١) هذا : زيادة فى (ر) .

(٢) التقدير : لا نعقل موجوداً إلا مفتقرا

(٣) إنه : ساقطة من (ر) .

وكذلك ما نفاه من الاتحاد ، ليس فيه حجة على ما ادّعوه من الاتحاد ، فإنهم لا يقولون ببقائهما بحالهما ، ولا ببقاء أحدهما ، وإنما يشبِّهون الاتحاد باتحاد الماء واللبن ، والماء والخمر ، واتحاد النار والحديد .

فقوله : « هذا ليس باتحاد » نزاع لفظى ، فهم يسمُّون هذا اتحاداً ، فلا بد من بيان بطلان ما أثبتوه من الحلول والاتحاد ، وإلا كان الدليل منصوباً فى غير محل النزاع .

وأما الأئمة الذين ردُّوا على الحلولية ، فأبطلوا نفس ما ادّعوه ، وإن كان هؤلاء لا يقرون بأنّاً نقول بالحلول[1] ، كما لا يقر القائلون بأنه لا داخل العالم ولا خارجه بالتعطيل ، فلزوم الحلول لهؤلاء كلزوم التعطيل لهؤلاء ، والتعطيل شر من الحلول .

ولهذا كان العامة من الجهمية[2] إنما يعتقدون أنه فى كل مكان[3] ، وخاصتهم لا تظهر لعامتهم إلا هذا ، لأن العقول تنفر عن التعطيل أعظم من نفرتها عن الحلول ، وتنكر قول من يقول : إنه لا داخل العالم ولا
ص٣٨ خارجه/أعظم مما تنكر أنه فى كل مكان ، فكان السلف يردُّون خير قوليهم وأقربهما إلى المعقول ، وذلك مستلزم[4] فساد القول الآخر بطريق الأوْلى .

---

(١) بالحلول : كذا فى (ر) ، وفى (د) : بالاتحاد .
(٢) ر : ولهذا كان عامة الجهمية .
(٣) فى هامش (د) أمام هذا الموضع كتب : « بلغ » .
(٤) ر : يستلزم .

ومن العجب أن الجهمية من المعتزلة وغيرهم ينسبون المثبتين للصفات إلى قول النصارى ، كما [ قد ][1] ذكر ذلك عنهم أحمد وغيره [ من العلماء ][2] .

وبهذا السبب وضعوا على ابن كُلَّاب حكاية راجت على بعض المنتسبين إلى السنة ، فذكروها[3] فى مثالبه ، وهو أنه كان له أخت نصرانية ، وأنها هجرته لما أسلم ، وأنه قال لها : أنا أظهرت[4] الإسلام لأفسد على المسلمين دينهم ، فرضيت عنه لأجل ذلك .

وهذه الحكاية إنما افتراها بعض الجهمية [ من المعتزلة ][5] ونحوهم ، لأن ابن كلاب خالف هؤلاء فى إثبات الصفات ، وهم ينسبون مثبتة الصفات إلى مشابهة النصارى ، وهم أشبه بالنصارى ، لأنه يلزمهم أن يقولوا : إنه فى كل مكان ، وهذا أعظم من قول النصارى ، أو أن يقولوا ما[6] هو شر[7] من هذا ، وهو أنه لا داخل العالم ولا خارجه .

ولهذا كان غير واحد من العلماء ، كعبد العزيز المكى وغيره ، يردون عليهم بمثل هذا ، ويقولون[8] : إذا كان المسلمون كفَّروا من يقول : إنه

(١) قد : زيادة فى (ر) .
(٢) من العلماء : زيادة فى (ر) .
(٣) موضع كلمة « فذكروها » بياض فى نسخة (ر) .
(٤) موضع كلمة « أظهرت » بياض فى نسخة (ر) .
(٥) عبارة « من المعتزلة » ساقطة من (د) وأثبتها من (ر) .
(٦) ر : بما .
(٧) شر : كذا فى (ر) ، وفى (د) : شىء ، وهو تحريف .
(٨) ر : ويقول .

حلَّ فى المسيح وحده ، فمن قال بالحلول فى جميع الموجودات أعظم كفراً من النصارى بكثير.

وهم لا يمكنهم أن يردوا على من قال بالحلول ، إن لم يقولوا بقول أهل الإثبات ، القائلين بمباينته للعالم فيلزمهم أحد الأمرين : إما الحلول ، وإما التعطيل ، والتعطيل شر من الحلول . ولا يمكنهم إبطال قول أهل الحلول مع قولهم بالنفى الذى هو شر منه ، وإنما يمكن ذلك لأهل الإثبات .

وهم وإن قالوا : إن مذهب النصارى والحلولية أخسّ من أن يُلتفت إليه ، فلا يقدرون على إبطاله مع قولهم بالتجهم ، ولهذا لم يكن فيما ذكروه حجة على إبطاله ، فيلزمهم : إما إمكان تصحيح قول النصارى والحلولية ، وإما إبطال قولهم ، وهذا لا حيلة فيه لمن تدبر ذلك .

وهب أنهم يمكنهم إبطال قول النصارى فى تخصيصهم المسيح بالحلول والاتحاد ، حيث يُقال : إذا جُوِّز الحلول والاتحاد بالمسيح جاز بغيره ، فإن القائلين بعموم الحلول والاتحاد يلتزمون هذا ، ويقولون[1] :
ظ ٣٨ النصارى كفرهم لأجل التخصيص ، وكذلك / عبَّاد الأصنام إنما أخطأوا من حيث عبدوا بعض المظاهر دون بعض ، والعارف المحقق عندهم من لا يقتصر على بعض المظاهر والمجالى ، بل يعبد كل شئٍ كما قد صرَّح بذلك ابن عربى صاحب « الفتوحات المكية » و « فصوص الحكم » ، وأمثاله من أئمة هؤلاء الجهمية القائلين بوحدة الوجود ،

(١) ر : فيقولون .

الذين هم محققو أهل الحلول والاتحاد[١] ، ولهذا كان هؤلاء لهم الظهور[٢] والاستطالة على نفاة الحلول والمباينة جميعاً[٣] ، بل هؤلاء يخضعون لأولئك ، ويعتقدون فيهم ولاية الله ، وينصرونهم على أهل الإيمان القائلين بمباينة الخالق للمخلوق ، كما قد رأيناه وجربناه .

وسبب ذلك أن قول هؤلاء الحلولية والاتحادية مسقف بالتأله والتعبد ، والتصوف والأخلاق ، ودعوى المكاشفات والمخاطبات ، ونحو ذلك مما لا يكاد يفهمه أكثر النفاة ، فإذا كانوا لا يفهمون حقيقة قولهم سلَّموا إليهم ما يقولونه ، وظنوا أن هذا من جنس كلام أكابر أولياء الله ، الذين أطلعهم الله من الحقائق على ما يقصر عنه عقول أكثر الخلائق ، وسلَّموا لهم مالا يفهمونه من أقوالهم ، كما يسلِّمون للنبى صلى الله عليه وسلم مالا يفهمونه من أقواله ، فيعظِّمون هؤلاء كما يعظِّمون الرسول ، بمثابة من صدَّق محمداً رسول الله ومسيلمة الكذاب : صدَّق كلاًّ منهما فى أنه رسول الله ، كحال أهل الردة الذين آمنوا بمسيلمة المتنبِّى ، مع دعواهم أنهم مؤمنون[٤] بمحمد رسول الله ، ولا يعرفون ما بيْن قول هذا وقول هذا من المناقضة والمنافاة ، لعدم تحققهم فى الإيمان بمحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فهكذا نفاة العلو والصفات من الجهمية ، أو نفاة العلو وحده ، إذا سمعوا النصوص الإلهية المثبتة للعلو والصفات ، أعرضوا عن فهم

(١) مكان كلمة « والاتحاد » يوجد بياض فى نسخة (ر) .

(٢) ر : ولهذا كان لهؤلاء الظهور .

(٣) مكان كلمة « جميعا » يوجد بياض فى نسخة (ر) .

(٤) ر : يؤمنون .

معناها ، وإثبات موجبها ومقتضاها ، وآمنوا بألفاظٍ لا يعرفون مغزاها ، وآمنوا للرسول إيمانا مجملاً بأنه لا يقول إلا حقاً ، ولم يكن فى قلوبهم من العلم بمباينة الله[١] لخلقه وعلوه عليهم ما ينفون به بدعة الحلولية والاتحادية وأمثالهم ، لأن أحد المتقابلْين إنما يرتفع عن القلب بإثبات مقابله ، وأحد النقيضين[٢] لا يزول عن القلب زوالاً مستقراً إلا بإثبات نقيضه .

ص ٣٩ / فإذا كان حقيقة الأمر أن الرب تعالى : إما مباين للعالم ، وإما مداخل له ، كان من لم يثبت المباينة لم يكن عنده ما ينافى المداخلة ، بل إما أن يقر بالمداخلة ، وإما أن يبقى خالياً عن اعتقاد المتقابِلَيْن المتناقضين ، ولا يمكنه مع عدم اعتقاد نقيض قولٍ أن يعتقد فساده ، ولا ينكره ولا يرده ، بل يبقى بمنزلة من سمع أن محمداً قال : إنه رسول الله ، وأن مسيلمة قال : إنه رسول الله ، وهو لم يصدِّق واحداً منهما ، ولم يكذب واحداً منهما ، فمثل هذا يمتنع أن يرد على مسيلمة أو يكذِّبه .

فهكذا من كان لم يقر بأن الخالق تعالى مباين[٣] للمخلوق ، لم يمكنه أن يناقض قول من يقول بالحلول والاتحاد ، بل غايته أن لا يوافقه كما لم يوافق قول أهل الإثبات ، فهو لم يؤمن بما قاله محمد رسول الله والمؤمنون به ، ولا بما قاله مخالفوه الدجَّالون[٤] الكذَّابون ، من أهل الحلول والاتحاد وغيرهم من نفاة العلو .

---

(١) ر : بمباينة الرب .

(٢) ر : للنقيضين ، وهو تحريف .

(٣) فى النسختين (د) ، (ر) : مباينا ، وهو خطأ .

(٤) د : الداجالون ، وهو تحريف .

وقول النفاة للمباينة والمداخلة جميعاً ، لمَّا كان فى حقيقة الأمر نفياً للمتقابلَيْن المتناقضَيْن ، بمنزلة قول القرامطة ، الذين يقولون : لا حىّ ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز – كان قولهم فى العقل أفسد من قول من لا يؤمن بمحمد ولا بمسيلمة ، فإن كلاهما مبطل ، لكن بطلان سلب النقيضَيْن وما هو فى معنى النقيضين ، أبْيَن فى العقل من الإقرار بنبوة رسول من رسل الله ، صلى الله عليهم أجمعين ، فلهذا لا تكاد تجد أحداً من نفاة المباينة والمداخلة جميعاً ، أو من الواقفة[1] فى المباينة ، يمكنه مناقضة الحلولية والاتحادية[2] مناقضة يبطل بها قولهم ، بل أى حجة احتج بها عليهم عارضوه بمثلها ، وكانت حجتهم أقوى من حجته .

فإذا قال لهم : لا يُعقل الحلول إلا حلول العَرَض ، فيكون الحالُّ مفتقرًا إلى المحل ، أو قال ما هو أبلغ من هذا مما احتج به الأئمة عليهم : لو كان حالاًّ لم يخل من المباينة والمماسَّة ، فإن القائم بنفسه إذا حلَّ فى القائم[3] بنفسه لم يخل من هذا وهذا – قالوا للنفاة : هذا إنما يكون إذا كان الحالُّ متحيزاً أو قائماً بمتحيز ، أو قالوا : هذا هو المعقول من حلول الأجسام وأعراضها ، فأما إذا قدَّرنا موجوداً قائماً بنفسه[4] ليس بجسمٍ ولا متحيّز ، لم يمتنع أن يكون حالاًّ بلا افتقار إلى المحل ، ولا مماسة ولا مباينة .

---

(١) ر : أو من الموافقة ، وهو تحريف .

(٢) د : والاتحاده ، وهو تحريف .

(٣) ر : فى قائم .

(٤) بنفسه : ساقطة من (ر) .

ظ ٣٩ فإن قال إخوانهم / من النفاة للعلو والمباينة : هذا لا يُعقل .

قالوا لهم : إذا عرضنا على العقل وجود موجودٍ ، قائمٍ بنفسه ، لا مباين للعالم[1] ولا محايث[2] له ، ولا داخل فيه ، ولا خارج عنه ، وعرضنا على العقل وجود موجود فى العالم : قائم بنفسه ، لا مماس له ، ولا مباين له ، وليس بجسم ولا متحيز ، أو وجود موجودٍ مباينٍ له ، وليس بجسم ولا متحيّز – كان هذا أقرب إلى العقل .

وذلك أن وجود موجودٍ لا يُشار إليه ، ولا[3] يكون متحيزاً : لا جسما ولا جوهراً : إما أن يكون ممكناً ، وإما أن لا يكون ، فإن لم يكن ممكناً بطل قول من يثبت موجوداً ، لا داخل[4] العالم ولا خارجه ، ولا يُشار إليه ، وكان حينئذ قول من أثبت موجوداً خارج العالم أو داخله ، وقال : إنه لا يُشار إليه – أقل فساداً فى العقل من هذا ، وإن كان وجود موجودٍ لا يُشار إليه ، ولا يكون جسماً ولا متحيزاً ، ممكناً فى العقل ، فمن المعلوم إذا قيل مع ذلك : إنه خارج العالم ، لم يجب أن يُشار إليه ، ولا يكون جسماً منقسماً ولا مطابقاً موازياً محاذياً للعرش ، لا أكبر منه ولا أصغر ولا مساوياً .

وإن قيل مع ذلك : إنه حالّ فى العالم ، لم يجز أن يُقال : إنه مماس أو مباين ، لأن المماسة والمباينة عندهم من عوارض الجسم المشار إليه ، فما

(١) د : العالم .

(٢) د : ولا محايثا ، وهو خطأ .

(٣) ر : فلا .

(٤) ر : ليس بداخل .

لا يكون جسماً لا يُشار إليه[(١)] لا يُوصف لا بهذا ولا بهذا ، وإذا كان قائماً بنفسه لا يُشار إليه امتنع أن يُقال[(٢)] : هو عرض أو كالعرض المفتقر إلى المحل ، بل إثبات ما لا يُشار إليه ، وهو داخل العالم أو خارجه[(٣)] أقرب إلى ما تثبته[(٤)] العقول من إثبات ما لا يشار إليه ، ولا هو داخل العالم ولا خارجه .

ومما يقرر هذه الحجج : أن هؤلاء النفاة لمَّا أرادوا بيان إمكان[(٥)] وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، وأن نفى ذلك ليس معلوماً بضرورة العقل – احتجوا [ على ذلك ][(٦)] بإثبات الكليات ، واحتجوا بأن الفلاسفة وطائفة من متكلمى المسلمين من المعتزلة والشيعة والأشعرية أثبتوا النفس ، وقالوا : إنها لا داخل البدن ولا خارجه ، ولا تُوصف بحركة ولا سكون ، ولا مباينة لغيرها ، ولا حلول فيه .

قالوا : وقول هؤلاء ليس معلوم الفساد بالضرورة ، والمثبتون لمَّا طلبوا بيان فساد قولهم ، بيَّنوا أن الكليات وجودها فى الأذهان لا فى الأعيان ، وأن قول هؤلاء معلوم الفساد بالضرورة ، حتَّى عند جماهير المتكلمين من المعتزلة والأشعرية / والكرَّامية وغيرهم . ص ٤٠

والمقصود هنا أن يُقال لهؤلاء : إذا جوَّزتم إثبات كليات[(٧)] لا

(١) ر : مشاراً إليه .
(٢) ر : أن يقول .
(٣) ر : وهو خارج العالم أو داخله .
(٤) ر : يثبته ، وفى (د) الكلمة غير منقوطه .
(٥) د : مكان ، وهو تحريف .
(٦) عبارة « على ذلك » فى (ر) وسقطت من (د) .
(٧) ر : الكليات .

داخل العالم ولا خارجه ، مع أنها متعلقة بمعيَّنات[(١)] ، بل جعلتموها جزءاً من المعيَّنات ، حيث قلتم : المطلق جزء من المعيَّن ، وجوَّزتم وجود نفوس مجردات عقليةٍ ، لا داخل العالم ولا خارجه ، مع أنها متعلقة بأبدان بنى آدم تعلق التدبير والتصريف ، وجوَّزتم أيضا وجود نفس فلكية كذلك على أحد قوْليكم ، فما المانع أن يكون واجب الوجود ، مع تدبيره وتصريفه للعالم ، متعلقاً به تعلق النفوس بالأبدان ، وتعلق الكليات بالأعيان ؟

والنصارى لا يصلون إلى أن يقولوا : إن اللاهوت فى الناسوت كالنفس فى البدن ، بل مباينة اللاهوت للناسوت عندهم أعظم من مباينة النفس للبدن ، فإذا جوَّزتم ما يكون لا داخل العالم ولا خارجه ، مع تعلقه بالأبدان أعظم من تعلق اللاهوت بالناسوت عند النصارى ، أمكن أن يكون واجب الوجود متعلقاً بالأبدان ، بل بالموجودات كلها كذلك ، وكان قول الجهمية الذين يقولون : إن اللاهوت فى كل مكان أقرب إلى المعقول من قول من يقول : إن المجردات فى الأبدان والأعيان .

ومما[(٢)] يزيد الأمر وضوحاً أن هؤلاء الفلاسفة المشَّائين ، ومن وافقهم من المتكلمة والمتصوفة ، يثبتون خمسة أنواع من الجواهر : واحد منها هو الجوهر الذى يمكن إحساسه وهو الجسم فى اصطلاحهم ، وأربعة : هى جواهر عقلية لا يمكن الإحساس بها ، وهى : العقل ،

(١) ر : بالمعينات .

(٢) د : مما .

والنفس ، والمادة ، والصورة ، مع اتفاقهم على أن الأجسام المحسوسة مركَّبة من المادة والصورة ، وهما جوهران عقليان ، كما يقولون : إن الأعيان المعيَّنة المحسوسة فيها كليات طبيعية عقلية هى أجزاء منها .

فإذا كان هؤلاء يثبتون فى الجواهر المحسوسة ، ومعها جواهر عقليه لا ينالها الحس بحال ، ويجعلون هذا حالاً وهذا محلاً – لم يمكنهم مع ذلك أن ينكروا كون الوجود الواجب هو حالاً أو محلاً لهذه المحسوسات .

وهذا هو الذى انتهى إليه محققوهم ، كابن سبعين وأمثاله ، فإنهم جعلوا الوجود الواجب مع الممكن – كالمادة مع الصورة ، وكالصورة مع المادة ، أو ما يشبه ذلك – يجعلون الوجود الواجب جزءاً من الممكن ، كما أن المطلق جزء من المعيَّن ، [ حتى أن ابن رشد الحفيد وأمثاله ][1] يجعلون الوجود الواجب كالشرط فى وجود الممكنات ، الذى لا يتم وجود الممكنات[2] إلا به ، مع أن الشرط قد يكون وجوده مشروطاً بوجود المشروط ، فيكون كل منهما شرطاً فى وجود الآخر .

ظ ٤٠ / وهذا حقيقة قولهم : يجعلون الواجب مع الممكن ، كل منهما مفتقر[3] إلى الآخر ومشروط به ، كالمادة والصورة . **فابن عربى** يجعل أعيان الممكنات ثابتة فى العدم ، والوجود الواجب فاض عليها فلا يتحقق وجوده إلا بها ، ولا تتحقق ماهيتها إلا به ، وبنى قوله على أصلين فاسدين .

كلام ابن عربى فى «فصوص الحكم» عن علاقة الواجب بالممكن .

---

(١) ما بين المعقوفتين لم يظهر فى مصورة (د) وأثبته من (ر) .

(٢) كلمة « الممكنات » مكانها بياض فى (ر) .

(٣) ر : مفتقراً ، وهو خطأ .

أحدهما : أن الوجود واحد ، ليس هنا وجودان أحدهما واجب بنفسه ، والآخر بغيره .

والثاني : أن وجود كل شئ زائد على حقيقته وماهيته ، وأن المعدوم شئ ، موافقةً لمن قال هذا وهذا : من المعتزلة والفلاسفة ، ومن وافقهم من متأخرى الأشعرية ، فالحقائق والذوات عنده ثابتة فى العدم ، ووجود الحق فاض عليها ، فكان كل منهما مفتقراً إلى الآخر ، ولهذا يقول : إن الحق يتصف بجميع صفات المخلوقات من النقائص والعيوب ، وأن المخلوق يتصف بجميع صفات الله تعالى من صفات الكمال ، كما قال[1] : « ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدَثات ، وأخبر بذلك عن نفسه ، وبصفات النقص [ وصفات ] الذم[2] ؟ ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق ، فهى[3] من أولها إلى آخرها صفات له ، كما أن صفات[4] المحدثات حق للحق ؟ » .

ولهذا قال[5] : « فالأمر الخالق المخلوق ، والأمر المخلوق الخالق ، كل ذلك من عَيْن واحدةٍ ، لا بل هو العين الواحدة ، وهو العيون الكثيرة :

﴿ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ﴾ [ سورة الصافات :

(١) أى ابن عربى فى كتابه « فصوص الحكم » ١/٨٠ - ٨١ .

(٢) وصفات الذم : كذا فى (ر) وفى (د) : النقص والذم . وفى فصوص الحكم ١/٨٠ : وبصفات الذم .

(٣) فهى : ليست فى « فصوص الحكم » .

(٤) فصوص الحكم: إلى آخرها وكلها حق له كما هى صفات .

(٥) أى ابن عربى فى « فصوص الحكم » ١/٧٨ .

١٠٢ ] ، فالولد[١] عين أبيه ، فما رأى يذبح غير نفسه[٢] ﴿ وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴾ [ سورة الصافات : ١٠٧ ][٣] فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان ، بل بحكم[٤] ولدٍ مَنْ هو عين الوالد ، ﴿ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ [ سورة النساء : ١ ] فما نكح[٥] سوى نفسه » .

وقال[٦] : « فيعبدنى وأعبده ويحمدنى وأحمده[٧] » .

وقال[٨] : « ولمَّا كان فرعون فى مرتبة الحكم[٩] ، قال[١٠] : ﴿ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ ﴾ [ سورة النازعات : ٢٤ ] : أى : وإن كان الكل أرباباً بنسبةٍ ما ، فأنا الأعلى منهم بما أُعطيته من الحكم فيكم[١١] ، ولمَّا علمت السحرة صدق فرعون فيما قاله[١٢] لم ينكروه ، وأقرُّوا

---

(١) فصوص الحكم : والولد .
(٢) فصوص : سوى نفسه .
(٣) فى « الفصوص » كتبت الآية محرفة : ( وفداه بذبح عظم ) .
(٤) فصوص الحكم : .. إنسان ، وظهر بصورة ولد ، لا بل بحكم .. وفى نسخة أخرى : وظهر بصورة لا بحكم ولد .
(٥) ر : فما رأى نكح .
(٦) أى ابن عربى فى « فصوص الحكم » ٨٣/١ .
(٧) فصوص الحكم : فيحمدنى وأحمده ويعبدنى وأعبده .
(٨) فى « فصوص الحكم » ٢١٠/١ - ٢١١ .
(٩) فصوص : فى منصب التحكم .
(١٠) فصوص : .. التحكم ، صاحب الوقت وأنه الخليفة بالسيف - وإن جار(كذا ولعل الصواب : جاز)فى العرف الناموسى - لذلك قال . . .
(١١) فصوص : بما أعطيته فى الظاهر من التحكم فيكم .
(١٢) فصوص : ولما علمت السحرة صدقه فى مقاله .

بذلك[١] ، وقالوا[٢] : ﴿ إِنَّمَا تَقْضِي هَٰذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴾ ، ﴿ فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ ﴾[سورة طه : ٧٢ ][٣]فالدولة لك ، فصح قوله : ﴿ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ ﴾ [سورة النازعات : ٢٤ ] ، وإن كان عَيْن الحق » .

**وقال**[٤] : « فكان[٥] موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل لعلمه بأن الله قد قضى أن لا يُعبد إلا إياه[٦] ، وما حكم الله بشئ إلا وقع ، فكان عتب موسى على أخيه هارون[٧] لما وقع الأمر فى إنكاره[٨] وعدم اتساعه ، فإن العارف من يرى[٩] الحق فى كل شئ ، بل يراه عين كل شيء » .

**وقال** فى قصة قوم نوح[١٠] : « ﴿ وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّارًا ﴾ [سورة نوح : ٢٢ ] ، لأن الدعوة إلى الله مكر بالمدعو ، فإنه[١١] ما عدم من البداية فيُدعى إلى الغاية » .

---

(١) فصوص : وأقروا له بذلك .
(٢) فصوص : فقالوا له .
(٣) بين د . أبو العلا عفيفى فى تعليقه على الفصوص ٢١١/١ ت ١ أن الآية هنا معكوسة إذ أنها فى الأصل ( سورة طه : ٧٢ ) : ( فاقض ما أنت قاض إنما تقضى هذه الحياة الدنيا ) .
(٤) فى « فصوص الحكم » ١٩٢/١ .
(٥) د : كان .
(٦) ر : إلا بإياه .
(٧) فصوص : فكان عتب موسى أخاه هارون .
(٨) لما وقع الأمر فى إنكاره : كذا فى (ر) وفى « فصوص » . وفى (د) : لما وقع الأمر من إنكاره .
(٩) د : يرا .
(١٠) فى « فصوص الحكم » ٧١/١ - ٧٢ .
(١١)فصوص ٧٢/١ : لأنه .

/وقوله[١] : « ادعوا إلى الله عين المكر[٢] ، فأجابوه مكراً[٣] ، كما دعاهم مكراً[٤] » ، « فقالوا فى مكرهم[٥] : ﴿ لاَتَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلاَ تَذَرُنَّ وَدًّا وَلاَ سُوَاعاً وَلاَ يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْراً ﴾ [سورة نوح : ٢٣] ، فإنهم إذا تركوا هؤلاء جهلوا من[٦] الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء ، فإن للحق فى كل معبود وجهاً يعرفه من عرفه ويجهله من جهله . كما قال فى المحمديين :[٧] ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ﴾ [سورة الإسراء : ٢٣] : أى حكم » . ص ٤١

وفسَّر قوله[٨] : قضى ، بمعنى قدَّر لا بمعنى أمر .

قال[٩] : « وما حكم الله بشئ إلا وقع » .

« والعارف يعرفْ من عُبِدَ[١٠] . وفى أى صورة ظهر حتى عُبد ،وأن التفريق والكثرة كالأعضاء فى الصورة المحسوسة ، وكالقوى المعنوية فى الصورة الروحانية ، فما عُبِد غير الله فى كل معبود » .

---

(١) أى ابن عربى بعد الكلام السابق مباشرة : فصوص ٧٢/١ .

(٢) فصوص : ادعو الله فهذاعين المكر .

(٣) فصوص : عين المكر « على بصيرة » فنبه أن الأمر له كله ، فأجابوه مكراً .

(٤) مكرا : ليست فى « فصوص » .

(٥) فقالوا فى مكرهم : هذا الكلام فى « فصوص الحكم » بعد الكلام السابق بنحو ثلاثة أسطر ٧٢/١ .

(٦) فصوص : فإنهم إذا تركوهم جهلوا من . .

(٧) فصوص : يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله . فى المحمديين .

(٨) قوله : وفسَّر قوله . . الخ : تعليق وشرح من ابن تيمية .

(٩) العبارة التالية فى « فصوص الحكم ١٩٢/١ وهى عبارة جاءت فى وسط الكلام السابق .

(١٠)عند عبارة « والعارف يعرف من عبد » يعود ابن تيمية إلى « فصوص الحكم » ٧٢/١ بعد النص السابق الذى انتهى بعبارة « أى حكم » . وفى الفصوص : فالعالم يعلم من عُبِد .

وأمثال هذا الكلام كثير فى كلام هذا وأمثاله ، كابن سبعين الذى حقَّق قول هؤلاء الفلاسفة تحقيقاً[(١)] لم يُسبق إليه ، وكان آخر قوله[(٢)] : « وأن الله فى النار نار ، وفى الماء ماء[(٣)] ، وفى الحلو حلو ، وفى المِّر مرٌّ ، وأنه فى كل شئ تصوَّره ذلك الشئ[(٤)] » . كما قد بسط الكلام عليه غير هذا الموضع .

وكذلك ابن حَمُّوَيَهْ الذى يتكلم بنحو هذا فى مواضع من كلامه[(٥)] .

وكذلك ابن الفارض فى قصيدته المشهورة التى يقول فيها[(٦)] :

لها صلواتى بالمقام أقيمها وأشهد فيها أنها لىَ صلَّتِ
كلانا مصلٍّ واحدٌ ساجد إلى حقيقته بالجمْع فى كل سجدةِ[(٧)]

---

(١) د : تحققا .

(٢) وجدت العبارة التالية فى رسالة من « رسائل ابن سبعين » عنوانها « رسالة » ص ١٩٢ من « رسائل ابن سبعين » نشر وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥ . وسأقابلها عليها بإذن الله .

(٣) رسالة ابن سبعين : . . لأنه فى الماء ماء ، وفى النار نار .

(٤) رسالة ابن سبعين : « . . وفى المر مر ، فمها سرى حكم من شىء إلى شىء فله الإيجاد وللشىء فيه الشبه ، مثال ذلك : هو مع السراج نور بصورته ، فيسرج منه سُرج كثيرة تشبهه ، والإيجاد لمن هو مع كل شىء بصورة ذلك الشىء . . .

(٥) أبو عبد الله محمد بن حَمُّوَيَهْ بن محمد بن حمويه الجوينى ، شيخ الصوفية بخراسان ، قرأ الفقه وأصوله وأصول الدين على إمام الحرمين ، وروى الحديث ، وكان زاهدا عابدا . له مصنفات فى التصوف وغيره ، ولد سنة ٤٤٩ وتوفى سنة ٥٣٠ . انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٩٥/٤ – ٩٦ ؛ البداية والنهاية ٢١١/١٢ ؛ العبر ٨٣/٤ ؛ معجم المؤلفين ٢٧٣/٩ ؛ الأعلام ٣٤٣/٦ .

(٦) وهى القصيدة التائية وسأقابلها بإذن الله على نسخة ديوانه الخطية ( دار الكتب المصرية ، أدب ٣٩٦٨ ) .

(٧) كلانا مصل . . الخ : كذا فى (د) ، وفى الديوان ، ص ٤٠ . أما فى (ر) فجاء البيت التالى : =

وما كان لى صَلّى سواى ولم تكن
صلاتى(١) لغيرى فى أدا كل ركعةِ

إلى أن قال(٢) :

ومـازلت إيَّـاهـا وإيـاى لم تـزل
ولافرقَ بل ذاتى لِذَاتى أَحبَّتِ(٣)

إلىَّ رسولاً كـنتُ منِّىَ مـرسلاً
وذاتى بـآيـاتى عـلىَّ استـدلَّتِ(٤)

فإنْ دُعِيتْ كنتُ المجيبَ وإن أكُنْ
مُنَادى أجَابت مَنْ دعانى ولبَّتِ(٥)

وقـد رُفـعت تـاءُ المخاطب بيْننا
وفى رفعها عن فرقة الفَرْقِ رِفْعَتى(٦)

وفارق ضلالَ الفرقِ فالجمع منتج
هُـدَى فُـرقة بـالاتّـحاد تحدَّتِ(٧)

وما كان لى صلى . . الخ قبل هذا البيت . والترتيب الذى أثبته هو الموجود أيضا فى شرح داود القيصرى على التائية الكبرى ( نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ١٣٤ أدب ) وصفحات النسخة غير مرقة .

(١) صلاتى : كذا فى (د) ، وفى شرح التائية ، وفى (ر) والديوان : صلوتى ، وهو رسم فى الكلمة .

(٢) إلى أن قال : كذا فى (ر) . وفى هامش (د) : ويقول فيها .

(٣) البيت فى الديوان ، ص ٤٤ وكذا جاء . أما فى شرح التائية ففيه : ولا فوق .

(٤) البيت فى الديوان ، ظ ٥١ ، وجاء فى شرح التائية الكبرى . وفى نسخة (ر) طمست بعض الكلمات فى البيت .

(٥) البيت فى الديوان ، ظ ٤٢ ، وفى (ر) : وإن دعيت . وطمست عبارة « منادى أجابت » من مصورة (ر) .

(٦) البيت فى الديوان ، ظ ٤٢ وفيه : فقد رفعت .

(٧) البيت فى الديوان ، ظ ٤٣ . وفى (ر) : وقوله : وفارق ضلال . . الخ .

فإن العارف [ المحقق ][١] من هؤلاء يقول : أرسل من نفسه إلى نفسه رسولاً بنفسه ، فهو المرسِل والمرسَل إليه والرسول.ويقول من هو مِنْ أكبر من أضلّوه[٢] من أهل الزهادة والعبادة[٣] مع الصدق فى تسبيحاته وأذكاره : « الوجود واحد ، وهو الله ، ولا أرى الواحد،ولا أرى الله » .

ويقول أيضا : « نطق الكتاب والسنة بثنوية الوجود ، والوجود واحد لا ثنوية فيه » .

ويكرر ذلك كما يكرر المسلمون : سبحان الله ، والحمد لله ، ولا إله إلا الله ، والله أكبر.

وعنده أن هذا غاية التحقيق والعرفان .

ظ٤١ ويجئ من هو مِن أفضل المتكلمين من[٤] النفاة/للعلو : يعتقد فى مثل هذا أنه كان من أفضل[٥] أهل الأرض ، أو أفضلهم ، ويأخذ ورقة فيها سر[٦] مذهبه ، يرقى بها المرضى ، كما يرقى المسلمون بفاتحة الكتاب ، كما أخبرنا بذلك الثقاة ، وهم يقدِّمون تلك الرُّقية على فاتحة الكتاب .

---

(١) المحقق : زيادة فى (ر) .

(٢) د : من أضلوا .

(٣) ر : من أهل العبادة والزهادة .

(٤) من : ساقطة من (ر) .

(٥) ر : أنه من أفضل .

(٦) د : فيها شيء ، ولعله تحريف .

ويقول من هو من شعرائهم العارفين :

وما أنت غير الكون بل أنت عينه ويشهد هذا السر من هو ذائقُ

ويقول :

وتلتذ إن مرتْ على جسدى يدى
لأنِّىَ فى التحقيق لست سواكمُ

وأمثال هذا كثير .

والمتكلمة النفاة منهم من يوافق هؤلاء ، ومنهم من لا يوافقهم ، ومن وافقهم يُقال له : أين ذاك النفى – لا داخل ولا خارج – من هذا الإثبات ؟ وهو أنه وجود كل موجود .

فيقول : هذا حكم عقلى ، وهذا حكم ذوقى . أو يرجع عن ذلك النفى ، ويقول : المطلق جزء من المعيّنات ، والوجود الواجب للموجودات : مثل الكلى الطبيعى للأعيان ، كالجنس لأنواعه ، والنوع لأشخاصه ، كالحيوانية فى الحيوانات ، والإنسانية فى الأناسى ، وهذا غايته أن يجعله شرطاً فى وجود الممكنات ، لا مُبدعاً فاعلاً لها ، فإن الكليات لا تبدع أعيانها ، بل غايتها إذا كانت موجودة فى الخارج أن تكون شرطاً فى وجودها ، بل جزءاً[1] منها .

ومن لا يوافقهم أكثرهم يسلِّمون لهم أقوالهم ، أو يقولون : نحن لا نفهم هذا[2] ، أو يقولون : هذا ظاهره كفر ، لكن قد تكون له أسرار وحقائق يعرفها أصحابها .

(١) كلمة « جزءاً » مطموسة فى (ر) .

(٢) هذا : مطموسة فى (ر) .

ومن هؤلاء من يعاونهم وينصرهم على أهل الإيمان ، المنكرين للحلول والاتحاد ، وهو شر ممن ينصر النصارى على المسلمين ، فإن قول هؤلاء[١] شر[٢] من قول النصارى ، بل هو شر ممن ينصر المشركين على المسلمين .

فإن قول المشركين الذين يقولون : إنما نعبدهم ﴿ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ ﴾ [ سورة الزمر : ٣ ] خير من قول هؤلاء ، فإن هؤلاء أثبتوا خالقاً ومخلوقا غيره يتقرَّبون به إليه ، وهؤلاء يجعلون وجود الخالق وجود المخلوق .

وغاية من تجده يتحرَّى الحق منهم أن يقول : العالم لا هو الله ولا غير الله .

ولمَّا وقعت محنة هؤلاء الملاحدة المشهورة ، وجرى فيها ما جرى من الأحوال ، ونصر الله الإسلام عليهم ، طلبنا شيوخهم لنتوِّبهم ، فجاء من كان من شيوخهم ، وقد استعد لأن يُظهر عندنا غاية ما يمكنه أن يقوله لنا ليسلم من العقاب ، فقلنا له : العالم هو الله أو غيره ؟ فقال : لا هو الله ولا غيره .

ص ٤٢ وهذا كان عنده هو القول الذى/ لا يمكن أحد[٣] أن يخالف فيه ، ولو علم أنا[٤] ننكره لما قاله لنا ، وكان من أعيان شيوخهم[٥] ومحقِّقيهم

(١) توجد إشارة إلى الهامش بعد كلمة قول فى (ر) ، ولكن لم تظهر كلمة « هؤلاء » فيه .

(٢) ر : هو شر .

(٣) فى النسختين : أحداً .

(٤) ر : أننا .

(٥) عند عبارة « من أعيان شيوخهم » تنتهى نسخة (ر) = رامبور ، جـ ٢ . وتتفرد نسخة (د) = دبلن حتى نهاية الوجه الثالث والأربعين .

وممن له أتباع ومريدون ، وله ولأصحابه سلطان ودولة ، ومعرفة ولسان وبيان ، حتّى أدخلوا معهم من ذوى السلطان والقضاة والشيوخ والعامة ، ما كان دخولهم فى ذلك سبباً لانتقاص [1] الإسلام ، ومصيره أسوأ من دين النصارى والمشركين ، لولا ما منَّ الله به من نصر الإسلام عليهم ، وبيان فساد أقاويلهم ، وإقامة الحجة عليهم ، وكشف حقائق ما فى أقوالهم من التلبيس ، الذى باطنه كفر وإلحاد ، لا يفهمه إلا خواص العباد .

والمقصود هنا أن الحلولية إذا أراد النفاة للمباينة والحلول جميعاً — من متكلمة الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية ، كابن سينا والرازى وأبى حامد وأمثالهم — أن يردوا عليهم حجة عقلية تبطل قولهم لم يمكنهم ذلك كما تقدم ، بل يلزم من تجويزهم إثبات وجود لا داخل العالم ولا خارجه تجويز قول الحلولية ، ولهذا لا تجد فى النفاة من يرد على الحلولية ردًّا مستقيما ، بل إن لم يكن موافقاً لهم كان معهم بمنزلة المخنَّث ، كالرافضى مع الناصبى ، فإن الرافضى لا يمكنه أن يقيم حجة على الناصبى الذى يكفِّره [2] علناً أو يفسِّقه ، فإنه إذا قال للرافضى : بماذا علمت أن عليًّا مؤمنٌ ولىٌّ لله من أهل الجنة قبل ثبوت إمامته ، وهذا انما يعلم بالنقل ، والنقل إما متواتر وإما آحاد ؟

فإن قال له الرافضى : بما تواتر من إسلامه ودينه وجهاده وصلاته وغير ذلك من عباداته .

---

(١) فى الأصل : لا ناقض ، ولعل ما أثبته هو الصواب .

(٢) فى الأصل (د) : يكفر .

قال له : وهذا أيضا متواتر عن أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية وعمرو ابن العاص وغيرهم من الصحابة ، وأنت تعتقد كفرهم أو فسقهم .

وقال له أيضا : أنت تقول : إن علياً كان يستجيز التقية ، وأن يظهر خلاف ما يبطن ، ومن كان هذا قوله أمكن أن يظهر الإسلام مع نفاقه فى الباطن .

فإن قال الرافضى للناصبي : علمت ذلك بثناء النبي صلى الله عليه وسلم وشهادته له بالإيمان والجنة ، كقوله : لأعطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله ، ويحبه الله ورسوله[١] . وقوله : أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى[٢] ، ونحو ذلك .

قال له الناصبي : قد نُقل أضعاف ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان ، وأنت تطعن فى تلك المنقولات[٣] أو تقول : إنهم ارتدوا بعد موته ، فما
ظ ٤٢ يؤمنك إن كان قولك فى هؤلاء صحيحاً/ أن يكون عليٌّ كذلك ؟

(١) جاء الحديث مع اختلاف فى الألفاظ عن جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم منهم : على ابن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص وأبو بريدة وسلمة فى : البخارى ١٨/٥ (كتاب فضائل أصحاب النبي ، باب مناقب على بن أبي طالب ) ؛ مسلم ١٨٧١/٤ - ١٨٧٢ (كتاب فضائل الصحابة ، باب من فضائل على بن أبي طالب ) ؛ سنن الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ٣٠١/٥ - ٣٠٢ (كتاب المناقب ، باب مناقب على بن أبي طالب ) ؛ سنن ابن ماجة ٤٣/١ - ٤٤ ( المقدمة ، باب فى فضائل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ٩٧/٣ - ٩٨ ، ( ط . الحلبي ) ٣٥٣/٥ - ٣٥٤ ، ٣٥٨ - ٣٥٩ .

(٢) الحديث عن سعد بن أبي وقاص رضى الله عنه فى : البخارى ١٩/٥ (كتاب فضائل أصحاب النبي ، باب مناقب على بن أبي طالب ) ؛ مسلم ١٨٧١/٤ (كتاب فضائل الصحابة ، باب من فضائل على بن أبي طالب ) ؛ سنن الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ٣٠١/٥ - ٣٠٢ (كتاب المناقب ، باب مناقب على بن أبي طالب ) ؛ سنن ابن ماجة ٤٢/١ - ٤٣ ( المقدمة ، باب فى فضائل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فضل على بن أبي طالب رضى الله عنه ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ٩٧/٣ .

(٣) فى الأصل : المتقولات ، وهو تحريف .

وأيضا فهذه الأحاديث إنما نقلها الصحابة الذين تذكر أنت كفرهم وفسقهم ، والكافر والفاسق لا تُقبل روايته .

فإن قال : هذه نقلها الشيعة .

قال له الناصبي : الشيعة لم يكونوا موجودين على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، وهم يقولون : إن الصحابة ارتدوا إلا نفراً قليلا : إما عشرة ، أو أقل ، أو أكثر . ومثل هؤلاء يجوز عليهم المواطأة على الكذب .

فإن قال : أنا أثبت إيمانه بالقرآن ، كقوله تعالى : ﴿ والسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ والْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ﴾ [ سورة التوبة : ١٠٠ ] وقال : ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ والَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ﴾ [ سورة الفتح : ٢٩ ] .

وقال : ﴿ وكُلاًّ وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ ﴾ [ سورة النساء : ٩٥ ] .

وقوله : ﴿ لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ﴾ [ سورة الفتح : ١٨ ] .

قال له الناصبي : هذه الآيات تتناول أبا بكر وعمر وغيرهما من المهاجرين والأنصار كما تتناول عليًّا ، ليس فى ظاهرها ما يخص عليًّا .

فإن جاز أن يدَّعى خروج هؤلاء منها ، أو أنهم دخلوا فيها ثم خرجوا بالردة ، أمكن الخوارج الذين يكفِّرون عليًّا أن يقولوا مثل ذلك .

والمقصود هنا أن الرافضة لا يمكنهم إقامة حجة صحيحة على

الخوارج ، وإنما يتمكن من ذلك أهل السنة والجماعة ، الذين يقرُّون بعموم هذه الآيات ، وتناولها لأهل بيعة الرضوان كلهم ، ويقرُّون بالأحاديث الصحيحة المروية فى فضائل الصحابة ، وأنهم كانوا صادقين فى روايتهم ، فهم الذين يمكنهم الرد على الخوارج والروافض بالطرق الصحيحة السليمة عن التناقض .

وهكذا الرد على الحلولية وبيان إبطال قولهم بالحق إنما يتمكن منه أهل السنة المثبتة لعلو الله على خلقه ومباينته لهم ، فإن قول هؤلاء نقيض قول الحلولية ، ومن عَلِم ثبوت أحد النقيضين أمكنه إبطال ما يقابله ، بخلاف قول النفاة فإنه متضمن رفع النقيضَيْن ، أو ما هما فى معنى النقيضين ، ورفع النقيضين أشد بطلاناً من إثبات أحدهما ، بل أشد بطلاناً من المناقض الباطل ، فإن رفعهما يُعلم امتناعه بصريح العقل ، وأما انتفاء أحدهما فهو أخفى فى العقل من رفعهما ، فمن رَفَع النقيضين ، أو ما فى معناهما ، لم يمكنه إبطال قول من أثبت أحدهما ، وما من حجة يحتج بها من رفع المتقابِلَيْن ، إلا ويمكن من أثبت أحدهما أن يحتج عليه بما هو أقوى منها من جنسها .

ص ٤٣ ولهذا كان إطباق العقول السليمة / على إنكار قول النفاة المتقابلين أعظم من إطباقها على إنكار قول الحلولية ، لأن الموجود الواجب الوجود كلما وُصف بصفات المعدومات الممتنعات ، كان أعظم بطلاناً وفساداً من وصفه بما هو أقرب إلى الوجود .

ومما يبين هذا أن الصفات السلبية ليس فيها بنفسها مدح ولا توجب

كمالاً للموصوف ، إلا أن تتضمن أمراً وجودياً ، كوصفه سبحانه بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم ، فإنه يتضمن كمال حياته وقيوميته .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴾ [ سورة قٓ : ٣٨ ] ، متضمن كمال قدرته .

وقوله : ﴿ لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَٰوَاتِ وَلاَ فِى الْأَرْضِ ﴾ [ سورة سبأ : ٣ ] يقتضى كمال علمه .

وكذلك قوله : ﴿ لاَّ تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ [ سورة الأنعام : ١٠٣ ] يقتضى عظمته ، بحيث لا تحيط به الأبصار .

وكذلك نفى المِثل والكفو عنه يقتضى أن كل ما سواه فإنه عبد مملوك له ، وذلك يقتضى من كماله ما لا يحصل إذا كان له نظير مستغنٍ عنه ، مشارك له فى الصنع ، فإن ذلك نقص فى الصانع ، فأما العدم المحض والنفى الصَرف ، مثل كونه لا يمكن رؤيته بحال ، وكونه لا مبايناً للعالم ولا مداخلاً له ، فإن هذا أمر يُوصف به المعدوم ، فإن المعدوم لا يمكن رؤيته بحال ، وليس هو مبايناً للعالم ولا مداخلاً له ، والمعدوم المحض لا يتصف بصفة كمال ولا مدح ، ولهذا كان تنزيه الله تعالى بقوله : « سبحان الله » يتضمن ، مع نفى صفات النقص عنه ، إثبات ما يلزم ذلك من عظمته ، فكان فى التسبيح تعظيم له مع تبرئته من السوء .

ولهذا جاء التسبيح عند العجائب الدالة على عظمته ، كقوله تعالى : ﴿ سُبْحَانَ الَّذِى أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلاً ﴾ [ سورة الإسراء : ١ ] وأمثال ذلك .

ولما قال : ﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [ سورة

الصافات : ١٨٠ ] كان تنزيهه عمَّا وصفوه به متضمنا لعظمته اللازمة لذلك النفي .

وإذا كان كذلك ، فنفاة النقيضين ، وما هو في معنى النقيضين ، لم يتضمن وصفهم له بذلك شيئاً من الإثبات ولا التعظيم ، بخلاف القائلين بالحلول في جميع الأمكنة ، فإنهم يصفونه بما فيه تعظيم له .

ولهذا يقول من يعذر الطائفتين : إن هؤلاء قصدوا تنزيهه ، وهؤلاء قصدوا تعظيمه ، فإذا كان التنزيه ، إن لم يتضمن تعظيماً لم يكن
ظ ٤٣ مدحاً ، كان مَنْ وَصَفهُ / بما فيه تعظيم أقرب إلى المعقول مِمَّن وصفه بما يشركه فيه المعدوم ، من غير أن يكون فيه تعظيم ، فلم يمكن أولئك النفاة أن يبطلوا حجج هؤلاء المعظِّمين له ، وإذا ردوا عليهم ببيان ما في قولهم من إثبات ما لا يُعقل أو التناقض ، قالوا لهم : إن في قولهم من إثبات ما لا يُعقل ومن التناقض ما هو أعظم من ذلك .

فإن قال النفاة : هؤلاء الحلولية قد أثبتوا حلولاً يقتضي افتقاره إلى المحل ، كالصورة مع المادة ، وكالوجود مع الثبوت ، ونحو ذلك مما يقتضي أن أحدهما محتاج إلى الآخر ، ونحن قد بيَّنا : إنما يُعقل الحلول إذا كان الحالُّ محتاجاً إلى المحل ، وذلك باطل ، لأن ذلك يناقض وجوبه كما تقدم ، فقد أبطلنا قول هؤلاء .

قيل : عن هذا جوابان :

أحدهما : أنه ليس كل من قال بالحلول يقول بافتقاره إلى المحل ، بل كثير من القائلين بالحلول يقولون : إنه في كل مكان مع استغنائه عن

المحل . وهو قول النجَّارية وكثير من الجهمية ، وقول من يقول بالحلول الخاص كالنصارى وغيرهم .

الثانى : أنه بتقدير أن يكون الحلول مستلزماً للافتقار ، فأنتم لم تثبتوا غناه عمَّا سواه ، فإن طريقة الرازى والآمدى وأمثالها فى إثبات الصانع ، هى طريقة ابن سينا فى إثبات واجب الوجود ، وهذه الطريقة لا تدل على إثبات موجود قائم بنفسه واجب الوجود .

وإن قيل : إنها تدل على ذلك ، فلم تدل على أنه مغاير للعالم ، بل يجوز أن يكون هو العالم .

ومن طريقهم قال هؤلاء بوحدة الوجود ، فإن طريقتهم المشهورة : أن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن ، والممكن لابد له من واجب ، فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين . وهذا القدر يدل على أنه لابد من وجود واجب ، ومن قال : كل موجود واجب فقد وفَّى بموجب هذه الحجة ، ومن قال : إن الوجود الواجب مع الممكن كالصورة مع المادة ، أوكالوجود مع الثبوت ، فقد وفَّى بموجب هذه الحجة ، بل لا يمكنهم إثبات لوجود واجب مغاير للممكن إن لم يثبتوا أن فى الوجود ما هو ممكن يقبل الوجود والعدم .

وهم يدَّعون أن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم قد يكون قديماً أزليا ، ولا يمكنهم إقامة دليل على ثبوت الإمكان بهذا الاعتبار .

ولهذا لمَّا احتاجوا إلى إثبات الإمكان استدلوا بأن الحادث لابد له من محدِث ، وأن الحوادث مشهودة .

ص ٤٤ وهذا حق ، لكنه يدل على أن المحدَث / لابد له من قديم ، فيلزم ثبوت قديم ، لكن لا يلزم من ذلك عندهم أن يكون واجب الوجود ثابتاً إلا بذلك التقسيم ، إذ كانوا يجوِّزون على القديم أن يكون ممكن الوجود ، فإذا قالوا : القديم إن كان ممكنا فلابد له من واجب ، لم يمكنهم إثبات واجب إلا بإثبات هذا الممكن ، وهذا ممتنع ، وهو أيضا مستلزم للدَّوْر ، فإنه لا يمكنهم إثبات واجب الوجود إلا بإثبات ممكن الوجود ، ولا يمكن إثبات ممكن الوجود إلا بإثبات أن المحدث ممكن وله فاعل ، وذلك لا يستلزم إلا إثبات قديم ، والقديم عندهم لا يجب أن يكون واجب الوجود ، فلا يمكنهم أن يثبتوا واجب الوجود حتّى يثبتوا ممكن الوجود ، الذى قد يكون قديماً ، وهذا لا يمكن إثباته إلا بإثبات الممكن الذى هو حادث ، وهذا لا يدل إلا على إثبات قديم ، والقديم عندهم لا يستلزم أن يكون واجب الوجود .

وأيضا فإذا أثبتوا واجب الوجود فإنهم لم يثبتوا أنه مغاير لهذه المشهودات إلا بطريقة التركيب ، وهى باطلة .

وحينئذ فيمكن أن يقول لهم أهل الحلول : الواجب هو حالٌّ . وإيضاح ذلك أنهم قسَّموا الوجود إلى واجب وممكن ، لكن جعلوا الممكن منه ما هو قديم ومنه ما هو محدَث ، وحينئذ فلا يمكن إثبات الواجب إلا بإثبات هذا الممكن ، وهذا الممكن لا يمكن إثباته .

وأيضا فهم لا يثبتون الممكن إلا بإثبات الحادث ، والحادث لا بد له من القديم ، والقديم لا يستلزم أن يكون واجباً .

وإذا قالوا : القديم إن كان واجبا ثبت الواجب ، وإن كان ممكناً ثبت الواجب ، فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين .

قيل : هذا إذا صح لزم أنه لا بد من واجب ، كما أن الموجود مستلزم أنه لا بد من واجب ، وهذا مما لا نزاع فيه ، لكنه لا يدل على إثبات صانع ، ولا على أنه مغاير للأفلاك ، ولا على أنه ليس بحالٍّ ، بل يستلزم أنه لا بد من موجود يمتنع عدمه ، وهذا مما يوافق عليه منكرو الصانع ، والقائلون بقدم العالم ، وأهل الحلول ، وغيرهم . فتبين أنه ليس فى كلامهم إبطال مذهب الحلول .

والمقصود هنا أن السلف والأئمة كانوا يردون من أقوال النفاة ما هو أقرب إلى الإثبات ، فيكون ردهم لما هو أقرب إلى النفى بطريق الأَوْلى ، وقول النفاة لمباينته للعالم ومداخلته له ، أبعد عن العقل من قول المثبتين ، / لأنه قائم بنفسه فى كل مكان ، مع نفى مماسته ومباينته . ظ ٤٤

والسلف ردوا هذا وهذا ، وكان ذلك تنبيهاً على إبطال الحلول ، بمعنى حلول العرض فى المحل . لكن هذا لم يقل به أحد ، وإن كان النفاة لم يمكنهم إلا إبطاله خاصة دون أقوال أهل الحلول المعروفة عنهم .

ومما يبيِّن هذا أن الطوائف كلها اتفقت على إثبات موجود واجب بنفسه ، قديم أزلى لا يجوز عليه العدم ، ثم تنازعوا فيما يجب له ويمتنع عليه .

فالنفاة تصفه بهذه الصفات السلبية : أنه لا مباين للعالم ولا مداخل ، ولا فوق ولا تحت ، ولا يصعد إليه شئ ولا ينزل منه شئ ،

ولا يقرب إليه شئ ولا يقرب هو من شئ ، وأمثال ذلك ، بل ويقولون أيضا : إنه لا تمكن رؤيته ولا غير ذلك من الإحساس به ، ولا يمكن الإشارة إليه .

وآخرون منهم يقولون : ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ، ولا غير ذلك من الصفات .

وآخرون يقولون : لا يُسمَّى موجوداً حيًّا عالماً قادراً إلا مجازاً ، أو بالاشتراك اللفظى ، وأن هذه الأسماء لا تدل على معنى معقول ، ويقولون : إذا أثبتنا هذه الصفات لزم أن يكون متحيزاً ، والمتحيِّز مركب ، أو كالجوهر الفرد فى الصِّغر ، ونحو ذلك ، فيفرُّون من هذه الصفات ، لاعتقادهم أن ذلك يقتضى التجسيم ، والأجسام عندهم موجودة ، لكنها عند بعضهم محدثة ، وعند بعضهم ممكنة ، فإذا وصفوا الواجب القديم بذلك ، لزم أن يكون عندهم ممكناً أو محدثاً ، وذلك ينافى وجوبه وقدمه ، ويقولون : إن هذه المقدمات معلومة بالنظر .

وأما المثبتون فيقولون : الموصوف بهذه الصفات السلبية لا يكون إلا ممتنعاً ، والامتناع ينافى الوجود ، فضلا عن وجوب الوجود ، فيقولون : إن الواصفين له بهذه الصفات وصفوه بما لا يتصف به إلا ما يمتنع وجوده ، ومن وصف ما يجب وجوده بما يمتنع وجوده ، فقد جعله دون المعدوم الممكن الوجود .

ويقولون : إن هذه المقدمات معلومة بالضرورة ، فهم يقولون لأولئك : أنتم فررتم مِنْ وصفه بالإمكان فوصفتموه بالامتناع ، ومِن وصفه بالحدوث فوصفتموه بالعدم .

ويقولون : إن الأجسام الجامدة خير من الموصوف بهذه الصفات ، فضلا عن الأجسام الحيَّة الناقصة ، فضلا عن الأجسام الحيَّة الكاملة . ومن المعلوم أنه إذا دار الأمر بين جسم حيٍّ كامل ، وبين معدوم أو ممتنع ، كان ذلك خيراً من هذا ، / وإذا كانت هذه النتيجة لازمة ص ٤٥
لمقدمات يقول أهلها : إنها معلومة بالاضطرار ، كانت أثبت من مقدمات يقول أهلها : أنتم لا تعلمونها إلا بالنظر ، مع اختلافهم فى كل مقدمة منها .

فعُلم بذلك أن المثبتة هم أقطع بما يقولونه وأشد تعظيماً لما يثبتونه ، وأن النفاة أقرب إلى الظن ، وأبعد عن التعظيم والإثبات .

يبيِّن ذلك أن عمدة النفاة على أنه لو ثبتت هذه الصفات : من العلو والمباينة ونحو ذلك ، للزم أن يكون جسماً ، وكون الواجب القديم جسماً ممتنع . وهذه المقدمة هى نظرية[1] باتفاقهم ، وكل طائفة منهم تطعن فى طريق الآخرين . والعمدة فيها طريقان : طريق الجهمية والمعتزلة ، وطريق الفلاسفة .

ومن وافق على هذه المقدمة من الفقهاء وأهل الكلام ، من الأشعرية وغيرهم ، فهو تبع فيها : إما للمعتزلة والجهمية ، وإما للفلاسفة .

فأما المعتزلة والجهمية فطريقهم هى طريق الأعراض والحركات ،

---

(١) نظرية : كذا فى الأصل ، ولعل الصواب : فطرية ، وسيأتى قول ابن تيمية بعد قليل وفيه : علم أنها ليست مقدمات فطرية ضرورية . . الخ .

وأنه لو ثبت للقديم الصفات والأفعال لكان محلاً للأعراض والحركات ، وذلك يقتضي تعاقبها عليه . وذلك يوجب حدوثه .

وقد عُرف أن الفلاسفة – مع طوائف من أهل الحديث والفقه والتصوف والكلام – يطعنون فى هذه الطريقة . وقد صنَّف الأشعرى نفسه كتاباً بيَّن فيه عجز المعتزلة عن إثبات هذه الطريق ، كما سيأتى بيان ذلك .

وأما طريقة الفلاسفة فهى مبنية على أن واجب الوجود لا يكون متصفا بالصفات ، لأن ذلك يستلزم التركيب .

وقد عُلم ما بيَّنه نظَّار المسلمين من فساد هذه الطريق .

فإذاً ليس بين النفاة مقدمة اتفقوا عليها يبنون عليها النفى ، بل هم يشتركون فيه كاشتراك المشركين وأهل الكتاب فى تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم ، واشتراك أهل البدع فى مخالفة الحديث والسنة ، ومآخذ كل فريق غير مآخذ الآخر .

وإذا كانت مقدماتهم ليست مما اتفقوا عليه ، بل ولا اتفق عليه أكثرهم ، بل أكثرهم ينكر صدق جميعها ، علم أنها ليست مقدمات فطرية ضرورية ، لأن[1] الضروريات لا ينكرها جمهور العقلاء ، الذين لم يتواطأوا عليها ، ولا يكفى أن تكون بعض المقدمات معلومة ، بل لابد أن تكون الجميع معلومة ، وما لم تكن معلومة بالضرورة ، فلابد
٤٥ أن تستلزمها / مقدمات ضرورية ، وليس معهم شئ من ذلك ، بل غاية

(١) فى الأصل : لبن .

هؤلاء لفظ « التركيب » وأنه لا يكون واجباً ، وقد علم ما فى ذلك من الإجمال والاشتراك .

وغاية هؤلاء أن الأعراض لا تبقى ، وجمهور العقلاء يخالفون فى ذلك ، وأن الأفعال يجب تناهيها ، وقد عُلم نزاع العقلاء فيها ، وجمهورهم يمنعون امتناع تناهيها من الطرفين .

وقد ذكرنا اعتراض الأرموى وغيره على شيوخه فى هذه المقدمات ، وقد سبقه إلى ذلك الرازى وغيره ، وقدحوا فيها قدحاً بيَّنوا به فسادها ، على وجه لم يعترضوا عليه . وإن كان الرازى يعتمدها فى مواضع أخر ، فنظره استقر على القدح فيها .

وكذلك الأثير الأبهرى[1] فى كتابه المعروف « بتحرير الدلائل فى تقرير المسائل » – هو وغيره – قدحوا فى تلك الطرق وبيَّنوا فساد عمدة الدليل ، وهو بطلان حوادث لا أول لها . وذكر الأبهرى الدليل المتقدم : دليل الحركة والسكون ، وقولهم : لو كان الجسم أزليًّا لكان : إما متحركاً وإما ساكناً ، والقسمان باطلان .

أما الأول فلأنها لو كانت متحركة للزم الجمع بين المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير ، لأن الحركة تقتضى المسبوقية بالغير ، والأزل يقتضى عدم المسبوقية ، فيلزم الجمع بينهما ، ولأنها لو كانت متحركة لكانت بحالٍ لا يخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وإلا لكان الحادث أزلياً . وهو محال . ولأنها لو كانت متحركة

---

(١) سبقت ترجمة أثير الدين المفضل بن عمر المفضل الأبهرى السمرقندى ، جـ ١ ، ص ٣٧٧ .

لكانت الحركة اليومية موقوفة على انقضاء ما لا نهاية له ، وانقضاء ما لا نهاية له محال ، والموقوف على المحال محال . ولأنها لو كانت متحركة ، لكان قبل كل حركة حركة أخرى لا إلى أول ، وهو محال . ولأن الحاصل من الحركة اليومية إلى الأزل جملة ، ومن الحركة التى قبل الحركة اليومية إلى الأزل جملة أخرى ، فتطبق إحداهما على الأخرى بأن يُقابل الجزء الأول من الجملة الثانية ، بالجزء الأول من الجملة الأولى ، والثانى بالثانى ، فإما أن يتطابقا إلى غير النهاية أو لم يتطابقا ، فإن تطابقا كان الزائد مثل الناقص ، وإن لم يتطابقا لزم انقطاع الجملة الثانية ، وإذا لزم انقطاع الجملة الثانية لزم انقطاع الجملة الأولى أيضا ، لأن الأولى لا تزيد على الثانية إلا بمرتبة واحدة .

ثم تكلم على تقدير السكون ، وهذا هو الذى تقدم ذكر الرازى له .

ومن تدبر كتب أهل الكلام ، من المعتزلة وغيرهم ، فى حدوث الأجسام ، علم أن هذا عمدة القوم .

كلام الأبهرى وتعليق ابن تيمية عليه

**قال الأبهرى** : « والإعراض[1] على قوله : يلزم المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير . قلنا : لا نسلّم ، وإنما يلزم الجمع بينهما ، أن لو كان الواحد مسبوقاً بالغير / وغير مسبوق بالغير ، وليس كذلك ، فإن المسبوق بالغير لا يكون إلا الحركة ، وغير المسبوق بالغير هو الجسم ، فلا يلزم الجمع بين المسبوقية وعدم المسبوقية فى شئ واحد » . ص ٤٦

**قلت** : وهذا الاعتراض فيه نظر ، ولكن الاعتراض المتقدم : وهو

---

(١) والإعراض : كذا بالأصل ، ولعل الصواب : والاعتراض .

أن المسبوق لغير آحاد الحركة لا جنسها ، فكل من أجزائها مسبوق بالغير ، وأما الجنس ففيه النزاع – اعتراض جيد ، وإلا فإذا كانت الحركة من لوازم الجسم لم يكن سابقاً لها ، فكيف يُقال : إن الحركة مسبوقة بالجسم ؟

وكأن الأبهرى لم يفهم مقصود القائل : إن الحركة تقتضى المسبوقية بالغير ، فظن أنه أراد أنها مسبوقة بالجسم ، وإنما أراد أن الحركة تقتضى أن يكون بعض أجزائها سابقاً على بعض .

**قال الأبهرى** : « وأما قوله : لو كانت متحركة لكانت بحالةٍ لا تخلو عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . قلنا : لا نسلم . قوله : لو لم يكن كذلك لكان الحادث أزليا . قلنا : لا نسلم ، وإنما يلزم ذلك لو كانت[1] الحادث الواحد يصير بعينه أزليا ، وليس كذلك ، بل يكون قبل كل حادث آخر لا إلى أول ، فلا يلزم قدم الحادث . أما قوله : فإنها لو كانت متحركة لكان الحادث اليومى موقوفاً على انقضاء ما لا نهاية له . قلنا : لا نسلم ، بل يكون الحادث اليومى مسبوقا بحوادث لا أول لها . ولم قلتم بأن ذلك غير جائز ، والنزاع ما وقع إلا فيه ؟ وأما قوله بأن الحاصل من الحركة اليومية إلى الأزل جملة . قلنا : لا نسلم ، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت الحركات مجتمعة فى الوجود ليحصل منها جملة ومجموع ، واستدل هو على حدوث العالم بأن صانع العالم إن كان موجباً بالذات لزم دوام آثاره ، فلا يكون فى الوجود حادث . وإن كان

(١) لو كانت : كذا بالأصل ، ولعل الصواب : لو كان .

فاعلاً بالاختيار امتنع أن يكون مفعوله أزليًّا ، لأنه يكون قاصداً إلى إيجاد الموجود ، وتحصيل الحاصل محال . وقد اعترض بعضهم على دليله بأنه يجوز أن يكون بعضه حادثاً له فاعل بالاختيار ، وبعضه قديم له موجب بالذات ، وجوَّزه بعضهم بأنه يجوز أن يكون موجباً بالذات ، ومعلوله فاعل بالاختيار أحدث غيره» .

**قلت** : وهذا الاعتراض ساقط ، لأن ما كان فاعلا بالاختيار ، فحدوث فعله بعد أن لم يكن حادث من الحوادث ، فإذا كان مفعولاً لعلة تامة موجبة ، امتنع أن يتخلَّف عنها معلولها ، ولا يجوز أن يحدث عنها شيء ، ولا عن لازمها ، ولا لازم لازمها ، وهلمَّ جرًّا . وإن قُدِّر أن البعض الحادث له فاعل واجب بنفسه غير فاعل للآخر ، فهذا مع
ظ ٤٦ أنه لم يقله أحد ، / وأدلة التوحيد للصانع تبطله ، فهو يبطل حجة القائلين بالقدم ،لأن عمدتهم أن الواجب بنفسه لا يتأخر عنه فعله ، فإذا جوَّزوا تأخر فعله عنه بطل أصل حجتهم .

وهذا الدليل الذى احتج به ، قد ذكرنا فى غير موضع أنه يبطل قول الفلاسفة بأنه صدر عن علة موجبة ، وأن قولهم هذا يتضمن حدوث الحوادث بلا سبب .

وأما كون الفاعل باختياره يمتنع أن يقارنه فعله ، فقد تكلمنا على هذا فى غير هذا الموضع ، ولكن نبين فساد قول الفلاسفة بأن يُقال : الفاعل بالاختيار : إما أن يجوز أن يقارنه فعله ، وإما أن يجب تأخره ، فإن وجب تأخره بطل قولهم بقدم العالم ، فإن الفعل إذا لزم تأخره كان تأخر المفعول أَوْلى إن جُعل المفعول غير الفعل ، وإن جُعل المفعول هو

الفعل فقد لزم تأخره ، فتأخره لازم على التقديرين ، وإن جاز مقارنة فعله له فإما أن يكون التسلسل ممكناً ، وإما أن يكون ممتنعاً ، فإن كان ممتنعاً لزم أن يكون للحوادث أول ، وحينئذ فإذا كان الفعل المقارن قديماً ، لم يقدح هذا فى وجوب حدوث المفعولات .

وهذا يقوله من يقول : إنه أحدث الحوادث بتخليق قديم أزلى قائم بذاته ، كما تقول ذلك طوائف من المسلمين ، وإن كان التسلسل ممكناً أمكن أن يكون بعد ذلك الفعل فعل آخر ، وبعده فعل آخر ، وهلمّ جرًّا ، وأن تكون هذه الأفلاك حادثة بعد ذلك ، كما أخْبرت به النصوص ، وهو المطلوب .

والأبهرى وغيره اعترضوا على هذه المقدمة لما ذكروها فى حجة من احتج على حدوث العالم بأنه ممكن ، وكل ممكن فهو محدث ، لأن المؤثر فيه إما أن تؤثر فيه حالة وجوده ، وهو باطل ، لأن التأثير حالة الوجود يكون إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل ، وهو محال ، وإما حال العدم وهو محال ، لأنه يستلزم الجمع بين الوجود والعدم ، فتعين أن يكون لا حال الوجود ولا حال العدم ، وهو حال الحدوث .

فاعترض الأبهرى وغيره على ذلك بأنه لم لا يجوز أن يكون التأثير حال الوجود ؟ : « قوله :يكون تحصيلا للحاصل . قلنا : لا نسلم لأن التأثير عبارة عن كون المرجح مترجح الوجود على العدم بالمؤثر ، وجاز أن يكون الممكن مترجح الوجود على العدم حال الوجود . فيقول له من يعارضه فى دليله مثل ذلك ، فإذا قال : لو كان الفعل الذى فعله الفاعل المختار أزلياً ، لكان الفاعل قاصداً إلى إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل .

قالوا : بل وجود الموجود وحصول الحاصل مقصده واختياره.

ص ٤٧ فقولك : / لو كان قاصداً إلى إيجاد الموجود ، إن أردت إلى إيجاد ما هو موجود بدون قصده فهذا ممنوع ، وإنما يستقيم هذا إذا ثبت أن الأزلي لا يمكن أن يكون مراداً مقصوداً ، وهو أول المسألة ، وإن أردت إلى إيجاد ما هو موجود بقصده ، فهذا هو المدّعى ، فكأنك قلت : لو كان مقصوداً لأزليٍّ موجوداً بقصده لكان موجودا بقصده ، وإذا كان هذا هو المدّعى ، فلم قلت : إنه محال ؟ ولكن يلزم هؤلاء على هذا التقدير أن لا يكون فرق بين الموجب بالذات والفاعل بالاختيار ، وهم يقولون : إن أريد بالموجب بالذات أنه لم يزل فاعلا ، فهذا لا يمنع كونه مختاراً على هذا التقدير ، وإن أُريد به ما يلزمه موجبه ومعلوله، فهذا أيضا لا يمنع كونه مختاراً أيضا على هذا التقدير.

وهذا القسم باطل بلا شك ، سواء سُمِّي موجباً أو مختاراً ،لأن ذلك يستلزم أن لا يحدث شئ من الحوادث ، فإن موجبه إذا كان لازماً له — ولازم اللازم لازم — كانت جميع الموجبات لوازم قديمة ، فلا يكون شئ من المحدثات صادراً عنه ولا عن غيره[1] ، إذ القول في كل ما يُقدَّر واجبا كالقول فيه ، فيلزم أن لا يكون للحوادث فاعل.

ولا ريب أن هذا لازم للفلاسفة الدهرية الإلـهيين وغيرهم ، كأرسطو والفارابي وابن سينا ، لزوماً لا محيد عنه ، وأن قولهم يستلزم أن

(١) بعد كلمة « غيره » توجد إشارة إلى هامش الأصل ، حيث كتبت كلمة « أما » والكلام مستقيم بدونها ، فلعله تحريف.

لا يكون للحوادث فاعل ، وأن هذه الحوادث الممكنة حصلت بعد عدمها[1] من غير واجب ولا فاعل .

وأما القسم الأول ، وهو كونه لم يزل فاعلاً ، سواء سُمِّى موجباً أو مختاراً ، فهذا لا يوجب قدم هذا العالم ، لإمكان توقفه على أفعال قبل ذلك ، كما تحدث سائر الحوادث الجزئية .

## ( فصل )

والمقصود فى هذا المقام أن هؤلاء النفاة للعلو والمباينة لم يتفقوا على مقدمة واحدة يبنون عليها مطلوبهم ، بل كل منهم يقدح فى مقدمة الآخر ، وإذا كان اتفاقهم على النفى مَبْنِيًّا على المقدمات التى بها اعتقدوا النفى – وتلك المقدمات متنازع فيها بينهم ، ليس فيها مقدمات متفق عليها تُبنى عليها النتيجة المذكورة – عُلم أن ما اشتركوا فيه من النتيجة كان من لوازم ما اعتقدوه من القضايا المختلف فيها ، لا القضايا الضرورية .

وحينئذ فاتفاقهم على النفى لا يمنع أن يكون اتفاقاً على خلاف المعلوم بالضرورة ، كما لو كان لرجلٍ مال كثير ، وله غرماء كثيرون ، فأقام كل منهم شاهدَيْن بقدرٍ من المال واستوفاه ، حتى استُوفى المال كله ، وكل من الغرماء يقدح/ فى شهود الآخر ، كان اللازم من الحكم بشهادة ظ ٤٧
الشهود كلهم أخذ مال ذلك الرجل كله ، ولا يُقال إن هؤلاء عدد كثير لا يتفقون على الكذب ، فإنهم لم يتفقوا على خبر واحد ، بل كل طائفة

(١) فى الأصل : عدمّها ، وهو تحريف .

أخبرت بخبر تُكذِّبها فيه الأخرى ، ولزم من مجموع الأخبار أخذ المال ، فهم لم يخبروا بقضية واحدة توجب أخذ المال ، بل الكذب ممكن عليهم كلهم .

كذلك المتفقون على ردّ بعض ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم وعُلم بضرورات العقول ، يمكن أن يقع منهم على هذا الوجه ، وهذا كاشتراك الكفَّار فى تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقول هؤلاء : هو ساحر ، وهؤلاء : هو كاهن ، وهؤلاء : هو مجنون ، فهم فى الحقيقة مختلفون لا متفقون .

وأيضا فاتفاق العدد الكثير على تعمد الكذب ، الذين يعلمون أنه كذب ، يجوز إذا كان ذلك عن تواطىء منهم ، وأما اتفاق الخلق الكثير على الكذب خطأً ، فهو ممكن بالنظر والأمور الضرورية ، فقد يُعبَّر عنها بعبارات فيها إجمال واشتباه ، يظن كثير من الناس أن مفهومها لا يخالف الضرورة ، وإنما يَعْلم أنَّها مخالفة للضرورة مَنْ ميَّز بين معانيها ، وفصل المعنى المخالف للضرورة من غيره ، فإذا كان قد سبق قليل من الناس إلى اعتقاد خطأ يتضمن مخالفة الضرورة ، كان هذا جائزاً باتفاق العقلاء ، فإن السفسطة تجوز على الطائفة القليلة تعمداً ، فكيف خطأً ؟ !

فإذا تلقَّى تلك الأقوال ، عن أولئك السابقين إليها ، عدد آخرون ، واشتهرت بين من اتبعهم فيها ، صاروا متواطئين على قبولها ، لما فيها من الاشتباه والإجمال ، مع تضمنها مخالفة الضرورة ، وإن كان كثير من القائلين بها – أو أكثرهم – لا يعلمون ذلك ، وهذا هو السبب فى اتفاق

طوائف كثيرة على مقالات يُعلم أنها باطلة بضرورة العقل ، كمقالات النصارى والرافضة والجهمية .

كلام ابن كلاب فى كتاب « الصفات » عن العلو وتعليق ابن تيمية عليه

ثم إن المتقدمين من النظَّار يحكون إجماع الخلائق على نقيض قول النفاة ، كما ذكره أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاَّب ، إمام الأشعرى وأصحابه ، ذكره فى كتاب « الصفات » مما نقله عنه أبو بكر بن فورك فقال[1] فى كتاب « الصفات » فى باب القول فى الاستواء[2] : « فرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو صفوة الله من خلقه ، وخيرته من بريَّته ، وأعلمهم جميعا به ، يجيز السؤال بأَيْن ، ويقوله ، ويستصوب قول القائل : إنه فى السماء ، ويشهد له بالإيمان عند ذلك ، وجهم بن صفوان وأصحابه لا يجيزون الأين زعموا ، ويحيلون القول به ، ولو كان خطأً كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أحق بالإنكار له ، وكان ينبغى أن يقول لها[3] : لا تقولى ذلك ، فتوهمين أن الله[4] /عز وجل محدود ، وأنه فى مكان دون مكان ، ولكن قُولى : إنه ص ٤٨
فى كل مكان لأنه الصواب دون ما قلت .

---

(١) بعد كلمة « فقال » توجد إشارة إلى هامش الأصل حيث كتبت كلمة « قال » وهو تكرار لا لزوم له .

(٢) الكلام التالى ليس فى كتاب « تأويل مشكل الحديث » لابن فورك ، ولم يذكر كتاب « الصفات » ضمن كتب ابن فورك المخطوطة والموجودة حاليا فى المكتبات . انظر سزكين ٣٨٧/٢ – ٣٩٠ ؛ معجم المؤلفين ٢٠٨/٥ ؛ الأعلام ٣١٣/٦ . وانظر ما سبق ٣٨١/٣ . وأما ابن كلاب فقد ضاع كتابه « الصفات » أيضا . انظر سزكين ٣٦٨/٢ .

(٣) الإشارة هنا إلى الجارية التى سألها رسول الله صلى الله عليه وسلم : أين الله ؟ قالت : فى السماء . وسبق هذا الحديث فى جـ ٢ ، ص ٥٨ .

(٤) تكررت عبارة « أن الله » مرتين فى الأصل .

كلا لقد أجازه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مع علمه بما فيه ، وأنه أصوب الأقاويل ، والأمر الذى يجب الإيمان لقائله ، ومِنْ أجله شهد لها بالإيمان حين قالته ، فكيف يكون الحق فى خلاف ذلك ، والكتاب ناطق به وشاهد له ؟ » .

**قال** : « ولو لم يشهد لصحة مذهب الجماعة فى هذا الفن خاصة إلا ما ذكرنا من هذه الأمور ، لكان فيه ما يكفى ، كيف وقد غُرس فى بنية الفطرة ومعارف الآدميين من ذلك ما لا شئ أَبْيَن منه ولا أوكد ؟ ! لأنك لا تسأل أحداً من الناس عنه ، عربيًّا ولا عجميًّا ، ولا مؤمناً ولا كافراً ، فتقول : أين ربك ؟ إلا قال : « فى السماء » إن أفصح ، أو أومأ بيده ، أو أشار بطرفه ، إن كان لا يفصح ، لا يشير إلى غير ذلك من أرض ولا سهل ولا جبل ، ولا رأينا أحداً داعياً له إلا رافعاً يديه إلى السماء ، ولا وجدنا أحداً غير الجهمية يُسأل عن ربه فيقول : فى كل مكان ، كما يقولون ، وهم يدَّعون أنهم أفضل الناس كلهم ، فتاهت العقول ، وسقطت الأخبار ، واهتدى جهم وحده وخمسون رجلا معه ، نعوذ بالله من مضلاَّت الفتن » .

فقد ذكر ابن كُلاَّب فى هذا الكلام أن العلم بأن الله فوق ، فطرى مغروز فى فِطَر العباد ، اتفق عليه عامتهم وخاصتهم ، وأنه لم يخالف الجماعة فى ذلك إلا نفر قليل يدَّعون أنهم أفضل الناس ، جهمٌ ونفر قليل معه ، وبيَّن أيضا ابن كُلاَّب أن قول الجهمية هو نظير قول الدهرية ، وهو كما قال ، فإن منتهى كلام الجهمية إلى أنه لا موجود إلا العالم .

**قال** : « يُقال للجهمية : أليست الدهرية كُفَّاراً ملحدين فى قولهم :

إن الدهر هو واحد،إلا أنه لا ينفكّ عن العالم ولا ينفك العالم منه ، ولا يباين العالم ولا يباينه ، ولا يماسّ العالم ولا يماسّه ، ولا يداخل شيئاً من العالم ولا يداخله ، لأنه واحد والعالم غير مفارق له ؟ فإذا قالوا : نعم . قيل لهم : صدقتم ، فلمَ أثبتُّم[1] المعبود بمعنى الدهر ، وأكفرتم من قال بمثل مقالتكم ؟ وهل تجدون بينكم وبينهم فرقاً أكثر من أن سميتموه بغير ما سمّوْه به ؟ وقد قلتم : إنه غير مفارق للعالم ولا العالم مفارق له ، ولا هو داخل فى العالم ولا العالم داخل فيه ، ولا مماس للعالم ولا العالم مماس له . فأين تذهبون يا أولى الألباب/ إن كنتم تعقلون ؟ من أَوْلى أن يكون ظ ٤٨ قد شبَّه الله بخلقه : نحن أو أنتم ؟ ولم رجعتم على من خالفكم بالتكفير ، وزعمتم أنهم قد كفروا لأنهم قالوا : واحد منفرد بائن ؟ فلم لا كنتم أَوْلى بالكفر والتشبيه منهم إذ زعمتم مثل زعم الملحدين ، وقلتم مثل مقالة المخالفين الضالين ، وخرجتم[2] من توحيد رب العالمين ؟ » .

**قال** : « وكذلك مشاركتكم الثنوية فى إلحادهم لمَّا قالوا : إن الأشياء من شيئين لا تنفك منهما ولا ينفكان منها ، وإن الأشياء تولدت عنهما ومنهما ، وأن النور والظلمة لا نهاية لهما فى أنفسهما ، وأن أحدهما مازج الآخر فتولدت الأشياء منهما ؟ وقلتم لهم : كيف يكون ما لا نهاية له يفعل شيئاً لا فى نفسه ؟ وكيف يجىء ما لا نهاية له فيكون فى غيره ؟ فقيل لكم مثل ذلك : كيف يكون مالا نهاية له يفعل شيئاً لا فى نفسه ولا بائناً من نفسه ؟ ويلزمكم إذا زعمتم أنه لاتفاق النور والظلمة أن

---

(١) فى الأصل : ثبتم ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) فى الأصل : وخر ، ولم تظهر بقية الكلمة فى هامش المصورة ، ولعل ما أثبته هو الصواب .

الخلق تولدوا منه ، كما ألزمكم المنانيَّة[(١)]، حيث زعموا أن النور والظلمة أصل الاشياء ، وأن الأشياء تحدث منهما ، وأنهما لا ينفكان مما كان بعدهما ، ولا ينفك عنهما . كذلك زعمتم أن الواحد الذى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [ سورة الشورى : ١١ ] – تعالى عمَّا قلتم – كان لا نهاية له ، ثم خلق الأشياء غير منفكة منه ، ولا هو منفك منها ، ولا يفارقها ولا تفارقه ، فأعظمتم معناهم ومنعتم القول والعبارة » .

**فيقال** : هذا الذى ذكره ابن كُلاَّب من موافقة الجهمية فى الحقيقة للدهرية والثنوية يحققه ما فعلته غالية الجهمية من القرامطة الباطنية ، فأنهم ركَّبوا لهم قولا من قول الفلاسفة الدهرية وقول المجوس الثنوية ، وقولهم هو منتهى قول الجهمية .

وكان ذلك مصداق قول النبى صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح : « لتأخذن أمتى مأخذ الأمم قبلها شبراً بشبر وذراعاً بذراع . قالوا : فارس والروم؟ قال : ومن الناس إلا هؤلاء ؟ » .[(٢)]

---

(١) المنانية هم المانوية . قال ابن النديم فى « الفهرست » ( ص ٣٢٧ ، ط . فلوجل ) عن مذاهب المنانية أنهم أتباع مانى . والمانوية من الثنوية الذين – كما يذكر عنهم الشهرستانى – « يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان » وهم « أصحاب مانى بن فاتك الحكيم الذى ظهر فى زمان سابور بن أردشير وقتله بهرام بن سابور وذلك بعد عيسى بن مريم عليه السلام . أحدث دينا بين المجوسية والنصرانية ، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام . حكى محمد بن هارون . . أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين : أحدهما نور والآخر ظلمة ، وأنهما أزليان لم يزالا ولن يزالا ، وأنكر وجود شئ إلا من أصل قديم » . وانظر عن مانى والمانوية : الملل والنحل ١/٢٢٤ – ٢٢٩ ؛ الفهرست لابن النديم ، ص ٣٢٧ – ٣٣٨ ؛ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى ، ص ٨٨ .

(٢) لم أجد حديثا بهذا اللفظ ، ولكن فى البخارى ٩/١٠٢ – ١٠٣ (كتاب الاعتصام ، باب قول النبى صلى الله عليه وسلم لتتبعن سنن . . ) عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : لا تقوم الساعة حتى تأخذ أمتى بأخذ القرون قبلها شبرا بشبر وذراعا بذراع. فقيل : يا رسول الله كفارس والروم ؟ فقال : ومن الناس إلا أولئك ؟ ! . وانظر : جامع الأصول لابن الأثير ١٠/٤٠٩ .

وفى الحديث الآخر الصحيح : « لتركبن سنن من كان قبلكم حذو القُذَّة بالقذة حتى لو دخلوا جُحر ضب لدخلتموه . قالوا : اليهود والنصارى ؟ قال : فمن[1] ؟ » .

ومشابهة اليهود والنصارى أيسر من مشابهة فارس والروم ، فإن الفرس كانوا مجوساً ، والروم إن لم يكونوا نصارى كانوا مشركين صابئة وغير صابئة ، فلاسفة وغير فلاسفة ، والباطنية ركَّبوا مذهبهم من قول المجوس ومن دخل فيهم ، ومن قول المشركين من الروم ومن دخل فيهم ، كاليونان ونحوهم .

وأما الأشعرى وأئمة أصحابه فهم مصرِّحون بأن الله نفسه / فوق العرش ، كما ذكر ذلك فى كتبه كلها « الموجز » و « الإبانة » و « المقالات » وغير ذلك . ص ٤٩

كلام الأشعرى فى « الإبانة » عن الاستواء وتعليق ابن تيمية .

**قال**[2] : « إن قال قائل[3] : ما تقولون فى الاستواء ؟ قيل : نقول[4] : إن الله عز وجل مستوٍ على عرشه ، كما قال[5] : ﴿ الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [ سورة طه : ٥ ] وقد قال[6] : ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ

(١) لم أجد الحديث بهذا اللفظ ولكنى وجدته بألفاظ مقاربة وسبق وروده والكلام عليه فى هذا الكتاب جـ ٥ ، ص ٢٢٧ ، ت ٢ . وانظر منحة المعبود فى ترتيب مسند الطيالسى ٤١/١ .

(٢) فى كتابه « الإبانة عن أصول الديانة » وسأقابل الكلام التالى على الكتاب بتحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود ، ص ١٠٥ -١٠٧ ، ط . دار الأنصار ، القاهرة ، ١٣٩٧/١٩٧٧ .

(٣) قائل : ليست فى « الإبانة » .

(٤) الإبانة : قيل له نقول .

(٥) الإبانة : يستوى على عرشه استواءً يليق به من غير طول استقرار كما قال .

(٦) الإبانة : وقد قال تعالى .

الطَّيِّبُ والْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ﴾ [ سورة فاطر : ١٠ ] وقال[١] : ﴿ بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ ﴾ [ سورة النساء : ١٥٨ ] وقال[٢] : ﴿ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ ﴾ [ سورة السجدة : ٥ ] .

وقال تعالى حكاية عن فرعون[٣] : ﴿ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحاً لَّعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمٰوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِباً ﴾ [ سورة غافر : ٣٦ ، ٣٧ ] كذَّب موسى[٤] فى قوله : إن الله عز وجل[٥] فوق السمٰوات .

وقال عز وجل[٦] : ﴿ أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ ﴾ [ سورة الملك : ١٦ ] فالسمٰوات فوقها العرش .

فلما كان العرش فوق السمٰوات ، وكل ما علا[٧] فهو سماء ، فالعرش[٨] أعلى[٩] السمٰوات ، وليس إذا قال : ﴿ أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ ﴾ يعنى : جميع السماء[١٠] ، وإنما أراد العرش الذى هو أعلى

---

(١) الإبانة : وقال تعالى .
(٢) الإبانة ( ص ١٠٦ ) : وقال تعالى .
(٣) الإبانة : حاكيا عن فرعون لعنه الله .
(٤) الإبانة : موسى عليه السلام .
(٥) عز وجل : كذا فى نسخة من نسخ « الإبانة » وفى نسخة الأصل : الله سبحانه .
(٦) عز وجل : كذا فى نسخة ، وفى نسخة الأصل : تعالى .
(٧) الإبانة : . . فوق السمٰوات قال : ( أأمنتم من فى السماء ) لأنه مستو على العرش الذى فوق السمٰوات وكل ما علا . .
(٨) فالعرش : كذا فى نسختين ، وفى نسخة الأصل ( ص ١٠٧ ) : والعرش .
(٩) فى الأصل : أعلا .
(١٠) السماء : كذا فى نسخة ، وفى نسخة الأصل : السموات .

السمٰوات. ألا ترى أن الله عز وجل[١] ذكر السمٰوات فقال[٢] : ﴿ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُوراً ﴾ [ سورة نوح : ١٦ ] ولم يرد أن القمر يملؤهن جميعاً ، وأنه فيهن جميعا . ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء لأن الله عز وجل[٣] مستوٍ على العرش الذى هو فوق السمٰوات ، فلولا أن الله عز وجل على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش ، كما لا يحطُّونها إذا دعوا نحو الأرض[٤] » .

**قال**[٥] : « وقال قائلون[٦] من المعتزلة والجهمية والحرورية إن معنى قول الله تعالى : ﴿ الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [ سورة طه : ٥ ] : أنه استولى وملك وقهر ، وأن الله عز وجل فى كل[٧] مكان ، وجحدوا أن يكون الله على عرشه[٨] كما قال أهل الحق ، وذهبوا فى الاستواء إلى[٩] القدرة ، ولو كان هذا كما ذكروه ، كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة ، لأن الله[١٠] قادر على كل شىء والأرض ، فالله[١١] قادر عليها

(١) عز وجل : كذا فى ثلاث نسخ ، وفى نسخة الأصل : تعالى .

(٢) الإبانة ( نسخة الأصل ) : فقال تعالى .

(٣) عز وجل : كذا فى نسخة ، وفى نسخة الأصل : تعالى .

(٤) الإبانة : إلى الأرض .

(٥) فى « الإبانة » ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٦) « الإبانة » ص ١٠٨ : فصل وقد قال قائلون .

(٧) الكلمات : « وجل فى كل » مطموسة فى الأصل ، وكذا استظهرتها ، وهو الذى فى « الإبانة » .

(٨) الإبانة : أن يكون الله عز وجل مستو على عرشه .

(٩) إلى : مطموسة فى الأصل ، وأثبتها من « الإبانة » .

(١٠) الإبانة : الله تعالى .

(١١) الإبانة : فالله سبحانه .

وعلى كل[1] ما فى العالم ، فلو كان الله مستوياً على العرش بمعنى الاستيلاء ، وهو سبحانه[2] مستولٍ[3] على الأشياء كلها ، لكان مستوياً على العرش وعلى الأرض وعلى السماء وعلى الحشوش والأقذار[4] ، لأنه قادر على الأشياء مستولٍ عليها ، وإذا كان قادراً على الأشياء كلها ، ولم يجز[5] عند أحد من المسلمين أن يقول : إن الله[6] مستوٍ على الحشوش والأخلية ، لم يجز[7] أن يكون الاستواء على العرش : الاستيلاء ، الذى هو عام فى الأشياء كلها ، ووجب أن يكون معنى
ظ ٤٩ الاستواء يختص العرش[8] / دون الأشياء كلها » .

**قال**[9] : « وزعمت المعتزلة والحرورية والجهمية أن الله[10] فى كل مكان ، فلزمهم أنه فى بطن مريم والحشوش[11] والأخلية ، وهذا خلاف الدين ، تعالى الله عن قولهم[12] » .

**وقال**[13] : « دليل آخر . وقال[14] الله عز وجل : ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ

(١) الإبانة ( ص ١٠٨ ) : قادر عليها وعلى الحشوش وعلى كل . .
(٢) الإبانة : وهو تعالى .
(٣) فى الأصل : مستولى . وفى الإبانة : مستول ، وهو خطأ .
(٤) الإبانة : والأقدار ، وهو خطأ .
(٥) الإبانة : لم يجز ، وهو خطأ .
(٦) الإبانة : الله تعالى .
(٧) الإبانة : والأخلية ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً لم يجز .
(٨) الإبانة : بالعرش .
(٩) بعد الكلام السابق مباشرة ، الإبانة ، ص ١٠٩ .
(١٠) الإبانة : الله تعالى .
(١١) الإبانة : وفى الحشوش .
(١٢) الإبانة : عن قولهم علواً كبيراً .
(١٣) بعد ما سبق بأكثر من خمس صفحات ، الإبانة ، ص ١١٥ - ١١٦ .
(١٤) الإبانة : قال .

أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ﴾ [ سورة الشورى : ٥١ ] فقد خصَّت الآية البشر[١] دون غيرهم ممن ليس من جنس البشر ، ولو كانت الآية عامة للبشر وغيرهم ، كان أبعد من الشبهة وإدخال الشك على من يسمع الآية أن يقول : ما كان لأحد أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا ، فيرتفع الشك والحيرة ، من أن يقول : ما كان لجنس من الأجناس أن أكلمه إلا وحياً أو من وراء حجاب أو أرسل رسولاً ، ويترك[٢] أجناساً لم يعمهم بالآية ، فدل ما ذكرنا على أنه خص البشر دون غيرهم » .

**قلت** : ومقصود الأشعرى من هذا أنه على قول النفاة لا فرق بين البشر وغيرهم ، فإنه عندهم لا يحجب الله تعالى أحداً بحجاب منفصل عنه ، بل هو محتجب عن جميع الخلق ، بمعنى أنه لا يمكن أحد[٣] أن يراه ، فاحتجابه عن بعضهم دون بعض دل على نقيض قولهم ، وذلك أن نفاة المباينة يفسِّرون الاحتجاب بمعنى عدم الرؤية لمانع من الرؤية فى العين ، ونحو ذلك من الأمور التى لا تنفصل عن المحجوب ، بل نسبتها إلى جميع الأشياء واحدة .

**قال الأشعرى**[٤] : « دليل آخر . قال تعالى[٥] : ﴿ ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلاَهُمُ الْحَقِّ ﴾ [ سورة الأنعام : ٦٢ ] ، وقال تعالى[٦] : ﴿ وَلَوْ تَرَى

(١) الإبانة : وقد خصت الآية الشريفة البشر .

(٢) الإبانة (ص ١١٦ ) : وننزل . وفى نسخة : ترك . (٣) فى الأصل : أحداً .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة فى « الإبانة » ص ١١٦ - ١١٧ .

(٥) الإبانة : قال الله تعالى .

(٦) تعالى : ليست فى « الإبانة » .

إِذْ وُقِفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ ﴾ [ سورة الأنعام : ٣٠ ] وقال : ﴿ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ [ سورة السجدة : ١٢ ] وقال تعالى [١] : ﴿ وَعُرِضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا ﴾ [ سورة الكهف : ٤٨ ] ، وكل ذلك يدل على أنه ليس [٢] فى خلقه ، ولا خلقه فيه ، وأنه مستوٍ على عرشه ، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيراً ، الذين لم يثبتوا له [٣] فى وصفهم حقيقة ، ولا أوجبوا له بذكرهم إياه وحدانية ، إذ كل كلامهم يؤول إلى التعطيل ، وجميع أوصافهم تدل على النفى ، يريدون بذلك - زعموا - التنزيه [٤] ونفى التشبيه ، فنعوذ [٥] بالله من تنزيهٍ يوجب النفى والتعطيل » .

**قلت** : فقد احتج على عدم مداخلته بقوله تعالى : ﴿ وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ ﴾ [ سورة الأنعام : ٣٠ ] وقوله : ﴿ ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ ﴾ [ سورة الأنعام : ٦٢ ] وقوله تعالى : ﴿ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ [ سورة السجدة : ١٢ ] ، وقوله : ﴿ وَعُرِضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا ﴾ [ سورة الكهف : ٤٨ ] فإنه لو كانت نسبته إلى /جميع الأمكنة ص٥٠
واحدة ولا يختص بالعلو ، لكان فى المردود كما هو فى المردود إليه ، وفى

(١) الإبانة : وقال عز وجل .

(٢) الإبانة : كل ذلك يدل على أنه تعالى ليس .

(٣) الإبانة ( ص ١١٧ ) : على عرشه سبحانه بلا كيف ولا استقرار ، تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا ، فلم يثبتوا له .

(٤) الإبانة : يريدون بذلك التنزيه . وأشارت الدكتورة المحققة فى التعليقات إلى أن فى نسخة (ز) : يريدون بذلك الذى زعموا التنزيه .

(٥) الإبانة : التشبيه على زعمهم فنعوذ .

الواقف كما هو فى الموقوف عليه ، وفى الناكس كما هو فيمن [١] نكس رأسه عنده ، وفى المعروض كما هو فى المعروض عليه .

فهذه النصوص تنفى مداخلته للخلق ، وتوجب مباينته لهم ، فلو أمكن وجود موجود لا مباين ولا محايث ، لكان نسبة ذاته إلى جميع المخلوقات نسبة واحدة ، وهو مناقض لما ذكر .

وقوله : « مع نفى المداخلة أنه على العرش » ، يبين أنه يثبت المباينة لا ينفيها كما ينفى المداخلة .

**قال الأشعرى** أيضا [٢] : « وروت العلماء عن ابن عباس [٣] رضى الله عنهما أنه قال : تفكَّروا فى خلق الله ولا تفكَّروا فى ذات الله ، فإن [٤] بين كرسيِّه إلى السماء ألف عام ، والله عز وجل فوق ذلك [٥] » .

**قلت** : وهذا الحديث رواه الحاكم أبو محمد العسال فى كتاب « المعرفة » له من حديث عبد الوهاب الورَّاق الرجل الصالح : ثنا على بن عاصم ، عن عطاء بن السايب ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس ، قال : تفكَّروا فى خلق الله ولا تفكَّروا فى ذات الله ، فإن ما بين كرسيه إلى السماء السابعة سبعة آلاف نور ، وهو فوق ذلك . قال عبد

---

(١) فى الأصل : فمن من .
(٢) فى « الإبانة » ص ١١٨ .
(٣) الإبانة : عن عبد الله بن عباس .
(٤) الإبانة : ولا تفكروا فى الله عز وجل فإن . .
(٥) أورد السيوطى فى الدر المنثور ١١٠/٢ فى تفسير آية ١٩١ من سورة آل عمران عدة آثار عن عدد من الصحابة منهم ابن عباس — رضى الله عنهم جميعا — تحض على التفكر فى خلق الله وتنهى عن التفكر فى ذاته سبحانه ، ولكنه لم يذكر هذا الأثر .

الوهاب الورّاق : من زعم أن الله هـهنا فهو جهمى خبيث ، إن الله فوق العرش ، وعلمه محيط بالدنيا والآخرة .

قال الأشعرى[(١)] : « ومما يؤكد أن الله[(٢)] مستوٍ على عرشه دون الأشياء كلها ، ما نقله أهل الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحاديث النزول ، كقوله : ينزل الله[(٣)] كل ليلة إلى السماء الدنيا ، فيقول : هل من سائل فأعطيه ؟ هل من مستغفرٍ فأغفر له ؟ هل[(٤)] من داعٍ فأستجيب له[٤)] ؟ حتى يطلع الفجر » .

قال الأشعرى[(٥)] : « دليل آخر . قال الله تعالى : ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ [ سورة النحل : ٥٠ ] ، وقال تعالى : ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾ [ سورة المعارج : ٤ ] وقال : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾ [ سورة فصلت : ١١ ] ، وقال[(٦)] ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيراً ﴾ [ سورة الفرقان : ٥٩ ] وقال[(٦)] : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَالَكُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ شَفِيعٍ ﴾ [ سورة السجدة : ٤ ] ، فكل ذلك يدل على أنه تعالى فى السماء ، مستوٍ على عرشه . والسماء

(١) قبل النصوص السابقة فى « الإبانة » ص ١١٠ -١١١ .

(٢) الإبانة : الله عز وجل .

(٣) ذكر الأشعرى فى « الإبانة » ص ١١٠ – ١١٢ ثلاثة أحاديث بأسانيدها ، واختصر ابن تيمية هذا كله كما هو فى الأصل . قال الأشعرى : . . صلى الله عليه وسلم روى عفان قال ثنا حماد بن سلمة قال حدثنا عمرو بن دينار عن نافع عن جبير عن أبيه رضى الله عنهم أجمعين أن النبى صلى الله عليه وسلم قال ينزل ربنا عز وجل . .

(٤ – ٤) : ساقط من « الإبانة » .

(٥) بعد الكلام السابق بحوالى صفحة ونصف صفحة ، الإبانة ، ص ١١٢ – ١١٣ .

(٦) الإبانة : وقال تعالى .

بإجماع الناس ليست الأرض ، فدل على أن الله منفرد[١] بوحدانيته مستوٍ على عرشه[٢] » .

**وقال الأشعرى**[٣] : « دليل آخر . قال عز وجل : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾[ سورة الفجر : ٢٢ ] ، وقال تعالى : ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلائِكَةُ ﴾[ سورة البقرة : ٢١٠ ]، وقال تعالى[٤] : ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ * فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ * أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ﴾[٥] إلى قوله : ﴿ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ ﴾[ سورة النجم : ٧ - ١٨ ] .

وقال عز وجل لعيسى بن مريم[٦] : ﴿ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ ﴾[ سورة آل عمران : ٥٥ ] .

وقال[٧] ﴿ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً * بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ ﴾[ سورة النساء : ١٥٧ ، ١٥٨ ].وأجمعت الأمة على أن الله رفع عيسى[٨] إلى السماء» .

**قال الأشعرى**[٩] : « ومن دعاء أهل الإسلام جميعا ، إذا هم

(١) الإبانة ، ص ١١٣ : على أنه تعالى منفرد . وفى ثلاث نسخ : على أن الله تعالى منفرد .

(٢) فى نسختين من الإبانة : على عرشه استواء منزها عن الحلول والاتحاد .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة.الإبانة ص ١١٤ - ١١٥ .

(٤) تعالى : ليست فى « الإبانة » .

(٥) فى نسختين من « الإبانة » جاء بعد ذلك قوله تعالى : ( ولقد رآه نزلة أخرى ) .

(٦) الإبانة : . . بن مريم عليه السلام .

(٧) الإبانة : وقال تعالى .

(٨) الإبانة : على أن الله سبحانه رفع عيسى صلى الله عليه وسلم .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة ، الإبانة ، ص ١١٥ .

رغبوا إلى الله عز وجل فى الأمر النازل بهم ، يقولون جميعا : يا ساكن العرش ، ومن حلفهم[١] جميعا : لا والذى احتجب بسبع سموات » .

فقد حكى الأشعرى إجماع المسلمين على أن الله فوق العرش ، وأن خلقه محجوبون عنه بالسموات ، وهذا مناقض لقول من يقول : إنه لا داخل العالم ولا خارجه ، فإن هؤلاء يقولون : ليس للعرش به اختصاص ، وليس شئ من المخلوقات يحجب عنه شيئاً .

ومن أثبت الرؤية منهم إنما يفسر رفع الحجاب بخلق إدراك فى العين ، لا أن يكون هناك حجابٌ منفصلٌ يحجب العبد عن الرؤية .

كلام الباقلانى فى «التمهيد» فى إثبات العلو والاستواء.

**وقال** القاضى أبو بكر **الباقلانى** فى كتابىْ : « الإبانة » و « التمهيد » وغيرهما[٢] : «فإن قال قائل[٣] : أتقولون[٤] : إنه فى كل مكان ؟ قيل له[٥] : معاذ الله ، بل هو مستوٍ على عرشه[٦] ، كما أخبر[٧] فى كتابه ، فقال : ﴿ الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [ سورة طه : ٥ ] ، وقال[٨] : ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ﴾ [ سورة فاطر : ١٠ ] ، وقال : ﴿ أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴾ [ سورة الملك : ١٦ ]

---

(١) الإبانة : ومن خلفهم ، وهو خطأ .

(٢) الكلام التالى فى كتاب « التمهيد » للباقلانى ، ص ٢٦٠ وسأقابله عليه إن شاء الله .

(٣) فإن قال قائل : كذا فى نسخة من نسخ التمهيد ، وفى نسخة : فإن قالوا .

(٤) التمهيد: فهل تقولون .

(٥) له : ليست فى « التمهيد » .

(٦) على عرشه : كذا فى نسخة من نسخ التمهيد . وفى نسخة الأصل : على العرش .

(٧) التمهيد : كما خبر .

(٨) التمهيد : وقال تعالى .

ولو كان فى كل مكان ، لكان فى بطن[١] الإنسان وفمه والحشوش[٢] والمواضع التى نرغب[٣] عن ذكرها ، ولوجب[٤] أن يزيد بزيادة الأمكنة إذا خلق منها ما لم يكن[٥] ، وينقص بنقصانها إذا بطل منها ما كان ، ولصح أن يُرغب إليه إلى نحو الأرض ، وإلى خلفنا ، وإلى يميننا وشمائلنا[٦] ، وهذا قد[٧] أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله » .

فقد وافق القاضى أبو بكر لأبى الحسن الأشعرى ، وأنكر أن يكون فى كل مكان ، وجعل مقابل ذلك أنه على العرش ، لم يجعل مقابل ذلك أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، فإن الأقسام أربعة ليس لها خامس : إما أن يكون نفسه مباينا للعالم ، وإما أن يكون مداخلاً له ، ص ٥١
وإما أن يكون مباينا ومداخلا ، وإما أن يكون لا مباينا ولا مداخلاً .

كلام القاضى أبى يعلى فى « إبطال التأويل » فى إثبات العلو والاستواء

فهؤلاء جعلوا مقابلة المداخلة ؛ المباينة ،/ولم يقولوا : لا داخل العالم ولا خارجه ، وهؤلاء أئمة طوائفهم .

وقال القاضى أبو يعلى فى كتاب « إبطال التأويل » : « فإذا ثبت أنه على العرش ، فالعرش فى جهة ، وهو على عرشه » .

(١) التمهيد : فى جوف .

(٢) التمهيد : وفى الحشوش .

(٣) التمهيد : يرغب .

(٤) التمهيد : عن ذكرها – تعالى من ذلك ! ولوجب .

(٥) التمهيد : ما لم يكن خلقه .

(٦) التمهيد : إلى نحو الأرض وإلى وراء ظهورنا وعن أيماننا وشمائلنا .

(٧) التمهيد : وهذا ما قد .

**قال** : « وقد منعنا فى كتابنا هذا ، فى غير موضع ، إطلاق الجهة عليه » .

**قال** : « والصواب جواز القول بذلك ، لأن أحمد أثبت هذه الصفة ، التى هى الاستواء على العرش ، وأثبت أنه فى السماء ، وكل من أثبت هذا أثبت الجهة » .

**قال** : « والدليل عليه : أن العرش فى جهة بلا خلاف ، وقد ثبت بنص القرآن أنه مستوٍ عليه ، فاقتضى أنه فى جهة ، ولأن كل عاقل من مسلمٍ وكافرٍ إذا دعا فإنما يرفع يديه ووجهه إلى نحو السماء ، وفى هذا كفاية » .

**قال** : « ولأن من نفى[١] الجهة من المعتزلة والأشعرية يقول : ليس فى جهة ولا خارجاً منها ، وقائل هذا بمثابة من قال بإثبات موجود مع وجود غيره ، ولا يكون وجود أحدهما قبل وجود الآخر ولا بعده ، ولأن العوام لا يفرِّقون بين قول القائل : طلبته فلم أجده فى موضعٍ ما ، وبين قوله : طلبته فإذا هو معدوم » .

تعليق ابن تيمية **قلت** : وهذا الذى اختلف فيه قول القاضى ، اختلف فيه أصحاب أحمد وغيرهم ، فكان طائفة يقولون : العلو من الصفات السمعية الخبرية ، كالوجه واليد ونحو ذلك ، وهذا قول طوائف من الصفاتية ولهذا نفاه من متأخرى الصفاتية من نفى[٢] الصفات السمعية الخبرية كأتباع صاحب « الإرشاد[٣] » .

(١) فى الأصل : نفا .

(٢) فى الأصل : نفا .

(٣) وهم أتباع الجوينى صاحب كتاب « الإرشاد » .

وأما الأشعرى وأئمة أصحابه ، فإنهم متفقون على إثبات الصفات السمعية ، مع تنازعهم فى العلو : هل هو من الصفات العقلية أو السمعية ؟

وأما أئمة الصفاتية كابن كُلاَّب وسائر السلف ، فعندهم أن العلو من الصفات المعلومة بالعقل ، وهذا قول الجمهور من أصحاب أحمد وغيرهم ، وإليه رجع القاضى أبو يعلى آخراً ، وهو قول جمهور أهل الحديث والفقه والتصوف ، وهو قول الكرَّامية وغيرهم .

وأما الاستواء فهو من الصفات السمعية عند من يجعله من الصفات الفعلية بلا نزاع ، فإن ذلك لم يُعلم إلا بالسمع . وهذا الذى ذكره ابن كُلاَّب وغيره من أن المنازع من المسلمين فى أن الله فوق العرش كانوا قليلين جدًّا ، يبيِّن خطأ من قال : إن النزاع إنما هو مع الكرَّامية/والحنبلية ، بل جماهير الخلق من جميع الطوائف على الإثبات : ظ ٥١
جمهور أئمة الفقهاء من : الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والداوودية[١] ، وجمهور أهل التصوف والزهد والعبادة ، وجمهور أهل التفسير ، وجمهور أهل الحديث ، وجمهور اهل الكلام من الكرَّامية والكُلاَّبية والأشعرية والهِشامية ، وجمهور المرجئة ، وجمهور قدماء الشيعة .

وإنما الخلاف فى ذلك معروف عن جهم وأتباعه ، والمعتزلة ، ومن

---

(١) أى الظاهرية أتباع داود بن على بن خلف الأصبهانى الظاهرى ، وسبقت ترجمته ، جـ١ ، ص ٥

وافقهم من الخوارج ، ومتأخرى الشيعة ، ومتأخرى الأشعرية . وللمعتزلة والفلاسفة فيها قولان .

بل وهذا هو المنقول عن أكثر الفلاسفة أيضا ، كما ذكر أبو الوليد ابن رشد الحفيد ، وهو من أتبع الناس لمقالات المشَّائين : أرسطو وأتباعه ، ومن أكثر الناس عناية بها ، وموافقة لها ، وبياناً لما خالف فيه ابن سينا وأمثاله لها ، حتى صنَّف كتاب « تهافت التّهافت » وانتصر فيه لإخوانه الفلاسفة ، ورد فيه على أبي حامد فى كتابه الذى صنفه فى « تهافت الفلاسفة » ، مع أن فى كلام أبي حامد من الموافقة للفلاسفة فى مواضع كثيرة ما هو معروف ، وإن كان يُقال : إنه رجع عن ذلك واستقر أمره على التلقِّى من طريقة أهل الحديث ، بعد أن أَيِسَ من نيل مطلوبه من طريقة المتكلمين والمتفلسفة والمتصوفة أيضا .

فالمقصود أن ابن رشد ينتصر للفلاسفة المشَّائين - أرسطو وأتباعه - بحسب الإمكان ، وقد تكلمنا على كلامه وكلام أبي حامد فى غير هذا الموضع ، وبينَّا صواب ما ردَّه أبو حامد من ضلال المتفلسفة ، وبيَّنا ما تقوى به المواضع التى استضعفوها من رده بطرق أخرى ، لأن الرد على أهل الباطل لا يكون مستوعباً إلا إذا اتُّبعت السنة من كل الوجوه ، وإلا فمن وافق السنة من وجه وخالفها من وجه ، طمع فيه خصومه من الوجه الذى خالف فيه السنة ، واحتجوا عليه بما وافقهم عليه من تلك المقدمات المخالفة للسنة .

وقد تدبَّرتُ عامة ما يحتج به أهل الباطل على من هو أقرب إلى الحق منهم ، فوجدته إنما تكون حجة الباطل قوية لما تركوه من الحق الذى

أرسل الله به رسوله وأنزل به كتابه ، فيكون ما تركوه من ذلك الحق من أعظم حجة المبطل عليهم ،/ووجدت كثيراً من أهل الكلام الذين هم ص ٥٢
أقرب إلى الحق ممن يردُّون عليه ، يوافقون خصومهم تارةً على الباطل ، ويخالفونهم فى الحق أخرى ، ويستطيلون عليهم بما وافقوهم عليه من الباطل ، وبما خالفوهم فيه من الحق ، كما يوافق المتكلمة النفاة للصفات - أو لبعضها كالعلو وغيره - لمن نفى[1] ذلك من المتفلسفة ، وينازعونهم فى مثل بقاء الأعراض ، أو مثل تركيب الأجسام من الجواهر المنفردة ، أو وجوب تناهى جنس الحوادث ، ونحو ذلك .

والمقصود هنا أن ابن رشد نقل عن الفلاسفة إثبات الجهة ، وقرر ذلك بطرقهم العقلية التى يسمُّونها البراهين ، مع أنه يزعم أنه لا يرتضى طرق أهل الكلام ، بل يسميها هو وأمثاله من الفلاسفة الطرق الجدلية ، ويسمُّون المتكلمين أهل الجدل ، كما يسميهم بذلك ابن سينا وأمثاله ، فإنهم لما قسَّموا أنواع القياس العقلى الشمولى الذى ذكروه فى المنطق إلى : برهانى ، وخطابى ، وجدلى ، وشعرى ، وسوفسطائى ، زعموا أن مقاييسهم فى العلم الإلٰهى من النوع البرهانى ، وأن غالب مقاييس المتكلمين إما من الجدلى وإما من الخطابى ، كما يوجد هذا فى كلام هؤلاء المتفلسفة ، كالفارابى ، وابن سينا ، ومحمد بن يوسف العامرى[2] ،

(١) فى الأصل : نفا .

(٢) أبو الحسن محمد بن يوسف العامرى النيسابورى ، من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام فى القرن الرابع الهجرى ، ومن المنطقيين ، نشأ بخراسان ودرس الفلسفة بها على يد أبى زيد البلخى ، من كتبه التى طبعت « الإعلام بمناقب الإسلام » وله شروح على كتب أرسطو مفقودة وكتب أخرى مخطوطة ، توفى سنة ٣٨١ هـ . انظر ترجمته فى : مقدمة الدكتور أحمد عبد الحميد غراب لكتاب « الإعلام بمناقب الإسلام » ص ٥ - ٦٣ ، من مجموعة تراثنا ، ط . القاهرة ، ١٣٧٨/١٩٦٧ ، الأعلام ٢١/٨ - ٢٢ .

ومبشر بن فاتك[(١)] ، وأبي على بن الهيثم[(٢)] ، والسهروردى المقتول ، وابن رشد ، وأمثالهم ، وإن كانوا فى هذه الدعاوى ليسوا صادقين على الإطلاق ، بل الأقيسة البرهانية فى العلم الإلٰهى فى كلام المتكلمين أكثر منها فى كلامهم وأشرف ، وإن كان قد يُوجد فى كلام المتكلمين أقيسة جدلية وخطابية ، بل وسوفسطائية ، فهذه الأنواع فى العلم الإلٰهى هى فى كلام الفلاسفة أكثر منها فى كلام المتكلمين وأضعف ، إذا قوبل ما تكلموا فيه من العلم الإلٰهى ، بما تكلم فيه المتكلمون ، بل ويستعملون من هذا الضرب فى الطبيعيات ، بل وفى الرياضيات قطعة كبيرة .

كلام ابن رشد فى « مناهج الأدلة » عن العلو والجهة .

والمقصود هنا ذكر ما ذكره **ابن رشد** عنهم، وهذا لفظه فى كتاب « **مناهج الأدلة** » فى الرد على الأصوليين[(٣)] ، قال[(٤)] : « القول فى الجهة . وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة ، فى[(٥)] أول الأمر ،

(١) أبو الوفاء مبشر بن فاتك ، المعروف بالأمير ، سبقت ترجمته فى هذا الكتاب جـ ١ ، ص ١٠ ، ت ٢ وقد نقل ابن أبي أصيبعة فى عدة مواطن من كتاب « طبقات الأطباء » عن كتابه « مختار الحكم ومحاسن الكلم » انظر مثلا ٣٦/١ كما ترجم له ١٦٢/٣ – ١٦٤ . وانظر : الأعلام ١٥٣/٦ .

(٢) أبو على بن الهيثم ، اختلف فى اسمه ، فقال البعض : محمد بن الحسن بن الهيثم ، وقال آخرون : الحسن بن الحسن بن الهيثم ، وقال غيرهم : الحسن بن الحسين بن الهيثم . ولد ابن الهيثم فى البصرة ، ثم انتقل إلى مصر وتوفى بها نحو سنة ٤٣٠ . وكان يلقب ببطليموس الثانى ، وله مؤلفات هامة فى الهندسة والبصريات . انظر ترجمته ومصنفاته فى : تاريخ الحكماء ، ص ١٦٥ – ١٦٨ ؛ طبقات الأطباء ١٤٩/٣ – ١٦٢ ؛ تاريخ حكماء الإسلام لظهير الدين البيهقى ، ص ٨٥ – ٨٨ ؛ دائرة المعارف الإسلامية ، مقالة : ابن الهيثم لسوتر ؛ الأعلام ٣١٤/٦ – ٣١٥ .

(٣) كلمة « الأصوليين » غير واضحة فى الأصل ، وكذا استظهرتها ، ويقصد بهم ابن تيمية المتكلمين فى أصول الدين .

(٤) فى كتاب « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » ص ١٧٦ ، بتحقيق د . محمود قاسم ، الطبعة الثانية ، نشر مكتبة الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٦٤ م .

(٥) مناهج الأدلة ، ص ١٧٦ : من .

يثبتونها لله سبحانه ، حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية ، كأبي المعالى/ومن اقتدى بقوله . وظواهر الشرع تقتضى[(١)] ظ ٥٢
إثبات الجهة ، (*)مثل قوله تعالى : ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [ سورة طه : ٥ ] ، ومثل قوله تعالى : ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ [ سورة البقرة : ٢٥٥ ](*) ومثل قوله[(٢)] : ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴾ [ سورة الحاقة : ١٧ ] ، ومثل قوله : ﴿ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴾ [ سورة السجدة : ٥ ] ومثل قوله[(٢)] : ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾ [ سورة المعارج : ٤ ][(٣)] ، ومثل قوله[(٤)] ﴿ أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴾ [ سورة الملك : ١٦ ] ، إلى غير ذلك من الآيات ، التى إن سُلِّطَ التأويل عليها[(٥)] عاد الشرع كله مؤولا[(٦)] ، وإن قيل فيها : إنها من المتشابهات ، عاد الشرع كله متشابهاً ، لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله فى السماء ، وأن منها[(٧)] تنزل الملائكة بالوحى إلى النبيين ، وأن من السماء نزلت الكتب ، وإليها

(١) مناهج الأدلة : وظواهر الشرع كلها تقتضى .
(*-*) : مثل قوله تعالى . . والأرض : هذه العبارات فى نسخة من نسخ « مناهج الأدلة » ولكنها لا توجد فى نسخة الأصل التى رجع إليها المحقق رحمه الله .
(٢) مناهج الأدلة : . . قوله تعالى .
(٣) مناهج الأدلة : . . والروح إليه ، الآية .
(٤) مناهج الأدلة : . . قوله تعالى .
(٥) مناهج الأدلة : . . عليها التأويل .
(٦) فى الأصل : مأولا ( وكذا فى نسخة من نسخ مناهج الأدلة ) .
(٧) مناهج الأدلة : وان منه .

كان الإسراء بالنبي صلى الله عليه وسلم ، حتى قُرِّبَ من سدرة المنتهى » .

**قال**[١] :« وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة فى السماء ، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك . والشبهة التى قادت نفاة الجهة إلى نفيها هو أنهم[٢] اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان ، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية » .

**قال**[٣] : « ونحن نقول : إن هذا كله غير لازم ، فإن الجهة غير المكان . وذلك أن الجهة هى : إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به[٤] ، وهى ستة ، وبهذا نقول : إن للحيوان فوقاً وسفلاً[٥] ، ويميناً وشمالاً ، وأماماً وخلفا[٦] ؛ وإما سطوح جسمٍ آخر تحيط بالجسم من الجهات[٧] الست . فأما الجهات التى هى سطوح الجسم نفسه فليست بمكانٍ للجسم نفسه أصلا . وأما سطوح الجسم[٨] المحيطة به فهى له مكان ، مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان ، وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هى أيضاً مكان للهواء . وهذه الأفلاك بعضها محيط ببعض[٩] ومكان له ، وأما سطح الفلك الخارج[١٠] فقد تبرهن أنه ليس خارجه جسم ،

(١) بعد الكلام السابق مباشرة . مناهج الأدلة ، ص ١٧٦ .

(٢) مناهج الأدلة : هى أنهم .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، مناهج الأدلة . ص ١٧٧ - ١٧٨ .

(٤) فى الأصل (د) : المحطية به ، وهو تحريف . والتصويب من « مناهج الأدلة » ص ١٧٧ .

(٥) مناهج الأدلة : فوق وأسفل .

(٦) مناهج الأدلة : وأمام وخلف .

(٧) مناهج الأدلة : . . . آخر محيط بالجسم ذى الجهات . . .

(٨) مناهج الأدلة : الأجسام .

(٩) مناهج الأدلة : وهكذا الأفلاك بعضها محيطة ببعض .

(١٠) مناهج الأدلة : الخارجى .

لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم أيضا جسم آخر[١] ، ويمر الأمر إلى غير نهاية . فإذاً سطح آخر أجسام العالم ليس مكاناً أصلا ، إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم ، فإذاً[٢] إن قام البرهان على وجود موجودٍ فى هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم ، فالذى يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه القوم ، وهو موجود هو جسم ، لا موجود ليس بجسمٍ . وليس لهم أن يقولوا : إن خارج العالم خلاء . وذلك أن الخلاء قد تبيّن فى العلوم النظرية امتناعه ، لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيئاً أكثر من/أبعاد ليس فيها جسم ، أعنى طولاً وعرضاً وعمقاً ، لأنه إن وقعت[٣] الأبعاد عنه عاد عدماً ، وإن أُنزل الخلاء موجوداً لزم أن تكون أعراض موجودة فى غير جسم . وذلك لأن[٤] الأبعاد هى أعراض من باب الكمية ولا بد ، ولكنه قد[٥] قيل فى الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة إن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين ، يريدون الله والملائكة . وذلك أن ذلك الموضع ليس بمكان[٦] ولا يحويه زمان ، وكذلك إن كان كل[٧] ما يحويه الزمان والمكان فاسداً[٨] ، فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن ، ص٥٣

---

(١) مناهج الأدلة : خارج هذا الجسم جسم آخر .
(٢) مناهج الأدلة : . . . فيه جسم لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم فإذاً . . .
(٣) مناهج الأدلة : إن رفعت .
(٤) مناهج الأدلة : وذلك أن .
(٥) قد : ليست فى « مناهج الأدلة » .
(٦) مناهج الأدلة : ليس هو بمكان .
(٧) مناهج الأدلة : وذلك أن كل .
(٨) مناهج الأدلة (ص ١٧٨) : فاسد .

وقد تبين هذا المعنى فيما[(١)] أقوله ، وذلك أنه لما لم يكن هٰهنا شيء يدرك[(٢)] إلا هذا الموجود المحسوس أو العدم ، وكان من المعروف بنفسه أن الموجود إنما يُنسب إلى الوجود ، أعنى أنه يُقال : إنه موجود فى الوجود[(٣)] ، إذ لا يمكن أن يُقال : إنه موجود فى العدم ، فإن كان هٰهنا موجود هو أشرف الموجودات ، فواجب أن ينسب من الوجود[(٤)] المحسوس إلى الجزء الأشرف وهى[(٥)] السمٰوات . ولشرف هذا الجزء ، قال الله تعالى[(٦)] : ﴿ لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ ﴾[ سورة غافر : ٥٧ ][(٧)] » .

**قال**[(٨)] : « فهذا[(٩)] كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين فى العلم . فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل ، وأنه الذى جاء به الشرع وانبنى عليه ، فإن[(١٠)] إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع ، وأن وجه العُسر فى تفهيم هذا المعنى مع نفى الجسمية[(١١)] ، هو

(١) مناهج الأدلة : مما .
(٢) يدرك : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٣) مناهج الأدلة : إنه مرجود أى فى الوجود .
(٤) مناهج الأدلة : من الموجود .
(٥) مناهج الأدلة : وهو.
(٦) مناهج الأدلة : قال تبارك وتعالى .
(٧) مناهج الأدلة : من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون .
(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، مناهج الأدلة ، ص ١٧٨ - ١٨٠ .
(٩) مناهج الأدلة : وهذا .
(١٠) مناهج الأدلة : وأن .
(١١) فى الأصل كتبت : الجهمية ، ولكن على الهاء شطب . والذى أثبته هو الذى فى « مناهج الأدلة » .

أنه ليس فى الشاهد مثال له ، وهو[١] بعينه السبب فى أنه[٢] لم يصرح الشرع بنفى الجسم عن الخالق سبحانه ، لأن الجمهور إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب ، متى كان ذلك معلوم الوجود فى الشاهد ، مثل العلم فى الفاعل[٣] ، فإنه لما كان فى الشاهد شرطاً فى وجوده كان شرطاً فى وجود الصانع الغائب ، وأما متى كان الحكم الذى فى الغائب غير معلوم الوجود فى الشاهد عند الأكثر ، ولا يعلمه إلا العلماء الراسخون ، فإن الشرع يزجر عن طلب معرفته ، إن لم تكن بالجمهور حاجة إلى معرفته ، مثل العلم بالنفس ، أو يُضرب له مثال فى الشاهد[٤]. فإن بالجمهور[٤] حاجة إلى معرفته فى سعادتهم ، وإن لم يكن ذلك المثال هو الأمر المقصود فتفهيمه مثل كثير مما جاء من أحوال المعاد[٥].

والشبهة الواقعة فى نفى الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطن الجمهور لها[٧] ، لا سيما إذا لم يصرح لهم بأنه ليس بجسم ، فيجب أن يُمتثل فى هذا كله فعل الشرع ، ولا يُتأوَّل[٨] ما لم يصرح الشَّرع بتأويله.

/والناس فى هذه الأشياء فى الشرع على ثلاث رتب : صنف لا ظ ٥٣

(١) مناهج الأدلة : فهو.

(٢) مناهج الأدلة : فى أن.

(٣) عبارة « فى الفاعل » : ليست فى « مناهج الأدلة ».

(٤) مناهج الأدلة : أو يضرب لهم مثالاً من الشاهد.

(٥) مناهج الأدلة : إن كان بالجمهور.

(٦) مناهج الأدلة ( ص ١٧٨ - ١٧٩ ) : وإن لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المقصود تفهيمه مثل كثير مما جاء فى أحوال المعاد.

(٧) مناهج الأدلة ( ص ١٧٩ ) : إليها.

(٨) مناهج الأدلة ( نسخة الأصل ) : وألا يتأول . وفى نسختين آخريين ذكرهما المحقق رحمه الله فى التعليقات : وإلا فيتؤول ، والصواب ما فى كتابنا وهو موافق لنسخة الأصل فى « مناهج الأدلة ».

يشعرون بالشكوك العارضة فى هذا المعنى ، وخاصة متى تُركت هذه الأشياء على ظاهرها فى الشرع ، وهؤلاء هم الأكثرون[١] ، وهم الجمهور (٢ . وصنف عرفوا حقيقة هذه الأشياء ، وهم العلماء الراسخون فى العلم ، وهؤلاء هم الأقل من الناس٢) . وصنف عرضت لهم فى هذه الأشياء شكوك ولم يقدروا على حلها ، وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء ، وهذا الصنف هم الذين يوجد فى حقهم التشابه فى الشرع ، وهم الذين ذمهم الله تعالى . وأما عند العلماء والجمهور فليس فى الشرع تشابه . فعلى هذا المعنى ينبغى أن يُفهم المتشابه[٣] . ومثال ما عرض لهذا الصنف من الشرع[٤] مثال ما يعرض لخبز البر مثلا ، الذى هو الغذاء النافع لأكثر الأبدان ، أن يكون لأقل الأبدان ضاراً ، وهو نافع للأكثر ، وكذلك التعليم الشرعى هو نافع للأكثر ، وربّما ضرَّ الأقل . ولهذا الإشارة بقوله تعالى : ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ﴾ [ سورة البقرة : ٢٦ ] . لكن هذا إنما يعرض فى آيات الكتاب العزيز فى الأقل منها والأقل من الناس ، وأكثر ذلك هى الآيات التى تتضمن الإعلام عن أشياء فى الغائب ليس لها مثال فى الشاهد ، فيُعبَّر عنها بالشاهد الذى هو أقرب الموجودات إليها ، وأكثرها شبهاً بها ، فيعرض لبعض الناس أن

(١) مناهج الأدلة : هم الأكثر .

(٢ — ٢) : الكلام بين القوسين لا يوجد إلا فى نسخة واحدة من نسخ « مناهج الأدلة » وقد أشار إليه المحقق فى التعليقات وفيه : وهم الراسخون ( بدون كلمة : العلماء ) . . وهم الأقل ( بدون كلمة : هؤلاء ) .

(٣) مناهج الأدلة : التشابه .

(٤) مناهج الأدلة : مع الشرع .

يرى الممثَل به هو الممثل نفسه[١] ، فتلزمه الحيرة والشك ، وهو الذى يسمى متشابهاً فى الشرع . وهذا ليس يعرض للعلماء والجمهور[٢] ، وهم صنفا الناس بالحقيقة ، لأن هؤلاء هم الأصحاء ، والغذاء الملائم إنما يوافق أبدان الأصحاء ، وأما أولئك فرضى ، والمرضى هم الأقل . ولذلك قال تعالى : ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ﴾ [ سورة آل عمران : ٧ ] ، وهؤلاء هم أهل الجدل والكلام .

وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأوَّلوا كثيرا مما ظنوه ليس على ظاهره ، وقالوا : إن هذا التأويل هو المقصود به ، وإنما أَتَى به [٣] فى صورة المتشابه ابتلاءً لعباده واختباراً لهم ، ونعوذ بالله من هذا الظن بالله ، بل نقول : إن كتاب الله العزيز إنما جاء معجزاً من جهة الوضوح والبيان ، فإذاً ما أبعد عن مقصد الشرع من قال فيما ليس بمتشابه : إنه متشابه ، ثم أوَّله بزعمه[٤] ، وقال لجميع الناس : إن فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل ، مثل ما قالوه فى آية الاستواء على العرش ، وغير ذلك مما قالوا [٥] : إن ظاهره متشابه . وبالجملة فأكثر التأويلات التى زعم القائلون بها أنها/المقصود من الشرع إذا تُؤملت ص ٥٤

(١) مناهج الأدلة ( ص ١٨٠ ) : أن يأخذ الممثل به هو المثال نفسه .

(٢) مناهج الأدلة : ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور .

(٣) مناهج الأدلة : وإنما أتى الله به .

(٤) مناهج الأدلة : ثم إنه أول ذلك المتشابه بزعمه .

(٥) فى الأصل : مما قالوه ، والتصويب من « مناهج الأدلة » .

وُجِدت ليس يقوم عليها برهان ، ولا تفعل فعل الظاهر فى قبول الجمهور لها ، وعلمهم عنها ، فإن المقصود الأول فى العلم[١] فى حق الجمهور إنما هو العمل ، فما كان أنفع فى العمل فهو أجدر . فأما[٢] المقصود بالعلم فى حق العلماء فهو الأمران جميعاً : أعنى العلم والعمل » .

**قال**[٣] : «ومثال من أوَّل شيئاً من الشرع ، وزعم أن ما أوَّله هو الذى قصد[٤] الشرع ، وصرَّح بذلك التأويل للجمهور ، مثال من أتى إلى دواءٍ قد ركَّبه طبيب ماهر لحفظ[٥] صحة جميع الناس ، أو الأكثر ، فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركَّب الأعظم لرداءة مزاج كان به ، ليس يعرض إلا لأقل الناس[٦]، فزعم أن بعض تلك الأدوية التى صرَّح باسمه الطبيب الأول فى ذلك الدواء العام المركَّب[٧] لم يُرد به ذلك الدواء الذى جرت به العادة فى ذلك[٨] أن يُدل بذلك الاسم عليه ، وإنما أراد به[٩] دواءً آخر مما يمكن أن تدل عليه بذلك استعارة بعيدة[١٠]، فأزال ذلك الدواء الأول من ذلك المركَّب الأعظم ،

(١) مناهج الأدلة : بالعلم .
(٢) مناهج الأدلة : وأما .
(٣) بعد الكلام السابق مباشرة فى : مناهج الأدلة ، ص ١٨٠ - ١٨٢ .
(٤) مناهج الأدلة : هو ما قصد .
(٥) مناهج الأدلة ( ص ١٨١ ) : ليحفظ .
(٦) مناهج الأدلة : إلا للأقل من الناس .
(٧) مناهج الأدلة : العام المنفعة المركّب .
(٨) مناهج الأدلة : الذى جرت العادة فى اللسان .
(٩) مناهج الأدلة : وإنما أريد به .
(١٠) مناهج الأدلة : مما يمكن أن يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة .

وجعل فيه بدله الدواء الذى ظن أنه قصده الطبيب ، وقال للناس : هذا هو الذى قصده الطبيب الأول ، فاستعمل الناس ذلك الدواء المركَّب على الوجه الذى تأوَّله عليه هذا المتأول ، ففسدت به أمزجة كثير من الناس ، فجاء آخرون شعروا بفساد أمزجة الناس عن ذلك الدواء المركَّب ، فراموا إصلاحه بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الأول ، فعرض من ذلك للناس نوعٌ من المرض غير المرض الأول[(١)] ، فجاء ثالث فتأوَّل أدوية ذلك المركَّب على غير التأويل الثانى[(٢)] ، فعرض للناس نوع[(٣)] ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين ، فجاء متأوِّل رابع فتأوَّل دواءً آخر غير الأدوية المتقدمة ، فعرض للناس[(٤)] نوع رابع من المرض غير الأمراض المتقدمة ، فلما طال الزمان بهذا الدواء[(٥)] المركَّب الأعظم ، وسلط الناس التأويل على أدويته وغيَّروها وبدَّلوها، عرض منه للناس أمراض شتى ، حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك[(٦)] الدواء المركَّب فى حق أكثر الناس ، وهذه حال الفرق الحادثة فى هذه الشريعة[(٧)] ، وذلك أن كل فرقة منهم تأولت فى الشريعة تأويلاً غير

(١) مناهج الأدلة : غير النوع الأول .
(٢) مناهج الأدلة : فتأول فى أدوية ذلك المركب غير التأويل الأول والثانى .
(٣) مناهج الأدلة : للناس من ذلك نوع . . .
(٤) مناهج الأدلة : فعرض منه للناس .
(٥) الدواء : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٦) مناهج الأدلة : بهذا .
(٧) مناهج الأدلة : وهذه هى حال الفرقة الحادثة فى هذه الطريقة مع الشريعة .

التأويل الذى تأولته الفرقة الأخرى ، وزعمت أنه الذى قصد[١] صاحب الشرع ، حتى تمزق الشرع كل ممزق ، وبَعُدَ جداًّ عن موضوعه[٢] الأول . ولما علم صلى الله عليه وسلم أن[٣] مثل هذا / يعرض ، ولا بد ، فى شريعته قال : ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين[٤] فرقه كلها فى النار إلا واحدة[٥] ، يعنى بالواحدة التى سلكت ظاهر الشرع ولم تُؤَوِّلْهُ[٦] تأويلا صرحت به للناس » . ظ ٥٤

**قال**[٧] : « وأنت إذا تأملت ما عرض فى[٨] هذه الشريعة ، فى هذا الوقت ، من الفساد العارض فيها من قِبَل التأويل ، تبيَّنت أن هذا المثال صحيح . فأول[٩] من غيَّر هذا الدواء الأعظم هم الخوارج ، ثم المعتزلة بعدهم ، ثم الأشعرية ، ثم الصوفية ، ثم جاء أبو حامد فطمَّ الوادى على القرى ، وذلك أنه صرَّح بالحكمة كلها للجمهور ، وبآراء

---

(١) مناهج الأدلة ( ص ١٨٢ ) : قصده .

(٢) مناهج الأدلة : عن موضعه .

(٣) مناهج الأدلة : ولما علم صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم أن . . .

(٤) مناهج الأدلة : على اثنتين وسبعين .

(٥) هذا جزء من حديث روى عن أبى هريرة ، وأنس بن مالك ، وعوف بن مالك ، ومعاوية بن أبى سفيان ، وعبد الله بن عمر رضى الله عنهم فى : سنن الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ١٠/١٠٨ - ١١٠ (كتاب الإيمان ، باب ما جاء فى افتراق هذه الأمة ) ؛ سنن أبى داود ٤/٢٧٦ - ٢٧٧ (كتاب السنة ، باب شرح السنة ) ؛ سنن ابن ماجة ٢/١٣٢١ - ١٣٢٢ (كتاب الفتن ، باب افتراق الأمم ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٢/٣٣٢ ، ٣/١٤٥ .

(٦) مناهج الأدلة : ولم تؤوله .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٢ - ص ١٨٤ .

(٨) ما عرض فى : كذا فى نسخة من نسخ « مناهج الأدلة » ، وفى نسخة الأصل : ما فى .

(٩) مناهج الأدلة : وأول .

الحكماء ، على ما أداه إليه فهمه ، وذلك فى كتابه الذى سمَّاه « بالمقاصد » ، وزعم[١] أنه إنما ألَّف هذا الكتاب للرد عليهم ، ثم وضع كتابه المعروف « بتهافت الفلاسفة » ، فكفَّرهم فيه فى مسائل ثلاثة[٢] من جهة خرقهم فيها الإجماع فيما زعم[٣] ، وبدَّعهم فى مسائل ، وأتى فيه بحجج مشككه ، وشُبه محيِّرة أضلَّت كثيراً من الناس عن الحكمة والشريعة جميعاً ، ثم قال[٤] فى كتابه المعروف « بجواهر القرآن » إن الذى أثبته فى كتاب « التهافت » هى أقاويل جدلية ، وأن الحق إنما أثبته فى « المضنون به على غير أهله » ثم جاء فى كتابه المعروف « بمشكاة الأنوار » فذكر فيه مراتب العارفين بالله ، وقال[٥] : إن سائرهم محجوبون ، إلا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرِّك السماء الأولى ، وهو الذى صدر عنه هذا المحرِّك ، وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء فى العلوم الإلـٰهية ، وهو قد قال فى غير ما موضع : إن علومهم الإلـٰهية تخمينات[٦] ، بخلاف الأمر فى سائر علومهم ، وأما فى كتابه الذى سماه « بالمنقذ من الضلال[٧] » فتحامل فيه على

---

(١) مناهج الأدلة : فزعم . ويقصد ابن رشد كتاب « مقاصد الفلاسفة » لأبى حامد الغزالى .

(٢) مناهج الأدلة : ثلاث .

(٣) مناهج الأدلة : . . فيها للإجماع كما زعم .

(٤) مناهج الأدلة : عن الحكمة وعن الشريعة ، ثم قال . . .

(٥) مناهج الأدلة ( ص ١٨٣ ) : فقال .

(٦) مناهج الأدلة : . . الإلهية هى تخمينات . .

(٧) وأما فى كتابه . . الضلال : كذا فى نسخة من نسخ « مناهج الأدلة » وفى نسخة الأصل : وأما فى كتاب المنقذ من الضلال .

الحكماء[١] ، وأشار إلى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة ، وأن هذه المرتبة من جنس[٢] مراتب الأنبياء فى العلم ، وكذلك صرَّح بذلك بعينه فى كتابه الذى سماه «بكيمياء السعادة» فصار الناس بسبب هذا التخليط والتشويش[٣] فرقتين : فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة ، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة ، وهذا كله خطأ ، بل ينبغى أن يُقر الشرع على ظاهره ، ولا يصَّرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة ، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم ، دون أن يكون عندهم برهان عليها ، وهذا لا يحل ولا يجوز ، أعنى التصريح[٤] بشئ من نتائج الحكمة لم يكن عنده البرهان عليها ، لأنه لا يكون مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ، ولا مع الجمهور المتبَّعين لظاهر الشرع ،/ فلحق من فعله هذا إخلال بالأمرين جميعاً ، أعنى بالحكمة ص ٥٥
وبالشرع عند أناس ، وحفظ الأمرين أيضا[٥] جميعاً عند آخرين . أما إخلاله بالشريعة فمن جهة إفصاحة[٦] فيها بالتأويل الذى لا يجب الإفصاح[٦] به ، وأما إخلاله بالحكمة فلإفصاحه أيضًا بمعانٍ فيها[٧] لا

---

(١) مناهج الأدلة : فأنحى فيه على الحكماء .
(٢) مناهج الأدلة : . . المرتبة هى من جنس .
(٣) مناهج الأدلة : بسبب هذا التشويش والتخليط .
(٤) مناهج الأدلة : أعنى أن يصرح .
(٥) أيضا : ليست فى « مناهج الأدلة » .
(٦) كلمتا : « إفصاحه » ، « الإفصاح » فى آخر هامش المصورة ، ولذا لم تظهر بعض حروفها ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .
(٧) فيها : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

يجب أن يُصرَّح بها إلا فى كتب البرهان ، وأما حفظه للأمرين جميعاً ، فإن [١] كثيراً من الناس لا يرى بينهما تعارضاً من جهة الجمع الذى استعمل منهما [٢] ، وأكَّد هذا المعنى بأن عرَّف وجه الجمع بينهما، وذلك فى كتابه الذى سمَّاه « التفرقة بين الإسلام والزندقة » ، وذلك أنه عدَّد فيه أصناف التأويلات ، وقطع فيه على أن المتأول [٣] ليس بكافر . وإن خرق الإجماع فى التأويل . فإذاً ما فعل من هذه الأشياء هو [٤] ضار للشرع بوجه ، وللحكمة بوجه ، ونافع لهما [٥] بوجه ، وهذا الذى فعله هذا الرجل إذا فُحِص عنه ظهر أنه ضار بالذات للأمرين جميعا . أعنى الحكمة والشريعة ، وأنه نافع لهما بالعرض . وذلك أن الإفصاح بالحكمة لمن ليس من أهلها يلزم عن ذلك بالذات : إما إبطال الحكمة ، وإما إبطال الشريعة ، وقد يلزم عنها [٦] بالعرض الجمع بينهما . والصواب كان ألاَّ يُصرَّح بالحكمة للجمهور ، فأما [٧] وقد وقع التصريح ، فالصواب أن تَعْلَم الفرقة من الجمهور التى ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها ، وكذلك يعرف [٨] الذين يرون أن الحكمة

(١) مناهج الأدلة : فلأن .
(٢) مناهج الأدلة : بينها .
(٣) مناهج الأدلة ( ص ١٨٤ ) : المؤول .
(٤) مناهج الأدلة : فهو .
(٥) ونافع لهما : كذا فى نسخة من نسخ « مناهج الأدلة » . وفى نسخة الأصل : ولهما .
(٦) مناهج الأدلة : عنه .
(٧) مناهج الأدلة : وأما .
(٨) يعرف : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنها غير مخالفة لها[١] . وذلك بأن يعرف كل أحد[٢] من الفريقين أنه لم يقف على كنهها بالحقيقة ، أعنى على كنه[٣] الشريعة ، ولا على كنه الحكمة ، وأن الرأى فى الشريعة الذى اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأى : إما مبتدع فى الشريعة لامن أصلها ، وإما رأى خطأ فى الحكمة ، أعنى تأويل خطأ عليها ، كما عرض فى مسألة علم الجزئيات[٤] وفى غيرها من المسائل » .

**قال**[٥] : « ولهذا المعنى اضطررنا نحن فى هذا الكتاب أن نعرِّف أصول الشريعة ، فإن أصولها إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أُوِّل عليها[٦] . وكذلك الرأى فى[٧] الذى ظن فى الحكمة أنه مخالف للشريعة يُعرَّف أن السبب فى ذلك أنه لم يُحِط علماً بالحكمة ولا بالشريعة . ولذلك اضطرنا نحن إلى وضع قول فى موافقه الحكمة للشريعة[٨] » .

كلام ابن رشد فى مسألة رؤية الله تعالى

**قال**[٩] : « فإذا تبين هذا[١٠] فلنرجع إلى حيث كنا فنقول : إن

---

(١) مناهج الأدلة : أنها ليست مخالفة لها .
(٢) مناهج الأدلة : واحد .
(٣) مناهج الأدلة : أعنى لا على كنه .
(٤) فى الأصل : الجزيات .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٤ — ١٨٥ .
(٦) مناهج الأدلة : مما أول فيها .
(٧) فى : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٨) مناهج الأدلة : إلى وصع قول ، أعنى : فصل المقال فى موافقة الحكمة للشريعة .
(٩) بعد الكلام السابق مباشرة ، فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٥ ، وجعل الاستاذ المحقق رحمه الله عنواناً للكلام التالى هو : [ مسألة الرؤية ] .
(١٠) مناهج الأدلة : وإذ قد تبين هذا .

الذى بقى علينا من هذا الجزء من المسائل المشهورة/هى مسألة الرؤية ، ظ ٥٥
فإنه قد يُظن أن هذه المسألة هى ، بوجهٍ ما ، داخلة فى هذا الجزء ، أعنى فى الجزء المعدوم[1] » يعنى جزء التنزيه ، فإنه تكلم فى التنزيه بعد تكلمه فى الصفات الثبوتية ، **فقال**[2] : « فإنه قد يُظن أن هذه المسألة هى ، بوجهٍ ما ، داخلة فى هذا الجزء ، أعنى فى الجزء المعدوم[2] ، لقوله تعالى﴿ لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾[ سورة الأنعام : ١٠٣ ] ولذلك أنكرتها[3] المعتزلة ، وردَّت الآثار الواردة فى الشرع بذلك ، مع كثرتها وشهرتها ، فشنع الأمر عليهم ، والسبب فى وقوع[4] هذه الشبهة فى الشرع أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه ، واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلَّفين ، وجب[5] عندهم إذا[6] انتفت الجسمية أن تنتفى الجهة ، وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية ، إذ كل مرئى فى جهة من الرائى ، فاضطروا ، لهذا المعنى إلى رد[7] الشرع المنقول ، وأعلُّوا الأحاديث[8] بأنها أخبار آحاد . وأخبار الآحاد لا توجب العلم ، مع أن ظاهر القرآن معارض لها ، أعنى قوله[9] : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾[ سورة الأنعام : ١٠٣ ] » .

---

(١) مناهج الأدلة : داخلة فى الجزء المقدم ( وفى نسخة : المتقدم ) .

(٢) سيعيد ابن تيمية فيما يلى العبارات الأخيرة ، ثم يستمر فى نقل كلام ابن رشد فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٥ .

(٣) مناهج الأدلة : أنكرها .

(٤) مناهج الأدلة : وسبب وقوع .

(٥) مناهج الأدلة : ووجب .

(٦) مناهج الأدلة : إن .

(٧) مناهج الأدلة : لرد .

(٨) مناهج الأدلة : واعتلوا للأحاديث .

(٩) مناهج الأدلة : قوله تعالى .

**قال**[١] : « وأما الأشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين ، أعنى بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس ، فعسر ذلك عليهم ، ولجأوا فى ذلك إلى حجج سوفسطائية مموهة ، أعنى الحجج التى توهم أنها حجج وهى كاذبة ، وذلك أنه يشبه أن يكون يوجد فى الحجج ما يوجد فى الناس ، أعنى كما يوجد[٢] فى الناس الفاضل التام الفضيلة ، يوجد[٣] فيهم من هو دون ذلك فى الفضل ، ويوجد فيهم من يوهم أنه فاضل وليس بفاضل ، وهو المرائى ، وكذلك[٤] الأمر فى الحجج ، أعنى أن منها ما هو فى غاية اليقين ، ومنها ما هو دون اليقين ، ومنها حجج مرائية ، وهى التى توهم أنها يقين وهى كاذبة . والأقاويل التى سلكها[٥] الأشعرية فى هذه المسألة منها أقاويل فى دفع دليل المعتزلة ، ومنها أقاويل لهم فى جواز إثبات[٦] الرؤية لما ليس بجسم ، وأنه ليس يعرض من فرضها محال . فأما ما عاندوا به قول المعتزلة : أن كل مرئى فهو فى جهة من الرائى ، فمنهم من قال : إن هذا إنما هو حكم الشاهد لا حكم الغائب ، وإن هذا الموضع ليس هو من المواضع التى يجب فيها نقل حكم الشاهد إلى الغائب ، وإنه جائز أن يرى الإنسان ما
ص ٥٦ ليس فى جهة ، إذ[٧] كان جائزا أن يرى الإنسان بالقوة/ المبصرة نفسها

(١) بعد الكلام السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٥ – ص ١٨٧ .
(٢) مناهج الأدلة : أعنى أنه كما يوجد .
(٣) مناهج الأدلة : ويوجد .
(٤) مناهج الأدلة ( ص ١٨٦ ) : كذلك .
(٥) مناهج الأدلة : سلكتها .
(٦) مناهج الأدلة : فى إثبات جواز .
(٧) مناهج الأدلة : إذا .

دون عين ، وهؤلاء اختلط عليهم إدراك العقل مع إدراك البصر[١]. فإن العقل هو الذى يدرك ما ليس فى جهة ، أعنى فى مكان . وأما إدراك البصر ، فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئى منه فى جهة ، أعنى فى مكان[٢] ، ولا فى كل جهة ، بل فى جهةٍ ما[٣] مخصوصة . ولذلك ليس تتأتّى الرؤية بأى وضع اتفق أن يكون البصر من المرئى ، بل بأوضاع محدودة وشروط محدودة أيضا . وهى ثلاثة أشياء : حضور الضوء ، والجسم الشفّاف المتوسط بين البصر والمبصَر ، وكون المبصَر ذا لون[٤] . والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها فى الإبصار هو رد للأوائل المعلومة بالطبع للجميع ، وإبطال لجميع علوم النظر[٥] والهندسة . وقد قال القوم – أعنى الأشعرية – إن أحد المواضع التى يجب فيها أن يُنقل حكم[٦] الشاهد إلى الغائب هو الشرط ، مثل حكمنا بأن[٧] كل عالم حىّ ، لكون الحياة[٨] تظهر فى الشاهد شرطاً فى وجود العلم . قلنا[٩] لهم : وكذلك يظهر فى الشاهد أن هذه الأشياء هى شرط[١٠] فى الرؤية ، فألْحِقُوا الغائب فيها بالشاهد ، على أصلكم » .

---

(١) مع إدراك البصر : كذا فى نسخة من نسخ « مناهج الأدلة » وفى نسخة الأصل : مع البصر .

(٢) عبارة « أعنى فى مكان » ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة : ولا فى جهة فقط ، بل وفى جهة ما .

(٤) مناهج الأدلة : ذا ألوان ضرورة .

(٥) مناهج الأدلة : المناظر .

(٦) مناهج الأدلة : التى يجب أن ينقل فيها حكم .

(٧) مناهج الأدلة : أن .     (٨) فى الأصل : الحيوة .

(٩) مناهج الأدلة : شرطاً فى وجود العالم ، وإن كان ذلك قلنا . .

(١٠) مناهج الأدلة ( ص ١٨٧ ) : شروط .

**قال**[١] : « وقد رام أبو حامد فى كتابه المعروف « بالمقاصد » أن يعاند هذه المقدمة ، أعنى أن كل مرئى فى جهة من الرائى ، بأن الإنسان ينظر[٢] ذاته فى المرآة ، وليست ذاته منه فى جهة ولا فى غير جهة تقابله[٣] ، وذلك أنه لمّا كان يبصر ذاته ، وكانت ذاته لا تحل فى المرآة التى فى الجهة المقابلة[٤] ، فهو يبصر ذاته فى غير جهة » .

**قال**[٥] : « وهذه مغالطة ، فإن الذى يُبصر هو خيال ذاته فقط[٦] ، والخيال هو[٧] فى جهة ، إذ كان الخيال فى المرآة ، والمرآة فى جهة . وأما حجتهم التى أتوا بها فى إمكان رؤية ما ليس بجسم ، فإن المشهور عندهم من[٨] ذلك حجتان : إحداهما — وهى الأشهر عندهم — ما يقولونه من أن الشئ لا يخلو من أن يُرى من جهة أنه متلون[٩] ، أو من جهة أنه جسم ، أو من جهة أنه لون ، أو من جهة أنه موجود . وربما عدَّدوا جهاتٍ أُخر غير هذه الوجوه[١٠] ، ثم يقولون : وباطل أن يُرى من قِبَلِ أنه جسم ، (* إذ لو كان كذلك لما رئى[١١] ما

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٧ .
(٢) مناهج الأدلة : يبصر .
(٣) مناهج الأدلة : فى المرآة وأن ذاته ليس منه فى جهة غير جهة مقابلة .
(٤) مناهج الأدلة : وكانت ذاته ليست تحل فى الجهة المقابلة .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٧ .
(٦) فقط : ليست فى « مناهج الأدلة » .
(٧) مناهج الأدلة : والخيال منه هو . .
(٨) مناهج الأدلة : فى .
(٩) مناهج الأدلة : لا يخلو أن يُرى من جهة ما هو ملون .
(١٠) مناهج الأدلة : للموجود ، وفى نسخة : الموجودة .
(١١) فى الأصل : روى .

هو غير جسم ، وباطل أن يُرى من قبل أنه ملون ، إذ لو كان كذلك لما رئى [١] اللون * ) ، وباطل أن يُرى لمكان أنه لون ، إذ لو كان كذلك [٢] لما رئى [٣] الجسم . قالوا : وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التى تُتوهم فى هذا الباب ، لم [٤] يبق أن يُرى الشئ إلا من قِبَل أنه/ موجود [٥] » . ظ٥٦

**قال** [٦] : « والمغالطة فى هذا القول بيِّنة ، فإن المرئى منه ما هو مرئى بذاته ، ومنه ما هو مرئى من قبل المرئى [٧] بذاته . وهذه [٨] هى حال اللون والجسم ، فإن اللون مرئى بذاته ، والجسم مرئى من قِبَل اللون ، وكذلك [٩] ما لم يكن له لون لم يُبْصَر ، ولو كان الشئ إنما يُرى من حيث هو موجود فقط ، لوجب أن تُبْصَر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس ، فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة ، وهذا كله [١٠] خلاف ما يُعقل ، وقد اضطر المتكلمون لمكان

---

(١) فى الأصل : لما راى .

( * — * ) : الكلام بين النجمتين ساقط من جميع نسخ « مناهج الأدلة » ما عدا نسخة واحدة هى نسخة (ا) وقد أثبته الاستاذ المحقق فى التعليقات . أما سائر النسخ ففيها : إذ لو كان ذلك كذلك لما رئى اللون .

(٢) مناهج الأدلة : ذلك .

(٣) فى الأصل : راى .

(٤) مناهج الأدلة : فلم .

(٥) مناهج الأدلة : من قبل أنه أنه موجود ، والظاهر أنه خطأ مطبعى .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ، فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٧ — ١٨٨ .

(٧) فى الأصل : المرانى .

(٨) كلمة « وهذه » مطموسة فى الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٩) مناهج الأدلة : ولذلك .

(١٠) مناهج الأدلة ( ص ١٨٨ ) : وهذه كلها .

هذه المسألة – وما أشبهها – إلى[١] أن يسلِّموا أن الألوان ممكنة أن تُسمع ، والأصوات ممكنة أن لا تُسمع[٢] ، وهذا كله خروج عن الطبع وعمَّا يمكن أن يعقله الإنسان ، فإن[٣] من الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع ، وأن محسوس هذه غير محسوس تلك ، وأن آلة هذه غير آلة تلك ، وأنه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعاً ، كما لا يمكن[٤] أن يعود اللون صوتاً ، والذين يقولون : إن الصوت يمكن أن يُبصر فى وقت[٥] ، فقد يجب أن يُسألوا ، فيقال لهم : ما هو البصر؟ فلابد أن يقولوا : هو قوة تُدرك بها المرئيات[٦] : الألوان وغيرها ، ثم يُقال لهم : ما هو السمع ؟ فلابد أن يقولوا : هو قوة تُدرك بها الأصوات ، فإذا وضعوا هذا ، قيل لهم : فهل البصر عند إدراكه الأصوات هو بصر فقط ، أو سمع فقط ؟ فإذا قالوا : سمع فقط ، فقد سلَّموا أنه لا يُدْرِك الألوان . وإن قالوا : بصر فقط ، فليس يُدْرِك الأصوات ، وإذا لم يكن بصراً فقط لأنه يدرك الأصوات ، ولا سمعاً فقط لأنه يدرك الألوان ، فهو بصرٌ وسمعٌ معاً ، وعلى هذا فتكون[٧] الأشياء كلها شيئاً واحداً ، حتى المتضادات ، وهذا شئ – فيما أحسب[٨] – يسلِّمه المتكلمون من أهل ملتنا ، أو يلزمهم تسليمه – يعنى هؤلاء الأشعرية » .

(١) إلى : ليست فى « مناهج الأدلة » .
(٢) مناهج الأدلة : والأصوات ممكنة أن تُرى .
(٣) مناهج الأدلة : . . إنسان فإنه .
(٤) مناهج الأدلة : كما ليس يمكن .
(٥) مناهج الأدلة : ممكن أن يبصر فى وقتٍ ما . .
(٦) فى الأصل : المرباب .
(٧) مناهج الأدلة : فستكون .
(٨) مناهج الأدلة : فيما أحسبه .

**قال**[١] : « وهو رأى سوفسطائى لأقوام مشهورين[٢] بالسفسطة .

وأما الطريقة الثانية التى سلكها المتكلمون فى جواز الرؤية فهى الطريقة التى اختارها أبو المعالى فى كتابه المعروف « بالإرشاد » وتلخيصها[٣] : أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء ، وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض ، فهى[٤] أحوال ليست بذوات ، فالحواس لا تدركها ، وإنما تدرك الذات ، والذات هى نفس الوجود المشترك لجميع الموجودات ، فإذاً الحواس إنما تدرك الشىء من حيث هو هو / موجود[٥] » . ص٥٧

**قلت** : هذه الحجة من جنس الأولى ، لكن هذه على قول مثبتة الأحوال ، وتلك على رأى نفاة الأحوال ، لكن ذكرها على هذا الوجه فيه تناقض ، حيث جعل الأحوال لا تُرى ، بل إنما يُرى الوجود ، والوجود حال عند مثبتة الأحوال ، لكن مضمون ذلك أنها تدرك للحال المشتركة وهى الوجود ، لا لما اختصت به .

**ثم قال ابن رشد**[٦] : « وهذا كله فى غاية الفساد . ومن أبين ما يظهر به فساد هذا القول أنه لو كان البصر إنما يدرك الأشياء لوجودها[٧] لما أمكنه أن يفرِّق بين الأبيض والأسود ، لأن الأشياء لا تفرّق بالشىء

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٨ .
(٢) مناهج الأدلة : لأقوام قدماء مشهورين . . .
(٣) مناهج الأدلة : بالإرشاد وهى هذه الطريقة وتلخيصها .
(٤) مناهج الأدلة : هى ، وفى نسخة : وهى .
(٥) مناهج الأدلة : من حيث هو موجود .
(٦) بعد كلامه السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٩ .
(٧) لوجودها : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

الذى تشترك فيه ، ولكان فى الجملة لا يمكن فى الحواس[١] : لا فى البصر أن يدرك فصول الألوان ، ولا فى السمع أن يدرك فصول الأصوات ، ولا فى الطعم أن يدرك فصول المطعومات ، وللزم أن يكون مدارك المحسوسات بالحس واحداً[٢] ، فلا يكون فرق بين مدرَك السمع ومدرَك البصر ، وهذا كله فى غاية الخروج عمَّا يعقله الإنسان ، وإنما تدرك الحواس ذوات الأشياء المشار إليها بتوسط إدراكها لمحسوساتها الخاصة بها ، فوجه المغالطة فى هذا هو أنه[٣] ما يُدرك ثانيًا[٤] أُخِذ أنه يُدرك بذاته ».

**قال**[٥] : « ولولا النشأ على هذه الأقاويل ، وعلى التعظيم للقائلين بها ، لما أمكن أن يكون فيها شىء من الإقناع ، ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة ».

**قال**[٦] : « والسبب فى مثل هذه الحيرة الواقعة فى الشريعة – حتى ألجأت القائلين بنصرتها ، فى زعمهم ، إلى مثل هذه الأقاويل الهجينة ، التى هى ضحكة عند[٧] من عنى بتمييز أصناف الأقاويل أدنى عناية – هو التصريح فى الشرع بما لم يأذن به الله ورسوله[٨] ، وهو التصريح بنفى

(١) مناهج الأدلة : ولا كان بالجملة يمكن فى الحواس .
(٢) مناهج الأدلة : أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحداً .
(٣) مناهج الأدلة : هو أن . .
(٤) مناهج الأدلة : ذاتيا .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٩ .
(٦) بعد الكلام السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٩ – ١٩١ .
(٧) عند : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٨) مناهج الأدلة : بما لم يأذن الله ورسوله به .

الجسمية للجمهور . وذلك أنه من العسير أن يجتمع فى اعتقاد واحد أن ههُنا موجوداً ليس بجسم ، وأنه مرئى [١] بالأبصار ، لأن مدرك الأبصار هى [٢] فى الأجسام أو أجسام ، وكذلك [٣] رأى قوم أن هذه الرؤية هى مزيد علم فى ذلك الوقت ، وهذا لا يليق أيضا [٤] الإفصاح به للجمهور ، فإنه [٥] لما كان العقل من الجمهور لا ينفك عن [٦] التخيل ، بل ما لا يتخيلون هو [٧] عندهم عدم ، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن ، والتصديق بوجود ما ليس بمتخيل غير ممكن عندهم ،/عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى ، ووصف لهم نفسه ظ٥٧ سبحانه بأوصاف [٨] تقرِّب من قوة التخيل مثل ما [٩] وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك ، مع تعريفهم أنه لا يجانسه شىء من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه . ولو كان القصد تعريف الجمهور أنه ليس بجسم لما صرَّح لهم بشىء من ذلك [١٠] ، بل لما كان أرفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب المثال به ، إذ كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل . وبهذا النحو من التصور أمكن أن يفهموا المعانى

(١) فى الأصل : مرابى .
(٢) مناهج الأدلة : لأن مدارك الحواس هى . . .
(٣) مناهج الأدلة : ولذلك .
(٤) مناهج الأدلة : وهذا أيضا لا يليق .
(٥) مناهج الأدلة ( ص ١٩٠ ) : وإنه .
(٦) مناهج الأدلة : من .
(٧) مناهج الأدلة : هم .
(٨) مناهج الأدلة : فوصفه سبحانه لهم بأوصاف .
(٩) مناهج الأدلة : مثل مثل ما . . ولعله خطأ مطبعى .
(١٠) مناهج الأدلة : من هذا .

الموجودات[(١)] فى المعاد ، أعنى تلك[(٢)] المعانى مُثِّلت[(٣)] لهم بأمور متخيلة محسوسة ، فإذاً متى أخذ الشرع فى أوصاف الله[(٤)] على ظاهره لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها ، لأنه إذا قيل : إنه[(٥)] نور ، وإن له حجاباً من نور ، كما جاء فى القرآن والسنن الثابتة ، ثم قيل : إن المؤمنين يرونه فى الدار[(٦)] الآخرة ، كما تُرى الشمس لم يعرض فى هذا كله شك ولا شبهة فى حق الجمهور ، ولاحق[(٧)] العلماء ، وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم ، لكن متى صُرِّح به للجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها أو كفَّروا[(٨)] المصرِّح لهم بها ، فمن خرج عن منهاج الشريعة[(٩)] فى هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل . وأنت إذا تأملت الشرع وجدته ، مع أنه قد ضرب للجمهور[(١٠)] فى هذا المعنى المثالات التى لم يمكن تصورهم إياها دونها ، فقد نبَّه العلماء على تلك المعانى أنفسها التى ضرب مثالاتها للجمهور ، فيجب أن يوقف عند حد الشرع فى نحو التعليم الذى خص به صنفاً صنفاً من الناس ، لئلا يختلط التعليمان[(١١)] كلاهما ، فتفسد الحكمة الشرعية النبوية . ولذلك قال عليه

(١) مناهج الأدلة : الموجودة .
(٢) مناهج الأدلة : أعنى أن تلك . .
(٣) مناهج الأدلة : مثلث ، والظاهر أنه خطأ مطبعى .
(٤) مناهج الأدلة : الله تبارك وتعالى . . .
(٥) مناهج الأدلة : إذا قيل له إنه . .
(٦) الدار : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٧) مناهج الأدلة : ولا فى حق . .
(٨) مناهج الأدلة : انبطلت ( وفى نسخة : بطلت ) عندهم الشريعة أو كفروا . .
(٩) مناهج الأدلة : الشرع .
(١٠) مناهج الأدلة : الجمور ، وهو خطأ مطبعى ..
(١١) مناهج الأدلة (ص ١٩١) : وألا يخلط التعليمان ..

السلام : إنا معاشر[١] الأنبياء أُمِرنا أن ننزل الناس منازلهم ، وأن نخاطبهم على قدر عقولهم[٢] ، ومن جعل الناس شرعاً واحداً فى التعليم فهو كمن جعلهم شرعاً واحداً فى عمل من الأعمال ، وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول » .

**قال**[٣] : « وقد[٤] تبين لك من هذا أن الرؤية معنى ظاهر ، وأنه ليس يعرض فيه شبهة إذا أُخِذ الشرع على ظاهره فى حق الله تبارك وتعالى ، أعنى إذا لم يُصرَّح فيه بنفى الجسمية ولا إثباتها[٥] » .

تعليق ابن تيمية على كلام ابن رشد فى «مناهج الأدلة»

**قلت** : هذا الرجل قد ذكر فى كتابه أن أصناف الناس أربعة : الحشوية،والأشعرية ، والمعتزلة ، والباطنية : باطنية الصوفية[٦] ، وهو يميل إلى باطنية الفلاسفة الذين يوجبون إقرار/الجمهور على الظاهر ، كما ص٥٨
يفعل ذلك من يقول بقولهم من أهل الكلام والفقه والحديث ، ليس هو من باطنية الشيعة كالإسماعيلية[٧] ونحوهم الذين يُظهرون الإلحاد

---

(١) مناهج الأدلة : معشر .

(٢) روى الحديث الغزالى فى « إحياء علوم الدين » ١/٩٦ وفيه : « نحن معاشر... منازلهم ونكلمهم على قدر . . . » وقال عنه العراقى فى تعليقه : « والحديث : رويناه فى جزء من حديث أبى بكر بن الشخير من حديث عمر أخصر منه ، وعند أبى داود من حديث عائشة : انزلوا الناس منازلهم » .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٩١ .

(٤) مناهج الأدلة : فقد .

(٥) مناهج الأدلة : ولا بإثباتها .

(٦) يقول ابن رشد فى أول كتابه « مناهج الأدلة » ص ١٣٣ : « وأشهر هذه الطوائف فى زماننا هذا أربعة : الطائفة التى تسمى بالأشعرية ، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة ، والتى تسمى بالمعتزلة ، والطائفة التى تسمى بالباطنية ، والطائفة التى تسمى بالحشوية » .

(٧) فى الأصل : كالاسمعيلية .

ويتظاهرون بخلاف شرائع الإسلام ، وهو فى نفى الصفات أسوأ حالاً من المعتزلة وأمثالهم ، بمنزلة إخوانه الفلاسفة الباطنية ، حتى أنه يجعل العلم هو العالم ، والعلم هو القدرة ، وهو مع موافقته لابن سينا على نفى الصفات ، يبين فساد طريقته التى احتج بها وخالف بها قدماء الفلاسفة ، وهو أن ما شهد به الوجود من الموجود الواجب يمتنع كونه موصوفا لأن ذلك تركيب ، ووافق أبا حامد – مع تشنيعه عليه – على أن استدلال ابن سينا على نفى الصفات بأن وجوب الوجود مستلزم لنفى التركيب ، المستلزم لنفى الصفات – طريقة فاسدة ، واختار طريقة المعتزلة ، وهى أن ذلك تركيب ، والمركَّب يفتقر إلى مركِّب ، وهى أيضا من نمط تلك فى الفساد .

وكذلك أيضا زيَّف طريقهم التى استدلوا بها على نفى التجسيم : زيَّف طريقة ابن سينا وطرق المعتزلة والأشعرية بكلام طويل ، واعتمد هو فى نفى التجسيم على إثبات النفس الناطقة ، وأنها ليست بجسم ، فيلزم أن يكون الله ليس بجسم .

ولاريب أن هذه الحجة أفسد من غيرها ، فإن الاستدلال على نفى كون النفس جسماً أضعف بكثير من نفى ذلك فى الواجب ، والمنازعون له فى النفس أكثر من المنازعين له فى ذلك ، لكن مما يطمعه ، ويطمع أمثاله فى ذلك ضعف مناظرة أبى حامد لهم فى مسألة النفس ، فإن أبا حامد بيَّن فساد أدلتهم التى استدلوا بها على نفى كون الواجب ليس بجسم ، وبيَّن أنه لاحجة لهم على ذلك ، وإنما الحجة على ذلك طريق

المعتزلة : طريقة الأعراض والحوادث . وأما فى مسألة النفس فهو موافق لهم على قولهم لاعتقاده صحة طريقهم .

وابن رشد يذم أبا حامد من الوجه الذى يمدحه به علماء المسلمين ويعظِّمونه عليه ، ويمدحه من الوجه الذى يذمُّه به علماء المسلمين ، وإن كانوا قد يقولون : إنه رجع عن ذلك ، لأن أبا حامد يخالف الفلاسفة تارةً ، ويوافقهم أخرى ، فعلماء المسلمين يذمونه[١] بما وافقهم فيه من الأقوال المخالفة للحق الذى بعث الله به محمداً صلى الله عليه وسلم / الموافقة لصحيح المنقول وصريح المعقول ، كما وقع من الإنكار ظ٥٨ عليه أشياء فى كلام رفيقه أبى الحسن المرغينانى[٢] ، وأبى نصر القشيرى[٣] ، وأبى بكر الطرشوشى[٤] ، وأبى بكر بن العربى ، وأبى

(١) فى الأصل : يذمون .

(٢) أبو الحسن برهان الدين على بن أبى بكر بن عبد الجليل الفرغانى المرغينانى ، من أئمة فقهاء الحنفية ، كان حافظا مفسرا محققا من المجتهدين ، ولد سنة ٥٣٠ وتوفى سنة ٥٩٣ . انظر ترجمته فى : الفوائد البهية فى تراجم الحنفية محمد عبد الحى اللكنوى ، ص ١٤١ - ١٤٤ ، ط . القاهرة ، ١٢٩٩ ؛ الجواهر المضية فى طبقات الحنفية لعبد القادر بن محمد القرشى ، ٣٨٣/١ - ٣٨٤ ، ط . حيدر آباد ، ١٣٣٢ ؛ تاج التراجم لابن قطلوبغا ، ص ٤٢ ؛ طبقات الفقهاء لطاش كبرى زادة ، ص ١٠١ ، ط . الموصل ، ١٩٦١/١٣٨٠ ؛ الأعلام ٧٣/٥ .

(٣) أبو نصر عبد الرحيم بن عبد الكريم بن هوازن القشيرى ، واعظ صوفى ، من علماء نيسابور ، توفى سنة ٥١٤ انظر ترجمته فى : تبيين كذب المفترى ، ص ٣٠٨ - ٣١٧ ؛ البداية والنهاية ١٨٧/١٢ ؛ العبر ٣٣/٤ ؛ شذرات الذهب ٤٥/٤ ؛الأعلام ١٢٠/٤ .

(٤) أبو بكر محمد بن الوليد بن محمد بن خلف القرشى الفهرى الأندلس الطرطوشى ، من أئمة فقهاء المالكية ، ومن الأدباء ، ولد بطرطوشة فى شرق الأندلس حوالى سنة ٤٥١ وتوفى سنة ٥٢٠ . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٣٩٣/٣ - ٣٩٥ ؛ الديباج المذهب لابن فرحون ، ص ٢٧٦ - ٢٧٨ ؛ نفح الطيب ٢٩٠/٢ - ٢٩٤ ؛ مقدمة كتابه الحوادث والبدع للمحقق الاستاذ محمد الطالبى ، ص ٥ - ٦ ، ط . الأصفهانى ، جدة ، بدون تاريخ ؛ الأعلام ٣٥٩/٧ . وانظر سيرة الغزالى للدكتور عبد الكريم عثمان رحمة ، ص ٧٥ ، ٧٨ ، ١١١ - ١٢١ ( ط . دار الفكر ، دمشق ، بدون تاريخ ) .

عبد الله المازرى(١) ، وأبى عبد الله الذكى(٢) ، ومحمود الخوارزمى(٣) ، وابن عقيل ، وأبى البيان الدمشقى(٤) ، ويوسف الدمشقى(٥) ، وابن حمدون القرطبى(٦) القاضى ، وأبى الفرج بن الجوزى ، وأبى محمد المقدسى(٧) ، وأبى عمرو بن الصلاح ، وغير واحد من علماء المسلمين وشيوخهم .

(١) أبو عبد الله محمد بن على بن عمر التميمى المازرى ، محدث ومن فقهاء المالكية ، ينسب إلى مازر بجزيرة صقلية ، ولد سنة ٤٥٣ وتوفى سنة ٥٣٦ ، وله كتاب « الكشف والإنباء فى الرد على الإحياء للغزالى » . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٤١٣/٣ ؛ الديباج المذهب لابن فرحون ، ص ٢٧٩ - ٢٨١ ؛ شذرات الذهب ١١٤/٤ ؛ العبر ١٠٠/٤ - ١٠١ ؛ الأعلام ١٦٤/٧ . وانظر سيرة الغزالى ص ٧٢ - ٧٣ ، ٧٩ - ٨١ ، ١٠٩ - ١١٠ ، ١١٢ - ١٢١ .

(٢) لم أعرف من هو .

(٣) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمى الزمخشرى ، من أئمة متأخرى المعتزلة ، ومن علماء اللغة والتفسير ، وهو صاحب « الكشاف » فى التفسير . ( ولد سنة ٤٧٦ وتوفى سنة ٥٣٨ . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٢٥٤/٤ - ٢٦٠ ؛ لسان الميزان ٤/٦ ؛ شذرات الذهب ١١٨/٤ - ١٢١ ؛ العبر ١٠٦/٤ ؛ الأعلام ٥٥/٨ .

(٤) هو أبو البيان نبا بن محمد بن محفوظ القرشى ، المعروف بابن الحورانى ، شيخ الطائفة البيانية من المتصوفة بدمشق كان شافعى المذهب ، سلفى العقيدة ، له مؤلفات وشعر كثير ، توفى سنة ٥١١ . انظر ترجمته فى : طبقات الشافعية ٣١٨/٧ - ٣٢٠ ؛ شذرات الذهب ١٦٠/٤ ؛ العبر ١٤٤/٤ - ١٤٥ ؛ البداية والنهاية ٢٣٥/١٢ ؛ الأعلام ٣٢٠/٨ .

(٥) لم أعرف من هو .

(٦) لم أعرف من هو ، ولكن ذكر ابن تيمية من العلماء الذين نقدوا الغزالى فى كتاب « الصفدية » ص ٢١١ ابن حمدين القرطبى ، وذكر اسمه كاملا بعد ذلك فى نفس الكتاب ( ص ٢٥٠ ) وهو أبو عبد الله محمد بن حمدين القرطبى ، فلعله نفس العالم المذكور هنا . ولم أجد ترجمة لابن حمدين القرطبى ، وقد أطلت البحث عنه ، حتى وجدت فى كتاب شجرة النور الزكية فى طبقات المالكية لمحمد بن محمد مخلوف ١٤٢/١ ( ط . السلفية ، القاهرة ، ١٣٤٩ ) ما يلى : قاضى الجماعة بقرطبة أبو جعفر حمدين بن محمد بن على القرطبى كان من أعلام الأئمة الفضلاء ، أخذ عن والده وغيره ، توفى سنة ٥٤٨ ، فلعله هو والد العالم الذى ذكره ابن تيمية .

(٧) أبو محمد تقى الدين عبد الغنى بن عبد الواحد بن على بن سرور المقدسى الجماعيلى الدمشقى الحنبلى ، العلامة المحدث ، ولد سنة ٥٤١ وتوفى سنة ٦٠٠ . انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٣٤٥/٤ - ٣٤٦ ؛ العبر ٣١٣/٤ ؛ معجم المؤلفين ٢٧٥/٥ - ٢٧٦ ؛ الأعلام ١٦٠/٤ .

والمتفلسفة ، الذين يوافقون ما ذكره من أقوالهم ، يذمونه لما اعتصم به من دين الإسلام ووافقه من الكتاب والسنة ، كما يفعل ذلك ابن رشد الحفيد هذا ، وابن الطفيل صاحب « رسالة حى بن يقظان » وابن سبعين ، وابن هود[(١)] ، وأمثالهم .

وهؤلاء وأمثالهم يعظِّمون ما وافق فيه الفلاسفة ، كما يفعل ذلك صاحب « خلع النعلين[(٢)] » وابن عربى صاحب « الفصوص » ، وأمثالهم ممن يأخذ المعانى الفلسفية يخرجها فى قوالب المكاشفات والمخاطبات الصوفية ، ويقتدى فى ذلك بما وجده من ذلك فى كلام أبى حامد ونحوه .

وأما عوام هؤلاء فيعظِّمون الألفاظ الهائلة مثل : لفظ الملك ، والملكوت ، والجبروت ، وأمثال ذلك مما يجدونه فى كلام هؤلاء ، وهم لا يدرون هل أراد المتكلم بذلك ما أراده الله ورسوله ، أم أراد بذلك ما أراده الملاحدة كابن سينا وأمثاله .

---

(١) أبو على الحسن بن على بن يوسف بن هود الجذامى المرسى ، فيلسوف متصوف من بيت مجد . والده هو عضد الدولة نائب السلطنة فى مرسية ، وهو أخو المتوكل على الله ملك الأندلس . وقد درس ابن هود الطب والفلسفة ، وكان - كما ذكر الذهبى - أحد الكبار فى التصوف على طريق الوحدة ، وقد صحب ابن سبعين . ولد ابن هود فى مرسية سنة ٦٣٣ وتوفى سنة ٦٩٧ أو سنة ٦٩٩ ، وكان يقرئ اليهود كتاب « دلالة الحائرين » لموسى بن ميمون . قال الذهبى : قال شيخنا عماد الدين الواسطى : قلت له : أريد أن تسلكنى . فقال : من أى الطرق : الموسوية أو العيسوية أو المحمدية ؟ وقال ابن أبى حجلة : ابن هود شيخ اليهود . . . كان له فى السلوك مسلك عجيب ومذهب غريب ، لا يبالى بما انتحل ، ولا يفرّق بين الملل والنحل . انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٤٤٦/٥ - ٤٤٧ ؛ فوات الوفيات ٢٤٩/١ - ٢٥١ ؛ الأعلام ٢٢١/٢ .

(٢) وهو ابن قسى ، وسبقت ترجمته فى هذا الكتاب ، جـ١ ، ص ١٦٣ .

والمقصود هنا أن ابن رشد هذا مع اعتقاده أقوال الفلاسفة الباطنية – لا سيما الفلاسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم الذين لهم التصانيف المعروفة فى الفلسفة – ومع أن قول ابن رشد هذا فى الشرائع من جنس قول ابن سينا وأمثاله من الملاحدة ، من أنها أمثال مضروبة لتفهيم العامة ما يتخيلونه فى أمر الإيمان بالله واليوم الآخر ، وأن الحق الصريح الذى يصلح لأهل العلم ، فإنما هو أقوال هؤلاء الفلاسفة ، وهذه عند التحقيق منتهاها التعطيل المحض ، وإثبات وجود مطلق لا حقيقة له فى الخارج غير وجود الممكنات ، وهو الذى انتهى إليه أهل الوحدة القائلون بالحلول والاتحاد ، كابن سبعين وأمثاله ممن حقّق هذه الفلسفة ومشوا على طريقة هؤلاء المتفلسفة الباطنية من متكلم ومتصوّف ، / وممن أخذ بما يوافق ذلك من كلام أبى حامد وأمثاله ، ص٥٩
وزعموا أنهم يجمعون بين الشريعة الإلٰهية والفلسفة اليونانية ، كما زعم ذلك أصحاب رسائل إخوان الصفا[1] وأمثالهم من هؤلاء الملاحدة .

وابن رشد هذا ، مع خبرته بكلام هؤلاء وموافقته لهم ، يقول : إن جميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة فى السماء ، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك ، وقرر ذلك بطريق عقلية من جنس تقرير ابن كُلاَّب والحارث المحاسبى ، وأبى العباس القلانسى[2] ، والأشعرى ،

---

(١) تكلم ابن تيمية فى كتابه « منهاج السنة » عن رسائل إخوان الصفا وعن مؤلفيها . انظر : منهاج السنة ( بتحقيقى ) ٢/٣٧٠ – ٣٧١ ( ط . العروبة ، القاهرة ، ١٣٨٤/١٩٦٤ ) وانظر تعليقاتى فى الصفحتين وما نقلته من تعليق مستجى زاده وعلقت عليه ٢/٣٧١ ت ٣ .

(٢) سبقت ترجمته فى هذا الكتاب ، جـ ١ ، ص ٢٤٦ .

والقاضى أبى بكر ، وأبى الحسن التميمى[١] ، وابن الزاغونى[٢] ، وأمثالهم ممن يقول : إن الله فوق العرش وليس بجسم .

وقال هؤلاء المتفلسفة كما يقوله هؤلاء المتكلمون الصفاتية : إن إثبات العلو لله لا يوجب إثبات الجسمية ، بل ولا إثبات المكان ، وبناء ذلك على أن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى الملاقى للسطح الظاهر من الجسم المحوى ، وهذا قول أرسطو وأتباعه ، فهؤلاء يقولون : مكان الإنسان هو باطن الهواء المحيط به ، وكل سطح باطن من الأفلاك فهو مكان للسطوح الظاهرة مما يلاقيه .

ومعلوم أنه ليس وراء الأجسام سطح جسم باطن يحوى شيئاً ، فلا مكان هناك على اصطلاحهم ، إذ لو كان هناك محوى لسطح الجسم لكان الحاوى جسماً ، وإذا كان كذلك فالموجود هنالك لا يكون فى مكان ولا يكون جسماً ، ولهذا قال[٣] : « فإذاً [ إن ][٤] قام البرهان على وجود موجود فى هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم ، فالذى يمتنع وجوده هناك[٥] هو وجود جسم ، لا وجود ما ليس بجسم[٦] » .

---

(١) أبو الحسن عبد العزيز بن الحارث بن أسد التميمى ، من فقهاء الحنابلة ، ولد سنة ٣١٧ وتوفى سنة ٣٧١ . انظر ترجمته فى : طبقات الحنابلة ١٣٩/٢ ؛ المنتظم لابن الجوزى ١١٠/٧ ؛ الأعلام ١٣٩/٤ .

(٢) سبقت ترجمته جـ ١ ، ص ٣٢٤ .

(٣) أى ابن رشد ، وهو كلامه الذى سبق وروده من قبل فى ص ٢١٥ = ص ١٧٧ من كتاب « مناهج الأدلة » .

(٤) إن : ساقطة من الأصل ، وجاءت فى النص الذى سبق وروده وفى « مناهج الأدلة » .

(٥) فى النص السابق : هنالك .

(٦) فى النص السابق : . . وجوده هناك هو عكس ماظنه القوم وهو موجود هو جسم ، لا موجود ليس بجسم » .

فقـــرر إمكان ذلك كما قرر إثباته ، كما ذكره من أنه لابد من نسبة بينه وبين العالم المحسوس .

والذى يمكن منازعوه من الفلاسفة أن يقولوا له : لا يمكن أن يوجد هناك شئ : لا جسم ولا غيره ، أما الجسم فلما ذكره ، وأما غيره فلأنه يكون مشاراً إليه بأنه هناك ، وما أشير إليه فهو جسم .

وهذا كما يقوله المعتزلة للكُلاَّبية وقدماء الأشعرية ومن وافقهم من أهل الحديث كالتميميين[1] وأمثالهم وأتباعهم ، فيقول ابن رشد لهم ما تقوله الكُلابية للمعتزلة ، وهو أن وجود موجود ليس هو وراء أجسام /
العالم ولا داخل فيها ، إما أن يكون ممكناً وإما أن لا يكون ، فإن لم يكن ص ٥٩
ممكناً بطل قولكم ، وإن كان ممكناً فوجود موجود هو وراء أجسام العالم وليس بجسم أَوْلى بالجواز ، لأنا إذا عرضنا على العقل وجود موجود قائم بنفسه ، لا فى العالم ولا خارجاً عنه ، ولا يُشار إليه ، وعرضنا عليه وجود موجود يُشار إليه فوق العالم ليس بجسم ، كان إنكار العقل للأول

---

(١) عرف بالتميمى أكثر من واحد من أصحاب أحمد منهم : عبد العزيز بن الحارث أبو الحسن التميمى ( وتكلمت عليه قبل قليل ) ؛ وحفيده أبو محمد رزق الله بن عبد الوهاب بن عبد العزيز بن الحارث بن أسد التميمى ، المتوفى سنة ٤٨٨ ، وهو أشهر التميميين ( انظر ترجمته فى : المنهج الأحمد للعليمى ١٦٤/٢ - ١٧٠ ( ط . المدنى ، القاهرة ١٩٦٣/١٣٨٣ ؛ طبقات الحنابلة ٢٥٠/٢ - ٢٥١ ؛ الذيل ٧٧/١ - ٨٥ ؛ المنتظم ٨٨/٩ - ٨٩ ) ؛ وأبو الفرج عبد الوهاب بن عبد العزيز ( والد أبى محمد ) المتوفى سنة ٤٢٥ ( انظر ترجمته فى : طبقات الحنابلة ١٨٢/٢ ؛ المنتظم ٨١/٨ ) ؛ وأبو الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز ( أخو عبد الوهاب ) المتوفى سنة ٤١٠ ( انظر ترجمته فى : طبقات الحنابلة ١٧٩/٢ ؛ المنتظم ٢٩٥/٧ ؛ سزكين ٢١٨/٢ - ٢١٩ ) . قال ابن أبى يعلى فى ترجمة رزق الله بن عبد الوهاب : « أحد الحنابلة المشهورين فى الحنبلية ، هو وأبوه وعمه وجده » فلعل ابن تيمية قصد الإشارة إليهم .

أعظم من إنكاره للثانى ، فإن كان الأول مقبولاً وجب قبول الثانى ، وإن كان الثانى مردوداً وجب رد الأول ، فلا يمكن منازعو هؤلاء أن يبطلوا قولهم مع إثباتهم لموجودٍ قائمٍ بنفسه ، لا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار إليه .

وما ذكره ابن رشد من أن : هذه الصفة – صفة العلو – لم يزل أهل الشريعة فى أول الأمر يثبتونها لله تعالى حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية[1] – كلام صحيح ، وهو يبين خطأ من يقول : إن النزاع فى ذلك ليس إلا مع الكرّامية والحنبلية ، وكلامه هذا أصح مما زعمه ابن سينا حيث ادّعى[2] أن السنن الإلـٰهية منعت الناس عن شهرة القضايا التى سمّاها « الوهميات » مثل أن : كل موجود فلابد أن يُشار إليه ، فإن تلك السنن ليست إلا سنن المعتزلة والرافضة والإسماعيلية[3] ومن وافقهم من أهل البدع ، ليست سنن الأنبياء والمرسلين ، صلوات الله عليهم أجمعين .

وما نقله ابن رشد عن هذه الأمة فصحيح ، وهذا مما يرجّح أن نقله لأقوال الفلاسفة أصح من نقل ابن سينا . لكن التحقيق أن الفلاسفة فى هذه المسألة على قولين ، وكذلك فى مسألة ما يقوم بذاته من الأفعال وغيرها من الأمور ، للفلاسفة فى ذلك قولان .

---

(١) وهو الكلام الذى سبق إيراده فى ص ٢١٢ – ٢١٣ وهو الموجود فى « مناهج الأدلة » ص ١٧٦ .

(٢) فى الأصل : ادعا .

(٣) فى الأصل : والاسمعيلية .

والرازى إذا قال : « اتفق الفلاسفة » فإنما عنده ما فى كتب ابن سينا وذويه . وكذلك الفلاسفة الذين يرد عليهم أبو حامد إنما هم هؤلاء .

ولاريب أَن مسائل الإلهيات والنبوات ليس لأرسطو وأتباعه فيها كلام طائل . أما النبوات فلا يُعرف له فيها كلام ، وأما الإلـهيات فكلامه فيها قليل جداً . وأما عامة كلام الرجل [ فهو ] فى الطبيعيات[1] والرياضيات ، ولهم كلام فى الروحانيات من جنس كلام السحرة والمشركين . وأما كلامهم فى واجب الوجود بنفسه ، فكلام قليل جداً مع ما فيه من الخطأ ، وهم لا يسمونه واجب الوجود ، ولا يقسِّمون الوجود إلى واجب وممكن ، وإنما فعل هذا ابن سينا وأتباعه ، ولكن
ص٦٠ يسمونه المحرك الأول / والعلة الأولى ، كما قد بُسطت أقوالهم فى موضع آخر .

وعلم ما بعد الطبيعة عندهم هو العلم الناظر فى الوجود ولواحقه ، وتلك أمور كلية عامة مطلقة تتناول الواجب وغيره . وبعض كلامهم فى ذلك خطأ وبعضه صواب ، وغالبه تقسيم لأجناس الجواهر والأعراض ، ولهذا كانوا نوعين : نوعاً نظَّارين مقسِّمين للكليات ، ونوعاً متألِّهين بالعبادة والزهد على أصولهم ، أو جامعين بين الأمرين ، كالسهروردى المقتول ، وأتباع ابن سبعين ، وغيرهم .

---

(١) فى الأصل : وأما عامة كلام الرجل فى الطبيعيات . . . الخ ، وزدت « فهو » ليستقيم الكلام .

وأما كلامهم فى نفس العلة الأولى فقليل جداً ، ولهذا كانوا على قولين : منهم من يثبت موجوداً واجباً مبايناً للأفلاك ، ومنهم من ينكر ذلك . وحجج[1] مثبتى ذلك على نفاته منهم حجج ضعيفة ، وقدماؤهم كأرسطو كانوا يستدلون بأنه لابد للحركة من محرك لا يتحرك ، وهذا لا دليل عليه ، بل الدليل يبطله .

وابن سينا سلك طريقته المعروفة ، وهو الاستدلال بالوجود على الواجب ، ثم دعواه أن الواجب لا يجوز أن يتعدد ولا تكون له صفة ، وهذه أيضا طريقه ضعيفة ، ولعلها أضعف من طريقة أولئك ، أو نحوها ، أو قريب منها .

وإذا كان كلام قدمائهم فى العلم بالله تعالى قليلاً كثير الخطأ ، فإنما كثر كلام متأخريهم لما صاروا من أهل الملل ، ودخلوا فى دين المسلمين واليهود والنصارى ، وسمعوا ما أخبرت به الأنبياء من أسماء الله وصفاته وملائكته وغير ذلك ، فأحبوا أن يستخرجوا من أصول سلفهم ومن كلامهم ما يكون فيه موافقة لما جاءت به الأنبياء لما رأوا فى ذلك من الحق العظيم الذى لا يمكن جحده ، والذى هو أشرف المعارف وأعلاها ، فصار كل منهم يتكلم بحسب اجتهاده ، فالفارابى لون ، وابن سينا لون ، وأبو البركات صاحب « المعتبر » لون ، وابن رشد الحفيد لون ، والسهروردى المقتول لون ، وغير هؤلاء ألوان أُخر .

وهم فى هواهم بحسب ما يتيسر[2] لهم من النظر فى كلام أهل

(١) فى الأصل : وحجة ، وماأثبتناه يستقيم به الكلام

(٢) فى الأصل : يتسير ، وهو تحريف .

الملل . فمن نظر فى كلام المعتزلة والشيعة ، كابن سينا وأمثاله ، فكلامه لون ، ومن خالط أهل السنة وعلماء الحديث ، كأبى البركات وابن رشد فكلامه لون آخر أقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول من كلام ابن سينا .

لكن قد يخفى ذلك على من يمعن النظر ، ويظن أن قول ابن سينا
ظ٦٠ أقرب إلى المعقول ، كما يظن أن كلام المعتزلة / والشيعة أقرب إلى المعقول من كلام الأشعرية والكرّامية وغيرهم من أهل الكلام ، ومن نظّار أهل السنة والجماعة . ومن المعلوم – بعد كمال النظر واستيفائه – أن كل من كان إلى السنة وإلى طريقة الأنبياء أقرب – كان كلامه فى الإلـٰهيات بالطرق العقلية أصح ، كما أن كلامه بالطرق النقلية أصح ، لأن دلائل الحق وبراهينه تتعاون وتتعاضد ، لا تتناقض وتتعارض .

وما ذكره ابن رشد فى اسم المكان يتوجه عند من يَسْلَم له مذهب أرسطو ، وأن المكان هو السطح الداخل الحاوى المماس للسطح الخارج المحوى . ومعلوم أن من الناس من يقول : إن للناس فى المكان أقوالا أخر ، منهم من يقول : إن المكان هو الجسم الذى يتمكن غيره عليه ، ومنهم من يقول : إن المكان هو ما كان تحت غيره وإن لم يكن ذلك متمكناً عليه ، ومنهم من يزعم أن المكان هو الخلاء وهو أبعاد .

والنزاع فى هذا الباب نوعان : أحدهما معنوى ، كمن يدَّعى وجود مكان هو جوهر قائم بنفسه ليس هو الجسم ، وأكثر العقلاء ينكرون ذلك .

والثانى نزاع لفظى ، وهو من يقول : المكان ما يحيط بغيره ، ويقول آخر : ما يكون غيره عليه ، أو ما يتمكّن عليه .

ولا ريب أن لفظ « المكان » يُقال على هذا وهذا ، ومن هنا نشأ تنازع أهل الإثبات : هل يقال : إن الله تعالى فى مكان أم لا ؟ وهذا كتنازعهم فى الجهة والحيز ، لكن قد يقرُّ بلفظ « الجهة » من لا يقر بلفظ « الحيز » أو « المكان » ، وربما أقرَّ بلفظ « الحيز » أو « المكان » من لا يقرُّ بالآخر . وسبب ذلك إما اتِّباع ما ورد ، أو اعتقاد أن فى أحد اللفظين من المعنى المردود ما ليس فى الآخر .

وحقيقة الأمر فى المعنى أن يُنظر إلى المقصود ، فمن اعتقد أن المكان لا يكون إلا ما يفتقر إليه المتمكن ، سواء كان محيطاً به ، أوكان تحته ، فمعلوم أن الله سبحانه ليس فى مكان بهذا الاعتبار ، ومن اعتقد أن العرش هو المكان ، وأن الله فوقه ، مع غناه عنه ، فلاريب أنه فى مكان بهذا الاعتبار .

فما يجب نفيه بلاريب افتقار الله تعالى إلى ما سواه ، فإنه سبحانه غنى عن ما سواه ، وكل شئ فقير إليه ، فلا يجوز أن يُوصف بصفة تتضمن افتقاره إلى ما سواه . وأما إثبات النسب والإضافات بينه وبين خلقه ، فهذا متفق عليه بين أهل الأرض ، وأما علوه على العالم ومباينته للمخلوقات ، فمتفق عليه بين الأنبياء والمرسلين ، وسلف الأمّة وأئمتها ، وبين هؤلاء الفلاسفة / كما ذكر ذلك عنهم ، ولكن آخرون من الفلاسفة ص٦١
ينازعون فى ذلك .

## ( فصل )

مذهب السلف والأئمة فى العلو والمباينة

فهذا ونحوه بعض كلام رؤوس أهل الكلام والفلسفة فى هذا الباب ، يبين خطأ من جعل النزاع فى ذلك مع الكرَّامية والحنبلية ، ويبين أن أكثر طوائف العقلاء يقولون بالعلو ، وبامتناع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه . وأما كلام من نقل مذهب السلف والأئمة فأكثر من أن يمكن سطره .

كلام أبى نصر السجزى فى كتاب « الإبانة »

**قال الشيخ أبو نصر السِّجْزِى**[1] فى كتاب « الإبانة » له : « فأئمتنا كسفيان الثورى ، ومالك ، وسفيان بن عيينة . وحمَّاد بن سَلَمة ، وحمَّاد بن زيد ، وعبد الله بن المبارك ، وفضيل بن عياض ، وأحمد ابن حنبل ، وإسحاق بن ابراهيم الحنظلى ، متفقون على أن الله سبحانه بذاته فوق العرش ، وأن علمه بكل مكان ، وأنه يُرى يوم القيامة بالأبصار فوق العرش ، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا ، وأنه يغضب ويرضى ،ويتكلم بما شاء فمن خالف شيئا من ذلك فهو منهم برئ وهم منه براء » .

وأبو نصر هذا كان مقيماً بمكة فى أثناء المائة الخامسة .

كلام أبى عمر الطلمنكى فى « الوصول إلى معرفة الأصول »

**وقال قبله الشيخ أبو عمر الطلمنكى** المالكى ، أحد أئمة وقته بالأندلس ، فى كتاب « الوصول إلى معرفة الأصول »[2] **قال** : « وأجمع

(١) سبقت ترجمته فى هذا الكتاب جـ ١ ، ص ٢٦٦ . وانظر ترجمته أيضا فى : شذرات الذهب ٢٧١/٣ – ٢٧٢ ؛ العبر ٢٠٦/٣ – ٢٠٧ ؛ تاج التراجم لابن قطلوبغا ، ص ٣٩ ؛ الجواهر المضية ٣٣٨/١ ؛ معجم المؤلفين ٢٣٩/٦ ؛ الأعلام ٣٤٩/٤ .

(٢) سبقت ترجمته فى هذا الكتاب ٢٤٧/١ ، والكلام على كتابه ٣٥/٢ .

المسلمون من أهل السنة على أن معنى قوله : ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ ﴾[ سورة الحديد : ٤ ] ، ونحو ذلك من القرآن : أن ذلك علمه ، وأن الله فوق السموات بذاته ، مستوٍ على عرشه كيف شاء » .

**وقال أيضا** : « قال أهل السنة فى قوله : ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾[ سورة طه : ٥ ] أن الاستواء من الله على عرشه المجيد على الحقيقة لا على المجاز » .

كلام نصر المقدسى فى « الحجة على تارك المحجة »

**وقال الشيخ نصر المقدسى** الشافعى الشيخ المشهور فى كتاب « الحجة »[1] له : « إن قال قائل : قد ذكرت ما يجب على أهل الإسلام من اتّباع كتاب الله وسنة رسوله ، وما أجمع عليه الأئمة والعلماء ، والأخذ بما عليه أهل السنة والجماعة ، فاذكر مذاهبهم وما أجمعوا عليه من اعتقادهم ، وما يلزمنا من المصير إليه من إجماعهم . فالجواب : أن الذى أدركتُ عليه أهل العلم ومن لقيتهم وأخذت عنهم ، ومن بلغنى قوله من غيرهم ....» فذكر جمل اعتقاد أهل السنة وفيه : « أن الله مستوٍ على عرشه بائن من خلقه ، كما قال فى كتابه : ﴿ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ [ سورة الطلاق : ١٢ ] . ﴿ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ [ سورة الجن : ٢٨ ] » .

---

(١) فى الأصل أبو نصر المقدسى ، وهو خطأ . وهو أبو الفتح نصر بن إبراهيم بن نصر بن إبراهيم بن داود النابلسى المقدسى ، شيخ الشافعية فى عصره بالشام ؛ ولد سنة ٣٧٧ وتوفى سنة ٤٩٠ . من كتبه « الحجة على تارك المحجة » . وسبق أن ذكرت فى الجزء الثانى من هذا الكتاب ٩٤/٢ كتاب أبى القاسم اسماعيل بن محمد بن الفضل التيمى الأصبهانى الشافعى وهو « الحجة على تارك المحجة » . انظر ترجمة نصر المقدسى فى : طبقات الشافعية ٣٥١/٥ – ٣٥٣ ؛ شذرات الذهب ٣٩٥/٣ – ٣٩٦ ؛ العبر ٣٢٩/٣ ؛ النجوم الزاهرة ١٦٠/٥ ؛ الأعلام ٣٣٦/٨ – ٣٣٧ .

كلام أبي نعيم الأصبهاني في «عقيدته»

**وقال** قبله الحافظ **أبو نعيم الأصبهاني**(١) المشهور ، صاحب التصانيف المشهورة ، «كحلية الأولياء» وغيرها في عقيدته المشهوره عنه :

ظ ٦١ «طريقتنا طريقة المتبعين/ للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة ، فما اعتقدوه اعتقدناه . فمما اعتقدوه أن الأحاديث التي تثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في العرش واستواء الله عليه يقولون بها ويثبتونها ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ولا تشبيه ، وأن الله بائن عن خلقه ، والخلق بائنون منه ، لا يحل فيهم ، ولا يمتزج بهم ، وهو مستوٍ على عرشه في سماواته ، من دون أرضه» .

كلام أبي أحمد الكرخي في «عقيدته»

وقال الشيخ أبو أحمد الكرخي ، الإمام المشهور في أثناء المائة الرابعة(٢) ، في العقيدة التي ذكر أنها اعتقاد أهل السنة والجماعة ، وهي العقيدة التي كتبها للخليفة القادر بالله(٣) ، وقرأها على الناس ، وجمع الناس عليها ، وأقرتها طوائف أهل السنة ، وكان قد استتاب من خرج عن السنة من المعتزلة والرافضة ونحوهم ، سنة ثلاث عشرة وأربعمائةٍ . وكان حينئذ قد تحرك ولاة الأمور لإظهار السنة لما كان الحاكم المصري وأمثاله من أئمة الملاحدة قد انتشر أمرهم ، وكان أهل ابن سينا وأمثالهم

(١) سبقت ترجمته ٢٤١/١

(٢) لم أعرف من هو.

(٣) في الأصل : التي كتبها الخليفة القادر بالله ، ولعل الصواب ما أثبته . والخليفة العباسي القادر بالله هو أبو العباس أحمد بن إسحاق بن المقتدر بن المعتضد ، ولد سنة ٣٣٦ وولي الخلافة سنة ٣٨١ وتوفي سنة ٤٢٢ ، مكث خليفة – كما يقول ابن كثير – : «إحدى وأربعين سنة وثلاثة أشهر . وكان على طريقة السلف في الاعتقاد ، وله في ذلك مصنفات كانت تقرأ على الناس . . .» . وانظر ترجمته في : البداية والنهاية ٣٠٨/١١ – ٣٠٩ ، ٣١/١٢ ؛ الكامل لابن الأثير ١٤٣/٩ – ١٤٤ ؛ تاريخ بغداد ٣٧/٤ – ٣٨ ؛ الأعلام ٩١/١ –٩٢ .

من أهل دعوتهم ، وأظهر السلطان محمود بن سُبكتكين[١] لعنة أهل البدع على المنابر ، وأظهر السنة ، وتناظر عنده ابن الهيصم وابن فورك فى مسألة العلو ، فرأى قوة كلام ابن الهيصم ، فرجّح ذلك ، ويقال إنه قال لابن فورك : فلو أردت تصف المعدوم كيف كنت تصفه بأكثر من هذا ؟ أو قال : فرِّق لى بين هذا الرب الذى تصفه وبين المعدوم ؟ وأن ابن فورك كتب إلى أبى اسحاق الإسفراييني[٢] يطلب الجواب عن ذلك ، فلم يكن الجواب إلا أنه لو كان فوق العرش للزم أن يكون جسماً . ومن الناس من يقول : إن السلطان لما ظهر له فساد قول ابن فورك سقاه السم حتى قتله ، وتناظر عنده فقهاء الحديث ، من أصحاب الشافعى وغيرهم ، وفقهاء الرأى ، فرأى قوة مذهب أهل الحديث فرجَّحه ، وغزا المشركين بالهند ، وهذه العقيدة مشهورة ، وفيها : «كان ربنا وحده ولا شىء معه ، ولا مكان يحويه ، فخلق كل شىء بقدرته ، وخلق العرش ، لا لحاجته إليه ، فاستوى عليه استواء استقرار ، كيف شاء وأراد ، لا استقرار راحة كما يستريح الخلق ، وهو يدبرِّ السمٰوات والأرض ويدبر ما فيهما ، ومنْ فى البر والبحر ، لا مدبرِّ غيره ، ولا

---

(١) السلطان أبو القاسم محمود بن سبكتكين الغزنوى ، فاتح الهند ، امتدت سلطنته فى عهد الخليفة القادر بالله العباسى من أقاصى الهند إلى نيسابور ولد سنة ٣٦١ وتوفى سنة ٤٢١ . انظر ترجمته فى : البداية والنهاية ٢٩/١٢ – ٣١ ، وفيه : «وكان على مذهب الكرامية فى الاعتقاد ، وكان من جملة من يجالسه منهم محمد بن الهيصم ( فى الأصل : الهيضم ) ، وقد جرى بينه وبين أبى بكر بن فورك مناظرات بين يدى السلطان محمود فى مسألة العرش ، ذكرها ابن الهيصم فى مصنف له ، فمال السلطان محمود إلى قول ابن الهيصم ، ونقم على ابن فورك كلامه ، وأمر بطرده وإخراجه ، لموافقته لرأى الجهمية» . وانظر أيضا : الكامل لابن الأثير ١٣٨/٩ – ١٣٩ ؛ وفيات الأعيان ٢٦٢/٤ – ٢٦٩ ؛ الأعلام ٤٧/٨ – ٤٨ .

(٢) أبو اسحاق إبراهيم بن محمد الإسفراييني ، سبقت ترجمته ، جـ ١ ، ص ٨٥ .

حافظ سواه ، يرزقهم ، ويمرضهم ، ويعافيهم ، ويميتهم ، والخلق كلهم عاجزون : الملائكة ، والنبيون ، والمرسلون ، وسائر الخلق أجمعين ، وهو القادر بقدرة ، والعالم بعلم أزلى غير مستفاد ، وهو السميع بسمع ، والبصير ببصر ، تعرف صفتهما من نفسه ، لا يبلغ/
ص٦٢ كنههما أحد من خلقه ، متكلم بكلام يخرج منه ، لا بآلةٍ مخلوقة كآلة المخلوقين ، لا يُوصف إلا بما وصف به نفسه ، أو وصفه به نبيه صلى الله عليه وسلم ، وكل صفة وصف بها نفسه ، أو وصفه بها نبيه ، فهى صفة حقيقة ، لا صفة مجاز » .

كلام ابن عبد البر في كتاب « التمهيد »

**وقال أبو عمر بن عبد البر**[(١)] فى كتاب « التمهيد فى شرح الموطأ » لما تكلم على حديث النزول ، قال[(٢)] : « هذا حديث ثابت من جهة النقل ، صحيح الإسناد ، لا يختلف أهل الحديث فى صحته[(٣)] . . . وهو منقول[(٤)] من طرق سوى هذه من أخبار العدول[(٥)] عن النبى صلى الله عليه وسلم[(٦)] ... وفيه دليل على أن الله[(٧)] فى السماء على

(١) سبقت ترجمة ابن عبد البر ، جـ ١ ، ص٢٤٦ ، ت ٥ .

(٢) فى كتابه « التمهيد لما فى الموطأ من المعانى والأسانيد » جـ ٧ ، ص١٢٨ - ١٢٩ . تحقيق الأستاذ عبد الله بن الصديق ، ط . مطبعة فضالة ، المحمدية ، المغرب ، ١٣٩٩/١٩٧٩ .

(٣) بعد كلمة « صحته » وردت العبارات التالية التى اختصرها ابن تيمية : « . . رواه أكثر الرواة عن مالك هكذا ، كما رواه يحيى ، ومن رواة الموطأ من يرويه عن مالك عن ابن شهاب عن أبى عبد الله الأغر لا يذكر أبا سلمه . . » .

(٤) التمهيد : وهو حديث منقول . .

(٥) التمهيد : . . من طرق متواترة ، ووجوه كثيرة من أخبار العدول .

(٦) بعد عبارة « النبى صلى الله عليه وسلم » وردت عبارات استغرقت سبعة أسطر ( ص ١٢٨ - ١٢٩ ) لم يوردها ابن تيمية .

(٧) التمهيد : الله عز وجل .

(٨) التمهيد : من فوق .

العرش ، فوق[٨] سبع سمٰوات ، كما قالت الجماعة ، وهو من حجتهم على المعتزلة فى قولهم : إن الله بكل مكان[١] » .

**قال**[٢] : « والدليل على صحة قول أهل الحق قوله تعالى . . .[٣] » وذكر عدة آيات[٤] إلى أن قال :[٥] « وهذا أشهر وأعرف عند العامة والخاصة[٦] من أن يحتاج إلى[٧] أكثر من حكايته . لأنه اضطرار لم يوقفهم[٨] عليه أحد ، ولا أنكره عليهم مسلم » .

**وقال** أبو عمر أيضا[٩] : « أجمع علماء[١٠] الصحابة والتابعين الذين حُمل عنهم التأويل[١١] ، قالوا فى تأويل قوله تعالى : ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ [ سورة المجادلة : ٧ ][١٢] : هو على العرش ، وعلمه فى كل مكان ، وما خالفهم فى ذلك أحد يُحتج بقوله » .

---

(١) التمهيد : إن الله عز وجل فى كل فى مكان وليس على العرش .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة : ص ١٢٩ .

(٣) التمهيد : والدليل على صحة ما قالوه أهل الحق فى ذلك قول الله وعز وجل . . الخ .

(٤) انظر ص ١٢٩ - ١٣٤ .

(٥) التمهيد : ص ١٣٤ .

(٦) التمهيد : عند الخاصة والعامة .

(٧) التمهيد : من أن يحتاج فيه إلى . .

(٨) التمهيد : لم يؤنبهم .

(٩) التمهيد ٧/١٣٨ - ١٣٩ .

(١٠) التمهيد : لأن علماء . .

(١١) التمهيد : الذين حملت عنهم التأويل فى القرآن . .

(١٢) التمهيد : قالوا فى تأويل هذه الآية ( وجاءت الآية قبل هذه العبارات ) .

وقال أيضا(١) : « أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها فى القرآن والسنة ، والإيمان بها ، وحملها على الحقيقة لا على المجاز ، إلا أنهم لا يكيِّفون شيئاً من ذلك ، ولا يجدون(٢) فيه صفة محصورة . وأما أهل البدع : الجهمية(٣) ، والمعتزلة كلها ، والخوارج ، فكلهم ينكرها ، ولا يحمل منها شيئا(٤) على الحقيقة ، ويزعم أن من أقرَّ بها مشبِّه ، وهم عند من أقرَّ بها(٥) نافون للمعبود ، بلاشون(٦) ، والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله ، وهم أئمة الجماعة » .

كلام معمر بن أحمد الأصبهانى فى وصيته.

قال الشيخ العارف **معمَّر بن أحمد الأصبهانى** ، أحد شيوخ الصوفية فى أواخر المائة الرابعة(٧) : « أحببت أن أوصى أصحابى بوصية من السنة ، وموعظة من الحكمة ، وأجمع ما كان عليه أهل الحديث والأثر(٨) ، وأهل المعرفة والتصوف ، من المتقدمين والمتأخرين » . قال

---

(١) التمهيد ١٤٥/٧ .
(٢) التمهيد : ولا يحدون .
(٣) التمهيد : والجهمية .
(٤) التمهيد : شيئا منها . .
(٥) التمهيد: من أثبتها .
(٦) بلاشون : كذا بالأصل ، وكتب فى هامش الأصل أمامها : « أى يقولون : لاشىء » . وليست هذه الكلمة فى نسخة « التمهيد » التى أقابل عليها هذه النصوص .
(٧) أبو منصور معمر بن أحمد بن محمد بن زياد الأصفهانى ، شيخ الصوفية فى زمانه بأصفهان توفى سنة ٤١٨ . انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٢١١/٣ ؛ سزكين ٥٠٥/٢ - ٥٠٦ . وقد أورد ابن تيمية هذه الوصية فى الفتوى الحموية الكبرى ( مجموع فتاوى الرياض ٦١/٥ ) وسأقابل كلامه هنا عليها بإذن الله .
(٨) فى الفتوى الحموية : ... والأثر بلا كيف ( وكذا جاءت فى طبعة الشيخ محمد حامد الفقى فى مجموعة مع التدمرية وألفية العراق . ص ١٢٣ ) ، وهذه الزيادة مقحمة على الأرجح ، وليس هذا مكانها ، وستأتى بعد قليل .

فيها : « وأن الله استوى على عرشه بلا كيف ، ولا تشبيه ، ولا تأويل ، والاستواء معقول ، والكيف فيه مجهول ،/ وأنه عز وجل مستوٍ على عرشه ، بائن من خلقه ، والخلق منه بائنون ، بلا حلول ، ولا ممازجة ، ولا اختلاط ، ولا ملاصقة ، لأنه الفرد البائن من الخلق ، الواحد ، الغنى عن الخلق ، وأن الله[1] سميع بصير ، عليم خبير ، يتكلم ، ويرضى ويسخط ، ويضحك ويعجب ، ويتجلى لعباده يوم القيامة ضاحكاً ، وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا كيف شاء فيقول : هل من داع فأستجيب له ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ هل من تائب فأتوب عليه ؟ حتى يطلع الفجر » . ظ٦٢

قال : « ونزول الرب إلى السماء بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل ، فمن أنكر النزول وتأوّل فهو مبتدعٌ ضال[2] » .

كلام ابن أبي حاتم.

**وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم** : « سألت أبي وأبا زرعة عن مذاهب أهل السنة – يعني في أصول الدين – وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار فقالوا : أدركنا العلماء في جميع الأمصار : حجازاً ، وعراقًا ، ومصراً ، وشاماً ، ويمنًا ، فكان من مذاهبهم أن الإيمان قول وعمل ، يزيد وينقص ، والقرآن كلام الله غير مخلوق بجميع جهاته » .

إلى أن قال : « وأن الله على عرشه ، بائن من خلقه ، كما وصف نفسه في كتابه ، وعلى لسان رسوله ، بلا كيف ، أحاط بكل شيء علما » .

---

(١) في طبعتي الفتوى الحموية : وأن الله عز وجل .

(٢) في طبعتي الفتوى الحموية : « ... ضال ، وسائر الصفوة من العارفين على هذا » .

كلام أبي محمد المقدسي.

وقال الشيخ أبو محمد المقدسي : « إن الله وصف نفسه بالعلو في السماء ، ووصفه بذلك رسوله خاتم الأنبياء ، وأجمع على ذلك جميع العلماء من الصحابة والأتقياء ، والأئمة من الفقهاء ، فتواترت الأخبار بذلك ، على وجه حصل به اليقين ، وجمع الله عليه قلوب المسلمين ، وجعله مغروزاً في طباع الخلق أجمعين ، فتراهم عند نزول الكرب يلحظون السماء بأعينهم ، ويرفعون نحوها للدعاء أيديهم ، وينتظرون مجيء الفرج من ربهم ، وينطقون بذلك بألسنتهم ، ولا يُنكر ذلك إلا مبتدع ، غالٍ في بدعته ، أو مفتون بتقليده واتِّباعه على ضلالته » .

قال : « وأنا ذاكر في هذا الجزء بعض ما بلغني في ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وصحابته ، والأئمة المقتدين بسنته ، على وجهٍ يحصل القطع واليقين بصحة ذلك عنهم ، ونعلم تواتر الرواية بوجوه منهم ، ليزداد من وقف عليه من المؤمنين إيمانا ، وننبِّه من خَفِيَ ذلك عليه حتى يصير كالمشاهد له عياناً » .

كلام أبي عبد الله القرطبي في شرح معنى الاستواء. ص٦٣

وقال أبو عبد الله القرطبي المالكي[1] لَمَّا ذكر اختلاف الناس في تفسير « الاستواء » . قال : « وأظهر الأقوال/ ما تظاهرت عليه الآي والأخبار ، والفضلاء الأخيار : أن الله على عرشه ، كما أخبر في كتابه ، وعلى لسان نبيه ، بلا كيف ، بائنٌ من جميع خلقه . هذا مذهب السلف الصالح فيما نقل عنهم الثقات » .

(١) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي القرطبي ، من كبار المفسرين ، مؤلف « الجامع لأحكام القرآن » في التفسير ، وكتاب « التذكار في أفضل الأذكار » وقد طبعا ، توفي سنة ٦٧١ . انظر ترجمته في : مقدمة تفسير القرطبي ١/ و – ز ؛ طبقات المفسرين للسيوطي ، ص ٢٨ – ٨٩ ، ط . ليدن ، ١٨٣٩ ؛ الديباج المذهب ، ص ٣١٧ – ٣١٩ ؛ الأعلام ٦/٢١٧ – ٢١٨ .

وقال أيضا فى كتابه الكبير فى التفسير لمَّا تكلم على آية الاستواء ، قال[١] : « هذه مسألة الاستواء ، وللعلماء فيها كلام وأجزاء[٢] ، وقد بيَّنَّا أقوال العلماء فيها فى « شرح الأسماء الحسنى »[٣] ، وذكرنا فيها أربعة[٤] عشر قولا » . وذكر قول النفاة من المتكلمين ، فقال : وأنهم يقولون : « إذا وجب[٥] تنزيه الرب عن الحيِّز[٦] ، فمن ضرورة ذلك ولواحقه له تنزيه الرب عن الجهة[٧] ، فليس بجهة فوق عندهم ، لأنه يلزم من ذلك عندهم متى اختص بجهة أن يكون فى مكان وحيِّز ،[٨] ويلزم على المكان والحيز الحركة والسكون ، ويلزم من ذلك التغير والحدوث[٩] » .

وذكر قول هؤلاء المتكلمين ، وقال : « قد كان السلف الأُوَل لا يقولون[١٠] بنفى الجهة ولا ينطقون بذلك ، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى ، كما نطق كتابه وأخبرت رسله ، ولم ينكر أحد من السلف

(١) فى تفسيره « الجامع لأحكام القرآن » فى تفسير قوله تعالى : ( . . . ثم استوى على العرش . . ) [ الأعراف : ٥٤ ] ٢١٩/٧ ( ط . دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٣٨٠/١٩٦٠ ) .

(٢) تفسير القرطبى : وإجراء .

(٣) تفسير القرطبى : . . فيها فى « الكتاب الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى » .

(٤) تفسير القرطبى : . . فيها هناك أربعة . .

(٥) تفسير القرطبى : « أربعة عشر قولا ، والأكثر من المتقدمين والمتأخرين أنه إذا وجب . . .

(٦) تفسير القرطبى : تنزيه البارى سبحانه عن الجهة والتحيز .

(٧) تفسير القرطبى : ولواحقة اللازمة عليه عند عامة العلماء المتقدمين ، وقادتهم المتأخرين ، تنزيهه تبارك وتعالى عن الجهة .

(٨) تفسير القرطبى : أو حيز .

(٩) تفسير القرطبى : . . والسكون للمتحيز ، والتغير والحدوث .

(١٠) تفسير القرطبى : . . والحدوث . هذا قول المتكلمين ، وقد كان السلف الأول رضى الله عنهم لا يقولون . .

الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة ، وإنما جهلوا[١] كيفية الاستواء » .

كلام أبي بكر النقاش .

وأما كلام السلف أنفسهم فأكثر من أن يمكن حصره . قال أبو بكر النقاش صاحب التفسير والرسالة[٢] : « حدثنا أبو العباس السَّراج قال : سمعت قتيبة بن سعيد يقول : هذا قول الأئمة فى الإسلام والسنة والجماعة : نعرف ربنا فى السماء السابعة على عرشه ، كما قال : ﴿ الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [ سورة طه : ٥ ] » .

كلام أبي بكر الخلال فى كتاب « السنة » .

وروى أبو بكر الخلال[٣] فى كتاب « السنة » « أنبأ أبو بكر المروذى ، ثنا محمد بن الصباح النيسابورى ، ثنا سليمان بن داود ، أبو داود الخفاف ، قال : قال إسحاق بن إبراهيم بن راهويه ، قال الله تعالى : ﴿ الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [ سورة طه : ٥ ] : إجماع أهل العلم أنه فوق العرش ، ويعلم كل شىء فى أسفل الأرضين السابعة ، وفى قعور البحار » . وفى رواية : « وفى رؤوس الآجام وبطون الأودية ، وفى كل موضع ، كما يعلم علم ما فى السموات السبع ، وما دون العرش ، أحاط بكل شىء علما ، فلا تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس ، إلا قد عرف ذلك كله ، وأحصاه ، ولا يعجزه معرفة شىء عن معرفة غيره » .

(١) تفسير القرطبى : حقيقة ، وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته ، وإنما جهلوا . .

(٢) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون النقاش ، مفسر وعالم بالقرآن ، من كتبه « شفاء الصدور » فى التفسير ، ولد سنة ٢٦٦ وتوفى سنة ٣٥١ . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٤٢٥/٣ – ٤٢٦ ؛ ميزان الاعتدال ٥٢٠/٣ ؛ تاريخ بغداد ٢٠١/٢ – ٢٠٥ ؛ الأعلام ٣١٠/٦ – ٣١١ .

(٣) سبقت ترجمة أبى بكر الخلال ، جـ ١ ، ص ٦٦ .

كلام عبد الله بن أحمد وابن أبي حاتم .

وروى عبد الله بن أحمد فى كتاب « السنة » وعبد الرحمن بن أبى حاتم/ فى كتاب « الرد على الجهمية » عن سعيد بن عامر الضبعى إمام أهل البصرة علماً وديناً ، من طبقة شيوخ الشافعى وأحمد وإسحٰق ، أنه ذُكر عنده الجهمية ، فقال: «هم شر قولا من اليهود والنصارى ، قد اجتمع اليهود والنصارى وأهل الأديان مع المسلمين على أن الله فوق العرش وقالوا هم : ليس عليه شىء » . ظ٦٣

ورويا أيضا عن عبد الرحمن بن مهدى ، الإمام المشهور ، وهو من هذه الطبقة قال : « أصحاب جهم يريدون أن يقولوا : إن الله لم يكلِّم موسى ، ويريدون أن يقولوا : ليس فى السماء شىء ، وأن الله ليس على العرش ، أرى أن يُستتابوا ، فإن تابوا وإلا قتلوا » .

وروى عبد الله بن أحمد عن عبَّاد بن العوام الواسطى ، من تلك الطبقة ، قال : «كلمت بشر المريسى وأصحابه فرأيت آخر كلامهم ينتهى إلى أن يقولوا : ليس فى السماء شىء » .

ورويا عن على بن عاصم ، شيخ البخارى وغيره ، قال : « ناظرت جهميا فتبين من كلامه أنه[1] لا يرى أن فى السماء ربًّا » .

وروى عبد الله بن أحمد ، عن سليمان بن حرب ، قال: «سمعت حمَّاد بن زيد ، وذكر هؤلاء الجهمية فقال : إنما يحاولون أن يقولوا : ليس فى السماء شىء » .

وروى عبد الله وغيره عن أبيه أحمد بن حنبل : ثنا شريح بن

(١) فى الأصل : أن .

النعمان ، سمعت عبد الله بن نافع الصائغ ، سمعت مالك بن أنس يقول : الله فى السماء وعلمه فى كل مكان . وروى هذا الكلام مالك مكى[١] خطيب قرطبة فيما جمعه من تفسير مالك نفسه ، وكل هذه الأسانيد صحيحة .

كلام أبى بكر البيهقى فى « الأسماء والصفات »

وروى أبو بكر البيهقى بإسناد صحيح عن الأوزاعى قال[٢] : «كنا نحن[٣] والتابعون متوافرون نقول : إن الله تعالى[٤] فوق عرشه ، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته»[٥] .

فقد ذكر الأوزاعى ، وهو أحد الأئمة فى عصر تابعى التابعين ، الذى كان فيه[٦] مالك وابن الماجشون وابن أبى ذئب ونحوهم ، أئمة أهل الحجاز ، والليث بن سعد ونحوه أئمة أهل مصر ، والثورى وابن أبى ليلى وأبو حنيفة ونحوهم ، أئمة أهل الكوفة ، وحمّاد بن زيد وحمّاد بن سلمه ونحوهما ، أئمة أهل البصره ، وهؤلاء ونحوهم أئمة الإسلام شرقاً وغرباً فى ذلك الزمن . وقد حكى الأوزاعى عن شهرة القول بذلك فى زمن التابعين ، وهم أيضا متطابقون على ما كان عليه التابعون ، كما ذكرنا قول مالك وحمّاد بن زيد وغيرهما .

(١) مالك مكى : كذا فى الأصل ، ولعل الصواب : عن مالك مكى . . ولم أعرف من هو .

(٢) قال البيهقى فى كتابه « الأسماء والصفات » ص ٤٠٧ - ٤٠٨ : « أخبرنا أبو عبد الله الحافظ ، قال أخبرنى أبو عبد الله محمد بن على الجوهرى ببغداد ، ثنا إبراهيم بن الهيثم ، ثنا محمد بن كثير المصيصى ، قال سمعت الأوزاعى يقول . . . .

(٣) نحن : ليست فى « الأسماء والصفات » .

(٤) الأسماء والصفات : تعالى ذكره .

(٥) الأسماء والصفات : من صفاته جل وعلا .

(٦) فى الأصل : . . . الذين كان فيه .

كلام أبى حنيفة فى كتاب « الفقه الأكبر

**وقال أبو حنيفة فى كتاب « الفقه الأكبر »** المعروف المشهور عند أصحابه ، الذى رووه بالإسناد عن أبى مطيع الحكم بن عبد الله/البلخى : قال[1] : « قال أبو حنيفة عمَّن قال[2] : لا أعرف ربِّى ص٦٤ فى السماء أم[3] فى الأرض [فقال] : قد كفر[4] لأن الله يقول : ﴿ الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [سورة طه : ٥] ، وعرشه فوق سبع سماوات . قال أبو مطيع[5] : قلت : فإن قال : إنه على العرش ولكنه يقول : لا أدرى[6] العرش فى السماء أم فى الأرض؟ قال : هو كافر ، لأنه أنكر أن يكون فى السماء ، لأنه تعالى[7] فى أعلى عليين ، وأنه يُدعى من أعلى[8] لا من أسفل » .

وفى لفظ : قال : « سألت أبا حنيفة عمَّن قال : لا أعرف ربى فى السماء أو فى الأرض . قال : قد كفر لأن الله يقول : ﴿ الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [سورة طه : ٥] ، وعرشه فوق سبع سمٰوات » .

---

(١) فى « شرح الفقه الأكبر » لملا على القارى الحنفى ، ص ١٠٣ – ١٠٤ ، ط . دار الكتب العربية الكبرى ، القاهرة ، ١٣٢٧ .

(٢) شرح الفقه الأكبر : ثم قال : ومنه ماروى عن أبى مطيع البلخى رحمه الله ، أنه سأل أبا حنيفة رحمه الله عمَّن قال . .

(٣) شرح الفقه الأكبر : فى السماء هو أم .

(٤) فى الأصل : فى الأرض فقد كفر ، والتصويب من « شرح الفقه الأكبر » .

(٥) عبارة « قال أبو مطيع » ليست فى « شرح الفقه الأكبر » .

(٦) شرح الفقه الأكبر : ولكن لا أدرى .

(٧) شرح الفقه الأكبر : . . هو كافر ، لأنه أنكر كونه فى السماء ، فمن أنكر أنه فى السماء فقد كفر ، لأن الله تعالى . . .

(٨) فى الأصل : وأنه يدعا من أعلا . وفى « شرح الفقه الأكبر » : وهو يدعى من أعلى .

قال : « فإنه يقول : على العرش استوى ، ولكنه لا يدرى العرش فى الأرض أم فى السماء . قال : إذا أنكر أنه فى السماء فقد كفر » .

كلام عبد الله بن المبارك الذى رواه عنه البخارى .

وروى عبد الله بن أحمد وغيره بأسانيد صحيحة عن عبد الله بن المبارك أنه قيل له : بماذا نعرف ربنا ؟ قال : بأنه فوق سماواته على عرشه ، بائن من خلقه . ولا نقول كما يقول الجهمية بأنه هٰهنا فى الأرض » .

وممن ذكر هذا عن ابن المبارك البخارى فى كتاب « خلق أفعال العباد[1] » .

وهكذا قال الإمام أحمد وغيره .

كلام ابن خزيمة .

وقال محمد بن إسحاق بن خزيمة – الملقب بإمام الأئمة – : « من لم يقل بأن الله فوق سماواته ، وأنه على عرشه بائن من خلقه وجب أن يُستتاب ، فإن تاب والاضُربت عنقه ، ثم ألقى على مزبلة لئلا يتأذَّى بنتن ريحه أهل القبلة ولا أهل الذمة » وهذا معروف عنه ، رواه الحاكم فى « تاريخ نيسابور » ، وأبو عثمان النيسابورى فى رسالته المشهورة .

كلام ربيعة بن أبى عبد الرحمن .

وروى الخلاَّل بإسناد كلهم ثقات عن سفيان بن عيينة ، قال :« سُئل ربيعة بن أبى عبد الرحمن عن قوله : ﴿ الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [ سورة طه : ٥ ] ، قال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، ومن الله الرسالة ، وعلى الرسول البلاغ ، وعلينا التصديق » . وهذا

(١) عبارات ابن المبارك كما جاءت فى « خلق أفعال العباد » ص ١٢٠ ( ط . مجموعة عقائد السلف ) : « وقال ابن المبارك : لا نقول كما قالت الجهمية : إنه فى الأرض ها هنا ، بل على العرش استوى . وقيل له : كيف تعرف ربنا ؟ قال : فوق سماواته على عرشه » .

كلام مالك بن أنس.

الكلام مروى عن مالك بن أنس صاحب ربيعة من وجوه متعددة ، يقول فى بعضها : الاستواء معلوم ، وفى بعضها : غير مجهول ، وفى بعضها : استواؤه غير مجهول ، فيُثبت العلم بالاستواء ، وينفى العلم بالكيفية .

كلام آخر لبعض الأئمة.

وروى ابن أبى حاتم ، عن هشام بن عبيد الله الرازى أنه حبس رجلا فى التجهم فتاب ، فجىء به إلى هشام ليمتحنه ، فقال له : أتشهد أن الله على عرشه بائن من خلقه ؟ قال : لا أدرى ما بائن من خلقه . قال : ردوه إلى الحبس فإنه لم يتب بعد .

وروى أيضا عن عبد الله بن أبى جعفر الرازى أنه جعل يضرب قرابةً له / بالنعل على رأسه يرى رأى جهم ، ويقول : لا حتى يقول : الرحمن على العرش استوى ، بائن من خلقه . ظ ٦٤

وعن جرير بن عبد الحميد الرازى أنه قال : كلام الجهمية أوله عسل وآخره سمٌّ ، وإنما يحاولون أن يقولوا : ليس فى السماء إلٰه .

وجميع الطوائف تنكر هذا ، إلا من تلقَّى ذلك عن الجهمية ، كالمعتزلة ونحوهم من الفلاسفة ، فأما العامة من جميع الأمم فلا يستريب اثنان فى أن فطرهم مقرّة بأن الله فوق العالم ، وأنهم إذا قيل لهم : لا هو داخل العالم ولا خارجه ، ولا يصعد إليه شىء ، ولا ينزل منه شىء ، ولا يقرب إليه شىء ، ولا يقرب هو من شىء ، ولا يحجب العباد عنه شىء ، ولا ترفع إليه الأيدى ، ولا تتوجه القلوب إليه طالبة له فى العلو ، فإن فطرهم تنكر ذلك ، وإذا أنكروا هذا فى هذه القضية[1]

(١) فى الأصل : القصة ، وهو تحريف .

المعينة التى هى المطلوب ، فإنكارهم لذلك فى القضايا المطلقة العامة التى تتناول هذا وغيره أبلغ وأبلغ . وأما خواص الأمم فمن المعلوم أن قول النفاة لم يُنقل عن نبي من الأنبياء ، بل جميع المنقول عن الأنبياء موافق لقول أهل الإثبات ، وكذلك خيار هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان لم يُنقل عنهم إلا ما يوافق قول أهل الإثبات .

وأول من ظهر عنه قول النفاة هو الجعد بن درهم ، والجهم بن صفوان . وكانا فى أوائل المائة الثانية فقتلهما المسلمون ، وأما سائر أئمة المسلمين ، مثل مالك ، والثورى ، والأوزاعى ، وأبى حنيفة ، والشافعى ، وأحمد بن حنبل ، وغيرهم ، فالكتب مملوءة بالنقل عنهم لما يوافق قول أهل الإثبات .

وكذلك شيوخ أهل الدين ، مثل الفضيل بن عياض ، وبشر الحافى ، وأحمد بن أبى الحوارى ، وسهل بن عبد الله التسترى ، وعمرو بن عثمان المكى ، والحارث المحاسبى ، ومحمد بن حنيف الشيرازى ، وغير هؤلاء .

وكتب أهل الآثار مملوءة بالنقل عن السلف والأئمة لما يوافق قول أهل الإثبات ، ولم يُنقل عن أحد منهم حرفٌ واحدٌ صحيح يوافق قول النفاة . فإذا كان سلف الأئمة وأئمتها وأفضل قرونها متفقين على قول أهل الإثبات ، فكيف يُقال : ليس هذا إلا قول الكرَّامية والحنبلية ؟

ومن المعلوم أن ظهور قول أهل الإثبات قبل زمن أحمد بن حنبل
ص٦٥ كان أعظم من ظهوره فى هذا الزمان ، / فكيف يُضاف ذلك إلى أتباعه ؟

وأيضا فعبد الله بن سعيد بن كُلَّاب ، والحارث المحاسبي ، وأبو العباس القلانسي ، وأبو الحسن بن مهدى الطبرى ، وعامة قدماء الأشعرية يقولون : إن الله بذاته فوق العرش ، ويردون على النفاة غاية الرد ، وكلامهم فى ذلك كثير مذكور فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على بطلان ما يعارض به النفاة من الحجج العقلية . وأما النفى فلم يكن يُعرف إلا عن الجهمية كالمعتزلة ونحوهم ، ومن وافقهم من الفلاسفة . وإلا فالمنقول عن أكثر الفلاسفة هو قول أهل الإثبات ، كما نقله ابن رشد الحفيد عنهم ، وهو من أعظم الناس انتصاراً لهم ، وسلوكا لطريقتهم ، لا سيما لأرسطو وأتباعه ، مع أنه يميل إلى القول بقدم العالم أيضا .

الوجه الثانى من وجوه الرد على الوجه الأول من كلام الرازى .

**الوجه [ الثانى ]**[1] من أجوبة قوله : «لو كان بديهيا لامتنع اتفاق الجمع العظيم على إنكاره ، وهم ما سوى الحنابلة والكرَّامية[2] » .

هو أن يُقال : لم يطبق على ذلك إلا من أخذه بعضهم عن بعض ، كما أخذ النصارى دينهم بعضهم عن بعض ، وكذلك اليهود والرافضة وغيرهم .

فأما أهل الفطر التى لم تُغيَّر فلا ينكرون هذا العلم ، وإذا كان كذلك فأهل المذاهب الموروثة لا يمتنع إطباقهم على جحد العلوم البديهية ، فإنه

(١) فى الأصل : الوجه ، وبعدها بياض بمقدار كلمة ، وبدأ الوجه الأول من وجوه الرد على عبارة الرازى التالية فيما سبق فى هذا الجزء ص ١١٣ .

(٢) وهى عبارة الرازى فى كتابه « الأربعين فى أصول الدين » ص ١٠٦ وأوردها الأرموى فى مختصره « لباب الأربعين » ص ٣٤ وسبق ورودها فى هذا الجزء ، ص ١١٣ حيث بدأ الرد عليها ، كما سبق ورودها فى أول هذا الجزء ، ص ٩ .

ما من طائفة من طوائف الضلال – وإن كثرت – إلا وهى مجتمعة على جحد بعض العلوم الضرورية .

الوجه الثالث .

**الوجه [ الثالث ]**[١] : أن يُقال : ما من طائفة من طوائف الكلام والفلسفة إلا وجمهور الناس يقولون : إنهم جحدوا العلوم الضرورية .

فالقائلون بأن الممكن قد يترجّح أحد طرفيه بلا مرجح من القادر أو غيره ، يقول جمهور العقلاء : إنهم جحدوا العلوم الضرورية[٢] .

والقائلون بأن الأجسام لا تبقى والأعراض لا تبقى ، يقول جمهور الناس : إنهم جحدوا العلوم الضرورية .

والقائلون بأن الأصوات المتعاقبة تكون قديمة أزلية الأعيان باقية ، وأن الأصوات المسموعة من الآدميين هى قديمة ، يقول جمهور العقلاء : إنهم خالفوا العلم الضرورى .

والقائلون بأن الكلام هو معنى واحد : هو الأمر بكل ما أمر به ، والخبر عن كل ما أخبر به ، وأنه إن عُبِّر عنه بالعربية كان هو القرآن ،

ظ٦٥ وإن عُبِّر عنه / بالعبرية كان هو التوراة ، يقول جمهور العقلاء إنهم جحدوا العلم الضرورى .

والقائلون بأن العالم هو العلم والمعلوم ، والعاقل هو العقل والمعقول ، والعاشق هو العشق والمعشوق ، واللذة هى الملتذ ، والعلم هو القدرة ، والقدرة هى الإرادة ، يقول جمهور العقلاء : إنهم خالفوا العلوم الضرورية .

(١) فى الأصل : الوجه ، وبعدها بياض بمقدار كلمة .

(٢) فى الأصل : الضرورة ، وهو تحريف .

والقائلون بأن الوجود الواجب وجود مطلق بشرط الإطلاق أو لا بشرط ، يقول جمهور العقلاء : إنهم خالفوا العلوم الضرورية .

والقائلون بأن النفس لا تدرك إلا الكليات دون الجزئيات[١] ، يقول جمهور العقلاء : إنهم خالفوا العلم الضرورى .

والقائلون بأن كل موجود يجوز أن تتعلق به الإدراكات الخمسة ، وأن الصوت يُرى ، والطعم يُسمع ، واللون يُشم ، يقول جمهور العقلاء : إنهم خالفوا العلم الضرورى .

والقائلون بأنه يُحدث إرادة لا فى محل ، أو يُحدث فناء لا فى محل ، يقول جمهور العقلاء : إن فساد قولهم هذا معلوم بالضرورة .

والقائلون بأن الإرادة تحدث فى الإنسان من غير سبب يوجب حدوثها ، مما يقول جمهور العقلاء : إن فساد قولهم معلوم بالضرورة .

والقائلون بأنه حيٌّ عليم قدير ، من غير حياة ولا علم ولا قدرة ، مما يقول جمهور العقلاء : إن فساد قولهم معلوم بالضرورة .

والقائلون بأن النبى صلى الله عليه وسلم نصَّ على علىٍّ بالخلافة نصًّا جليًّا أشاعه بين المسلمين ، فكتموه ولم يظهروه ، يقول جمهور العقلاء : إن قولهم معلوم الفساد بالضرورة .

والقائلون بأن للأمة إمامًا معصومًا عمره سنتان — أو ثلاث أو أربع — دخل السرداب من أكثر من أربعمائة سنة ، أو أن عليًّا لم يمت ،

(١) فى الأصل : الجزيات .

وأمثال ذلك ، يقول جمهور الناس : إن قولهم معلوم الفساد بالضرورة .

وكذلك قول القائلين بأن الأعراض لا تبقى زمانين ، مما يقول جمهور العقلاء : إن فساده معلوم بالضرورة .

وكذلك من يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يسمِّي المنافقين مؤمنين ، ويجعل إيمانهم كإيمان المؤمنين غير المنافقين ، وهم مع ذلك مخلَّدون فى النار ، مما يعلم جمهور المسلمين فساده بالاضطرار من دين الإسلام .

ص٦٦ وكذلك القائلون بأن القرآن / العزيز زِيدَ فيه زيادات ، ونقص منه أشياء ، مما يعلم بالضرورة امتناعه فى العادة .

وقول النصارى : إن الكلمة اتحدت بالمسيح ، وإنها ليست هى الآب الجامع للأقانيم ، وهى مع ذلك الربّ الذى يخلق ويرزق ، وهى جوهر ، والجوهر عندهم واحد ليس إلا الآب ، مما يقول الناس : إنه معلوم الفساد بالضرورة .

ومثل هذا إذا تتبعناه كثير .

فوجود الأقوال التى يقول جمهور الناس : إنها معلومة الفساد بالضرورة فى قول طوائف كثيرة من الناس أكثر من أن تستوعب ، فكيف يُقال : لا يجوز إطباق الجمع الكثير على [ إنكار ] ما عُلم بالبديهة[١] ؟

---

(١) زدت كلمة « إنكار » ليستقيم الكلام ، وعبارة الرازى السابقة : لو كان بديهيا لامتنع إطباق الجمع العظيم على إنكاره ..

ولكن إذا قيل : ما الفرق بين هذا وبين ما لا يمكن التواطؤ[١] عليه من إثبات منفٍ أو نفي ثابت ، كما فى خبر أهل التواتر؟

كان الجواب : أن الفِطَر التى لم تتواطأ يمتنع اتفاقها على جحد ما يُعلم بالبديهة ، فأما مع المواطأة فلا يمتنع اتفاق خلق كثير على الكذب ، الذى يعلمون كلهم أنه كذب ، وإن تضمن من جحد الحسّيات والضروريات وإثبات نقيضها ما شاء الله . وأما فى المذاهب فقد يجتمع على جحد الضروريات جمع كثير ، إذا كان هناك شبهة أو هوى ، فيكون عامتهم لم يفهموا ما قاله خاصتهم ، مثل التعبير عن هذا المسألة بنفى الجهة والحيز والمكان ، فيظن عامتهم أن مرادهم تنزيه الله تعالى عن أن يكون محصوراً فى خلقه ، أو مفتقراً إلى مخلوق ، فيوافقون على هذا المعنى الصحيح ، ظانين أنه مفهوم تلك العبارة ، فأما إذا فهموا هم[٢] حقيقة قولهم ، وهو أنه ما فوق السموات رب ، ولا وراء العالم شئ موجود ، فهذا لا يوافقهم عليه – بعد فهمه – أحد بفطرته ، وإنما يوافقهم عليه من قامت عنده شبهة من شبه النفاة ، لا سيما إن كان له هوى وغرض .

وإذا كان المتفقون على هذا النفى – بعد فهمه – إنما قالوه لما قامت عندهم من حجج النفاة ، أمكن غلطهم فى ذلك وخطؤهم[٣] ، واتفاقهم على جحد ما يخالف ذلك ، وإن كان معلوماً بالضرورة ، كما

(١) فى الأصل : التواطى .

(٢) فى الأصل : فهموهم .

(٣) فى الأصل : وخطاهم .

وقع مثل ذلك فى عامة فرق أهل الضلال ، ومع هذا فلا يكاد يوجد منهم من يرجع إلى فطرته بلا هوى ، إلا وفطرته تنكر إثبات موجود لا مباين / ولا محايث ، لكن يقهـــر فطرته بالشبهة أو العادة أو التقليد ، كما يقهر النصرانى فطرته إذا أنكرت أن يكون الله هو المسيح بن مريم . ظ٦٦

وعامة هؤلاء إذا أصابت أحدًا منهم ضرورة تلجئه إلى دعاء الله وجد فى قلبه معنى يطلب العلو ، لا يلتفت يمنة ولا يسرة ، ففطرته وضرورته تقر بالعلو ، وينكر وجود موجودٍ لا محايث ولا مباين ، وعقيدته التى اعتقدها تقليداً أو عادةً أو شبهةً تناقض فطرته وضرورته .

الوجه الرابع

**الوجه [ الرابع ]**[1] : أن يُقال : هذا معارض بما هو أبلغ منه ، فإن الجموع الكثيرة يقولون : إنهم يجدون فى أنفسهم عند الضرورة معنى يطلب العلو فى توجه قلوبهم إلى الله ودعائه ، وأنه يمتنع فى عقولهم وجود موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه ، وأن هذا معلوم لهم بالضرورة ، فإن امتنع اتفاق الجمع العظيم على مخالفة البديهة ، فتجب الحجة المثبتة ، فيبطل نقيضها ، وإن لم تمتنع بطلت حجة النفاة ، فيثبت بطلانها على التقديرين .

## ( فصل )

الوجه الثانى من كلام الرازى فى الأربعين .

**وأما الوجه الثانى**[2] فقوله : إن مسمَّى الإنسان المشترك بين الأشخاص ممتنع أن يكون له قدر معنى وحيِّز معنى ، وما أوردوه من أن

(١) فى الأصل : الوجه ، وبعدها بياض بمقدار كلمة .

(٢) أى من الوجوه التى ذكرها الرازى فى كتابه « الأربعين فى أصول الدين » فى رده على حجة القائلين بالجهة ، وهذا الوجه سبق وروده فى أول هذا الجزء ، ص ٩ وهو موجود فى « لباب الأربعين » ظ ٣٤ .

هذا لا وجود له إلا فى العقل ، وأن النزاع فى الموجودات الخارجية .[1]

وجوابه : بأن الغرض تعقل أمر لا يُثبت العقل له جهة ولا قدراً ، وهذا يمنع[2] كون تلك المقدمة بديهية[3] .

الرد عليه من وجوه

**فجوابه من وجوه :**

الوجه الأول

**أحدها** : أن المثبتين إنما ادَّعوا أنه لا يوجد فى الخارج موجودان إلا ولابد أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً له ، وأما ما فى النفس من العلوم الكلية فلم ينفوه ، ومن المعلوم أنه لا يلزم من كون العلوم الكلية ثابتة فى النفس إمكان ثبوتها فى الخارج ، وإذا لم يلزم ذلك لم يلزم إمكان وجود موجود فى الخارج لا محايث للآخر ولا مباين له .

**وأما قوله** : المقصود أنه ممكن تعقل أمرٍ لا يُثبت له العقل جهة ولا قدراً[4] .

**فيُقال** : بتقدير صحة ذلك ، هذا يفيد إمكان تعقل ثبوته فى النفس ، لا يفيد إمكان تعلقه فى الخارج ، فمورد النزاع لا دليل عليه ، وما أثبته ليس مورد النزاع .

الوجه الثانى

**الوجه الثانى** : أن يُقال : هذه المعانى الكلية هى كلية باعتبار مطابقتها / لمفرداتها ، كما يطابق اللفظ العام لأفراده . وأما هى فى نفسها ص٦٧

(١) فى الأصل : الخارجة ، وسبق ورود هذه الكلمة من قبل فى ص ٩ ، كما أثبتها هنا .

(٢) فى الأصل : يمتنع ، والتصويب من النص السابق ، ص ٩ .

(٣) هذا تلخيص لكلام الرازى السابق فى أول هذا الجزء ، ص ٩ ، وهو الموجود فى « لباب » ص ٣٤ - ظ ٣٤ .

(٤) وهو تلخيص لكلامه السابق وروده فى أول هذا الجزء ، ص ٩ ، وهو الموجود فى « لباب الأربعين » ظ ٣٤ .

فأعراض معيّنة ، كلٌّ منها عرض معيّن قائم فى نفس معيَّنة ، كما يقوم اللفظ المعين بالفم المعين ، والخط المعين بالورق المعين ، فالخط يطابق اللفظ ، واللفظ يطابق المعنى الذهنى ، والمعنى يطابق الموجود الخارجى ، وكل من تلك الثلاثة قد يُقال له : عام ، وكلى ، ومطلق ، باعتبار شموله للأعيان الموجودة فى الخارج ، وأما هو فى نفسه فشئ معيَّن مشخص .

وإذا كان كذلك فالإنسان المطلق من حيث هو الذى تصوره الذهن هو علم ، وعرض معيَّن فى محل معين . فإذا قُدِّر أن محلَ العلم وغيره من صفات الإنسان ، كالحب والرضا والبغض ، وغير ذلك مما يُشار إليه إشارة حسية ، كما يقوله جمهور الخلق ، كانت الإشارة إلى مافيه من الأعراض ، كالإشارة إلى كل عرض قائم بمحله . وحينئذ فإذا كان المشار إليه حسياًّ له قدر معيَّن وحيز معيَّن ، فلمحل الصور الذهنية قدر معين وحيِّز معين ، وله أيضا جهة .

والكليات الثابتة فى النفس كالجزئيات[١] الثابتة فيها ، فالنفس تعلم الإنسان المطلق والإنسان المعيَّن ، والإشارة إلى أحدهما كالإشارة إلى الآخر ، فلا فرق حينئذ بين تصور الإنسان المشتَرك الكلِّى ، والإنسان المعين الجزئى من هذه الجهة ، لكن أحدهما لا يُوجد إلا فى النفس ، والاخر يُوجد فى الخارج ، ويوجد تصورة فى النفس .

**الوجه الثالث** : أن يُقال : هذه الماهية المطلقة من حيث هى هى ، الوجه الثالث

(١) فى الأصل : كالجريات .

إما أن يُقال : هى ثابتة فى الخارج ، وإما أن لا يقال هى ثابتة فى الخارج ، فإن من الناس من يقول بثبوت الماهيات المجردة منفردة عن الأعيان ، كالقائلين بالمثل الأفلاطونية .

ومن الناس من يقول بثبوتها مقارنة للمعيَّنات ، والمطلق جزء من المعيَّن ، ويقولون : المطلق لا بشرط موجود فى الخارج ، وأما المطلق بشرط الإطلاق فليس موجوداً فى الخارج ، ويسمون المطلق لا بشرط الكلى الطبيعى ، والمطلق بشرط الإطلاق هو العقلى ، وكونه كليًّا ومطلقا هو الكلى المنطقى ، إذ العقل عندهم مركَّب من الطبيعى والمنطقى ، فيقول : الإنسان من حيث هو – مع قطع النظر عن جميع قيوده – هو الطبيعى ، وكونه عامًّا وكليا ومطلقا هو المنطقى ، والمؤلف منهما هو العقلى .

وآخرون يقولون : ليس فى الخارج ما هو كلى فى الخارج أصلا ، بل/ ليس فى الخارج إلا ما هو معيَّن مخصوص ، ولكن ما كان فى النفس كليًّا يوجد فى الخارج ، ولا يوجد فى الخارج إلا معيَّنا . ظ٦٧

فإذا قيل : الكلى الطبيعى موجود فى الخارج ، وأُريد به : أن الطبيعة التى يجردها العقل كليّة توجد فى الخارج ولا توجد فيه إلا معينة فهذا صحيح . وإذا قيل : إن الطبيعة الكلية ، مع كونها كلية ، توجد فى الخارج ، أو أن الكلى الذى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، جزء من المعيّن الذى يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، أو أن هذا الإنسان المعيَّن مركَّب من جوهرين : أحدهما حيوان ، والآخر ناطق ، أو من عرضين : حيوانية ، وناطقية ، أو نحو هذه المقالات ، فهذا كله

باطل ، وقد بُسط الكلام على هذا فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن يُقال : هذه الكليات : إما أن يُقال : إنها ثابتة فى الخارج ، وأما أن لا يقال . فإن لم يقل بذلك ، لم يكن فيها حجة على إمكان وجود موجود فى الخارج لا يُشار إليه . وإذا قيل بثبوتها فى الخارج ، فمن المعلوم أن هذا ليس من العلوم البديهية الأولية ، بل لم يقل هذا إلا طائفة من أهل المنطق اليونانى ، وهم متناقضون فى ذلك ، ويقولون القول ، ويقولون ما يناقضه ، وبعضهم ينكر على بعض إثبات ذلك .

وإذا كان كذلك لم يصلح أن يجعل مثل هذه القضية مقدمة فى إبطال قضية اعترف بها جماهير الأمم ، واعترفوا بأنها مركوزة فى فطرهم ، مغروزة فى أنفسهم ، وأنهم مضطرون إليها ، لا يمكنهم دفعها عن أنفسهم .

لكن طائفة منهم تقول : إنها مع هـذا خطأ ، لاعتقادهم أنها — وإن كانت ضرورية فى فطرتهم — ففطرتهم تسلِّم مقدمات تنتج نقيضها . وهؤلاء لا ينازعون أنها فطرية ، مبتدأة فى النفوس ، ولكن يقدحون فيها بطرق نظرية .

فإذا قال لهم المثبتون : نحن لا نقبل القدح فى القضايا المبتدأة فى النفس بالقضايا النظرية ، أو قالوا : نحن لا نسلِّم لكم المقدمات التى تستدلون بها على نقيض هذه القضايا ، كما لا نسلّم لكم ثبوت الكليات فى الخارج ونحو ذلك ، ظهر انقطاع المعارض لهم ، وأنهم يريدون دفع القضايا الضرورية بمجرد الدعاوى الوهمية الخيالية .

## ( فصل )

الوجه الثالث من كلام الرازى فى « الأربعين » . ص٦٨

**وأما الوجه الثالث** : فقوله[(١)] : « إن الخيال والوهم لا يمكنهما أن يستحضرا لأنفسهما صورة وشكلا[(٢)] ، ولا/ للقوة الباصرة وغيرها من القوى » .

كلام ابن سينا فى « الإشارات »

فهذه الحجة من جنس حجة **ابن سينا** على ذلك فإنه قال فى « **إشاراته** » فى الحجة الثانية[(٣)] : « لو كان[(٤)] كل موجود بحيث يدخل فى الوهم والحس ، لكان الحس والوهم يدخل[(٥)] فى الحس والوهم ، ولكان العقل – الذى هو الحكم الحق – يدخل فى الوهم . ومن بعد هذه الأصول ، فليس شئ من العشق ، والخجل ، والوجل ، والغضب ، والشجاعة ، والجبن ، مما يدخل فى الحس والوهم ، وهى من علائق الأمور المحسوسة ، فما ظنك بموجودات ، إن كانت خارجة الذوات عن درجة[(٦)] المحسوسات وعلائقها ؟ »

الرد عليه من وجوه

وجواب ذلك من وجوه :

الوجه الأول .

**أحدها** : أن يُقال : الوهم والخيال والقوة الباصرة ، وغير ذلك من

---

(١) أى قول الرازى فى « الأربعين فى أصول الدين » ونقله ابن تيمية من « لباب الأربعين » وسبق وروده من قبل فى أول هذا الجزء ، ص ٩ – ١٠ ، وقد قابلته على « لباب الأربعين » ظ ٣٤ .

(٢) ورد النص من قبل وفيه : أن الخيال والوهم لا يمكننا أن نستحضر لنفسها ( فى «لباب» : لنفسيهما ) صورة ولا شكلا ( فى « لباب » : وشكلا ) .

(٣) فى كتاب « الإشارات والتنبيهات » ٣ . ٤٣٩/٤ تحت عنوان : الفصل الثالث : تنبيه »

(٤) الإشارات : إنه لو كان . .

(٥) الإشارات : يدخلان .

(٦) الإشارات : عن درجات . .

القوى ، هى من باب الأعراض الباطنة فى الإنسان . وكذلك العشق ، والخجل ، والوجل ، ونحوها[١] .

ومن المعلوم أن أحداً لم يقل : إن كل عرض له شكل وصورة ، وإنما غاية من يقول ذلك أن يقوله فى الجسم القائم بنفسه ، لا فى العرض ، بل الأعراض الظاهرة المشهودة ، كالألوان والحركات والطعوم والروائح ، ليس لها فى أنفسها شكل وصورة قائمة بنفسها ، فكيف بالأعراض الباطنة ؟

فإن قال : بل هذه لها صورة وشكل : إما باعتبار محلها وصورتها وشكلها بحسب الجسم الذى قامت به ، أو بجعل نفس[٢] العرض القائم بالجسم له صورة وشكل .

يُقال : وهذا يمكن إن يُقال فى الأعراض الباطنة القائمة بباطن الإنسان ، كحسِّه الباطن ، وحركته الباطنة ، وتوهمه ، وتخيله القائم بدماغه ونفسه ، ونحو ذلك ، فإن هذه أعراض قائمة ببعض بدن الإنسان ، وبروحه التى هى النفس الناطقة ، أوْ بهما ، وذلكِ جسم له شكل وصورة ، فلها من الشكل والصورة من جنس ما للطعم واللون والحركات .

الوجه الثانى .

**الوجه الثانى** : أن هذه الأمور : إما أن تكون قائمة بنفسها ، وإما أن تكون قائمة بغيرها . فإن قال : هى قائمة بنفسها ، مثل أن يريد

(١) فى الأصل : ونحوهما .

(٢) فى الأصل : أو بنفس جعل ، وفوق الكلمتين إشارة إلى التقديم والتأخير ، ولعل الصواب ما أثبته .

بالوهم والخيال الروح الباطن فى الدماغ الذى تقوم به هذه القوى ، أو جسماً آخر ، فمعلوم أن ذلك له ما لغيره من الأجسام من الشكل والصورة . وإن كانت قائمة بهذه الأجسام ، فلها حكم أمثالها من الأعراض القائمة بالأجسام .

ظ٦٨ فعلى التقديرين لم يثبت بذلك إمكان وجود موجود ، لا جسم / ولا قائم بجسم ، فضلا عن أن يثبت وجود ما ليس فى جهة ، وما لا يمكن الإشارة إليه .

وهكذا القول فى الخجل ، والوجل ، وسائر الأعراض النفسانية .

فإن قال : هذه الأعراض عندى قائمة بالنفس الناطقة ، وتلك ليست جسماً ، ولا قوة فى جسم ، ولا يمكن الإشاره إليها ، وليست داخل السموات والأرض ، ولا خارج السموات والأرض ، ولا تصعد ولا تنزل ، ولا تتحرك ولا تسكن .

فيقال له : هذا منتفٍ فى التخيل والتوهم ، ونحو ذلك مما يُعرف بأن محله قائم بنفسه وهو جسم .

ثم يُقال : إن ثبت ما تقوله فى النفس الناطقة ، كان ذلك حجة فى إثبات موجودٍ لا يمكن الإشارة إليه ، وإن لم يثبت ذلك ، لم يكن فى مجرد الدعوى حجة لك فى إثبات موجود قائم بنفسه لا يمكن الإشارة إليه ، وقال لك المنازع : جميع هذه الأعراض عندى يمكن الإشارة إليها بالإشارة إلى محلها ، كما يُشار إلى غيرها من الأعراض ، ويمكن الإحساس بها ، وإن كنت الآن لا أحس بها ، كما لا أحس ببعض أعضاء بدنى الباطنة والظاهرة .

وأهل الملل يعلمون أن الملائكة والجن موجودون فى الخارج ، وجمهور العبَّاد لا يحسُّون بهم ، والعقلاء لا يرتابون فى إمكان أن يكون فوق الأفلاك ما لا نشاهده نحن الآن ، وهذا معلوم بالضرورة .

الوجه الثالث

**الوجه الثالث** : أن يُقال : المثبتون قالوا : إنه لا يمكن وجود موجودَيْن إلا أن يكون أحدهما مبايناً للآخر أو محايثاً له ، أو قالوا : لا يمكن وجود موجودٍ لا يمكن الإشارة إليه ، أو لا يمكن وجود موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه ، ونحو ذلك . فهذه قضية كلية لا تبطل - إن قَبِلَت البطلان - إلا بثبوت نقيضها .

وقول القائل : إن الخيال والوهم لا يمكنهما أن يستحضرا لأنفسهما صورة ولا شكلا ، ولا للقوة الباصرة وغيرها من القوى - كلام أجنبى لا يقدح فى مقصودهم سواء كان حقاً أو باطلاً ، إلا أن يثبت أن ما لا يمكن الوهم والخيال أن يثبت له صورة وشكلا لا يمكن الإشارة إليه ، بل يكون لا محايثاً لغيره ولا مباينا له ونحو ذلك .

ومعلوم أن هذا باطل ، فإن القوة الباصرة ، وغيرها من القوى ، قائمة بالجسم ، يُشار إليها كما يشار إلى كل عرض قائم بجسم ، وهى محايثة لمحلها ، كما تحايث الأعراض للجواهر ، وتحايث سائر الأرض[1] القائمة
ص٦٩ لمحلها ، كما يحايث العرض العرض ، فليست خارجة عن / المباينة والمحايثة ، فلم يكن فى إثبات ذلك ما يناقض دعواهم الكلية ، التى قالوا : إنها معلومة بالضرورة .

---

(١) سائر الأرض : كذا بالأصل .

**الوجه الرابع** : أن يُقال : قول القائل : إن الوهم والخيال والقوة الباصرة وغيرها من القوى ، والعشق ، والخجل ، والوجل ، والغضب ، والشجاعة ، لا تدخل فى الحس والوهم والخيال : إما أن يعنى به أنه لا يمكن الإنسان أن يحس هذه الأمور ، أو لا يمكن الإحساس بها بحال . الوجه الرابع

فإن أراد الأول ، لم يكن فيه حجة .

وإن أراد الثانى منعه المنازع ذلك ، وقال : بل هذا مما يمكن الإحساس به ، وطالبه بالدليل على أنه لا يمكن الإحساس به .

**الوجه الخامس** : أن يُقال : حكم الإنسان بأن هذه الأعراض والقوى ، أو النفس الحاملة لها ، لا يتصور أن تحس بها ، أضعف من حكمه بأن كل موجودَيْن فلا بد أن يكون أحدهما مبايناً للآخر أو محايثاً له ، وبأن كل موجودٍ قائم بنفسه مشار إليه ، ونحو ذلك . الوجه الخامس

بل يُقال بأن العاقل إذا رجع إلى فطرته وقيل له : هل يمكن أن يخلق الله فى الإنسان قوة يحس بها – إما بالمشاهدة ، وإما باللمس ، وإما بغير ذلك – ما فى باطن غيره من القوى والأعراض ومحل ذلك ؟ وعُرض على فطرته وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه – كان جزمه بامتناع هذا أقوى من جزمه بامتناع الأول .

فإذا كان كذلك لم يمكن أن يجزم بامتناع الأول ، ويجعل امتناعه دليلاً على إمكان الثانى .

الرد على الوجه الرابع من كلام الرازى من وجوه

**وأما الوجه الرابع ، فقوله**[١] : « العقل[٢] يتصور النفى والإثبات ، ثم يحكم بتناقضهما ، مع أنه لا يحكم بكون أحدهما سارياً فى الآخر ، أو مبايناً عنه فى الجهة » .

**فجوابه من وجوه :**

الوجه الأول .

**أحدها** : أن ما يتصوره العقل من النفى والإثبات : إما أن يكون معيّناً أو مطلقاً . فإن كان إثبات معيَّن ونفيه ، كان تصوره تبعاً لذلك المعيَّن ، فإذا كان ذلك المعيّن محايثاً لغيره أو مبايناً ، كان تصوره كذلك ، فإذا كان العقل يجزم بانتفاء وجود موجودَيْن لا متباينين ولا متحايثين ، نفى الثالث ، وإن تصور النفى المطلق والإثبات المطلق ، كان هذا من القضايا العامة الكلية ، والكليات وجودها فى الأذهان لا فى الأعيان . وقد تقدم أن الكلام إنما هو فى الوجود الخارجى لا الذهنى .

الوجه الثانى .

**الثانى** : أن يُقال : لا نسلم أنه لا يحكم بكون أحدهما / محايثاً للآخر ، بل تصوره للنفى والإثبات محله الذهن ، وتصور أحدهما هو حيث هو تصور الآخر ، ولا نعنى بالمحايثة إلا هذا .

ظ ٦٩

الوجه الثالث .

**الوجه الثالث** : أن يُقال : هو عبَّر عن قول هؤلاء بعبارة لا يقولونها ، فإنهم لا يقولون : إن كل موجودَيْن لا بد أن يكون أحدهما سارياً فى الآخر أو مبايناً عنه ، فإن الأعراض المجتمعة فى محلٍ واحد ليس كل منها مبايناً للآخر . ولا يقال : إن العَرَض سارٍ فى العَرَض ، بل يُقال : إن الأعراض سارية فى المحل . اللهم إلا أن يُعبِّر معبِّر بلفظ

(١) أى الرازى وكلامه سبق فى ص ١٠ ، وهو فى « لباب » ظ ٣٤ .

(٢) فى النص السابق : أن العقل .

السَّرَيان عن كون أحد العرضَين بحيث هو الآخر ، فإن هذا قد يُسمى محايثة ومداخلة ومجامعة ونحو ذلك ، وإذا كان كذلك فتصور النفى وتصور الإثبات يجتمعان ، كما تجتمع سائر التصورات ، والتصورات محلها كلها محل العلم من الإنسان ، وهذه كلها متحايثة متجامعة قائمة بمحل واحد .

الرد على الوجه الخامس من كلام الرازى من وجوه

وأما **الوجه الخامس فقوله** :[1] « إن البديهية حاكمة بأن كل موجودَين فإما أن يكون أحدهما سارياً عنه ، أو مباينا عنه فى الجهة ، أو لا سارياً ولا مبايناً[2] ، ثم إنا نجد العقل متوقفا[3] عن القسم الثالث ، [إلا ][4] لبرهان يثبته أو ينفيه » .

**فجوابه من وجوه :**

الوجه الأول .

**أحدها** : أن يُقال : مجرد تقدير الذهن للأقسام لا يدل على إمكانها فى الخارج ، فإنه يُقدِّر أن الشئ : إما موجود ، وإما معدوم ، وإما لا موجود ولا معدوم ، وأن الموجود : إما أن يكون واجباً ، وإما أن يكون ممكناً ، وإما أن يكون لا واجباً ولا ممكناً ، وأنه : إما قديم وإما محدث ، وإما قائم بنفسه أو بغيره ، أو لا قائم بنفسه ولا بغيره ، وأمثال ذلك من التقديرات ، ثم لم يكن هذا دليلا على إمكان كل هذه الأقسام فى الخارج .

(١) أى الرازى ، وعد ابن تيمية كلامه التالى هو الوجه الخامس ، مع أنه نفس كلامه السابق فى الوجه الرابع ، ولكنه أضاف إليه باقى كلام الرازى فى « لباب » ظ ٣٤ وجاء فيما سبق ص ١٠

(٢) عبارة الرازى السابقة هى : « أن العقل يتصور النفى والإثبات ، ثم يحكم بتناقضهما ، مع أنه لا يحكم بكون أحدهما سارياً فى الآخر ، أو مباينا عنه فى الجهة ، أو لا ساريا ولا مباينا » .

(٣) متوقفا : كذا فى « لباب » ولكن وردت فى النص السابق : يتوقف .

(٤) إلا : سقطت فى هذا الموضع ، وسبق ورودها فى النص السابق وفى « لباب » .

فكذلك تقديره لأن الشيء : إما محايث ، وإما مباين ، وإما غير محايث ولا مباين ، لا يدل على إمكان كل من الأقسام فى الخارج .

الوجه الثانى . **الثانى** : أن يُقال : القوم لا يقولون : إما سارى وإما مباين ، ولكن يقولون : إما أن يكون مبايناً له ، وإما أن يكون محايثاً له – أى بحيث هو ، سواء كان سارياً فيه سريان الصفة فى الموصوف ، وإما أن يكونا جميعاً ساريَيْن فى موصوفٍ واحد ، كالحياة والقدرة القائمة لموصوف واحد .

وحينئذ فلا يسلم توقف العقل عن نفى القسم الثالث ، فإن من يقول : أنا أعلم بالضرورة أن الموجودَيْن : إما أن يكونا متباينين ، وإما
ص٧٠ أن يكونا متحايثين ، يجزم / بانتفاء موجود لا يكون مبايناً للموجود الآخر ولا محايثاً له .

الوجه الثالث **الوجه الثالث** : أن يُقال : القسم الثالث : إما أن يقول : إنه ممكن إمكاناً ذهنياً أو خارجيا ، والإمكان الذهنى معناه عدم العلم بالامتناع ، والثانى معناه العلم بالإمكان فى الخارج .

وهو قد فسَّر مراده بالأول ، وهو عدم العلم حتى يقوم دليل . وحينئذ فيُقال : مجرد الإمكان الذهنى – وهو عدم العلم بالامتناع – لا يدل على الإمكان الخارجى ولا العلم به ، وإنما غايته أن يقول : إنى لا أعرف إمكانه ولا امتناعه . والمدَّعى يقول : أنا اعلم امتناعه بالضرورة ، وقد ذكرنا أنهم طوائف متفرقون اتفقوا على ذلك من غير مواطأة ، وذلك يقتضى أنهم صادقون فيما يخبرون به عن فطرهم .

ومعلوم أن العلوم الضرورية لا يقدح فيها نفى النافى لها ، فكيف يقدح فيها شك الشاك فيها ؟ !

الوجه الرابع.

**والجواب الرابع** : أن يُقال : لا نسلم توقف العقل بعد التصور التام ، بل لا يتوقف إلا لعدم التصور ، أو لوجود ما يمنع من الحكم ، لظن أو هوى ، كسائر المنازعين فى القضايا الضرورية من أهل الجحود والتكذيب .

ومعلوم أن هؤلاء كثيرون فى بنى آدم ، فإن الله قد أخبر عن قوم فرعون أنهم جحدوا بآياته واستيقنتها أنفسهم .

وقال تعالى عن اليهود : ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [ سورة البقرة : ١٤٦ ] . وقال تعالى : ﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [ سورة البقرة : ٧٥ ] .

وقال عن المشركين : ﴿ فَإِنَّهُمْ لاَ يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾ [ سورة الأنعام : ٣٣ ] وقال موسى لفرعون : ﴿ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنزَلَ هَؤُلَاءِ إِلاَّ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ ﴾ [ سورة الإسراء : ١٠٢ ] .

وقد أخبر عن كذب طوائف ، وإذا كان كثير من الطوائف يتعمدون الكذب والتكذيب بما يعلمون أنه حق ، وهذا جحد لما علموه وتيقّنوه ، عُلم أن فى الطوائف من قد يتفقون على جحد ما يعلمونه ، وكل طائفة

جاز عليها المواطأة على الكذب ، جاز عليها ذلك ، ويجوز أيضا أن يشتبه عليها الحق بالباطل ، حتّى تجحد ما هو حق فى نفسه لاشتباهه عليها ، وإن كان معلوماً بالضرورة عند غيرها ، فإنه إذ جاز تعمد الكذب عليهم ، فجواز الخطأ عليهم أَوْلى .

ظ ٧٠ ومعلوم أن الحسَّ / قد يغلط ، والعقل قد يغلط ، فيجوز على الطائفة المعيَّنة غلط حسهم أو عقلهم . وإذا كانت المعانى دقيقة ، وفيها ألفاظ مجملة ، وقد ألقى بعضهم إلى بعض أن هذا القول باطل وكفر ، أمكن أن لا يتصوروه على وجهه ، وإن كان غيرهم يتصوره لسلامته من الهوى ومن الاعتقاد المانع من ذلك .

الرد على الوجه السادس من كلام الرازى من وجوه

وأما قوله فى **الوجه السادس**[١] : « إن العقل يدرك ماهيات كمراتب[٢] الأعداد ، مع أنه لا يمكنه أن يحكم على كل واحدة[٣] منها بأن موضعها[٤] كذا أو مقدارها[٥] كذا » .

**فجوابه من وجوه** .

الوجه الأول

**أحدها** : ما أجاب به بعض أصحابهم ، حيث قال : هذا لا يرد عليهم ، لأن الأعداد أمور ذهنية ، والكلام فى أمور خارجية .

الوجه الثانى

**الوجه الثانى** : أن يُقال : العدد مع المعدود ، والتقدير مع المقدَّر ،

---

(١) أى قول الرازى فى باقى كلامه فى الوجه الرابع ( وسماه ابن تيمية هنا السادس ) وسبق وروده من قبل فى هذا الجزء ص ١٠

(٢) وردت الكلمة من قبل : مراتب ، وهى فى لباب ( ظ ٣٤ ) : لمراتب .

(٣) وردت الكلمة من قبل : أحد ، وهى فى « لباب » : واحد .

(٤) وردت الكلمة من قبل ( وهى كذلك فى « لباب » ) : موضوعها .

(٥) أو مقدارها : كذا وردت العبارة فى « لباب » وسبق ورودها من قبل : ومقدارها .

كالحد مع المحدود ، والاسم مع المسمَّى ، والعلم مع المعلوم ، ونحو ذلك . فالعلم ، والقول ، والعدد ، والحد ، الذى هو القول الدالّ ، والتقدير ، ونحو ذلك ، هى قائمة بالعالم ، القائل ، العادّ ، الحادّ ، المقدِّر ، وإذا كان العدد هو معنى يقوم بالعادّ ، كان حكمه حكم سائر ما يقوم بالإنسان من هذه الأمور ، وموضع ذلك نفس الإنسان ، وأما مقدارها فهو تابع لمحلها ، كأمثالها من الأعراض .

الوجه الثالث.

**الوجه الثالث** : أن يُقال : هذه الأعداد هى من جملة الكليات ، والقول فيها كالقول فى كليات الأنواع . ومن المعلوم أن أصحاب فيثاغورس لما أثبتوا عدداً مجرداً قائماً بنفسه ، أنكر ذلك عليهم جماهير العقلاء من إخوانهم وغيرهم ، وكانوا أضعف قولاً من أصحاب أفلاطن الذين أثبتوا الحقائق المجردة الكلية قائمة بأنفسها التى يسمونها « المثل الأفلاطونية » .

فإذا كان قد تقدم بطلان حجة من احتج بكليات الحقائق ، فبطلان حجة من احتج بكليات العدد أَوْلى وأحرى .

## ( فصل )

تابع كلام الرازى ، فى « الأربعين » .

**قال الرازى**(١) : « وإذا(٢) عرفت ذلك فنقول : المعنىّ من اختصاص الشىء بالجهة والمكان : أنه يمكن الإشارة الحسية إليه بأنه هنا أو هناك . والعالم مختص بالجهة والمكان بهذا المعنى ، فإن كان البارى

---

(١) وهو كلامه الذى سبق وروده من قبل فى هذا الجزء ص ١٠

(٢) فى النص السابق : إذا ؛ لباب : وإذا .

كذلك كان مماساً للعالم أو محاذيا [ له ][١] قطعا . ثم قول أكثر الكرامية[٢] : إنه[٣] مختص بجهة فوق ، مماسّ للعرش ، أو مباين عنه[٤] ببعد متناه . وقالت الهيصمية : هو مباين عنه ببعدٍ غير متناه[٥] » .

الرد عليه. **فيقال** : الناس لهم فى هذا المقام أقوال : منهم من يقول : هو

ص ٧١ نفسه / فوق العرش غير مماسّ ، ولا بينه وبين العرش فرجة ، وهذا قول ابن كُلاَّب ، والحارث المحاسبي ، وأبي العباس القلانسي ، والأشعرى ، وابن الباقلانى ، وغير واحد من هؤلاء ، وقد وافقهمْ على ذلك طوائف كثيرون من أصناف العلماء ، من أتباع الأئمة الأربعة ، وأهل الحديث والصوفية ، وغيرهم .

وهؤلاء يقولون : إنه بذاته فوق العرش ، وليس بجسم ، ولا هو محدود ولا متناه .

ومنهم من يقول : هو نفسه فوق العرش ، وإن كان موصوفاً بقدر له لا يعلمه غيره . ثم من هؤلاء من لا يجوِّز عليه مماسّة العرش ، ومنهم من يجوِّز ذلك . وهذا قول أئمة أهل الحديث والسنة ، وكثير من أهل الفقه ، والصوفية والكلام غير الكرَّامية ، فأما أئمة أهل السنة والحديث

---

(١) له : سقطت هنا ، وسبق ورودها ، وهى فى « لباب » .

(٢) فى النص السابق وفى « لباب » : ثم قالت الكرامية .

(٣) فى النص السابق : إنه تعالى ؛ لباب : إن الله تعالى .

(٤) فى النص السابق وفى « لباب » : مماساً للعرش أو مباينا عنه .

(٥) فى النص السابق وفى « لباب » : . . متناه ، وهو قول أكثر طوائفهم ، وإما مباينا عنه ببعد غير متناه ، وهو قول الهيصمية .

وأتباعهم ، فلا يطلقون لفظ « الجسم » نفيا ولا إثباتا ، وأما كثير من أهل الكلام فيطلقون لفظ « الجسم » ، كهشام بن الحكم ، وهشام الجواليقى وأتباعهما .

وجوه للرازى فى « الأربعين » : الوجه الأول .

**قال الرازى**[1] : « لنا وجوه : الأول[2] : لو كان مشاراً إليه ، فإن لم ينقسم كان فى الحقارة كالجوهر الفرد ، وتعالى عنه وفاقاً ، وإن انقسم كان مركَّباً ، وقد سبق[3] بطلانه » .

**قال**[4] : « وعبَّر أصحابنا عن هذا بأنه لو كان فوق العرش فإن كان أكبر منه[5] أو مثله كان منقسماً لكون العرش منقسماً ، وإن كان أصغر فإن بلغ إلى صغر الجوهر الفرد جاءت الحقارة المنزَّه عنها وفاقاً ، وإلا لزم التركيب . ثم من قال بأن كل متحيِّز قابل للقسمة كفاه أن يقول : كل متحيز فإن يمينه غير يساره ، وقدامه غير خلفه ، ولزم التركيب » .

الرد عليه من وجوه

**فيقال : الاعتراض على هذا من وجوه :**

الوجه الأول .

**أحدها** : قول من يقول : هو فوق العرش وليس بمنقسم ، ولا متحيز ، ولا له يمين ولا يسار يتميز منه بعضه عن بعض ، كما يقول ذلك من يقوله من الكُلاَّبيه والكرَّاميه والأشعرية ، ومن وافقهم من أهل الحديث والصوفية ، الذين يقولون : هو فوق العرش وليس بجسم ،

---

(١) فى « الأربعين فى أصول الدين » ونقله ابن تيمية عن مختصره « لباب الأربعين » للأرموى ، ص ٣٥ ، وسأقابل الكلام عليه بإذن الله .

(٢) لباب : قا .

(٣) لباب : سبق .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٥) لباب : من العرش .

كالتميميين ، والقاضي أبي يعلى ، وأتباعه كابن الزاغوني ، وغير ذلك وكما يقول ذلك من يقوله من الفلاسفة ، كما حكاه ابن رشد عن الحكماء ، كما تقدم بعض ذلك .

وهؤلاء خلق كثيرون ، فإن هؤلاء يقولون : لا نسلم أنه إذا لم ينقسم كان كالجوهر الفرد ، ويقولون : لا نسلم أنه يلزم أنه يكون أكبر من
ظ٧١ العرش أو أصغر أو مساوياً ، فإن هذه الأقسام / الثلاثة إنما تلزم إذا كان جسماً متحيزاً محدوداً ، فإذا كان فوق العرش وليس بجسم مقدَّر محدود ، لم يلزم لا هذا ولا هذا ، مع أنه مشار إليه .

فإن قال النفاة : فساد هذا معلوم بالضرورة ، فإنَّا نعلم بالضرورة أن ما كان فوق غيره ، فإما أن يكون أكبر منه أو أصغر[1] منه أو بقدره ، ونعلم أنه يتميز منه جانب عن جانب ، وهذا هو الانقسام .

قالت لهم المثبتة : تجويز هذا أقرب إلى العقل من تجويز وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ولا يُشار إليه ، وتجويز وجود موجودَيْن ليس أحدهما محايثاً للآخر ولا مبايناً له ، وأنتم تقولون : إن الحكم بكون الشيء أكبر من غيره وأصغر ومساوياً ، وأنه مباين له ومحايث له ومشار إليه ونحو ذلك ، هو من حكم الوهم التابع للحس ، وتقولون : إن حكم الوهم لا يُقبل فى غير الأمور الحسية ، وتزعمون أن الكلام فى صفات الرب تعالى من هذا الباب .

فيقال لكم : إن كان مثل هذا الحكم غير مقبول ، لم يقبل حكمكم

(١) فى الأصل : أو صغر ، وهو تحريف .

بأنه إما أكبر وإما أصغر وإما مساوٍ ، فإن هذا حكم على ذوات المقدار ، فإذا قُدِّر ما لا مقدار له وهو فوق غيره ، لم يلزمه شيء من الأقسام الثلاثة ، وإن كان مثل هذا الحكم مقبولاً ، لزم الحكم بأن كل موجودَيْن فلابد أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً له .

ومن المعلوم بضرورة العقل أنَّا إذا عرضنا على العقل ، أو الوهم ، أو الخيال ، أو الحس – أو ما شئت فقل – قولين : أحدهما يتضمن إثبات موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه ولا يُشار إليه ، والآخر يتضمن إثبات موجودٍ خارج العالم ، ليس بجسم ولا منقسم ، ولا يكون أكبر من العالم ولا أصغر – كان إنكار العقل – إن أنكر القولين – للأول أعظم ، وتجويزه – إن جوَّز القولين – للثاني أعظم .

فإن ادَّعى المدَّعي أن فساد قول من يثبت موجوداً خارج العالم ، لا أكبر ولا أصغر ولا مساوياً ، معلوم بالضرورة .

قيل له : وفساد قول من يثبت موجوداً لا داخل العالم ولا خارجه ، هو معلوم بالضرورة بطريق الأَوْلى . وقد تقدم بيان قول من يقول : إن فساد هذا القول معلوم بالضرورة ، وإن المنازعين له يقولون : هذا حكم الوهم لا حكم العقل ، فهكذا يقول هؤلاء : إن قولكم هذا فاسد ، من حكم الوهم لا من/حكم العقل . ص ٧٢

ولكن هؤلاء النفاة فيهم جهل وظلم ، فإنهم يحتجون على منازعيهم بحجة هي لهم ألزم ، ويثبتون قولهم بحجة هي على قول منازعيهم أدلّ . وهذا القول مع أنه أقرب إلى العقل فهو أقرب إلى السمع ، فإن صاحبه لا يحتاج أن يتأوَّل النصوص المثبتة للعلو والفوقية والاستواء ،

فيكون قوله أقرب إلى اتفاق الشرع والعقل ، وأقرب إلى الشرع منفرداً ، وأقرب إلى العقل منفرداً ، فيكون أرجح من قولهم على كل تقدير .

وهكذا هو عند أهل الإسلام ، فإن الكُلاَّبية والكرَّامية والأشعرية أقرب إلى السنة والحق من جهمية الفلاسفة والمعتزلة ونحوهم ، باتفاق جماهير المسلمين وعوامهم .

الوجه الثاني .

**الجواب الثاني** : أنه يقال له : ما تعنى بقولك : إن كل مشار إليه فإمّا أن ينقسم أو لا ينقسم ؟ أتعنى بالانقسام إمكان تفريقه وتجزئته وتبعّضه ؟ أم تعنى به أن كل مشار إليه إذا لم يكن بقدر الجوهر الفرد فإنه يكون مركَّباً من الجواهر المنفردة ؟ أو تعنى به أنه يُشار إلى شيء منه دون شيء ، ويُرى منه شيء دون شيء ، ويتميز منه شيء عن شيء ؟ .

فإن أردت الأول بطل لازم التقدير الأول ، فإنه لا يلزم من كونه لا يمكن تفريقه وتبعيضه وتقسيمه أن يكون صغيراً بقدر الجوهر الفرد ، فإنَّا نعلم بالاضطرار إمكان كون الشيء كبيراً عظيماً مع أنه لا يمكن تفريقه وتبعيضه وتقسيمه . بل قد تنازع الناس فى كثير من المخلوقات : هل تقبل التفريق أو لا تقبله ؟ ومن قال : إنها تقبله أثبته بالدليل ، لم يقل : إنه معلوم بالضرورة .

وإن أردتَ أن كل مشار إليه فإنه يكون مركَّباً من الجواهر المفردة إذا لم يكن حقيراً مُنعتَ هذا ، وقيل لك : هذا مبنى على أن الأعيان المشهودة مركَّبة من الجواهر المنفردة . وأكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم ينكرون ذلك ، بل أكثر طوائف أهل الكلام تنكر ذلك ، كالهشامية والضرارية والنجَّارية والكُلاَّبيه وكثير من الكرَّامية وغير هؤلاء .

وكذلك إن عنى به أنه مركَّب من المادة والصورة ، كما يقوله بعض الفلاسفة ، فأكثر العقلاء ينكرون ذلك . والصواب قول من ينكر ذلك ، كما هو مذكور فى غير هذا الموضع ، وبتقدير تسليمه ينازع من سلَّمه فى صحة المقدمة الثانية / ويمنع صحة انتفاء اللازم . ظ ٧٢

وإن أردتَ به المعنى الثالث : وهو أنه يتميز منه شيء عن شيء .

فيقال لك : هذا القول لازم لجميع الخلائق . أما الصفاتية فإنهم يثبتون العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والكلام . ومن المعلوم أن هذه معانى متميزة فى أنفسها ، ليس كل واحدٍ منها هو الآخر . وأما غيرهم فيعلمون الفرق بين كونه عالماً ، وكونه قادراً ، وكونه حيًّا ، ونحو ذلك . والمتفلسفة يعلمون الفرق بين كونه موجوداً ، وكونه واجباً ، وكونه عاقلاً وعقلا ، وعاشقاً وعشقاً ، ولذيذاً وملتذاً ، ونحو ذلك . ففى الجملة لزوم مثل هذه المعانى المتعددة المتكثِّرة لازم لجميع الخلائق ، وهذه مسألة الصفات .

فإذا قال النفاة : عندنا العلم هو الإرادة ، والإرادة هى القدرة ، والوجوب هو الوجود ، ونحو ذلك .

كان لهم جوابان : أحدهما أن يُقال : هذا معلوم الفساد بالضرورة ، كما تقدم . ولا يرتاب عاقل فى فساد مثل هذا بعد تصوره .

والثانى أن يقال : إذا جاز لكم أن تثبتوا معانى متعددة ومتغايرة فى الأحكام واللوازم والأسماء ليس التغاير بينها تغاير العموم والخصوص ، كاللون والسواد ، وتقولون : إنه لا تعدد فيها ولا كثرة ولا انقسام ، جاز

لمنازعكم أن يثبت ذاتاً فوق العالم لا انقسام فيها ولا تركيب ، وكان هذا أقرب إلى العقل .

فإن جاز أن تقولوا : لا يتميز العلم عن القدرة ، ولا الإرادة عن الحياة[1] ، جاز أن يقول : لا يتميز ما يحاذى يمين العرش عمّا يحاذى يسار العرش .

ومن المعلوم أن التعدد فى الصفات أظهر من التعدد فى المقدَّر ، فإن كان ذلك مقبولاً كان هذا أولى بالقبول ، وإن كان هذا مردوداً كان ذلك أَوْلى بالرد ، ولا يمكن أحد[2] من العقلاء أن يرد ما يثبت أنه من المعانى المتعددة المعلومة بصريح العقل ، مع نطق الشرع بذلك فى غير موضع ، فإن الله تعالى أثبت لنفسه من الأسماء الحسنى التى تتعدد معانيها : كالعليم ، والقدير ، والرحيم ، والعزيز ، وغير ذلك ، وأثبت له من الكلمات التى لا تعادلها،ما شهد به الكتاب العزيز ، فقد أثبت تعدد أسمائه وكلماته ، وفى ضمن ذلك تعدد صفاته ، وهو الواحد المسمَّى بأسمائه الحسنى ، المنعوت بصفاته العُلى ، الصادق العدل فى كلماته التامات صدقاً وعدلاً . وإذا كانت هذه الحجة مبنية على نفى الصفات ، فقد عُلم فساد أصلها .

/**الوجه الثالث** : أن يقال : قولك : « وإن انقسم كان مركبا . وقد سبق بطلانه » قد سبق قولك : إنه ليس بمتحيز ، لأن كل متحيز منقسم لذاته ، بناءً على نفى الجزء ، وكل منقسم لذاته ممكن لافتقاره إلى الوجه الثالث. ص ٧٣

(١) فى الأصل : عن الحيوه .

(٢) فى الأصل : أحدا ، وهو خطأ .

جزئه(١) الذى هو غيره ، وكون المفتقر إلى الغير ممكناً بالذات .

ومعلوم أن هذه الحجة قد تبين فسادها بطريق البسط فى مواضع متعددة ، وبُيِّن أن مبناها على ألفاظ مجملة مشتبهة ، وهى أصل توحيد الفلاسفة . وقد بيَّن نظَّار المسلمين فسادها ، كما بيَّن ذلك أبو حامد الغزالى وغيره .

جواب الرازى فى « نهاية العقول » على حجة التركيب فى مسألة الصفات .

والرازى أجاب الفلاسفة عن حجة التركيب فى مسألة الصفات فقال فى « نهاية العقول(٢) » : «قوله : يلزم من إثبات الصفات وقوع الكثرة فى الحقيقة الإلهية ، فتكون تلك الحقيقة ممكنة . قلنا : إن عنيتم به احتياج تلك الحقيقة إلى سببٍ خارجى فلا يلزم ، لاحتمال استناد تلك الصفات إلى الذات الواجبة لذاتها . وإن عنيتم به توقف الصفات فى ثبوتها على تلك الذات المخصوصة ، فذلك مما يلتزمه(٣) . فأين المحال ؟ وأيضا فعندكم الإضافات صفات وجودية فى الخارج ، فيلزمكم ما ألزمتمونا فى الصفات ، فى الصور المرتسمة(٤) فى ذاته من المعقولات(٥) » .

وقال أيضا(٦) : « مما يحقق فساد قول الفلاسفة أنهم قالوا : إن الله

(١) فى الأصل : جزه .
(٢) فى جـ ١ ، ظ ١٩٩ ( نسخة ٧٤٨ توحيد ) = ص ١٩٩ - ظ ١٩٩ ( نسخة ٥٦٥ طلعت علم الكلام )
(٣) نهاية العقول : مما نلتزمه .
(٤) نهاية العقول : فيلزمكم ما ألزمتمونا . وأيضا يلزمكم فى الصورة المرتسمة .
(٥) نهاية العقول : . . المعقولات ما ألزمتمونا .
(٦) فى كتابه نهاية العقول جـ ١ ، ص١٩٩ - ظ ١٩٩ ( نسخة ٧٤٨ توحيد ) = ص١٩٩ ظ ١٩٩ ( نسخة ٥٦٥ علم الكلام طلعت ) قبل العبارات السابقة بقليل .

عالم بالكليات[(١)] ، وقالوا : إن العلم بالشىء[(٢)] عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فى العالِم ، وقالوا : إن صورة المعلومات موجودة فى ذات الله تعالى[(٣)] ، حتى ابن سينا قال : إن تلك الصفة[(٤)] إذا كانت غير داخلة فى الذات ، بل كانت من لوازم الذات . . ومن كان هذا مذهباً له كيف يمكنه أن ينكر الصفات[(٥)] ؟ وفى الجملة فلا فرق بين الصفاتية وبين الفلاسفة ، إلا أن الصفاتية يقولون : [(٦)]إن الصفات قائمة بالذات ، والفلاسفة يقولون : إن هذه الصورة العقلية عوارض متقومة بالذات[(٦)] والذى تسميه الصفاتية[(٧)] صفة يسميه الفلسفى عارضاً ، والذى يسميه الصفاتى قياما ، يسميه الفلسفى قواماً وتقوما[(٨)] ، فلا فرق إلا بالعبارات ، وإلا فلا فرق فى المعنى[(٩)] » .

الوجه الرابع **الوجه الرابع** : أن يقال : إذا كان لفظ : التحيز ، والانقسام ،

---

(١) نهاية العقول : ثم الذى يحقق فساد قول الفلاسفة أن الشىء الواحد لا يكون مؤثرا وقابلا أنهم اتفقوا على أن الله تعالى عالم بالكليات .

(٢) نهاية العقول : واتفقوا على أن العلم بالشىء .

(٣) نهاية العقول : واتفقوا على أن صور المعلومات موجودة فى ذات البارى تعالى .

(٤) نهاية العقول : حتى قال ابن سينا إن تلك الصور .

(٥) نهاية العقول : من لوازم الذات لم يلزم منها محال ، وإذا كان كذلك كانت ذات الله تعالى مؤثرة فى تلك الصفة وقابلة لها ، ومن كان ذلك مذهبا له كيف يمكنه إنكار الصفة ( فى نسخة ٥٦٥ طلعت : الصفات ) .

(٦ - ٦) : هذه العبارات موجودة فى نسخة ( طلعت ) إلا أن فيها : الصفات ( بسقوط إن ) . . والفلاسفة يقولون هذه الصور العقلية أما فى نسخة ( توحيد ) فقد سقطت عبارة : « إن الصفات قائمة بالذات والفلاسفة يقولون إن » .

(٧) نهاية العقول : الصفاتى .

(٨) نهاية العقول ( نسخة توحيد ) : قواما أو مقوما ، ( نسخة طلعت ) : قواما أو متقوما .

(٩) نهاية العقول : فلا فرق إلا فى العبارة ، وإلا فلا نزاع فى المعنى .

والجزء ، والافتقار ، والغير ألفاظاً مجملة،فلفظ « المتحيز » يُراد به ما حازه غيره/ من الموجودات ، وليس مرادهم بهذا . ويُراد به ما كان منحازاً عن غيره ، أو ما كان بحيث يُشار إليه وإن لم يكن معه موجود سواه ، وهذا مرادهم بلفظ « المتحيز » ، ولهذا يقولون : العالم متحيز. ظ ٧٣

ولفظ « الانقسام » يُراد به الانقسام المعروف الذى يتضمن تفريق الأجزاء ، وليس هذا مرادهم . ويُراد به ما يتميز منه شىء عن شىء أو جانب عن جانب ، وهذا مرادهم .

ولفظ « الجزء » يُراد به ما كان منفرداً فانضم إليه غيره ، أو ما أمكن التفريق بينه وبين غيره ، وليس هذا مرادهم . ويُراد به ما حصل الامتياز بينه وبين غيره ، وهذا مرادهم . ولفظ « الافتقار » يُراد به أن يكون الشىء مفتقراً إلى فاعل يفعله ، وليس هذا مرادهم هنا. ويُراد به أن يكون ملازماً لغيره فلا يوجد أحدهما إلا مع الآخر ، وهذا مرادهم . وقد يقال : إنه يُراد به كون الشىء مفتقراً إلى أمر منفصل عنه ، وليس هذا مرادهم هنا ، ويُراد به أن يكون الشىء لا يتم إلا بما يدخل فيه ، مما يقال : إنه جزء كالصفة ، وهذا مرادهم هنا .

وإذا عُرف ذلك كان مضمون كلامهم أنه لو كان مشاراً إليه للزم أن لا يوجد إلا بلوازمه التى لا يوجد إلا بها ، الداخلة فى مسمًّى اسمه . ومعلوم أن ما كان كذلك لم يمتنع أن يكون واجب الوجود بنفسه المستلزمة لهذه اللازمات ، المتصفة بهذه الصفات ، بل إذا كانت حقيقته متصفة بصفات الكمال الوجودية ، كانت أحق بالوجود من أن لا يُوصف إلا بأمور سلبية ، يستلزم أن تكون ممتنعة الوجود ، مشبهة

بالمعدومات والجمادات ، فما لا يتصف بشيء من صفات الكمال ، فلا تكون له حياة[١] ، ولا علم ، ولا قدرة ، ولا كلام ، ولا فعل ، ولا عظمة ، ولا رحمة ، بل يكون موجوداً مطلقاً أو مجردا – كان ممتنع الوجود ، لا واجب الوجود . وما لا يكون إلا كاملاً ، لا يكون إلا بكماله ، وما يجب أن يكون حيًّا عليماً قديراً ، لا يكون إلا بحياته[٢] وقدرته وعلمه ، وليس لزوم صفات الكمال له واستلزامه إياها ، موجباً لكونه لا يكون موجودا بنفسه .

وتسمية المسمّى هذا جزءاً وبعضاً ونحو ذلك ، غايته أن يُقال : لا يمكن وجود الكل إلا بوجود بعضه . ومن المعلوم أن وجود الكل لا يوجد إلا بوجود الكل ، فيكون الكل موجوداً بالكل ، ولا يتضمن ذلك افتقاراً له إلى غيره ، فإذا كان قول القائل : إنه مفتقر / إلى نفسه أو كله لا يقدح فى وجوب وجوده ، فقوله : هو مفتقر إلى صفته أو بعضه أَوْلى أن لا يقدح فى وجوب وجوده . ص ٧٤

ومما يبين ذلك أن هؤلاء المتفلسفة يقولون : إن وجوده مستلزم لوجود المعلولات[٣] الممكنات ، فلا يتصور وجوده بدون وجودات ممكنة معلولة منفصلة عنه ، وذلك لا يقدح عندهم فى وجوب وجوده بنفسه ، فكيف يقدح فى وجوب وجوده كونه مستلزماً لصفات كمالٍ لازمةٍ له قائمةٍ بنفسه ؟ فإن كان استلزامه لغيره افتقاراً إليه ، فافتقاره إلى معلوله

(١) فى الأصل : حيوه .
(٢) فى الأصل : بحيوته .
(٣) فى الأصل : المعلومات ، وسياق الكلام بعد ذلك يدل على أن الصواب ما أثبته .

المنفصل أعظم امتناعا ، وإن لم يكن افتقاراً إلى اللازم لم يكن استلزامه الصفات افتقاراً إليها .

ومثل هذا التناقض كثير فى كلام المخالفين للسنة ، تحقيقا لقوله تعالى : ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيراً ﴾ [ سورة النساء : ٨٢ ] .

الوجه الثانى من وجوه الرازى فى « الأربعين » .

**قال الرازى**(١) : «الوجه الثانى(٢) : لو كان مشاراً إليه(٣) لكان(٤) متناهيا من جميع الجوانب لما سبق من تناهى الأبعاد ، ولأن عدم تناهيه إن كان من جميع الجوانب فإنه مخالط للعالم(٥) وما فيه من القاذورات ، تعالى عنه ، وإن كان من بعضها ، فالجانب المتناهى ، إن وافق غير المتناهى فى الماهية ، صح على المتناهى أن ينقلب غير متناهٍ(٦) ، وبالعكس ، فصح عليه الفصل والوصل ، وإن خالفه فيها ، وكل مركَّب من أجزاء مختلفة الطبائع ففيه أجزاء بسيطة ، فأمكن على كلٍّ منها أن يماس ما على يمينه ويساره وبالعكس ، فصح عليه الوصل والفصل ، وكل ما كان كذلك كان تأليفه(٧) بمؤلف ، تعالى عنه ، وكل متناهٍ من جميع الجوانب أمكن وجوده أزيد وأنقص مما وُجد ،

(١) فى « لباب الأربعين » ص ٣٥ ، ظ ٣٥ وهو متمّ لكلامه السابق ص ٢٨٩ = لباب ص ٣٥ .
(٢) لباب : ب .
(٣) عبارة : « لو كان مشاراً إليه » لم ترد فى هذا الموضع فى « لباب » وإنما وردت من قبل بعد الوجه الأول مباشرة ، وعطف الكلام هنا على كلامه فى أول الوجه الأول .
(٤) لباب : ولكان .
(٥) لباب : . . الجوانب فله مخالطة للعالم . .
(٦) فى الأصل : غير متناهى ، والصواب ما أثبته ، وهو الذى فى « لباب » .
(٧) لباب : تألفه .

فاختصاصه بذلك القدر المخصص ، ولأنه لو كان متناهياً [١] من جميع الجوانب ، لم يكن فوق كل الموجودات ، لأنه يكون فوقه أمكنة خالية عنه ، والخصم ينفيه » .

الرد عليه من وجوه

**فيقال : الاعتراض على هذا من وجوه :**

الوجه الأول .

**أحدها** : قول من يقول : هو فوق العرش ، ولا يوصف بالتناهى ولا بعدمه إذ لا يقبل واحداً منهما ، وهو قول من تقدَّم ممن يقول : هو فوق العرش ولا يوصف بأن له قدراً ، كما يقول ذلك من يقوله من أهل الكلام والفقه والحديث والتصوف ، من الكُلاَّبيه والكرَّاميه ظ ٧٤ والأشعرية ، ومن وافقهم / من أتباع الأئمة من أصحاب أحمد ومالك والشافعى وغيرهم .

وإذا قال لهم النفاة : هذا ممتنع فى بديهة العقل .

قالوا لهم : القول بوجود موجود لا يُشار إليه ولا يقبل الوصف بالنهاية وعدمها ، ولا بدخول العالم ولا بخروجٍ منه ، أظهر فساداً فى بديهة العقل . فإنَّا إذا عرضنا على العقل وجود موجود خارج العالم بائن منه ، لا يُوصف بثبوت النهاية ولا انتفائها ، ووجود موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا بائن ولا محايث ولا متناه ولا غير متناه [٢] — كان الثانى أظهر فساداً فى العقل كما تقدم نظيره .

الوجه الثانى .

**القول الثانى** : قول من يقول : هو غير متناهٍ : إما من جانب ،

(١) لباب : ولأنه إذا كان متناهيا .

(٢) فى الأصل : ولا متناهى ولا غير متناهى.

وإما من جميع الجوانب ، كما قال ذلك طوائف أيضا من أهل الكلام والفقهاء وغيرهم ، وحكاه الأشعرى فى « المقالات » عن طوائف (١)

فإذا قيل لهم : هذا ممتنع .

قالوا : قول منازعينا أظهر امتناعاً .

وإذا قيل لهم : يلزمكم أن يكون مخالطاً للعالم .

قالوا : منازعونا منهم من يقول : هو بذاته فى كل مكان ، ومنهم من ينفى ذلك ، ونحن يمكننا أن نقول كما قال هؤلاء وهؤلاء ، وإذا ادّعى هؤلاء إمكان ذلك من غير مخالطة ، ادعينا مثل ذلك .

**والقول الثالث** : قول السلف والأئمة . وأهل الحديث والكلام والفقه والتصوف ، الذين يقولون : له حدٌّ لا يعلمه غيره . الوجه الثالث .

فإذا قيل لهؤلاء : كل متناهٍ من جميع الجوانب أمكن وجوده أزيد وأنقص مما وجد ، واختصاصه بذلك القدر المخصص منفصل — منعوا هذا كما تقدم ذكره ، وقالوا : لا نسلم أن كل ما اختص بقدرٍ افتقر إلى مخصص منفصل عنه ، ولا نسلّم أن كل ما ثبت لواجب الوجود من خصائصه — يمكن أن يوجد بخلاف ذلك .

---

(١) قال الأشعرى فى « مقالات الإسلاميين » ٢١٧/١ -٢١٨ عن أقوال المعتزلة فى المكان : « اختلفت المعتزلة فى ذلك ، فقال قائلون : البارئ بكل مكان ، بمعنى أنه مدبر لكل مكان وأن تدبيره فى كل مكان ... وقال قائلون : البارئ لا فى مكان ، بل هو على ما لم يزل عليه » . وقال فى موضع آخر ٢٥٨/١ : « واختلفوا فى مقدار البارئ بعد أن جعلوه جسما ... وقال بعضهم : ليس لمساحة البارئ نهاية ولا غاية ، وإنه ذاهب فى الجهات الست : اليمين والشمال والأمام والخلف والفوق والتحت ... وقال قوم : إن معبودهم هو الفضاء ، وهو جسم تحل فيه الأشياء ، وليس بذى غاية ولا نهاية » .

وقد تقدم الكلام على هاتين المقدمتين ، واعتراف هؤلاء المحتجِّين بهما بفسادهما .

وأما قوله : « لو كان متناهيا من جميع الجوانب لم يكن فوق كل الموجودات ، لأنه يكون فوقه أمكنة خالية منه » .

فكلام ساقط ، لأنه ليس هناك شيء موجود : لا مكان ولا غير مكان ، وإنما هناك : إما خلاء هو عدم محض ونفي صرف ليس شيئاً موجوداً على قول طائفة ، وإما أنه لا يُقال هناك لا خلاء ولا ملاء .

وعلى كل تقدير فليس هناك شيء موجود ، بل يقال لمن احتج
ص ٧٥ بهذا : أنت تقول ليس فوق العالم شيء موجود ، ولا وراء العالم / شيء موجود ، مع أنه متناه عندك ، فكيف يجب أن يكون فوق رب العالمين شيء موجود ؟ !

ثم قال : « أنتم تزعمون أنكم تحتجون بالمعقولات اليقينية لا بالمقدمات الجدلية ، فهب أنه لا يكون فوق جميع الموجودات ، فأين دليلكم العقلي على امتناع هذا ؟ » .

الوجه الرابع **الوجه الرابع** : قول بعض هؤلاء النفاة لبعض : لم قلتم : « إن عدم تناهيه : إن كان من جميع الجوانب فإنه مخالط للعالم وما فيه من القاذورات تعالى عنه » ولِمَ لا يجوز أن يكون غير متناهٍ من جميع الجوانب وهو غير مخالط ؟ فإن قالوا : لأن فرض مشارٍ إليه ، غير متناه ، لا يخالط العالم — ممتنع فى صريح العقل .

قيل : وفرض موجود قائم بنفسه لا يُشار إليه ولا يكون مبايناً لغيره ، ممتنع فى صريح العقل .

فإن قلتم : هذا فى حكم الوهم .

قالوا : وإثبات المخالطة لما لا نهاية له من حكم الوهم .

وهؤلاء النفاة لمباينته للعالم ، منهم من يقول[١] : « إنه جسم[٢] ، وهو فى كل مكان ، وفاضل عن جميع الأماكن ، وهو مع ذلك متناهٍ ، غير أن مساحته أكبر من مساحة العالم ، لأنه أكبر من كل شئ .

وقال بعضهم : مساحته على قدر مساحة العالم[٣] .

وقال بعضهم : هو جسم[٤] له مقدار فى المساحة ، ولا ندرى كم ذلك القدر » .

«ومنهم من يقول[٥] : إنه جسم تحل الأشياء فيه ، وهو الفضاء[٦] ، وليس بذى غايةٍ ولا نهاية[٧] . وقال بعضهم : هو الفضاء ، وليس بجسم ، والأشياء قائمه به».«وقال بعضهم[٨] : ليس لمساحة البارىء

---

(١) الكلام التالى منقول بنصه من مقالات الإسلاميين ٢٥٨/١ وسأقابله عليه باذن الله .

(٢) عبارات الأشعرى التى سبق أن أشرت إليها تبدأ بقوله : « واختلفوا فى مقدار البارى بعد أن جعلوه جسما فقال قائلون : هو جسم . . الخ .

(٣) مقالات الإسلاميين : . . على قدر العالم .

(٤) مقالات : إن البارىء جسم .

(٥) الكلام التالى بعد الكلام الذى انتهى بعبارة « ذلك القدر » بثمانية أسطر فى مقالات الإسلاميين ٢٥٨/١ مع اختلاف فى ترتيب العبارات وبدأ بقول الأشعرى : وقال قوم . .

(٦) فى الأصل : وهو القضاء ، وهو تحريف ، والصواب ما أثبته ، وهو الذى فى « المقالات » وستتكرر العبارة وفيها : « هو الفضاء »

(٧) عبارات الأشعرى : « وقال قوم : إن معبودهم هو الفضاء ، وهو جسم تحل فيه الأشياء ، ليس بذى غاية ولانهاية » .

(٨) الكلام الذى يبدأ بعبارة: وقال بعضهم ... الخ سابق على العبارات الأخيرة التى انتهت بعبارة « والأشياء قائمة به » بأربعة أسطر .

نهاية ولا غاية ، وإنه ذاهب فى الجهات الست : اليمين ، والشمال ، والأمام ، والخلف ، والفوق ، والتحت . قالوا : وما كان كذلك لا يقع عليه اسم جسم ، ولا طويل ، ولا عريض ، ولا عميق ، وليس بذى حدود ، ولا هيئة ولا قطب » .

حكى هذه الأقوال الأشعرى فى « المقالات » وحكى عن زهير الأثرى[١] أنه كان يقول :«إن الله بكل مكان ، وإنه مع ذلك مستوٍ على عرشه ، وأنه يُرى بالأبصار بلا كيف[٢] ، وأنه موجود الذات بكل مكان ، وأنه ليس بجسم ولا محدود ، ولا يجوز عليه الحلول والمماسّة ، ويزعم أنه يجئ يوم القيامة ، كما قال تعالى :﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [ سورة الفجر : ٢٢ ] بلا كيف»[٣].وكذلك أبو معاذ التومنى[٤] .

وهذا القول الذى حكاه الأشعرى عن هؤلاء يشبه قول كثيرٍ من
ظ ٧٥ الصوفية والسالمية ،/ كأبى طالب المكى وغيره .

فهؤلاء القائلون بأنه بذاته فى كل مكان على أقوال : منهم من يقول : له قدر ، ومنهم من يقول : ليس له غاية ولا نهاية ، ومنهم من يقول : هو جسم ، ومنهم من يقول : ليس بجسم . ثم من هؤلاء من

---

(١) فى « مقالات الإسلاميين » ٣٢٦/١ .

(٢) عبارات الأشعرى هى : « فأما أصحاب زهير الأثرى فإن زهيرا كان يقول : إن الله سبحانه ....

(٣) مقالات الإسلاميين :... كما قال : ( وجاء ربك بلا كيف » .

(٤) فى « مقالات الإسلاميين » ٣٢٦/١ بعد ذكر قول زهير الأثرى ، ويتضمن كلامه السابق وأقوالا أخرى : « ذكر قول أبى معـاذ التومنى : وأما أبو معاذ التومنى فإنه يوافق زهيرا فى أكثر أقواله ويخالفه ...» .

يقول : إنه غير متناهٍ من جميع الجوانب ، وهو مع ذلك لا يخالط الأشياء ، وأيضا فإنهم إذا قالوا : إنه يخالط الأشياء ، قالوا : هذا لا يقدح فى كماله ، كما أن الشعاع لا يقدح فيه أنه فوق الأقذار .

وقول هؤلاء ، وإن كان باطلا ، كما قد بُيِّن فى غير هذا الموضع ، فالمقصود أن النفاة الذين يقولون : ليس بداخل العالم ولا خارجه ، لا يمكنهم إبطال قول هؤلاء . بل قد يقول القائل : إن قول هؤلاء الحلولية خير من قول أولئك المعطِّلة ، الذين يقولون : لا داخل العالم ولا خارجه .

ولهذا قال من قال : « متكلمة الجهمية لا يعبدون شيئاً ، ومتعبِّدة الجهمية يعبدون كل شئ » .

ومنهم من يقول هذا تارة وهذا تارة . ومنهم من يقول : هذا اعتقادى ، وهذا ذوق ووجدى .

وإنما يتمكن من إبطال قول هؤلاء كلهم أهلُ السنة المثبتة ، الذين يقولون : إنه مباين للعالم . فأما بعض هذه الطوائف مع بعضهم فإنهم متناقضون .

فإذا قالوا : لانسلِّم أنه يجب أن يخالط العالم ، أو لا نسلم أن فى ذلك محذوراً ، بل يمكن عدم المخالطة ، أو المخالطة ، بلا نقص ولا عيب – كان قول هؤلاء من جنس أقوال أولئك ، فإنهم أثبتوا ما يحيله العقل .

فإذا قالوا لأولئك : هذا من حكم الوهم لا من حكم العقل ، كان

هذا بمنزلة قول أولئك : إن إحالة موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه من حكم الوهم ، فإنهم قد قالوا : إنه حكم فى غير المحسوس بحكم المحسوس ، فإن لم يكن فى الوجود ما لا يمكن الإحساس به بطل قولهم ، وإن كان فيه ما لا يمكن الإحساس به ، وادَّعى هؤلاء أنه غير متناه من جميع الجوانب ، وهو غير جسم عند بعضهم ، وجسم عند آخرين منهم – كان الحكم حينئذ بكونه يكون مخالطاً للعالم ، وأن ذلك ممتنع عليه ، حكما[1] على غير المحسوس بحكم المحسوس ، وهم لا يقبلون هذا الحكم .

ثم إن الكلام هنا من جهة من يقول : إنه مشار إليه ، ويقول : إنه متناهٍ ، وهو مع ذلك جسم ، أو ليس بجسم . وإذا قال هؤلاء : كل مشار إليه فهو جسم ، كان كقولهم : لو كان / فوق العرش لكان مشاراً إليه ، ولكان جسماً ، وقد نازعهم فى ذلك طوائف . ص ٧٦

وتبيّن أن قول من قال : هو فوق العرش وليس بجسم ، ليس هو أبعد عن العقل ، من قول من قال : إنه لا داخل العالم ولا خارجه أصلا . فإن هذا أقرب إلى المعدوم من ذلك ، وكل ما كان أقرب إلى العدم ، كان أبعد عن الوجود الواجب .

فهكذا من قال : يُشار إليه وهو غير متناهٍ ولا يخالط ، أو يخالط ولا نقص فى ذلك – فقوله ليس أبعد عن العقل من قول أولئك ؛ بل نظير قولهم أن يقال : إنه فى كل مكان بذاته ، ولا يشار إليه ، ولا نهاية له ، كما قال بعضهم .

(١) فى الأصل : حكم .

فهذه الأقوال حكَمَ ببطلانها حاكمٌ واحد ، فإن رُدَّ حكمه فى بعضها رد فى سائرها ، فهذا جواب هؤلاء .

الوجه الخامس

**الوجه الخامس** : قول من يقول : لا نسلم أنه إذا كان متناهياً من بعض الجهات يلزم ما ذكره من المحذور . وقوله[1] : « الجانب المتناهى إن وافق غير المتناهى فى الماهية صح عليه أن ينقلب غير متناهٍ ، وإلا لزم التركيب ، فيصح الفصل والوصل ، وما كان كذلك احتاج إلى مؤلف يؤلفه » .

قالوا : لا نسلِّم أنه يجوز عليه الفصل والوصل والحال هذه ، لإمكان أن يكون ذلك الاتصال من لوازم الذات ، كقيام الصفات اللازمة لموصوفها ، وأيضا الموافقة فى الماهية إنما تقتضى جواز انقلابه غير متناه ، إن لو لم يكن المقدار المعيَّن من لوازم وجوده .

فإن قال : إن كل مختص بقدر فهو ممكن ، فهى المقدمة الثانية ، وقد تقدم إبطالها ، فلا يمكنه حينئذ تقرير المقدمة الأولى إلا بالثانية ، فلا يكون قد أقام دليلاً على أنه إذا كان متناهيا لزم التناهى من جميع الجوانب ، إلا لافتقار الاختصاص إلى مخصص ، وهذا : إن كان دليلا صحيحا فهو كاف ، سواء قُدِّر التناهى من جميع الجوانب أو بعضها ، وإن لم يكن صحيحاً بطل كلامه على بطلان تناهيه من جميع الجوانب ، ومن بعضها .

---

(١) أى قول الرازى ، ومايلى هو تلخيص لكلامه السابق وروده ، ص٢٩٩ ، وهو فى لباب الأربعين ، ص ٣٥ .

الوجه الثالث من وجوه الرازى فى « لباب الأربعين » .

قال الرازى[(١)] : « **الوجه الثالث** : [(٢)] أنه لو كان مشاراً إليه فإن صح عليه[(٣)] الحركة والسكون كان محدثاً لما سبق فى مسألة الحدوث ، وإلا كان كالزَمِن المقعد[(٤)] ، وهو نقص تعالى عنه » .

ظ ٧٦

الرد عليه من وجوه الوجه الأول .

**فيقال الاعتراض عليه من وجوه** : **أحدها** : أن يقال / قد تقدم إبطال هؤلاء لدليل الحركة والسكون ، كما أبطله الرازى نفسه فى كتبه العقلية المحضة ، وأبطل كل ما احتج به النفاة ، من غير اعتراض على إبطال ذلك . وكذلك أبطله الآمدى والأرموى وغيرهما .

الوجه الثانى

**الثانى** : قول من يقول : هو مع كونه مشاراً إليه لا يقبل الوصف بالحركة والسكون ولا بضد ذلك ، كما يقولون هم : إنه لا يقبل الوصف بالدخول والخروج ، والمباينة والمحايثة ، ونحو ذلك من المتقابلات .

فإذا قيل لهؤلاء : إثبات مشارٍ إليه لا يقبل ذلك غير معقول .

قالوا : هذا أقرب إلى العقل من إثبات موجودٍ قائم بنفسه لا يُشار إليه .

وهؤلاء إذا قيل لهم : إما أن يكون مبايناً ، وإما أن يكون محايثاً .

قالوا : هذا من عوارض الجسم ، فإذا قُدِّر موجود لا يقبل ذلك ، لم يوصف بمباينة ولا محايثة ، فيقول لهم هؤلاء : كونه موصوفاً بالحركة

---

(١) فى « لباب الأربعين » ظ ٣٥ .

(٢) لباب : ج .

(٣) لباب : ولأنه إن صح عليه . . . ( ولا توجد عبارة : أنه لو كان مشاراً إليه ) .

(٤) لباب : وإلا كان المقعد ، وسقطت كلمة « كالزمن » . وفى لسان العرب : « والزمانة : العاهة ، زَمِنَ يَزْمَنُ زَمَناً وزُمْنَة وزمانة ، فهو زَمِنٌ ، والجمع زَمِنون ، وزمين ، والجمع زَمْنَى » .

والسكون فرعٌ على قبوله لذلك ، فإذا قُدِّر موجود مشار إليه لا يقبل ذلك ، لم يوصف بأحدهما .

ومن الناس من يقول : الحركة من خصائص الجسم . ومنهم من يقول : الحركة يوصف بها ما ليس بجسم ، كمن يقول بإثبات نوع من الحركة للنفس ، ويقول : إنها غير جسم . وكذلك قول من قال مثل ذلك فى الواجب .

الوجه الثالث

**الثالث** : أن يُقال : اتصاف المتصف بالحركة والسكون : إما أن يكون صفة كمال أو لا . فإن لم يكن صفة كمال ، لم يكن سلب ذلك نقصاً ، فلا محذور فيه . وإن كان صفة كمال أمكن اتصافه بذلك فلا محذور فيه .

فإن قيل : هو صفة كمال للجسم دون غيره .

قيل : إما أن نعلم ثبوت موجودٍ غير الجسم ، أولا نعلمه. فإن لم نعلمه لم يمكن إثبات موجود قائم بنفسه:لا تكون الحركة كمالاً ، وإن علمنا وجود موجود ليس بجسم ، فالعلم بذلك ليس بضرورى ، بل هو نظرى ، فلا بد له من دليل .

وحينئذ فإما أن يمكن وجود مشار إليه ليس بجسم ، أو لا يمكن ، فإن أمكن جاز أن يُشار إلى البارى تعالى ، ويكون فوق العرش ، وليس بجسم . وإن لم يمكن وجود مشار إليه إلا أن يكون جسماً ، فلا بد من دليل يدل على إثبات وجود موجود لا يمكن الإشارة إليه ، ولا يكون جسما .

وهذه الوجوه هى أدلة ثبوت ذلك .

فإذا قيل : لو لم يصح عليه الحركة والسكون لكان كالزَمِن ، لم يمكن إثبات ذلك إلا إذا ثبت أن كل مشار إليه / يقبل الحركة والسكون ، وأن كل مشار إليه جسم . ص ٧٧

وهذا لا يثبت إلا إذا بَطُلَ قول من يقول : يمكن أن يُشار إليه ولا يكون جسماً ، أو يمكن أن يكون فوق العرش ولا يكون جسماً .

وهؤلاء لا يمكن إبطال قولهم إلا إذا بطل قول من يقول بوجود موجود قائم بنفسه لايُشار إليه ، لأنه بتقدير صحة قول هؤلاء ، يمكن صحة قول أولئك ، فإنه إذا جاز فى العقل إمكان وجود موجود قائم بنفسه لا يُشار إليه ولا يباين غيره ولا يحايثه ، أمكن وجود موجود قائم بنفسه ، فوق عرشه ، لايُشار إليه ، وكان هذا أقرب إلى العقل من ذلك .

فإذا كان إبطال قول هؤلاء مستلزماً لبطلان قول المدَّعِي ، لم يبطل قولهم إلا ببطلان قوله . وإذا بطل قوله ، كانت الحجة على صحته باطلة .

فتبين أن هذه الحجة يلزم من صحة مقدمتيها بطلان قول المدَّعِي المحتج بها ، فلا يمكن الاستدلال بها عليه ، وهو المطلوب ، فإنها إن صحت استلزمت بطلان دعواه ، وإن لم تصح لم يمكن الاستدلال بها على دعواه ، فبطلت الدلالة على التقديرين ، وهو المطلوب .

الوجه الرابع **الرابع** : أن يُقال : كثير من النظَّار يقولون : صحة الحركة ليست

من خصائص كونه مشارا إليه ، فإن كثيراً من هؤلاء يُجَوِّز أن يقوم به ما هو متجدد أو حادث ، وإن قال : إنه غير مشارٍ إليه ، وقد تقدم قول الرازى : « إن عامة الطوائف يلزمهم القول بحلول الحوادث وإن أنكروا ذلك » مع أن نفاة العلو من هؤلاء يمنعون جواز الإشارة إليه ، كما يقول ذلك من يقوله من الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية وغيرهم ، بل المتفلسفة يجوِّزون حلول الحوادث بما ليس بجسم غير الواجب ، كما يقولون مثل ذلك فى النفس الفلكية والإنسانية . ثم أكثر أهل الكلام من هؤلاء يقولون : إن ذلك الحادث القائم بالواجب تجدد بعد أن لم يكن ، فهؤلاء يصفونه بقيام الحوادث به فى وقتٍ دون وقت ، ومع هذا فلا يجعلونه فى حال انتفاء ذلك كالزَمِن المقعد ، فيقول هؤلاء : يمكن أن تقوم به الحوادث ، وهو نوع من الحركة ، ولا يكون مشاراً إليه ، ولا يكون عند انتفاء ذلك كالزَمِن ، فإن سَلَّم أولئك لهم إمكان ذلك بطلت الحجة ، وإن لم يسلِّموا ذلك لهم ، قالوا : هذا أقرب إلى العقل / من ظ ٧٧
إثبات موجودٍ قائم بنفسه لايُشار إليه ، وإن كان هذا من حكم الوهم فكذلك الأول ، وإلا لزم امتناع موجود قائم بنفسه لايُشار إليه ، وهو المطلوب .

ومما يوضح هذا أن لفظ « الحركة » قد يعنى به الانتقال من حيِّز إلى حيز ، وقد يعنى به ما هو أعم من ذلك ، كالحركة فى الكيف والكم والوضع ، مثل مصير النفس عالمةً وقادرة ومريدة ، ومصير الجسم أسود وأحمر ، وحلواً وحامضاً ، ومثل الاغتذاء والنمو الحاصل فى الحيوان والنبات ، ومثل حركة الفلك فى حيز واحد ، فهـذه قد تسمَّى حركات ، وإن لم يكن قد خرج الجسم فيها من حيز إلى حيز آخر .

وإذا كان لفظ « الحركة » من جنس لفظ « الحدوث » كان البحث عن قيام أحدهما به ، كالبحث عن قيام الآخر به . ومعلوم أن كثيرا من النظّار يصفونه بذلك ، ولا يقولون : هو جسم .

الوجه الرابع من وجوه الرازى فى « لباب الأربعين » .

**قال الرازى**[١] : « الوجه الرابع[٢] : المكان الذى يزعم الخصم[٣] حصوله فيه : إن كان موجوداً ، وهو منقسم ، كان جسماً ، ولزم قدم الأجسام لذواته[٤] . وأيضا المكان مستغنٍ[٥] فى وجوده عن المتمكن لجواز الخلاء وفاقاً ، والبارى تعالى[٦] عند الخصم يمتنع كونه لا فى حيز[٧] ، فكان مفتقراً إلى الحيز ، وكان[٨] المكان بالوجوب والإلٰهية أَوْلى ، وإن كان معدوماً استحال حصول الوجود[٩] فيه ، ولا يلزم علينا كون الجسم فى المكان ، لأن المعنى منه كونه يمكن الإشارة إلى أحد جوانبه بأنه غير الآخر ومتصل به . وهذا المعنى فى البارى يوجب التركيب ، وتعالى عنه[١٠] » .

الرد عليه من وجوه

**والجواب عن هذا من وجوه .**

الوجه الأول .

**أحدها** : أن يُقال : لانسلم الحصر ، بل قد يكون الحيز تارة

(١) فى « لباب الأربعين » ظ ٣٥ .
(٢) لباب : د .
(٣) الخصم : ساقطة من « لباب » .
(٤) لباب : لدوامه فيه .
(٥) لباب : مستغنى .
(٦) تعالى : ليست فى « لباب » .
(٧) لباب : الحيز .
(٨) لباب : فكان .
(٩) لباب : الموجود .
(١٠)لباب : وهذا المعنى فى البارى تعالى يوجب التركيب .

موجوداً ، وتارة معدوماً ، فإنه إذا كان فى الأزل وحده ، لم يكن معه شىء موجود ، فضلاً عن أن يكون فى شىء موجود . ثم لما خلق العالم : فإما أن يكون مداخلاً للعالم ، وإما أن يكون مبايناً له ، وإذا امتنع أن يكون هو نفسه دخل فى العالم ، أو دخل العالم فيه ، وجب أن يكون مبايناً له ، وإذا كان مبايناً للعالم ، أمكن أن يكون فوق العالم ، ويكون ما يُسمَّى حينئذ مكاناً أمراً وجودياً ، ولا يلزم أن يكون ملازماً له ، فلا يلزم قدم المخلوقات ، ولا افتقاره إلى شىءٍ منها ، بل كان مستغنياً عنها ، ومازال مستغنيا عنها / وإن كان عاليا عليها ، فعلوه على العرش وعلى ص ٧٨ غيره من المخلوقات لا يوجب افتقاره إليه ، فإن السماء عالية على الأرض وليست مفتقرة إليها ، والهواء عال على الأرض وليس مفتقراً إليها ، وكذلك الملائكة عالون على الأرض وليسوا مفتقرين إليها ، فإذا كان المخلوق العالى لا يجب أن يكون مفتقراً إلى السافل ، فالعلى الأعلى ، الخالق لكل شىء ، الغنى عن كل شىء ، أَوْلى أن لا يكون مفتقراً إلى المخلوقات مع علوه عليها .

**الوجه الثانى** : أن قول القائل : « إنه فى مكانٍ » لفظ فيه إجمال وتلبيس . والمثبتون لعلو الله على خلقه لا يحتاجون أن يطلقوا القول بأنه فى مكان ، بل منهم كثير لا يطلقون ذلك ، بل يمنعون منه ، لما فيه من الإجمال . الوجه الثانى .

فإذا قال القائل : إنه لو كان فى مكان ، لم يخل : إما أن يكون المكان موجوداً ، أو معدوما .

قيل له : إذا قيل : إن الشئ فى مكان ، وفُسِّر المكان بأنه معدوم ،

كان حقيقته أنه وحده ، ليس معه غيره ، إذ لا يقول عاقل : إنه فى مكان معدوم ، وإنه مع هذا فى شئ موجود قد أحاط به ، أو كان هو فوقه ، أو غير ذلك ، إذ هذا كله من صفات الموجودات .

وإذا كان كذلك فقول القائل · وإن كان المكان معدوماً استحال حصول الموجود فيه ، إنما يلزم لو قُدِّر أن هناك أمراً يكون الواجب فيه ، فأما إذا فُسِّر ذلك بأنه وحده ، ليس معه غيره ، امتنع أن يُقال : إنه فى غيره .

الوجه الثالث . **الثالث** : أن يُقال : إذا كنتَ أنت – وعامة العقلاء – تقولون : إن الجسم فى مكان ، ولا يلزم من هذا أن يكون فى شىء موجود ، لأنه يستلزم أبعاداً لا تتناهى ، ولا فى معدوم ، لأن العدم لا يكون فيه شىء – فقولهم أولى بالقبول والجواز .

**وأما قوله** : « إن المعنى من كون الجسم فى المكان ، كونه بحيث يمكن الإشارة إلى أحد جوانبه بأنه غير الآخر ومتصل به » .

**فيقال له** : وبهذا المعنى فسَّرت قولهم بأنك قلت : المعنى من اختصاص الشىء بالجهة والمكان أنه يمكن الإشارة الحسية إليه بأنه هنا أو هناك .

وأما قولهم : هذا المعنى يوجب التركيب فى البارى . فهذا هو الحجة الأولى ، وقد تقدم جوابها ، فإذن هذه الحجة لا تتم إلا بالأولى ، فلا تجعل حجة أخرى ، وحجة التركيب قد تقدم بيان فسادها .

ظ ٧٨ الوجه الرابع . **الرابع** : أن يُقال : لفظ « الحيز » و « المكان » / قد يُعنى به أمرٌ

وجودى وأمر عدمى ، وقد يُعنى بالمكان أمر وجودى ، وبالحيز أمر عدمى . ومعلوم أن هؤلاء المثبتين للعلو يقولون : إنه فوق سماواته ، على عرشه ، بائن من خلقه . وإذا قالوا : انه بائن من جميع المخلوقات ، فكل ما يُقدَّر موجوداً من الأمكنة والأحياز فهو من جملة الموجودات ، فإذا كان بائناً عنها لم يكن داخلاً فيها ، فلا يكون داخلاً فى شىء من الأمكنة والأحياز الوجودية على هذا التقدير ، ولا يلزم قدم شىء من ذلك على هذا التقدير.

وإذا قالوا : إنه فوق العرش ، لم يقولوا : إن العرش كان موجوداً معه فى الأزل ، بل العرش خُلق بعد أن لم يكن ، وليس هو داخلاً فى العرش ، ولا هو مفتقر إلى العرش ، بل هو الحامل بقوته للعرش ولحملة العرش ، فكيف يلزم على هذا أن يكون معه فى الأزل ؟ بل كيف يلزم على هذا أن يكون داخلاً فى العرش أو مفتقراً إليه ؟ وإنما يلزم ما ذكره من لا بد له[1] من شىء مخلوق يحتوى عليه ، وهذا ليس قول من يقول : إنه بائن عن جميع المخلوقات .

الوجه الخامس

**الوجه الخامس** : أن يُقال : قوله : « البارى عند الخصم يمتنع كونه لا فى حيز » لفظ مجمل ، فإن قال : إنه مفتقر عنده إلى حيز وجودى ، فهذا لم يقله الخصم ، ولا يُعرف أحداً قاله ، وإن قاله من لا يعرف لم يلتفت إليه . ولا ريب عند المسلمين أن الله تعالى غنى عن كل ما سواه ، فكيف يُقال : إنه مفتقر إلى حيز عدمى ، فالعدم ليس بشئ حتى يُقال : إن الرب مفتقر إليه ، أو ليس بمفتقر إليه .

(١) فى الأصل : من لا يدله ، وهو تحريف .

وإذا فُسِّر الحيز بأمر عدمى ، لم يَجُز أن يُقال : إن العدم الذى ليس بشئ أحق بالإلهية من الموجود القائم بنفسه ، فعُلِم أن هذه الحجة مغلطة محضة ، وأن لفظ « الحيز » لفظ مجمل .

وهؤلاء يريدون بالحيز تارةً ما هو موجود ، ويريدون به تارة ما هو معدوم . وكذلك لفظ « المكان » ، لكن الغالب عليهم أنهم يريدون بالحيز ما هو معدوم ، وبالمكان ما هو موجود ، ولهذا يقولون : العالم فى حيز وليس فى مكان .

وإذا كان كذلك ، فمن أثبت متحيزاً فى حيز عدمى لم يجعل هناك موجوداً غيره ، سواء كان ذلك واجباً أو ممكناً . وإذا كان كذلك لم يجب أن يكون هناك ما يجب أن يكون موجوداً معه ، فضلا عن أن يكون هو مفتقراً إليه .

ص ٧٩ الوجه السادس

**الوجه السادس** : /أن يُقال : هذه الحجة مبنية على أن كل مُشارٍ إليه مركَّب ، وأن ذلك ممتنع فى الواجب ، فإن أردت بالتركيب أن غيره رَكَّبه ، أو أنه يقبل التفريق ، ونحو ذلك ، لم تسلم الأولى .

وإن عنيت بالتركيب إمكان الإشارة الى بعضه دون بعض ، فللناس هنا جوابان :

أحدهما : قول من يقول : هو فوق العالم وليس بمشار إليه ، أو هو مشارٌ إليه ، وهو لا يتبعَّض ، فيُشار إلى بعضه دون بعض ، لأن الإشارة إلى البعض دون البعض إنما تُعقل فيما له أبعاض ، فإذا قُدِّر مشارٌ إليه لا يتبعَّض ، لم يمكن أن يُقال هذا فيه .

والثانى قول من يقول : يمكن الإشارة إلى بعضه دون بعض ، ويقول : التبعيض المنفى عنه ، هو مفارقة بعضه لبعض . وأما كونه يُرى بعضه دون بعض ، فليس هذا منفيًّا عنه ، بل هو من لوازم وجوده . وإذا قال الثانى : هذا تركيب ، وهو ممتنع ، فقد عُرف بطلان هذه الحجة .

**الوجه السابع** : أن يُقال : إذا كان فوق العرش فلا يخلو : إما أن يلزم أن يكون جسماً أو لا يلزم ، فإن لم يلزم بطل مذهب النفى ، فإن مدار قولهم على أن العلو يستلزم أن يكون جسماً ، فإذا لم يلزم ذلك لم يكن فى كونه على العرش محذور . وإن لزم أن يكون جسماً ، فإن لازم هذا القول قدم ما يكون جسماً ، وحينئذ فقول القائل : إن كان المكان موجوداً كان جسما ولزم قدم الأجسام لدوامه – لا يكون محذوراً على هذا التقدير ، ولا يصح الاستدلال على انتفاء المكان بهذا الاعتبار . الوجه السابع .

**وأما الوجه الثامن** : فقوله : « المكان مستغنٍ فى وجوده عن المتمكن ، لجواز الخلاء وفاقاً ، والبارى عند الخصم يمتنع كونه لا فى الحيز ، فكان مفتقراً إلى الحيز » يعترض عليه الخصم بأناًّ لا نسلم أنه على هذا التقدير يكون كل مكان مستغنياً عن المتمكن ، فإنه لا يقول عاقل إن شيئاً من الممكنات مستغنية عن الواجب الوجود ، فإذا جَعَل ما سَمَّى مكاناً من الممكنات المبدعات / لله تعالى ، لم يجز أن يُقال : هو مستغن عنه . الوجه الثامن . ظ ٧٩

وأيضا يُقال : إن عنيت بكـون المكان مستغنياً عن المتمكن ، أنه لا يفتقر إلى كون المتمكن عليه ، فهذا مسلَّم ، لكنه لا يفيدك ، إلا إذا

قيل : إن المتمكن مفتقر إلى وجود المكان المستغنى عنه ، وهذا لم يذكره فى التقسيم .

وإن عنيت أنه يستلزم استغناءه عن فاعلٍ مبدع ، فهذا ليس بلازم على هذا التقدير ، فإن الأمكنة كلها مفتقرة إلى فاعل مبدع ، وإن استغنت[١] عن متمكن . وإذا كان وجوده مستلزماً للحيز على هذا التقدير ، لم يكن مفتقراً إلى ما هو مستغنٍ عنه ، بل كان وجوده مستلزما لأمور لازمةٍ له مفتقرة إليه ، وذلك لا يوجب أن يكون غيره مستغنياً عنه ، ولا أن يكون مفتقراً إلى ما هو مستغنٍ عنه ، كما أن الذات إذا كانت مستلزمة للصفات ، لم يجب أن تكون الصفات أحق بالإلـٰهية .

هذا عند من يقول بالصفات ، وكذلك من يقول بالأحوال من المسلمين . ومن نفى[٢] الجميع كالفلاسفة الدهرية ، فعندهم أن وجود الواجب مستلزم لوجود الممكنات ، مع أنها هى المفتقرة إليه ، وهو مستغن عنها .

ونكتة الاعتراض أنه إذا فُرض افتقاره إلى مكان مستغن عنه ، فلاريب أن هذا باطل بالاتفاق ، لأنه يلزم أن يكون الخالق فقيراً إلى ما هو مستغن عنه ، وهذا ينافى وجوب وجوده . وأما إذا كان ما سمى مكاناً مفتقراً إليه ، وهو المبدع الخالق له ، لم يكن فيما ذكره [ ما ][٣] يبطل ذلك .

(١) فى الأصل : وإن استغنيت ، وهو تحريف .
(٢) فى الأصل : ومن نفا .
(٣) ما : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

أما إذا قُدِّر أن وجوده لا يستلزم وجود ذلك ولا يشترط فيه ذلك ، لكن حصل بحكم الجواز لا بحكم الوجوب ، فهذا ظاهر .

وأما إذا قُدِّر أن ذلك لازم له ، فغايته أن وجوده مستلزم لما يكون الرب ملزوماً له ، وهو مفتقر إلى الرب تعالى ، وقد عُرف كلام الناس فى مثل هذا .

الوجه الخامس من وجوه الرازى فى « لباب الأربعين » .

**قال الرازى**[1] « الوجه الخامس فى نفى علوه على الخلق أن الأحياز إن[2] تساوت فى تمام الماهية ، كان حصوله فى بعضها بدلاً عن الآخر جائزاً ، فافتقر فيه إلى مرجّح[3] ، وإن تخالفت فيها كانت متباينة بالعدد ، والماهية تختص[4] بخواص معيَّنة وصفات معينة ، وهى غير متناهية ، فقد وُجد فى الأزل مع الله[5] أشياء موجودة قائمة بأنفسها غير متناهية ، ولا يرتضيه مسلم » .

الرد عليه من وجوه

**والاعتراض على هذا من وجوه :**

الوجه الأول . ص ٨٠

**أحدها** : أن يُقال : الأحياز أمور عدمية / كما قد عُرف ، فإنهم يقولون : العالم فى حيز ، والحيز عندهم عدمى . ولو قال قائل : إن الحيز قد يكون وجودياً ، فالمثبتون يقولون : نحن نقول : إنه فوق العالم وحده ، كما كان قبل المخلوقات ، وليس هو فى حيز وجودى ، فإذا

(١) فى « لباب الأربعين » ظ ٣٥ ، وسأقابل الكلام التالى عليه بإذن الله .

(٢) لباب : هـ الأحياز إن . . . والأرموى فى « لباب الأربعين » يختصر الكلام ويحيل على ما قبله ، ولكن ابن تيمية يوضح المقصود به .

(٣) لباب : فافتقر إلى مرجح .

(٤) لباب : مختصة .

(٥) لباب : مع الله تعالى

سمّيت ما هناك حيّزا ، كان تسميته للعدم حيزاً ، وهو اصطلاحهم .

وحينئذ فالعدم المحض ليس هو أشياء موجودة ، حتى يقال : إنها متماثلة أو مختلفة .

فإن قيل : من الناس من يقول : الحيز جوهر قائم بنفسه لا نهاية له .

قيل : هذا القول إن كان صحيحا ثبت قدم الحيز الوجودى ، وحينئذ فتبطل الحجة التى مبناها على نفى ذلك . وإن كان باطلاً بطلت الحجة أيضا كما تقدم ، فهى باطلة على تقدير النقيضين ، فثبت بطلانها فى نفس الأمر .

الوجه الثانى

**الوجه الثانى** : أن يُقال : لم لا يجوز أن تكون الأحياز متساوية فى الماهية ؟

**قوله**[1] : « حصوله فى بعضها بدلاً عن الآخر جائز ، فيفتقر إلى مرجِّح » .

**يُقال له** : نعم ، وإذا افتقر إلى مرجّح فإنه يرجح بعضها بقدرته ومشيئته ، كما تُرجح سائر الأمور الجائزة بعضها على بعض ، وكما يرجح خلق العالم فى بعض الأحياز على بعض ، مع إمكان أن يخلقه فى حيز آخر ، وكما رجَّح ما خلقه بمقدارٍ على مقدار ، وصفةٍ على صفةٍ ، مع إمكان أن يخلقه على قدرٍ وصفةٍ أخرى .

الوجه الثالث

**الوجه الثالث** : أن يُقال : ترجح بعض الأحياز على بعض متفق

(١) ما يلى هو تلخيص لجزء من كلام الرازى الذى سبق قبل قليل فى الوجه الخامس .

عليه بين العقلاء ، سواء قالوا بالفاعل بالاختيار أو بالعلة الموجبة ، فإن القائلين بالعلة الموجبة يقولون : إنها اقتضت وجود العالم فى هذا الحيز دون غيره . وأما على القول بالفاعل المختار فالأمر ظاهر ، وإذا كان ترجيح بعض الأحياز على بعض متفقاً عليه بين العقلاء ، لم يكن فى ذلك محذور .

وإذا قيل : هذا ترجيح لبعضها على بعض فى الممكن .

قيل : فإذا جاز ذلك فى الممكن،فهو فى الواجب أَوْلى بالجواز ، فإن المرجح إن كان موجباً بالذات ، فترجيحه لما يتعلق به أَوْلى من ترجيحه لما يتعلق بغيره ، وإن كان فاعلاً بالاختيار ، فاختياره لما يتعلق به أَوْلى من اختياره لما يتعلق بغيره .

وإذا قيل : هذا يلزم منه قيام الأمور الاختيارية بذاته .

قيل : قد عُرف أنهم يعترفون بذلك ، وهو لازم لعامة العقلاء .

**الوجه الرابع** : أن يُقال : أهل الإثبات القائلون بأن الله سبحانه فوق العالم ، لهم فى جواز الأفعال القائمة بذاته ، المتعلقة بمشيئته وقدرته ، قولان مشهوران : الوجه الرابع

أحدهما : قول من يقول : لا يجوز / ذلك ، كما يقوله ابن كُلاَّب والأشعرى ومن اتّبعها ، من أصحاب أبى حنيفة وأحمد ومالك والشافعى وغيرهم . فهؤلاء يقولون : استواؤه مفعول له ، فَعَله فى العرش ، ويقولون : إنه خلق العالم تحته ، من غير أن يحصل منه انتقال وتحوُّل من حيز إلى حيز ، ويقولون : إنه خصّص العالم بذلك الحيز بمشيئته وقدرته . ظ ٨٠

والقول الثانى : قول من يقول : إنه يفعل أفعالا قائمة بنفسه باختياره ومشيئته ، كما وصف نفسه فى القرآن بالاستواء إلى السماء وعلى العرش ، وبالإتيان والمجىء ، وطىّ السمٰوات بيمينه ، وغير ذلك ، مما هو قول أئمة أهل الحديث ، وكثير من أهل الكلام ، ومن وافقهم من أصحاب أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد ، فهؤلاء يقولون : إن ما يحصل من الترجيح لبعض الأحياز على بعضٍ بأفعاله القائمة بنفسه هو بمشيئته وقدرته . فحصل الجواب عن هذا على قول الطائفتين جميعا .

الوجه الخامس

**الوجه الخامس** : أن يُقال : الحيز : إما أن يقال : إنه موجود ، وإما أن يقال : إنه معدوم .

فإن قيل : هو معدوم ، لم يلزم أن يكون مع الله فى الأزل شىء موجود .

وإن قيل : هو موجود ، فإما إن يكون وجوده فى الأزل ممتنعاً ، وإما أن يكون ممكناً . فإن كان ممتنعاً تعيّن القسم الأول ، وهو أن الأحياز متماثله فى تمام الماهية ، فإن العدم المحض لا يتميز فيه شىء عن شىء . وحينئذ فالتخصيص المفتقر إلى المرجحّ يحصل : إما بقدرته ومشيئته ، على قول المسلمين وجمهور الخلق ، وإما بالذات ، عند من يجوِّز نظير ذلك . وإن كان وجوده فى الأزل ممكناً ، فلا محذور فيه ، فبطل انتفاء اللازم .

الوجه السادس

**الوجه السادس** : أن يُقال: التقسيم المذكور غير حاصر ، وذلك لأن الأحياز : إما أن تكون متماثلة ، وإما أن تكون مختلفة ، وعلى التقديرين : فإما أن تكون متناهية . وإما أن تكون غير متناهية فإن كان

وجود أحياز وجودية غير متناهية ممتنعاً ، بطل هذا التقسيم ، ولم يلزم بطلان غيره ، وكذلك أى قسم بَطُل ، لم يلزم بطلان غيره ، وذلك لأن هؤلاء النفاة : منهم من يقول بثبوت أحياز قديمة : إما بنفسها ، وإما بغيرها ، كما تقول طائفة منهم بأن القدماء خمسة : الواجب بنفسه ، والحيّز الذى هو الخلاء ، والدهر ، والمادة ، والنفس . ويقول آخرون منهم بثبوت أبعاد لا نهاية لها ، وإن لم يقولوا بغير ذلك .

وما يذكر من هذه الأقوال ونحوها – وإن قيل : إنه باطل – فالقائلون بغير ذلك بهذه الأقوال هم المعارضون لنصوص الكتاب والسنة ، وهم الذين يدّعون أن معهم / عقليات برهانيه تنافى ذلك ، ص ٨١
فإذا خُوطبوا على موجب أصولهم ، وبُيِّن أنه ليس فى العقليات ما ينافى النصوص الإلـهية على كل مذهب ، كان هذا من تمام نصر الله لرسوله ، وإظهار لنوره .

الوجه السابع

**الوجه السابع** : أن يُقال : مقدمات هذه الحجة ليست برهانية ، فإنه على تقدير تماثل الأحياز إنما يلزم الافتقار إلى المرجِّح ، وهذا غير ممتنع . وأما على التقدير الثانى ، فيلزم ثبوت أحياز مختلفة . أما كونها غير متناهية ، فذلك غير لازم .

وحينئذ فيقال : إذا قُدِّر أن هذه الأحياز مفتقرة إليه ، ممكنة بنفسها واجبة به ، أمكن أن يُقال فيها ما يقوله من يجوِّز أن يكون معه ما هو من لوازم ذاته ، كما عُرف من مذاهب الطوائف . ويُقال على وجه التقسيم : إن امتنع أن يكون معه ما هو من لوازم ذاته ، تعيَّن القسم الأول وإلا جاز الثانى .

والمقصود بيان فساد أمثال هذا الكلام بالحجج العقلية المحضة ، فإن هؤلاء النفاة يستعينون على معارضة النصوص الإلٰهية بأقوال الفلاسفة وغيرها ، المخالفة لدين المرسلين ، فإذا احتُج لنصر النصوص الإلٰهية بما هو من هذا الجنس ، كان ذلك خيراً من فعلهم .

الوجه الثامن . **الوجه الثامن** : أن يُقال : الأحياز : إن كانت عدمية ، لم يكن في ذلك محذور ، سواء كانت متماثلة أو مختلفة ، فإن ثبوت أعدام غير متناهية في الأزل غير محذور ، والمثبت لا يقول : إنه يفتقر إلى حيِّز وجودى منفصل عنه ، فإن هذا ليس هو معروفاً من أقوال المثبتين . وإن قُدِّر قائل يقوله أمكنه أن يقول : هذا من لوازم ذاته ، وحينئذ فإن جاز أن يلزمه أمر وجودى كان هذا ممكناً ، وإلا تعيِّن قول من يجعل الحيِّز عدميا ، فعُلم أنه لا حجة فيما ذكره .

الوجه التاسع . **الوجه التاسع** : أن من المسلمين من يقول : قد قامت به في الأزل معانى لا نهاية لها ، كعلوم لا نهاية لها ، وكلمات لا نهاية [ لها ][1] ، وإرادات لا نهاية لها ، ونحو ذلك . ومن الناس من يقول بثبوت أبعاد لا نهاية لها ، وحينئذ فإن كان علوه على العالم ممكناً [2] بدون ثبوت أحياز قديمة ، مختلفة غير متناهية ، لم يضرهم بطلان هذا اللازم .

وإن قيل : إن ذلك يستلزم هذا القول ، كان نفيه محتاجاً إلى
ظ ٨١ دليل ، وهو / لم يذكر دليلا على نفيه ، وإنما قنع بحجة مسلَّمة ، وهى أن المسلمين ليس فيهم من يرتضى أن يوجد معه في الأزل أشياء موجودة

(١) لها : ساقطة من الأصل .

(٢) في الأصل : ممكن ، وهو خطأ .

قائمة بأنفسها غير متناهية ، ومعلوم أن هذا لا يرتضيه المسلمون من أهل الإثبات وغيرهم ، لاعتقادهم أن ذلك ليس من لوازم قولهم ، فإذا قُدِّر أنه من لوازم قولهم ، احتاج نفيه إلى دليل ، ولا يجوز أن يُحتج على ذلك بالسمع ، لأن السمع الدال على علو الله على خلقه أظهر وأكثر وأبين مما يدل على مثل هذا ، فإن المحتج إذا احتج بمثل قوله تعالى : ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [سورة الزمر : ٦٢] ، و : ﴿ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة الفاتحة : ٢] ونحو ذلك ، لم يدل إلا على أن الأحياز الموجودة مخلوقه لله ، وهو ربها ، وهذا لا ينازع فيه مسلم ، لكن الاستدلال بالسمع على قدم شيءٌ من ذلك أضعف من الاستدلال على أن الله تعالى ليس فوق العالمين ، فلا يمكن دفع أقوى الدلالتين بأضعفها .

**الوجه العاشر** : أن يُقال : هذا الرازى وأمثاله يدَّعون أنه ليس فى السمع ما يصرِّح بأن الله كان وحده ، ثم ابتدأ إحداث الأشياء من العدم ، بل يقولون بما هو أبلغ من ذلك ، كما يذكر مثل ذلك فى كتاب « المطالب العالية » وغير ذلك من كتبه . الوجه العاشر.

وأما النصوص الكثيرة الدالة على علو الله على خلقه ، فلا ينازعون فى كثرتها ، وظهور دلالتها ، ولا يدَّعون أنه عارضها نصوص سمعية تدفع موجبها ، وإنما يدَّعون أنه عارضها العقل .

وإذا كان الأمر كذلك ، لم يجز أن يُدفع موجب النصوص الكثيرة الدالة على أن الله فوق بأدلة سمعية ، ليست فى الظهور والكثرة بمنزلتها ،

بل إذا قُدِّر تعارض الأدلة السمعية كان الترجيح مع الأكثر الأقوى دلالة بلا ريب ، فعُلم أنه لا يجوز دفع موجب نصوص العلو بالمقدمة التي أثبتها بالسمع .

والمقدمة السمعية : إما نص أو إجماع ، ولا نص فى المسألة . وأما الإجماع فهو يقول : إنه لا يمكن العلم بإجماع من بعد الصحابة . ومعلوم أنه ليس عن الصحابة ، بل ولا التابعين ، ولا الأئمة المشهورين ، ما يقرر مطلوبه ، بل النقول المتواترة عنهم توافق إثبات العلو لا نفيه .

وأيضا فالإجماع عنده دليل ظنى .

ومعلوم أن النصوص الدالة على العلو أكثر وأقوى دلالة من
ص ٨٢ النصوص / الدالة على كون الإجماع حجة ، فكيف يجوز أن تدفع النصوص الكثيرة البيِّنة الدلالة ، بنصوص دونها فى الظهور والكثرة .

وبالجملة من بنى كونه تعالى ليس على العرش على مقدمة سمعية ، فقوله فى غاية الضعف كيفما احتج ، سواء ادّعاها نصية أو إجماعية ، مع أن قوله أيضاً فى غاية الفساد فى العقل عند من خبر حقائق الأدلة العقلية ، فقوله فاسد فى صحيح المنقول وصريح المعقول ، والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

الوجه السادس من وجوه الرازى فى « لباب الأربعين » .

**قال الرازى**(١) : « الوجه السادس(٢) العالم كرة ، فإن الكسوف القمرى يُرى فى البلاد الشرقية فى أول الليل ، وفى البلاد الغربية فى

(١) فى « لباب الأربعين » ظ ٣٥ . والكلام التالى يلى كلامه السابق فى الوجه الخامس مباشرة .

(٢) لباب : و .

آخره ، فلو كان الله[١] فى جهة فوق لكان أسفل بالنسبة إلى سكان الوجه الآخر[٢] ، وأنه باطل » .

الرد عليه من وجوه

**والاعتراض على هذا من وجوه :**

الوجه الأول

**أحدها** : أن يُقال : القائلون بأن العالم كرة يقولون : إن المحيط هو الأعلى ، وإن المركز الذى هو جوف الأرض هو الأسفل ، ويقولون : إن السماء عالية على الأرض من جميع الجهات ، والأرض تحتها من جميع الجهات ، ويقولون : إن الجهات قسمان : حقيقية ، وإضافية . فالحقيقية جهتان : وهما العلو والسفل ، فالأفلاك وما فوقها هو العالى مطلقاً ، وما فى جوفها هو السافل مطلقا .

وأما الإضافية فهى بالنسبة إلى الحيوان ، فما حاذى رأسه كان فوقه ، وما حاذى رجليه كان تحته ، وما حاذى جهته اليمنى كان عن يمينه ، وما حاذى اليسرى كان عن يساره ، وما كان قُدَّامه كان أمامه ، وما كان خلفه كان وراءه .

وقالوا : هذه الجهات تتبدل ، فإن ما كان علوًّا له قد يصير سفلا له ، كالسقف مثلا : يكون تارة فوقه ، وتارة تحته ، وعلى هذا التقدير فاذا علِّق رجل جعلت رجلاه إلى السماء ورأسه إلى الأرض ، أو مشت نملة تحت سقف : رجلاها إلى السقف ، وظهرها إلى الأرض ، كان هذا

(١) لباب : الله تعالى .

(٢) لباب : الوجه الآخر من الأرض .

الحيوان باعتبار الجهة الحقيقية ، السماء فوقه ، والأرض تحته ، لم يتغير الحكم . وأما باعتبار الإضافة إلى رأسه ورجليه ، فيقال : إن السماء والأرض فوقه .

وإذا كان كذلك ، فالملائكة الذين فى الأفلاك من جميع الجوانب – هم باعتبار الحقيقة كلهم فوق الأرض ، وليس بعضهم تحت بعض ، ولا هم تحت شئ من الأرض ، أى الذين فى ناحية
ظ ٨٢ الشمال ليسوا تحت الذين / فى ناحية الجنوب ، وكذلك من كان فى ناحية برج السرطان ليس تحت من كان فى ناحية برج العقرب ، وإن كان بعض جوانب السماء تلى رؤوسنا تارة وأرجلنا أخرى ، وإن كان فلك الشمس فوق القمر . وكذلك السحاب وطير الهواء ، هو من جميع الجوانب فوق الأرض وتحت السماء ، ليس شىء منه تحت الأرض ، ولا مَنْ فى هذا الجانب تحت مَنْ فى هذا الجانب . وكذلك ما على ظهر الأرض من الجبال والنبات والحيوان والأناسىِّ وغيرهم ، هم من جميع جوانب الأرض فوقها ، وهم تحت السماء ، وليس أهل هذه الناحية تحت أهل هذه الناحية ، ولا أحد منهم تحت الأرض ولا فوق السماء ألبتة . فكيف تكون السماء تحت الأرض ، أو يكون مَنْ هو فوق السماء تحت الأرض ؟ ولو كان شىء منهم تحت الأرض ، للزم أن يكون كل منهم تحت الأرض وفوقها ، ولزم أن تكون كل من الملائكة وطير الهواء وحيتان الماء ودواب الأرض فوق الأرض وتحت الأرض ، ويلزم أن يكون كل شىء فوق ما يقابله وتحته ، ولزم أن يكون كل من جانبي

السماء فوق الآخر وتحت [ الأرض ][1] وأن يكون العرش – إذا كان محيطاً بالعالم – تحت السماء وتحت الأرض ، مع أنه فوق السماء وفوق الأرض ، ولزم أن تكون الجنة تحت الأرض وتحت جهنم ، مع أنها فوق السموات وفوق الأرض وفوق جهنم ، ولزم أن يكون أهل عليِّين تحت أهل سجِّين مع أنهم فوقهم .

فإذا كانت هذه اللوازم وأمثالها باطلة ، باتفاق أهل العقل والإيمان ، عُلِمَ أنه لا يلزم من كَوْن الخالق فوق السمٰوات أن يكون تحت شيء من المخلوقات ، وكان من احتج بمثل هذه الحجة إنما احتج بالخيال الباطل الذى لا حقيقة له ، مع دعواه أنه من البراهين العقلية ، فإن كان يتصور حقيقة الأمر فهو معاند جاحد محتج بما يعلم أنه باطل ، وإن كان لم يتصور حقيقة الأمر ، فهو من أجهل الناس بهذه الأمور العقلية ، التى هى موافقه لما أخبرت به الرسل ، وهو يزعم أنها تناقض الأدلة السمعية ، فهو كما قيل :

فإن كنت لا تدرى فتلك مصيبة وإن كنت تدرى فالمصيبة أعظم

**الوجه الثانى** : أن يُقال : هب أنَّا لا نأخذ بما يقوله هؤلاء ، أليس من المعلوم عند جميع الناس أن السمٰوات فوق الأرض ، والهواء فوق الأرض والسحاب والطير فوق الأرض ، والحيتان والدواب / والشجر فوق الأرض ، والملائكة الذين فى السمٰوات فوق الأرض وأهل عليين فوق أهل سجِّين ، والعرش أعلى[2] المخلوقات ؟ . الوجه الثانى ص ٨٣

(١) فى الأصل : فوق الآخر وتحت ، وزدت كلمة « الأرض » ليستقيم الكلام .
(٢) فى الأصل : أعلا .

كما فى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : إذا سألتم الله الجنة فسلوه الفردوس ، فإنه أعلى الجنة ، وأوسط الجنة ، وسقفه عرش الرحمن(١) .

وهذه الأمور بعضها متفق عليه عند جميع العقلاء ، وما لم يعرفه جميع العقلاء فهو معلوم عند من يقول به ، ولم يقل أحد من العقلاء : إن هذه الأمور تحت الأرض وسكانها . وعلم العقلاء بذلك أظهر من علمهم بكرية الأفلاك ، لو قُدِّر أن ذلك معارض لهذا ، فكيف إذا لم يعارضه ! ؟

وإذا كانت المخلوقات التى فى الأفلاك والهواء والأرض لا يلزم من علوها على ما تحتها أن تكون تحت ما فى الجانب الآخر من العالم ، فالعلى الأعلى – سبحانه – أَوْلى أن لا يلزم من علوه على العالم أن يكون تحت شىء منه .

**الوجه الثالث** : أن يُقال : هذه الحجة : إما أن تكون سمعية ، وإما أن تكون عقلية . ومن المعلوم أنها ليست سمعية ، ولو كانت سمعية لكانت السمعيات التى تدل على علو الله تعالى أنصّ وأكثر وأظهر على ما لا يخفى على مسلم . وإن كانت عقلية فلابد من بيان مقدماتها بالعقل . وهو لم يذكر إلا قوله : « فإن كان الله فى جهة فوق لكان أسفل بالنسبة إلى الوجه الثالث .

(١) الحديث فى مسند أحمد ( ط . الحلبى ) ٢/٣٣٥ ، ٣٣٩ عن أبى هريرة ، وهو جزء من حديث وأوله : « من آمن بالله ورسوله وأقام الصلاة ، فإن حقا على الله أن يدخله الجنة . الحديث وفيه : إن فى الجنة مائة درجة ، أعدها الله عز وجل للمجاهدين فى سبيله ، بين كل درجتين كما بين السماء والأرض ، فإذا سألتم الله عز وجل فسلوه الفردوس ، فإنه وسط الجنة ، وأعلى الجنة ، وفوقه عرش الرحمن عز وجل ، ومنه تفجر – أو تنفجر – أنهار الجنة » – شك أبو عامر .

سكان الوجه الآخر من الأرض ، وأنه باطل » . فذكر مقدمتين لم يدل عليهما:لزوم كونه أسفل بالنسبه إلى بعض المخلوقات،وبطلان هذا اللازم . والمنازع ينازع فى كل من المقدمتين ، فلا يسلِّم لزوم السفول ، وإن سلَّم لزومه فلابد من دليل عقلى ينفى به ذلك ، وهو لم يذكر على ذلك دليلاً .

ولا يجوز أن يُقال : هذا يوجب النقص ، وهو منزَّه عنه لوجهين :

أحدهما : أن المثبت لا يسلِّم أن هذا نقص ، ألا ترى أن الأفلاك موصوفة بالعلو على الأرض مع لزوم ما ذكر من السفول تحت سكان الوجه الآخر وليس ذلك نقصاً فيها ؟ وكذلك كل ما يوصف بالعلو على ما تحته ، مثل الهواء والسحاب والطير والحيوان والنبات والجبال والمعدن ، ومثل الملائكة والجنة والعرش ، وغير ذلك ، فإذا كانت المخلوقات العالية أشرف فى النفوس من المخلوقات السافلة ، ولم يكن ما ذكره من هذا السفول الإضافى مانعاً من هذا الشرف والرتبة ، ولا يوجب ذلك نقصاً-عُلم أن هذا ليس بنقص .

/ فإن قيل : الناحية الأخرى ليس فيها حيوان ونبات ومعادن وجبال ، وإنما فيها ماء ، وكذلك السحاب والمطر قد يمنع كونه فيها . ظ ٨٣

قيل : هذا لا يضرنا ، فإنَّا نعلم أن الكواكب والشمس والقمر فوق الأرض مطلقاً ، وعلوها على الأرض ليس بنقص فيها ، وإن قُدِّر ما تخيلوه فى السفول ، وكذلك إذا قُدر هناك مثل ما فى هذا الوجه ، ولو

كان ما هناك سافلاً ، للزم أن تكون الشمس والقمر والسموات إذا ظهرت علينا تحت ذلك الجانب من الأرض ، وتحت ما هناك،ولزم أنه لا تزال الأفلاك تحت الكواكب ، والشمس والقمر تحت الأرض ، وهذا فى غاية الفساد .

ومن العجب أن هؤلاء النفاة يعتمدون فى إبطال كتاب الله ، وسنة أنبيائه ورسله،وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها،وما فطر الله عليه عباده ، وجعلهم مضطرين إليه عند قصده ودعائه ، ونصب عليه البراهين العقلية الضرورية ، على مثل هذه الحجة التى لا يعتمدون فيها إلا على مجرد خيال ووهم باطل ، مع دعواهم أنهم هم الذين يقولون بموجب العقل ، ويدفعون موجب الوهم والخيال .

وكل من له معرفة يعلم أن قول القائل : إن الشمس والقمر والكواكب الدائرة فى الفلك هى بالليل تحت الأرض ، هو من حكم الوهم الفاسد ، والخيال الباطل ، ليس له حقيقه فى الخارج ، فيريدون بهذا الوهم والخيال الفاسد أن يبطلوا صريح المعقول وصحيح المنقول فى أعظم الأصول ، ويحولوا بين القلوب وقصد خالقها وعبادته بمثل هذا الوهم والخيال الفاسد ، الملتبس على من لا يفهم حقيقة قولهم .

الوجه الثانى : أن يُقال : أنتم تقولون : لم يقم دليل عقلى على نفى النقص عن الله تعالى ، كما ذكر ذلك الرازى متلقياً له عن أبى المعالى وأمثاله ، وإنما ينفون النقص بالأدلة السمعية ، وعمدتهم فيه على

الإجماع ، وهو ظني عنده ، والنصوص[1] الدالة عليه دون النصوص الدالة على العلو فى الكثرة والقوة .

وإذا كان كذلك ، وكان علو الله تعالى على خلقه ثابتاً بالسمع ، كان السمع مثبتاً لما نفيتموه ، لا نافياً له ، ولم يكن فى السمع ما ينفى هذا المعنى وإن سميتموه نقصاً ، فإنه إذا كان عمدتهم الإجماع ، فلا إجماع فى موارد النزاع ، ولا يجوز الاحتجاج / بإجماع فى معارضة النصوص ص ٨٤ الخبرية بلاريب ، فإن ذلك يستلزم انعقاد الإجماع على مخالفة النصوص ، وذلك ممتنع فى الخبريات وإنما يدَّعيه من يدَّعيه فى الشرعيات ، ويقولون : نحن نستدل بالإجماع على أن النص منسوخ .

**الوجه الرابع**[2] : أن يقال : إذا قدَّرنا موجودين أحدهما عظيم كبير ، أعظم من السموات والأرض ، بحيث يمكنه أن يحيط بذلك كله ويحتوى عليه ، وآخر لا يُشار إليه ، وليس هو داخل العالم ولا خارجه ، كان من المعلوم بالضرورة أن الأول أكمل وأعظم . الوجه الرابع

فإذا قال القائل : هذه العظمة تقتضى ، إذا كان محيطاً بالعالم ، أن يكون تحت شيء منه ، كان من المعلوم أن وصف ذاك له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا يُشار إليه ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا ينزل منه شيء ، ولا يحيط بشئ ، ولا يوصف بأنه عظيم كبير فى نفسه ، ولا أنه

---

(١) فى الأصل : والنصواص ، وهو تحريف .

(٢) هذا الوجه الرابع يتبع الوجه الثالث : الذى بدأ ( ص ٣٣٠ ) أما الوجهان الأول والثانى اللذان وردا من قبل فهما وجهان فرعيان .

ليس بعظيم كبير فى نفسه – أعظم نقصاً من وصفه بإحاطة ما يستلزم إحاطته بجميع الموجودات .

الوجه الخامس .

**الوجه الخامس** : أن يُقال : هب أن العالم كرى ، فلم قلت : إنه إذا كان فوق العالم يلزم أن يكون تحت بعضه ، فإن هذا إنما يلزم إذا قُدِّر أنه محيط بالعالم كله من جميع الجهات ، فأما إذا قُدِّر أنه فوق العالم من هذه الجهة التى عليها الحيوان والنبات والمعدن ، لم يلزم أن يكون تحت العالم من تلك الجهة ، فلو فرضنا مخلوقين أحدهما مُدَوَّر ، والآخر فوق المدور ، ليس محيطاً به ، كما يجعل الإنسان تحت قدمه حمصة أو بندقة ، لم يلزم أن يكون الذى فوق المدور تحت المدور بوجه من الوجوه .

وإذا قيل : المحيط بالمدور ، كالفلك التاسع المحيط بالأرض ، هو العالى من كل جانب .

**قيل** : هو العالى بالنسبة إلى ما فى جوف المدور ، وأما بالنسبة إلى ما فوق المدور فلا ، بل المحيط وما فى جوفه تحت ذلك الفوقانى مطلقاً ، كما أن الحمصة والبندقة تحت الرجل الموضوعة عليها .

ومما يوضح ذلك أن مركز الفلك هو السفل المطلق للفلك ، والفلك من كل جانب عالٍ عليه ، فإذا قُدِّر فوق الفلك من الجانب الذى يلى
ظ ٨٤ الجانب الذى عليه الأنام ما/ هو أعلى من الفلك من هذا الجانب وليس محيطاً به ، ولا مركز العالم مركزاً له – امتنع أن يكون هذا تحت شئ من العالم ، بل هو قطعاً فوق الأفلاك من هذا الجانب ، وليس تحتها من ذلك الجانب ، فيلزم أن يكون هو فوقها لا تحتها .

وإذا قال القائل : هذا كما لا يوصف بالسفول ، فهو لا يوصف أيضا بالعلو ، فإن العالى المطلق هو المحيط ، إذا ليس إلا المحيط والمركز ، وهذا إذا لم يكن محيطاً لم يكن عاليا .

قيل : عن هذا جوابان : أحدهما : أنه على هذا التقدير إذا كان محيطا لم يكن سافلا ألبتة ، بل يكون عالياً ، وعلى هذا فإذا كان هو الظاهر الذى ليس فوقه شيء ، وهو الباطن الذى ليس دونه شيء ، ولو أدلى المدلى بحبلٍ لهبط عليه - كان محيطاً بالعالم عالياً عليه مطلقاً ، ولم يلزم من ذلك أن يكون فلكاً ولا مشابها للفلك ، فإن الواحد من المخلوقات تحيط قبضته بما فى يده من جميع جوانبها ، وليس شكلها شكل يده ، بل ولا شكل يده شكلها .

وذكر أن بعض الشيوخ سئل عن كون الرب عالياً محيطاً بالعالم ممسكاً له ، فقال : بعض مخلوقاته كالباشق[1] مثلا يقبض بيده حمصة ، فيكون فوقها محيطاً بها ممسكا لها ، فإذا كان هذا لا يمتنع فى بعض مخلوقاته ، فكيف يكون ممتنعا فى حقه ؟

الثانى : أنه إذا قُدِّر أنه عالٍ وليس بمحيط ، لم يلزم أن يكون له مركز ، ولا أن يكون مركز العالم مركزاً له ، وأن يكون المركز هو السفل بالنسبة إليه ، وأن يكون العالى هو المحيط بالنسبة إليه ، بل ذلك إنما يلزم فى المحيط والمحاط به ، فالمركز من المحيط كالنقطة من الدائرة ، فإذا قُدِّر ما ليس بدائرة ولا هو كرة ، لم يكن له مركز كنقطة الدائرة . ولهذا لو

---

(١) فى اللسان : « الباشق ، اسم طائر ، أعجمى معرّب » .

قُدِّر أن السمٰوات ليست محيطة بالأرض لم يكن لها مركز ، مع تقدير الكرة المستديرة ، فلابد لها من نقطة فى وسطها هو المركز ، وأما ما ليس بمستدير ولا هو كرة فليس مركز الكرة –وهو النقطة التى وسطها – مركزاً له ، سواء جُعل فوق المستدير أو تحته ، فلا يمتنع أن يكون شئ فوق المستدير وتحته إذا لم يكن مستديراً ، ولا يكون مع هذا مشاركاً للمستدير فى أن النقطة التى هى المحيطة مركزاً له ، بل المركز نسبته إلى جميع
ص ٨٥ جهات المحيط واحدة ، وليست نسبته إلى ما فوق المحيط / أو تحته – إذا قُدِّر أن فوقه شئ أو تحته شئ ليس بمستدير – نسبة واحدة ، بل يكون المركز مع المحيط تحت هذا الشئ المعين الذى ليس بمستدير ، كما قد يمكن أن يكون فوق شئ آخر ، فالمركز بالنسبة إلى المحيط تحته ، والمحيط فوقه .

وأما ما يُقدَّر فوق المحيط فهو عالٍ على الجميع قطعاً ، ويمتنع أن يقال : إنه ليس فوق المحيط ، فإنه معلوم بصريح العقل أن الهواء فوق الأرض ، والسماء فوق الأرض ، وهذا معلوم قبل أن يُعلم كون السماء محيطة[1] بالأرض ، بل الإحاطة قد يُظن أنها مناقضة للعلو ، لا يقول أحد : إن العلم بالعلو موقوف على العلم بها ، ولا إن العلو مشروط بها ، فإن الطير فوق الأرض وليس محيطاً بها ، والسحاب فوق الأرض وليس محيطاً بها ، وكل جزء من أجزاء الفلك هو فوق الأرض وليس محيطاً بها ، فتبين أن العلو معنى معقول ، مع أنه لا يُشترط فيه الإحاطة ، وإن كانت الإحاطة لا تناقضه .

---

(١) فى الأصل : محيط .

وهؤلاء النفاة حائرون : تارة يجعلون الإحاطة مناقضة للعلو ، وتارة يجعلونها شرطاً فى العلو لازمة له . ونحن قد بيَّنا خطأهم فى هذا وهذا ، فلا هى مناقضة له ، ولا هى منافية له .

ولهذا كان الناس يعلمون أن السماء فوق الأرض ، والسحاب فوق الأرض ، قبل أن يخطر بقلوبهم أنها محيطة بالأرض .

وكذلك يعلمون أن الله فوق العالم،وإن لم يعلموا أنه محيط به ، وإذا علموا أنه محيط لم يمنع ذلك علمهم بأنه فوقه .

فتبين أنه ليس من شرط العلم بكون الشئ عالياً أن يُعلم أنه محيط ، ولو كانت الإحاطة شرطاً فى العلم ، امتنع العلم بالمشروط دون شرطه ، ولكن لما كان فى نفس الأمر الأفلاك عالية محيطة ، كانت الإحاطة والعلو متلازمين[1] فى هذا – محال[2] ، فإن قُدر أن كل عالٍ فهو محيط ، كان العلو والاحاطة متلازمين ، وإن قُدر وجود موجود عالٍ ليس بمحيط ، لم تكن الإحاطة لازمة للعلو .

فقد تبين أنه بتقدير أن يكون الرب عالياً ليس بمحيطٍ فهو عال ، وبتقدير أن يكون عالياً محيطاً فهو عال ، فثبت علوه على التقديرين ، وهو المطلوب . وإذا كان هذا معقولاً فى مخلوقين ، ففى الخالق بطريق الأَوْلى .

وقد قررت هذا على وجه آخر بأن يُقال : فإن قيل : المحيط لا يتميز منه جانب دون جانب بكونه فوقاً وسفلا ، فلا يمكن إذا قُدر شئ

(١) فى الأصل : متلازمان ، وهو خطأ .

(٢) ولكن لما كان فى نفس . . . فى هذا محال : كذا بالأصل .

خارجاً عنه أن يُقال : هو فوقه إلا كما يُقال : هو سفله ، وحينئذ ففرض شيء خارج عن المدور المحيط مع كونه فوقه ، جمع بين الضدين .

قيل : الجواب عن هذا من وجوه :

ظ ٨٥ أحدها : أن / هذا الكلام إن كان صحيحاً لزم بطلان حجتكم ، وإن لم يكن صحيحاً لزم بطلانها ، فثبت بطلانها على تقدير النقيضين ، فيلزم بطلانها فى نفس الأمر ، لأن الحق فى نفس الأمر لا يخلو عن النقيضين .

بيان ذلك أن المحيط إما أن يصح أن يُقال : إن بعضه عالٍ وبعضه سافل ، وإما أن لا يصح ، فإن لم يصح بطل أن يكون الخارج عنه تحت شئ من العالم ، بل إذا قُدِّر أنه يحيط به ، ولو بقبضته له ، لزم أن يكون عالياً عليه مطلقا ، ولم يكن سافلاً تحت شيء من العالم ، وإن صح أن يكون بعضه عالياً وبعضه سافلا ، أمكن أن يكون مبايناً للعالم من الجهة العالية ، فيكون عالياً عليه .

وإن قيل : بل المحيط إذا حاذى رؤوسنا كان عالياً ، وإذا حاذى أرجلنا كان سافلاً ، فلا يزال بعضه عالياً وبعضه سافلاً .

قيل : فعلى هذا التقدير يكون العالى ما كان فوق رؤوسنا ، وحينئذ فإذا كان مبايناً للعالم من جهة رؤوسنا دون أرجلنا ، لم يزل عالياً علينا دائماً ، وهو المطلوب .

الوجه الثانى[1] : أن يُقال : هب أنه محيط بالعالم وفوقه من

(١) فى الأصل : السابع ، ولعله خطأ من الناسخ ، وهو الوجه الثانى بعد الوجه الأول الذى بدأ فى أعلى الصفحة .

جميع الجهات ، فإنما يلزم ما ذكرت أن لو كان من جنس فلك من الأفلاك ، فإن المتخيل قد يتوهم أن ما استدار وأحاط بالأفلاك،كان تحت بعض العالم من بعض الجهات .

ومن المعلوم أن الله تعالى ليس مثل فلك من الأفلاك ، ولا يلزم إذا كان فوق العالم ومحيطا به أن يكون مثل فلك ، فإنه العظيم الذى لا أعظم منه .

وقد قال تعالى : ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَـٰوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾[ سورة الزمر : ٦٧ ] .

وقد ثبت فى الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه ما يوافق ذلك ، مثل حديث أبى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : يقبض الله الأرض ، ويطوى السمٰوات بيمينه ، ثم يهزهن ، ثم يقول : أنا الملك أين ملوك الأرض ؟ وفى رواية — : إنها تكون بيده مثل الكرة فى يد الصبيان . وروى ما هو أقل من ذلك[(١)] .

والمقصود أنه إذا كان الله أعظم وأكبر وأجل من أن يُقدِّر العباد قدره ، أو تدركه أبصارهم ، أو يحيطون به علماً ، وأمكن أن تكون السمٰوات والأرض فى قبضته لم يجب — والحال هذه — أن يكون تحت العالم ، أو تحت شيء منه ، فإن الواحد من الآدميين إذا قبض قبضة أو بندقة أو حمصة أو حبة خردل ، وأحاط بها بغير ذلك ، لم يجز أن يُقال : إن أحد جانبيها فوقه ، لكون يده / لما أحاطت بها كان منها ص ٨٦

(١) الحديث سبق تخريجه فى حـ ١٤٠/٢ ، ١٧/٤ ، ٥٨ ، ٥/ ٧٩ — ٨٠ .

الجانب الأسفل يلى يده من جهة سفلها ، ولو قُدِّر من جعلها فوق بعضه بهذا الاعتبار ، لم يكن هذا صفة نقص بل صفة كمال .

وكذلك أمثال ذلك من احاطة المخلوق ببعض المخلوقات ، كاحاطة الإنسان بما فى جوفه ، وإحاطه البيت بما فيه ، وإحاطة السماء بما فيها من الشمس والقمر والكواكب ، فإذا كانت هذه المحيطات لا يجوز أن يُقال : إنها تحت المحاط ، وأن ذلك نقص ، مع كون المحيط يحيط به غيره ، فالعلى الأعلى المحيط بكل شىء ، الذى تكون الأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموٰات مطويات بيمينه ، كيف يجب أن يكون تحت شئ مما هو عالٍ عليه أو محيط به ، ويكون ذلك نقصا ممتنعا ؟ !

وقد ذُكر أن بعض المشايخ سئل عن تقريب ذلك إلى العقل ، فقال للسائل : إذا كان باشق كبير ، وقد أمسك برجله حمصة أليس يكون ممسكاً لها فى حال طيرانه ، وهو فوقها ومحيط بها ؟ فإذا كان مثل هذا ممكناً فى المخلوق ، فكيف يتعذّر فى الخالق ؟ .

بقية كلام الرازى فى « لباب الأربعين »

قال الرازى[١] : « واحتج الخصم بالعلم الضرورى بأن كل[٢] موجودَيْن فإن أحدهما سارٍ فى الآخر أو مباين عنه فى الجهة[٣] » .

---

(١) فى « لباب الأربعين » ظ ٣٥ وهذا الكلام يلى كلامه السابق مباشرة .

(٢) لباب : . . الخصم بأنا نعلم ضرورة أن كل . .

(٣) اختصر ابن تيمية كلام الرازى فى هذا الموضوع وباقى كلامه فى « اللباب » ظ ٣٥ – ٣٦ هو : . . فى الجهة وبأن اختصاص الجسم بالحيز والجهة إنما كان لكونه قائماً بنفسه ، وإذا كان فى جهة كان فى جهة فوق ، لأن اختصاص الأشرف بالأشرف هو المناسب ، وأن الخلق لطباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم إليها عند التضرع والدعاء ، وبالآيات الموهمة للجهة كقوله تعالى : ( وهو القاهر فوق عباده ) ، ( الرحمن على العرش استوى ) ، ( يخافون ربهم من فوقهم ) . والجواب عن الأول أن دعوى الضرورة . . الخ .

**قال**(١) : « والجواب أن دعوى الضرورة قد سبق بطلانها وبقى القسم الثالث فهذه المقدمة توجب الدَّوْر لتوقف ثبوتها على نفيها(٢) »

الرد على كلام الرازى.

**والاعتراض على هذا** : أن دعوى الضرورة لا يمكن إبطالها إلا بتكذيب المدَّعى أو بيان خطئه(٣) ، والمدَّعون لذلك أمم كثيرة منتشرة يُعلم أنهم لم يتواطأوا (٤) على الكذب ، فالقدح فى ذلك كالقدح فى سائر الأخبار المتواترة ، فلا يجوز أن يُقال : إنهم كذبوا فيما أخبروا به عن أنفسهم من العلم الضرورى .

وأيضا فالمنازع يسلِّم أن مثل هذا مستقر فى فطر جميع الناس وبدائههم ، وأنهم مضطرون إليه لا يمكنهم دفعه عن أنفسهم ، إلا كما يمكن دفع أمثاله مما هم مضطرون إليه ، وإنما يقولون : إن هذه الضرورة خطأ وهى من حكم الوهم .

وقد تقدم بيان فساد ذلك ، وأن هذه قضية كليه عقلية ، لا خبرية معينة ، ولو كانت خبرية معينة فالجزم بها كالجزم بسائر الحسِّيات الباطنة والظاهرة ، فهى لا تخرج عن العقليات الكلية والحسيات المعينة ، وكما يمتنع اتفاق الطوائف الكثيرة التى لم تتواطأ على دعوى الكذب فى مثل

(١) ظ ٣٥ ، بعد الكلام السابق بسطور أثبتها فى التعليق السابق .

(٢) لباب : بطلانها ، ونفى القسم الثالث بهذه المقدمة يوجب الدور لتوقف ثبوتها على نفيه . وفى « الأربعين » ص ١١٤ : « وإن سلمتم أن إبطال هذا القسم الثالث ليس معلوما بالضرورة بل بالدليل ، فنقول : قولكم : إن كل موجودين إما أن يكون أحدهما ساريا فى الآخر أو مباينا عنه بالجهة إنما يصح عليه لو ثبت فساد القسم الثالث ، فإنكم إذا أثبتم فساد القسم الثالث بهذه المقدمة وقع الدور فيكون ساقطاً » .

(٣) فى الأصل : خطاه .

(٤) فى الأصل : لم يتواطوا .

ذلك ، يمتنع اتفاقهم على الخطأ فى مثل ذلك ، ولو جاز الخطأ فى مثل ذلك ، لم يكن الجزم بما يخبر به الناس عمّا عرفوه بالحس أو الضرورة / ظ٨٦ لإمكان غلطهم فى ذلك ، فإن غلط الحس الظاهر أو الباطن أو العقل يقع لآحاد الناس ، ولطائفة حصل بينها مواطأة ، وتلقّى بعضها عن بعض ، كالمذاهب الموروثة ، وكقول التابعين ، لكون هذا معلوماً بالضرورة ، فإنهم أهل مذهب تلقاه بعضهم عن بعض

وأما الجازمون بالضرورة فى أن الله فوق العالم ، أو أنه لا يُعقل موجود قائم بنفسه لا يُشار إليه ، ولا يُعقل موجودان ليس أحدهما محايثاً للآخر ولا مبايناً له ، وأن مثل هذا ممتنع بالضرورة التى يجدونها فى أنفسهم ، كسائر علومهم الضرورية ، فهؤلاء أمم كثيرة لم يتواطأوا ولم يتفقوا على مذهب معين .

**وأما قوله** : « وبقى القسم الثالث ، فهذه المقدمة توجب الدور لتوقف ثبوتها على نفيها » .

فليس الأمر كذلك ، لأن هذه المقدمة الضرورية لا يتوقف ثبوتها على نفى ما يعارضها ، كسائر المعارف الضرورية ، بل نعلم بالضرورة أن ما عارضها من النظريات فهو باطل على سبيل الجملة ، وإن لم نذكر حل الشبه على وجه التفصيل ، كما نعلم فساد سائر النظريات السوفسطائية المعارضة للعلوم الضرورية .

وإذا قال القائل : لا تثبت هذه المقدمة حتى يُنفى المعارض المبطل لها ، ونفى ذلك لا يكون إلا بثبوتها .

كان قوله ممنوعا غير مقبول باتفاق العقلاء على نظائر ذلك ، فإن كل مقدمة ضرورية لا يتوقف ثبوتها على نفى ما يقدح فيها ، والاستدلال بها لا يتوقف على ذلك ، بل هم يقولون : إن القضايا اليقينية سواء كانت ضرورية أو نظرية ، لا يتوقف العلم بموجبها على نفى المعارض ، ولو توقف على ذلك لم يعلم أحد شيئاً ، لأن ما يخطر بالقلوب من الشبهات المعارضة لا نهاية له ، فكيف يُحتاج فى العلوم الضرورية إلى نفى المعارض ؟

ولهذا كان جميع العقلاء السالمى الفطرة يحكمون بموجب هذه القضية الضرورية قبل أن يعلموا أن فى الوجود من ينكرها[١] ويخالفها ، وأكثر الفطر السليمة إذا ذكر لهم قول النفاة بادروا إلى تجهيلهم وتكفيرهم ، ومنهم من لا يصدق أن عاقلا يقول ذلك ، لظهور هذه القضية عندهم ، واستقرارها فى أنفسهم ، فينسبون من خالفها إلى الجنون ، حتى يروا ذلك فى كتبهم أو يسمعوه من أحدهم .

ولهذا تجد المنكر لهذه القضية يقرُّ بها عند الضرورة ، ولا يلتفت إلى ما اعتقده من المعارض لها . فالنفاة لعلو الله إذا حزب أحدهم شدة وجَّه قلبه إلى العلو يدعو[٢] الله .

ولقد كان عندى من هؤلاء / النافين لهذا من هو من مشايخهم ، وهو يطلب منى حاجة ، وأنا أخاطبه فى هذا المذهب كأنى غير منكر له ، وأخرت قضاء حاجته حتى ضاق صدره ، فرفع طرفه ورأسه إلى السماء ، وقال : يا الله . فقلت له : أنت محقق ، لمن ترفع طرفك ص٨٧

(١) فى الأصل : من ينكره ويخالفها .

(٢) فى الأصل : يدعوا .

ورأسك ؟ ! وهل فوق عندك أحد ؟ فقال : استغفر الله ، ورجع عن ذلك لما تبين له أن اعتقاده يخالف فطرته ، ثم بيّنت له فساد هذا القول ، فتاب من ذلك ، ورجع إلى قول المسلمين المستقر فى فطرهم .

كلام الرازى عن الجهة فى « لباب الأربعين » .

**قال الرازى**[١] : « واحتج الخصم أيضا بأن اختصاص[٢] الجسم بالحيز والجهة إنما كان لكونه قائما بالنفس »[٣] يعنى : وهذا ثابت لكل قائم بنفسه[٤] « وإذا كان فى جهة كان فى جهة فوق ، لأن اختصاص الأشرف بالأشرف هو المناسب ، ولأن[٥] الخلق بطباعهم[٦] وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم إليها عند [ التضرع ] والدعاء[٧] » **قال**[٨] : « والجواب أن اختصاص[٩] الجسم بالحيز والجهة[١٠] قد يكون لذاته المخصوصة ، فإنه لا يجب أن يكون اختصاص كل شيء بصفة لصفة أخرى » .

الرد عليه .

**والاعتراض على ذلك أن يُقال** : إن عنيت بذاته المخصوصة هو ما

---

(١) فى « لباب الأربعين » ظ ٣٥ – ص ٣٦ ، وكلامه هنا تابع لكلامه السابق ، وهو الذى اختصره ابن تيمية من قبل ، وأثبته فى التعليقات ص ٣٤٠

(٢) لباب : واحتج الخصم بأنا نعلم بالضرورة . . . وبان اختصاص . . .

(٣) لباب : بنفسه .

(٤) عبارة : يعنى . بنفسه : إيضاح زاده ابن تيمية .

(٥) لباب : وأن .

(٦) لباب : لطباعهم .

(٧) فى الأصل : عند الدعاء . وفى « لباب » : عند التضرع والدعاء ، وسيرد النص مرة أخرى فى الجزء التالى ، وهو موافق هناك لما فى « لباب »

(٨) بعد الكلام السابق بسطرين : لباب ص ٣٦ .

(٩) لباب : والجواب عن الأول أن . . . وعن الثانى أن اختصاص . . .

(١٠) لباب : بالجهة والحيز .

يمتاز به جسمٌ عن جسم ، كما يُقال : اختصاص الفلك بالحيز لكونه فلكاً ، واختصاص الماء بالحيز لكونه ماء ، واختصاص الهواء بالحيز لكونه هواء ، فهذا باطل لا يقوله عاقل ، فإن جميع الأجسام مشترَكة فى الاختصاص بالحيز والجهة ، والحكم العام المشترَك بينها ، لا يكون إلا لما امتاز به بعضها عن بعض ، فإنه لو كان لما امتاز به بعضها عن بعض وجب أن يختص ببعضها ، كسائر ما كان من ملزومات المخصصات المميزات .

وإذا قيل : إن المختلفات يجوز أن تشترك فى لازم عام ، كاشتراك أنواع الحيوانات المختلفة فى الحيوانية ، فهذا صحيح ، لكن لا يجوز أن يكون الحكم العام المشترَك فيه لأجل ما يختص به كل حيوان .

وإذا قيل : إن الحكم الواحد بالنوع يجوز أن يعلّل بعلتين مختلفتين ، كما يعلل حلّ الدم بالردّة والقتل والزنا ، وكما يعلل الملك بالإرث والبيع والاصطياد ، وكما يعلل وجوب الغسل بالإنزال والإيلاج والحيض ، فالوجوب الثابت بهذا السبب ليس هو بعينه الوجوب الثابت بهذا السبب ، لكنه نظيره ، مع أنهما يختلفان بحسب اختلاف الأسباب ، فليس الملك الثابت بالإرث مساوياً للملك الثابت بالبيع من كل وجهٍ ، بل له خصائص يمتاز بها عنه ، وكذلك حلّ الدم الثابت بالردّة ، ليس مساوياً لحل الدم / الثابت بالقتل ، بل بينهما فروق معروفة . ظ٨٧

وكذلك الغسل المشروع بالحيض مخالف للغسل المشروع بالإيلاج من بعض الوجوه ، وأما الإنزال والإيلاج فهما نوع واحد .

وأما ما جزم العقل بثبوته للقدر المشترَك ، فيجب أن يُضاف إلى قدر

مشترك ، والعقل يجزم بثبوت الحيز والجهة لكل جسم من غير أن يعلم كل جسم ، بل لا يعقل حقيقة الجسم عنده إلا مع كونه متحيزاً ذا جهة ، فصار هذا من لوازم القدر المشترك ، فلا يجوز أن يُضاف إلى المخصصات .

**وقوله** : « لا يجب أن يكون اختصاص كل شئ بصفه لصفة أخرى » .

إنما تكون حجة لو قيل : العلة فى ثبوت هذه الصفة لصفة أخرى ، وليس هذا هو المدَّعى ، بل المدَّعى أن هذا من لوازم القدر المشترك ، سواء قيل : إنه معلول له ، أو لازم غير معلول له . وحينئذ فلا يحتاج أن نقول : ثبت لصفة أخرى ، بل يمكن أن يكون لازماً لنفس الذات ، لكن هو لازم لسائر ما يشابهها فى الحيز والجهة ، فلم يكن لزومه لها من جهة ما يمتاز به عن غيرها ، بل من جهة القدر المشترك بينها وبين غيرها من الأجسام .

فعُلم أن اتصاف الجسم بكونه متحيزا وذا جهة لازم له ، لعموم كونه جسماً ، لا لخصوص المعيّنات ، بمعنى أن المشترك مستلزم لهذا الحكم .

وإن عنيت بذاته المخصوصة القدر المشترك بين الأجسام ، فلفظ « الجسم » مجمل إن عنيت به كل ما يُشار إليه ، فتسمية مثل هذا جسماً مما ينازعك فيه من ينازعك من أهل الإثبات والكلام فى المعانى العقلية ، لا فى المنازعات اللفظية .

وصاحب هذا القول قد يمنع أن كل ما يُشار إليه مركَّب من الجواهر

المفردة ، أو من المادة والصورة . وحينئذ فالناس هنا طوائف : منهم من يقول لك : هو فوق العالم وليس بجسم ، ومنهم من يقول لك : هو فوق العالم وهو جسم ، بمعنى أنه يُشار إليه ، لا بمعنى أنه مركَّب . ومنهم من يسلِّم لك أنه يلزم أن يكون مركبًا ، ومنهم من لا يطلق الألفاظ البدعية فى النفى ولا الإثبات ، بل يراعى المعانى العقلية والألفاظ الشرعية ، فيقولون لك : القدر المشترك بينهما هو القيام بالنفس ، فإنها كلها مشتركة فى القيام بالنفس وفى التحيز وفى الجهة ، فهذه أمور متلازمة .

ويقول لك كثير منهم أو أكثرهم : لا يُعقل قائم بنفسه غير متحيز ، كما لا يُعقل قائم بغيره إلا وهو صفة ، سواء سمى عرضا أو لم يسم ، فإثبات المثبت قائماً بنفسه لا يُشار إليه أمر لا يُعقل عند عامة العقلاء ، كإثباته قائما بغيره ليس صفة له .

/يوضح ذلك أن الأجسام مختلفة على أصح قولَىْ الناس ، وإنما ص ٨٨
اشتركت فى مسمَّى القيام بالنفس والمقدار ، مع القيام بالنفس ، فكما أن التحيز والجهة هما من لوازم المقدار العام ، لا من لوازم ما يختص ببعضها ، فكذلك هما من لوازم القيام بالنفس العام ، لا من لوازم ما يختص ببعضها . وإن عنيت بلفظ الجسم ما هو مركَّب من المادة والصورة ، أو من الجواهر المفردة ، كما هو قول طوائف من أهل الكلام والفلسفة ، فهنا المنازعون لك صنفان : منهم من يقول : هو جسم مركَّب من الجواهر المفردة ، أو من المادة والصورة ، وهؤلاء – وإن كان قولهم باطلا – فليس لك حجة تبطل بها قولهم ، بل هم على إبطال قولك أقدر منك على إبطال قولهم ، فإن كل قول يكون أبعد عن الحق

تكون حجج صاحبه أضعف من حجج من هو أقل خطأً منه .

وقول المعطِّلة لما كان أبعد عن الحق من قول المجسِّمة ، كانت حجج أهل التعطيل أضعف من حجج أهل التجسيم ، ولما كان مرض التعطيل أعظم،كان عناية الكتب الإلهٰية بالرد على أهل التعطيل أعظم ، وكانت الكتب الإلهٰية قد جاءت بإثبات صفات الكمال على وجه التفصيل ، مع تنزيهه عن أن يكون له فيها مثيل ، بل يثبتون له الأسماء والصفات ، وينفون عنه مماثلة المخلوقات ، ويأتون بإثبات مفصل ونفى مجمل ، فيثبتون أن الله حىّ،عليم ، قدير ، سميع ، بصير ، غفور ، رحيم ، ودود ، إلى غير ذلك من الصفات ، ويثبتون مع ذلك أنه لا ند له ، ولا مثل له ، ولا كُفُوَ له ، ولا سمىّ له .

ويقول تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾[ سورة الشورى : ١١ ] ففى قوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ ﴾رد على أهل التمثيل ، وفى قوله : ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾رد على أهل التعطيل .

ولهذا قيل : الممثِّل يعبد صنماً والمعطِّل يعبد عدماً .

والمقصود هنا أن هؤلاء النفاة لا يمكنهم إقامة حجة على غلاة المجسِّمة الذين يصفونه بالنقائص،حتى الذين يقولون ما يحكى عن بعض اليهود أنه بكى على الطوفان حتى رَمَد ، وأنه عض يده حتى جرى منه الدم ندماً ، ونحو ذلك من المقالات التى هى من أفسد المقالات وأعظمها كفراً ، ليس مع هؤلاء النفاة القائلين بأنه بداخل العالم ولا خارجه حجة عقليه يبطلون بها مثل هؤلاء الأقوال الباطلة ، فكيف بما هو دونها من الباطل ، فكيف بالأقوال الصحيحة ؟

/وذلك أن عمدتهم على أن هذه الصفات تستلزم التجسيم وهو باطل ، وعمدتهم فى نفى التجسيم على امتناع اتصافه بالصفات ، ويسمونه التركيب ، أو على حدوث الجسم الذى مبناه على أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وعلى أن ما اختص بشئ فلا بد له من مخصص ، من غير فرق بين الواجب بذاته القديم الأزلى وبين غيره ، مع العلم بأنه لابد للموجود الواجب من حقيقة يختص بها يتميز بها عمّا سواه ، وأن ما اختصت به حقيقته يمتنع أن يكون لها مخصص ، كما يمتنع أن يكون لوجوده الواجب موجب ، أو لعلمه معلم ، أو لقدرته مقدور ، ونحو ذلك . ظ ٨٨

وإذا كان كذلك فهؤلاء يقولون لك : الاختصاص بالحيز والجهة إنما كان لكون المختص بها قائما بالنفس ، فيكون كل قائم بنفسه مختصًّا بالحيز والجهة . ويقولون : إن عنيت أن كل مختص بجهة إنما اختص بجنس الحيز والجهة لذاته المخصوصة ، فقد ظهر بطلان ذلك .

وإن قلت : إنما اختص بالجهة المخصوصة والحيز المخصوص لذاته المخصوصة ، لم ينازعوك فى ذاك ، بل يقولون : الاختصاص بجنس الجهة والحيز كان لجنس القيام بالنفس ، فجنس الاختصاص لازم لجنس القيام بالنفس ، فكل قائم بنفسه مختص بحيز وجهة ، فقد تبين أن كونه متحيزا ذا جهة لازم لعموم كونه جسماً ، لا لخصوص جسم معين .

وحينئذ فإذا قلت : كما أن الاختصاص بالجهة والحيز من لوازم القيام بالنفس ، فهو مستلزم لكونه جسماً .

قالوا لك : ونحن نقول بذلك .

وكذلك إذا قلت لهم : كما لا تعقلون قائماً بنفسه إلا مختصا بجهة وحيز ، فلا تعقلون قائما بنفسه إلا جسماً .

قالوا لك : ونحن نقول بذلك .

فإذا شرعت معهم فى نفى الجسم ، كان لهم طريقان : أحدهما : أن يقولوا : هذا قدح فى الضروريات بالنظريات : فلا نقبله ، كما تقدم .

والثانى : أن يبيّنوا بطلان أدلة النافية للتجسيم ، وأنت تعترف ببطلانها .

فأنت فى غير موضع من كتبك ، ومَنْ تقدَّمك ، كالغزالى وغيره ، تبيّنون فساد حجج المتكلمين على أن كل جسم محدث ، وتقدحون فيها بما لا يمكن إبطاله ، كما فعلت فى « المباحث المشرقية » و « المطالب العالية » ، بل كما فعل مَنْ بعدك كالآمدى والأرموى وغيرهما ، وأنتم فى مواضع أُخر تقدحون فى حجج من احتج على أن الجسم مركب ، وكل مركب فهو مفتقر بذاته،وتقدحون فى أدلة الفلاسفة / التى احتجوا بها على ص ٨٩
إمكان كل مركَّب ، كما فعل ذلك الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » وكما فعله الرازى والآمدى وغيرهما .

وهذه الحجة – وهى الاحتجاج بكون الرب قائماً بنفسه على كونه مشاراً إليه ، وأنه فوق العالم – لمَّا كانت حجة عقلية لا يمكن مدافعتها ، وكانت مما ناظر به الكرَّامية لأبى إسحاق الإسفراييني(١) ، فر أبو إسحاق وغيره إلى إنكار كون الرب قائماً بنفسه بالمعنى المعقول ،

---

(١) سبقت ترجمة أبى إسحاق الإسفراييني ، جـ ١ ، ص ٨٥ .

وقال : لا أسلِّم أنه قائم بنفسه إلا بمعنى أنه غنى عن المحل ، فجعل قيامه بنفسه وصفاً عدميا لا ثبوتيا ، وهذا لازم لسائرهم .

ومعلوم أن كون الشئ قائماً بنفسه أبلغ من كونه قائماً بغيره ، فإذا كان العَرَض القائم بغيره يمتنع أن يكون عدمياً ، فقيام الجسم بنفسه أبلغ فى الامتناع ، وإذا كان المخلوق قائماً بنفسه ، فمعلوم أن هذه صفة كمال تميَّز بها الجسم عن العرض ، فخالق الجميع كيف لا يتصف إلا بهذه الصفة الكمالية ؟

بل لا يكون قائما بنفسه ولا بغيره إلا بمعنى عدمى ، فيكون المخلوق مختصًّا بصفة موجودة كمالية ، والخالق لا يتصف إلا بالأمر العدمى ، فيكون المخلوق متصفاً بصفة كمال وجودية ، والخالق مختصًّا[1] بالأمر العدمى ، والعدم لا يكون قط صفة كمال إلا إذا تضمن أمراً وجوديا ، فما ليس بوجودٍ ولا كمال فى الوجود فليس بكمال ، فإن لم يكن القيام بالنفس متضمناً لأمر وجودى ، بل لا معنى له إلا العدم المحض ، لم يكن صفة كمال ، وعدم افتقاره إلى الغير أمر عدمى ، والعدمى إن لم يتضمن صفة ثبوتيه لم يكن صفة كمال ، والعدم المحض لا يفتقر إلى محل ، وكل صفة لا يشاركه فيها المعدوم لم تكن صفة كمال .

وأما الصنف الثانى فهم يوافقونك على أن صانع العالم ليس بمركَّب من الجواهر المفردة ، ولا من المادة والصورة ، فليس هو بجسم .

وحينئذ فقولك : إن اختصاص الجسم بالحيز والجهة ، قد يكون

(١) فى الأصل : مختص .

لذاته المخصوصة ، إن عنيت بذاته المخصوصة هذا التركيب ، فهذا المعنى ممنوع عنده ، فضلا عن أن يكون علة لهذا الحكم .

وإن عنيت بذاته المخصوصة ما هو مشترك بين الأجسام من كونها
ظ ٨٩ مشاراً إليها ، فلا يسلّم لك أن فى / الوجود قائماً بنفسه غير مشار إليه .

بقية كلام الرازى فى « لباب الأربعين » عن الجهة

قال الرازى : فى حجة خصمه[١] : « وإذا كان فى جهةٍ كان فى جهة فوق لأن اختصاص الأشرف بالأشرف هو المناسب » .

قال[٢] : « والجواب قوله[٣] : جهة فوق أشرف الجهات ، خطابى لا يثبت به العقليات » .

قال[٤] : « ولأن العالم كرة ، فلا فوق إلا وهو تحت بالنسبة ، ولأنه إن لم يكن لامتداده فى جهة العلو نهاية ، فكل نقطة فوقها نقطة أخرى ، فلا شئ يُفرض فيه إلا وهو سفل[٥] ، وإن كان له نهاية كان فوق طرفه الأعلى[٦] خلاء أعلى[٧] منه ، فلم يكن علوًّا مطلقاً ، ولأن الشرف الحاصل بسبب الجهة للجهة بالذات ، وللحاصل فيها بالعرض[٨] ، فكان المكان فى هذا الباب أشرف منه ، تعالى الله عن ذلك[٩] » .

---

(١) وهو كلامه السابق وروده فى ص ٣٤٤ ، وهو فى « لباب » ص ٣٦ .
(٢) وهو كلامه بعد كلامه فى النص السابق ( الذى ورد فى ص ٣٤٤ ) مباشرة ص ٣٦ .
(٣) لباب : . . لصفة أخرى ثم قوله .
(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٣٦ .
(٥) لباب : أسفل .
(٦) فى الأصل : الأعلا ، وفى « لباب » : العلو . وسيتكرر النص فى الجزء التالى وفيه : العلو .
(٧) فى الأصل ، وفى « لباب » : أعلا .
(٨) لباب : والحاصل منها بالعرض . وفى الأربعين ( ص ١١٥ ) : ويكون حاصلا للمتمكن بالعرض .
(٩) لباب : تعالى عن ذلك .

تم بحمد الله الجزء السادس
من كتاب « درء تعارض العقل والنقل » لابن تيمية
ويليه الجزء السابع إن شاء الله
وأوله : قلت : ولقائل أن يقول : تقرير العلو ...

# فهرس موضوعات الجزء السادس

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



# درء تعارض العقل والنقل

## لابن تيمية

أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

تحقيق

الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجزء السابع

١٤١١هـ - ١٩٩١م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

الرد على الرازى وبيان تقرير العلو بالأدلة العقلية من طرق

**قلت** : ولقائل أن يقول : تقرير العلو بالأدلة العقلية ثبت من طرق :

الاول

**أحدها** : أن يُقال : إذا ثبت بالعقل أنه مباين للمخلوقات ، وثبت أن العالم كرى ، وأن العلو المطلق فوق الكرة ، لزم أن يكون فى العلو بالضرورة .

وهذه مقدمات عقلية ليس فيها خطابىّ ، وذلك لأن العالم إذا كان مستديراً فله جهتان حقيقيتان : العلو والسفل فقط ، وإذا كان مبايناً للعالم ، امتنع أن يكون فى السفل داخلاً فيه ، فوجب أن يكون فى العلو مبايناً له . وقد تقدم أن النافى قال : « إن العالم كرة » واستدل على ذلك بالكسوف القمرى إذا كان يتقدم فى الناحية الشرقية على الغربية .

والقول بأن الفلك مستدير هو قول جماهير علماء المسلمين ، والنقل بذلك ثابت عن الصحابة والتابعين ، بل قد ذكر أبو الحسين ابن المنادى ، وأبو محمد بن حزم، وابن الجوزى ، وغيرهم : أنه ليس فى ذلك خلاف بين الصحابة والتابعين وغيرهم من علماء المسلمين ، وقد نازع فى ذلك طوائف من أهل الكلام والرأى ، من الجهمية والمعتزلة وغيرهم .

وقد قال الله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِى خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ والشَّمْسَ والْقَمَرَ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ [ سورة الأنبياء : ٣٣ ] ، وقال : ﴿ لَا الشَّمْسُ يَنبَغِى لَها أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلاَ اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ [ سورة يس : ٤٠ ] .

قال ابن عباس وغيره : فى فلكة ، مثل فلكة المغزل .

وفى حديث جبير بن مطعم عن النبى صلى الله عليه وسلم ، الذى رواه أبو داود والترمذى وغيرهما ، أن أعرابيا قال : يا رسول الله جُهِدت الأنفس وجاع العيال وهلك المال فادع الله لنا . فإنا نستشفع بك على الله ونستشفع بالله عليك ، فسبَّح رسول الله عليه وسلم حتى عرف ذلك فى وجوه أصحابه ، ثم قال : ويحك أتدرى ما الله ؟ شأن الله أعظم من ذلك . إن الله لا يستشفع به على أحد من خلقه ، إن عرشه على سمٰواته هكذا ، وقال بأصابعه / مثل القبة ، وانه ليأط به أطيط الرَّحْل الجديد براكبه[1] . وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع . ص ٩٠*

وإذا كان الخصم قد استدل بذلك ، كان ذلك حجة عليه ، فإذا كان العالم كُرِيًّا – وقد ثبت بالضرورة أنه : إما مداخل له ، وإما مباين له وليس بمداخل له – وجب أن يكون مبايناً له ، وإذا كان مبايناً له ، وجب أن يكون فوقه ، إذ لا فوق إلا المحيط وما كان وراءه .

---

* أرقام الصفحات ( ص ) وظهورها ( ظ ) فى هذا الجزء تشير إلى صفحات مخطوطة دبلن ( د ) .

(١) جاء الحديث بهذه الصيغة – مع اختلاف فى الألفاظ عن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم . عن أبيه عن جده فى : سنن أبى داود ٣٢٠/٤ – ٣٢١ (كتاب السنة ، باب فى الجهمية ) ؛ كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة ، ص ١٠٣ – ١٠٤ ( تحقيق الدكتور الشيخ محمد خليل هراس رحمه الله ، ط . مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٨٧/١٩٦٨ ) . وقال المحقق رحمه الله فى تعليقه : « أخرجه أبو داود عن أحمد بن سعيد عن وهب وكذلك رواه الطبرانى وابن منده والدارقطنى وعبدة » .وجاء حديث عن أنس بن مالك مشابه للجزء الأول من هذا الحديث ( ولم يرد فيه ذكر العرش والسماوات ) فى : البخارى ١٢/٢ (كتاب الجمعة ، باب الاستسقاء فى الخطبة يوم الجمعة ) ؛ مسلم ٦١٢/٢ – ٦١٥ (كتاب صلاة الاستسقاء ، باب الدعاء فى الاستسقاء ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٢٥٦/٣ .

**الطريق الثانى** : أن يقال : علو الخالق على المخلوق وأنه فوق العالم ، الثانى
أمرٌ مستقر فى فطر العباد ، معلوم لهم بالضرورة ، كما اتفق عليه جميع الأمم ، إقراراً بذلك وتصديقاً ، من غير أن يتواطأوا على ذلك ويتشاعروا ، وهم يخبرون عن أنفسهم أنهم يجدون التصديق بذلك فى فطرهم .

**الطريق الثالث** : أن يُقال : هم عندما يضطرون إلى قصد الله الثالث
وإرادته ، مثل قصده عند الدعاء والمسألة ، يضطرون إلى توجه قلوبهم إلى العلو ، فكما أنهم مضطرون إلى دعائه وسؤاله ، هم مضطرون إلى أن يوجِّهوا قلوبهم إلى العلو إليه ، لا يجدون فى قلوبهم توجهاً إلى جهة أخرى ، ولا استواء الجهات كلها عنـدها وخلو القلوب عن قصد جهة من الجهات ، بل يجدون قلوبهم مضطرة إلى أن تقصد جهة علوهم دون غيرها من الجهات .

وهذا الوجه يتضمن بيان اضطرارهم إلى قصده فى العلو ، وتوجههم عند دعائه إلى العلو ، والأول يتضمن فطرتهم على الإقرار بأنه فى العلو والتصديق بذلك ، فهذا فطرةٌ واضطرار إلى العلم والتصديق والإقرار ، وذاك اضطرار إلى القصد والإرادة والعمل المتضمن للعلم والتصديق والإقرار .

**الطريق الرابع** : أن يُقال : قوله : « جهة فوق أشرف الجهات ، الرابع
خطابى » ليس كذلك ، وذلك لأنه قد ثبت بصريح المعقول أن الأمرين المتقابلين إذا كان أحدهما صفة كمال والآخر صفة نقص ، فإن الله يوصف بالكمال منهما دون النقص ، فلما تقابل الموت والحياة وُصف

بالحياة دون الموت ، ولما تقابل العلم والجهل وُصف بالعلم دون الجهل ، ولما تقابل القدرة والعجز وصف بالقدرة دون العجز ، ولما تقابل الكلام والبكم وصف بالكلام دون البكم ، ولما تقابل السمع والبصر والصمم والعمى وصف بالسمع والبصر دون الصمم والعمى ، ولما تقابل الغنى[1] والفقر وصف بالغنى[2] دون الفقر ، ولما تقابل الوجود والعدم وصف بالوجود دون العدم ، ولما تقابل المباينة للعالم والمداخلة له وصف
ظ ٩٠ بالمباينة دون المداخلة ، وإذا كان مع المباينة لا يخلو / إما أن يكون عالياً على العالم أو مسامتاً له ، وجب أن يُوصف بالعلو دون المسامتة ، فضلا عن السفول .

والمنازع يسلِّم أنه موصوف بعلو المكانة وعلو القهر ، وعلو المكانة معناه أنه أكمل من العالم ، وعلو القهر مضمونه أنه قادر على العالم ، فإذا كان مبايناً للعالم ، كان من تمام علوه أن يكون فوق العالم ، لا محاذياً له ، ولا سافلا عنه . ولما كان العلو صفة كمال ، كان ذلك من لوازم ذاته ، فلا يكون مع وجود غيره إلا عالياً عليه ، لا يكون قط غير عالٍ عليه .

كما ثبت في الصحيح ، الذى في صحيح مسلم وغيره ، عن أبى هريرة ، عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول في دعائه : أنت الأول فليس قبلك شئ ، وأنت الآخر فليس بعدك شىء ، وأنت الظاهر

(١) فى الأصل : والغنا .
(٢) فى الأصل : بالغنا .

فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء[١] .

ولهذا كان مذهب السلف والأئمة أنه مع نزوله إلى سماء الدنيا لا يزال فوق العرش ، لا يكون تحت المخلوقات ، ولا تكون المخلوقات محيطة به قط ، بل هو العليّ الأعلى : العليّ[٢] فى دنوه ، القريب فى علوه .

ولهذا ذكر غير واحد إجماع السلف على أن الله ليس فى جوف السمٰوات . ولكن طائفة من الناس قد يقولون : إنه ينزل ويكون العرش فوقه ، ويقولون : إنه فى جوف السماء ، وإنه قد تحيط به المخلوقات وتكون أكبر منه .

وهؤلاء ضلاّل جهّال ، مخالفون لصريح المعقول وصحيح المنقول ، كما أن النفاة الذين يقولون : ليس داخل العالم ولا خارجه جهّال ضلّال ، مخالفون لصريح المعقول وصحيح المنقول . فالحلولية والمعطِّلة متقابلان .

---

(١) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : مسلم ٤/٢٠٨٤ (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار ، باب ما يقول عند النوم ) ؛ سنن أبى داود ٤/٤٢٦ – ٤٢٧ (كتاب الأدب ، باب ما يقول عند النوم ) ؛ سنن الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ٥/١٣٨ (كتاب الدعاء ، باب ما جاء فى الدعاء إذا أوى إلى فراشه ) ؛ سنن ابن ماجة ٢/١٢٥٩ – ١٢٦٠ (كتاب الدعاء ، باب دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ) . وتكرر الحديث فى باب ما يدعو به إذا أوى إلى فراشه ٢/١٢٧٤ – ١٢٧٥ ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٢/٣٨١ وأول الحديث – وهذه رواية مسلم – كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا إذا أخذنا مضجعنا أن نقول : اللهم رب السماوات ورب الأرض ورب العرش العظيم ، ربنا ورب كل شئ ، فالق الحب والنوى ، ومنزل التوراة والإنجيل والفرقان ، أعوذ بك من شر كل شئ أنت آخذ بناصيته ، اللهم أنت الأول . . الحديث .

(٢) فى الأصل : العلو ، ولعل ما أثبته هو الصواب .

الخامس **الطريق الخامس** : أن يُقال : إذا كان مبايناً للعالم : فإما أن يُقدَّر محيطا به . أو لا يُقدَّر محيطا به . سواء قُدِّر أنه محيط به دائماً . أو محيط به بعض الأوقات . كما يقبض يوم القيامة الأرض ويطوى السمٰوات ، فإن قُدِّر محيطا به كان عالياً عليه علو المحيط على المحاط به .

وقد تقدم قولهم : « إن الفلك كرى » فيلزم أن تكون الأفلاك محيطة بالأرض . وهى فوقها باتفاق العلماء . فما كان محيطاً بالجميع أولى بالعلو والارتفاع . سبحانه وتعالى . وإن لم يكن مماثلاً لشيء من المخلوقات ، ولا مجانسًا للأفلاك ولا غيرها .

وإن لم يُقدَّر محيطاً به . فإن كان العالم كرياً ، وليس لبعض جهاته اختصاص بالعلو . فإذا كان مباينا له لزم أن يكون عالياً ، كيفما كان الأمر .

وإن قُدِّر أن العالم ليس بكرى . أو هو كرى ولكن بعض جهاته لها
ص ٩١ اختصاص/بالعلو . مثل أن نقول : إن الله وضع الأرض وبسطها للأنام . فالجهة التى تَلِى رؤوس الناس هى جهة العلو من العالم دون الأخرى . فحينئذ إذا كان مبايناً . وقُدِّر أنه غير محيط ، فلابد من اختصاصه بجهة العلو أو غيرها .

ومن المعلوم أن جهة العلو أحق بالاختصاص . لأن الجهة العالية أشرف بالذات من السافلة . ولهذا اتفق العلماء على أن جهة السمٰوات أشرف من جهة الأرض ، وجهة الرأس أشرف من جهة الرِّجل ، فوجب اختصاصه بخير النوعين وأفضلها ، إذ اختصاصه بالناقص المرجوح ممتنع .

**وأما قول النافى** : « ولأن العالم كرة ، فلا فوق إلا وهو تحت بالنسبة » .

**فيقال له** : هذا خطأ ، لما تقدم من أن المحيط باتفاق العقلاء عالٍ على المركز ، وأن العقلاء متفقون على أن الشمس والقمر والكواكب ، إذا كانت فى السماء ، فلا تكون إلا فوق الأرض ، وكذلك السحاب والطير فى الهواء .

وأيضا فإن هذا التحت[1] أمر خيالى وهمى لا حقيقة له ، وليس فيه نقص ، كالمعلَّق برجليه لا تكون السماء تحته إلا فى الوهم الفاسد ، والخيال الباطل ، وكذلك النملة الماشية تحت السقف . فالشمس والقمر والنجوم السابحة فى أفلاكها ، لا تكون بالليل تحتنا إلا فى الوهم والخيال الفاسد .

وأيضا فإنه مع كونه كُرِيًّا لا يمتنع أن تختص إحدى جهتيه بوصف اختصاصٍ ، ألا ترى أن الأرض مع قولهم : إنها كرية ، فإن هذه الجهة التى عليها الحيوان والنبات والمعدن ، أشرف من الجهة التى غمرها الماء ؟ وإذا كانت هذه الجهة أشرف جهتىْ الأرض ، لم يمتنع أن يكون ما يحاذيها أشرف مما يحاذى الجهة الأخرى ، فما كان فوق الأفلاك من هذه الجهة أشرف مما يكون من تلك الجهة الأُخرى .

ومما يوضح ذلك أن مقتضى طبيعة الماء والتراب عند من يعتبر ذلك ، أن يكون الماء قد غمر الأرض كلها من هذه الناحية ، كما غمرها

---

(١) فى الأصل : البحث وهو تحريف .

من تلك الناحية ، لأن الماء بالطبع يعلو على التراب ، ومع هذا فقد اختص هذا الوجه بأن الماء ممنوع عنه .

وفى المسند عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : ما من ليلة إلا والبحر يستأذن ربه فى أن يغرق بنى آدم فيمنعه ربه[1].

وأهل الطبع والحساب قد حاروا فى سبب جفاف هذا الوجه ، حتى قالوا : هذا سببه عناية الرب ، مع أن هذا عندهم إذا قالوه ينقض/

مذاهبهم . ظ ٩١

وإذا كان هذا فيما شوهد ، فما المانع أن يكون فوق الأفلاك من هذا الجانب ما هو مختص بأمرٍ يقتضى اختصاص الرب بالعلو عليه من هذا الوجه ؟

تابع لكلام الرازى فى « لباب الأربعين »

**وأما قوله** : « إن لم يكن لامتداده فى جهة العلو نهاية ، فكل نقطة فوقها أخرى ، فلا شئ يُفرض فيه إلا وهو سفل ، وإن كان له نهاية كان فوق طرف العلو[2] خلاء أعلى[3] منه ، فلم يكن علوا مطلقا » .

الرد عليه من وجوه

**فجوابه من وجوه :**

الوجه الأول

**أحدها** : أن يقال : العلى الأعلى هو الذى ليس فوقه شئ أصلا .

كما قال النبى صلى الله عليه وسلم ، فى الحديث الصحيح : أنت

---

(١) لم أجد هذا الحديث .

(٢) طرف العلو : كذا بالأصل ، وجاء النص من قبل ( ٦ / ٣٥٢ ) وفيه : طرفه الأعلى ، والنص فى « لباب الأربعين » ص ٣٦ فيه : طرفه العلو .

(٣) فى الأصل : أعلا .

الأول فليس قبلك شئ ، وأنت الآخر فليس بعدك شئ ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء[١] .

وحينئذ فهذا الخلق المذكور : إما أن يكون شيئاً موجوداً ، وإما أن لا يكون شيئاً موجودا ، فإن كان الأول فهو من العالم والله فوقه ، إذ هو [ العلى ][٢] الأعلى ، الظاهر الذى ليس فوقه شئ ، وإن لم يكن شيئًا موجودا ، فهذا لا يوصف بأنه فوق غيره ولا تحته ، ولا يقال : إن تحته شيء ولا فوقه شيء ، إذ هو عدم محض ، ونفي صرف ، فلا يجوز أن يُقال : إن فوق الله شيء ، والعدم ليس بشيء ، لا سيما العدم الممتنع ، فإنه ليس بشئ باتفاق العقلاء ، ويمتنع أن يكون فوق الله شيء ، فهو عدم ممتنع .

الوجه الثانى **الثانى** : أن يُقال : غاية الكمال فى العلو أن لا يكون فوق العـالى شيء موجود ، والله موصوف بذلك . وما ذكرته من الخلاء إذا قُدِّر أنه لابد منه ، لم يقدح ذلك فى علوه الذى يستحقه ، كما أنه سبحانه موصوف بأنه على كل شئ قدير ، والممتنع لنفسه الذى ليس بشئ ولا يدخل فى العموم ، لا يكون عدم دخوله نقصاً فى قدرته الشاملة .

وكذلك هو سبحانه بكل شئ عليم ، فيعلم الأشياء على ما هى عليه ، فما لم يكن موجوداً لا يعلمه موجوداً ، كما قال تعالى : ﴿ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِى السَّمَـٰوَاتِ وَلاَ فِى الْأَرْضِ ﴾ [ سورة يونس :

(١) سبق ورود هذا الحديث والكلام عليه قبل صفحات فى هذا الجزء .

(٢) بعد عبارة : « إذ هو » توجد إشارة إلى الهامش ، حيث اختفت الكلمة فى المصورة ، ولعل الصواب ما أثبته .

١٨ ] ولا يكون نفى هذا العلم نقصاً ، بل هو من تمام كماله . لأنه يقتضى أن يعلم الأشياء على ما هى عليه ، ونظائر هذا كثيرة .

الوجه الثالث **الثالث** : أن يقول له إخوانه الذين يقولون : إنه لا نهاية له فى ذاته : قولك : « إن ما لا يتناهى فكل نقطة منها فوقها نقطة ، فكل شىء منه سفل » – لا يقدح فى مطلوبنا ، فإن مقصودنا أن لا يكون غيره أعلى[1] منه . بل هو عالٍ على كل موجود ، ثم بعد ذلك إذا قدَّرت أنه ما منه شىء إلا وغيره منه أعلى[1] منه ، لم يقدح هذا فى مقصوده ولا فى كماله ، فإنه لم يعل على شىء منه إلا ما هو منه لا من غيره .

وأيضا فإن مثل هذا لابد منه ، والواجب إثبات صفات الكمال بحسب الإمكان .

ص٩٢ وأيضاً فإن مثل هذا كمال فى العلو ، ولا يقدح/ فى العالى أن يكون بعضه أعلى[2] من بعض إذا لم يكن غيره عالياً عليه .

وأيضا فإن الناس متنازعون فى صفاته : هل بعضها أفضل من بعض ، مع أنها كاملة لا نقص فيها بوجه من الوجوه ؟ وهل بعض كلامه أفضل من بعض مع كمال الجميع ؟

والسلف والجمهور على أن بعض كلامه أفضل من بعض ، وبعض صفاته أفضل من بعض ، مع كونها كلها كاملة لا نقص فيها ، كما دلت

(١) فى الأصل : أعلا .
(٢) فى الأصل : أعلا ، وكذا تكررت الكلمة بعد ذلك فى مواضع . ولن أشير إلى ذلك بإذن الله اكتفاء بما سبق .

على ذلك نصوص الكتاب والسنة ، كقوله تعالى : ﴿ مَا نَنسَخْ مِن آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾[ سورة البقرة : ١٠٦ ](١)

وكقوله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن ربه : إن رحمتي تغلب غضبي - وفي لفظ : سبقت غضبي (٢) .

وقوله : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [ سورة الإخلاص : ١ ] تعدل ثلث القرآن (٣) .

وقوله في فاتحة الكتاب : لم ينزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في القرآن مثلها (٤) .

فنفى أن يكون لها مثل .

وقوله عن آية الكرسي إنها أعظم آية في القرآن (٥) .

---

(١) في الأصل في الآية : أو ننساها .

(٢) الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه في : البخاري ١٠٦/٤ (كتاب بدء الخلق ، باب ما جاء في قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده ) ، ١٥٩/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى ( بل هو قرآن مجيد )؛مسلم ٢١٠٧/٤ - ٢١٠٨ (كتاب التوبة ، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه ) ؛ سنن ابن ماجة ٢/ ١٤٣٥ (كتاب الزهد ، باب ما يرجى من رحمة الله يوم القيامة ) ؛ سنن الترمذي (ط . المدينة المنورة) ٢٠٩/٥ - ٢١٠ (كتاب الدعوات ، باب ١٠٩ ) ؛المسند (ط . المعارف) ١٣/ ٢٣ ، ٢٤٣ ، ٢٦٥ ، (ط . الحلبي) ٣١٣/٢ ، ٣٥٨ ، ٣٨١ .

(٣) سبق ورود هذا الحديث ٣١١/٥ والتعليق عليه (ت ٢) .

(٤) سبق ورود هذا الحديث ٣١٠/٥ -٣١١ والتعليق عليه (ت ١) . وانظر الحديث أيضا عن أبي سعيد بن المعلى رضي الله عنه في : سنن النسائي ٢/ ١٠٧ (كتاب الافتتاح ، باب تأويل قول الله عز وجل : ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم ) ، وعن أبي هريرة وعن أُبَيّ بن كعب رضي الله عنهما في : سنن الترمذي (ط . المدينة المنورة) ٣٦٠/٤ (كتاب التفسير ، تفسير سورة الحجر) .

(٥) سبق ورود هذا الحديث ٣١٠/٥ وعلقت عليه هناك (ت ٢) .

وقوله صلى الله عليه وسلم : أعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك ، وبك منك ، لا أحصى ثناءً عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك[(١)] .

وقوله : يمين الله مَلْأَى لا يَغِيضُها نفقة ، سَحَّاء الليل والنهار ، أرأيتم ما أَنفق منذ خلق السمٰوات والأرض ، فإنه لم يغض ما فى يمينه ، والقسط بيده الأُخرى يخفض ويرفع[(٢)] فأخبر أن الفضل بيده اليمنى ، والقسط بيده الأخرى ، مع أن كلا يديه يمين .

كما فى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم : المُقْسِطُون على منابر من نور عن يمين الرحمن ، وكلتا يديه يمين ، الذين يعدلون فى حكمهم وأهليهم وما وَلُوا[(٣)] .

فإذا كانت صفاته كلها كاملة لا نقص فيها ، وبعضها أفضل من بعض ، لم يمتنع أن يكون هو العالى علوًّا مطلقا ، وإن كان منه ما هو أعلى من غيره .

---

(١) سبق ورود هذا الحديث ١٣٦/٢ وعلقت عليه هناك (ت ٢).

(٢) فى الأصل : لا يغيظها ، ويخفظ . والحديث مع اختلاف بسيط فى الألفاظ عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ١٢٤/٩ (كتاب التوحيد ، باب وكان عرشه على الماء) ؛ سنن ابن ماجة ٧١/١ (المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهمية) ؛ المسند (ط . الحلبى) ٣١٣/٢ ، ٥٠٠ - ٥٠١ .

(٣) الحديث مع اختلاف فى اللفظ عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنه فى مسلم ١٤٥٨/٣ (كتاب الإمارة ، باب فضيلة الإمام العادل ... الخ) ؛ سنن النسائى (بشرح السيوطى) ١٩٥/٨ - ١٩٦ (كتاب آداب القضاة ، باب فضل الحاكم العادل فى حكمه) وفيهما يبدأ الحديث هكذا : إن المقسطين عند الله على منابر ... الخ . والحديث أيضا فى المسند (ط . المعارف) ٢٤٩/٩ - ٢٥٠ ، ٢٥٤ .

وأما قوله : « إن الشرف الحاصل بسبب الجهة لها بالذات ، وللحاصل فيها بالعرض » . كلام آخر للرازى فى « لباب الأربعين »

فجوابه من وجوه : الرد عليه من وجوه

أحدها : أن هذا إنما يمكن أن يُقال إذا كانت الجهة أمراً وجوديًّا ، فأما إذا كانت أمراً عدميا – والمراد بذلك أنه فوق العالم مباين له ليس معه هناك موجود غيره – لم يكن هناك شئ موجود غيره يستحق العلو ، لا جهة ولا غيرها ، فضلا عن أن يستحق غيره العلو والشرف والذات . الوجه الأول

وهؤلاء يتكلمون بلفظ الجهة والحيّز والمكان ، ويعنون بها تارة أمراً معدوماً ، وتارة أمراً موجودا ، ولهذا كان أهل الإثبات ، من أهل الحديث والسلفية من جميع الطوائف ، منهم من يطلق لفظ « الجهة » ومنهم من لا يطلقه ، / وهما قولان لأصحاب أحمد والشافعى ومالك ظ ٩٢ وأبى حنيفة وغيرهم من أهل الحديث والرأى .

وكذلك لفظ « المكان » منهم من يطلقه ومنهم من يمنع منه .

وأما لفظ « المتحيز » فمنهم من ينفيه ، وأكثرهم لا يطلقه ولا ينفيه ، لأن هذه ألفاظ مجملة تحتمل حقًّا وباطلاً .

وإذا كان كذلك فيقال : قول القائل « إن الله فى جهة أو حيز أو مكان » إن أراد به شيئاً موجوداً غير الله ، فذلك من جملة مخلوقاته ومصنوعاته ، فإذا قالوا : إن الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه ، امتنع أن يكون محصوراً أو محاطاً بشيءٍ موجود غيره ، سواء سمى مكاناً أو جهة أو حيزا أو غير ذلك ، ويمتنع أيضا أن يكون محتاجاً إلى

شيء من مخلوقاته : لا عرش ولا غيره ، بل هو بقدرته الحامل للعرش ولحملته ، فإن البائن عن المخلوقات العالى عليها يمتنع أن يكون فى جوف شئ منها .

وإذا قيل : إنه فى السماء ، كان المعنى إنه فى العلو ، وهو مع ذلك فوق كل شئ ، ليس فى جوف السموات ، فإن السماء هو العلو ، وكل ما علا فهو سماء .

يقال : سَمَا ، يَسْمُو ، سُمُوًّا ، أى عَلاَ ، يَعْلُو ، عُلُوًّا . وهذا اللفظ يعم كل ما يعلو ، لم يخص بعض أنواعه بسبب القرينة .

فإذا قيل : فليمدد بسبب إلى السماء ، فقد يُراد به السقف . وإذا قيل : نزل المطر من السماء ، كان نزوله من السحاب . وإذا قيل : العرش فى السماء ، فالمراد به ما فوق الأفلاك . وإذا قيل : الله فى السماء ، فالمراد بالسماء ما فوق المخلوقات كلها ، أو يراد : أنه فوق السماء وعليها ، فأما أن يكون فى جوف السمٰوات فليس هذا قول أهل الإثبات ، أهل العلم والسنة ، ومن قال بذلك فهو جاهل ، كمن يقول : إن الله ينزل ويبقى العرش فوقه ، أو يقول : إنه يحصره شيء من مخلوقاته ، فهؤلاء ضُلاَّل ، كما أن أهل النفى ضُلاَّل .

وإن أراد بمسمَّى الجهة والحيز والمكان أمراً معدوما ، فالمعدوم ليس شيئًا[1] ، فإذا سمَّى المسمَّى ما فوق المخلوقات كلها حيزاً وجهة ومكانا ، كان المعنى : أن الله وحده هناك ، ليس هناك غيره من الموجودات : لا

(١) فى الأصل « شئ » والصواب ما أثبتناه .

جهة ولا حيز ولا مكان ، بل هو فوق كل موجود من الأحياز والجهات والأمكنة وغيرها ، سبحانه وتعالى .

الوجه الثانى **الوجه الثانى** : أن يُقال : لو عارضكم معارض ، وقال : الجهة وإن كانت موجودة فهى مخلوقة له مصنوعة ، وهى مفتقرة إليه ، وهو مستغنٍ عنها ، فإن العرش مثلا إذا سُمِّى جهة ومكانا وحيزاً ، فالله تعالى هو ربه وخالقه ، والعرش مفتقر إلى الله افتقار المخلوق إلى خالقه ، والله غنى عنه من كل وجه ، فليس فى كونه فوق العرش ، وفوق ما يُقال له جهة ومكان وحيز – وإن كان موجوداً – إثبات شرف لذلك المخلوق أعظم من / شرف الله تعالى . ص ٩٣

وهذا قد يجيب به من يثبت الخلاء ويجعله مبدعا لله تعالى .

الوجه الثالث **الوجه الثالث** : أنه إذا كان عاليا على ما يسمى جهة ومكانا ، كان هو أعلى منه ، فأى شرف وعلو كان لذلك الموجود بالذات أو بالعرض، فعلو الله أكمل منه .

الوجه الرابع **الوجه الرابع** : أن يُقال : لا نسلِّم أن العلو الحاصل بسبب الجهة هو لها بالذات ولغيرها بالعرض ، إذ الجهة تابعة لغيرها ، سواء كانت موجودة أو معدومة ، وعلوها تبع لعلو العالى بها ، فكيف يكون العلو للتابع [1] بالذات وللمتبوع بالعرض ؟ !

وقولنا : « عال بالجهة » مثل قولنا : عال بالعلو ، وعالم بالعلم ، وقادر بالقدرة ، أو عال علو المكانة أو عال بالقهر ، فليس فى ذلك ما

(١) فى الأصل : التابع

يوجب أن تكون المكانة والقهر والعلو والعلم أكمل من القاهر العالم العالى ذى المكانة العالية ، ومهما قُدِّر أنه يسمى جهة فإما أن يكون عدماً فلا شرف له أصلا ، وإما أن يقدر موجوداً : إما صفة لله ، وإما مخلوقا لله ، وعلى التقديرين فالموصوف أكمل من الصفة ، والخالق أكمل من المخلوق ، فكيف تكون الصفات والمخلوقات أكمل من الموصوف الخالق سبحانه وتعالى ؟ !

الوجه الخامس

**الوجه الخامس** : أن الجهة قد نعنى بها نسبة وإضافة ، كاليمين واليسار ، والأمام والوراء ، فالعلو إذا سُمى جهة بهذا الاعتبار ، كان العالى بالجهة معناه : أن بينه وبين ما هو عالٍ عليه نسبة وإضافة أوجبت أن يكون هذا فوق هذا ، فهل يُقال : إن هذه النسبة والإضافة التى بها وصف العالى بأنه عالٍ أكمل من ذاته العالية الموصوفة بهذا العلو والنسبة ؟

الوجه السادس

**الوجه السادس** : أن يُقال : هذا الذى قاله إنما يتوجه فى المخلوق إذا علا على سقف أو منبر أو عرش أو كرسى أو نحو ذلك ، فإن ذلك المكان كان عالياً بنفسه ، وهذا صار عالياً لما صار فوقه بسبب علو ذلك ، فالعلو لذلك السقف والسرير والمنبر بالذات ، ولهذا الذى صعد عليه بالعَرَض .

فكلامهم يتوجه فى مثل هذا ، وهذا فى حق الله وهْمٌ وخيالٌ فاسد ، وتمثيلٌ لله بخلقه ، وتشبيهٌ له بهم فى صفات النقص التى يتعالى عنها .

وهؤلاء النفاه كثيراً مايتكلمون بالأوهام والخيالات الفاسدة،ويصفون الله بالنقائص والآفات ، ويمثّلونه بالمخلوقات ، بل بالناقصات ، بل بالمعدومات ، بل بالممتنعات ، فكل ما يضيفونه إلى أهل الإثبات الذين يصفونه بصفات/الكمال وينزّهونه عن النقائص والعيوب ، وأن يكون له في شيءٍ من صفاته كُفوٌ أوْ سَمِيٌّ،فما يضيفونه إلى هؤلاء من زعمهم أنهم يحكمون بموجب الوهم والخيال الفاسد ، أو أنهم يصفون الله بالنقائص والعيوب ، أو أنهم يشبّهونه بالمخلوقات ، هو بهم أَخْلَق ، وهو بهم أعلق ، وهم به أحق ، فإنك لا تجد أحداً سلب الله ما وصف به نفسه من صفات الكمال ، إلا وقوله يتضمن لوصفه بما يستلزم ذلك من النقائص والعيوب ولمثيله بالمخلوقات ، وتجده قد توهم وتخيل أوهاماً وخيالات فاسدة غير مطابقة بنى عليها قوله من جنس هذا الوهم والخيال ، وأنهم يتوهمون ويتخيلون أنه إذا كان فوق العرش كان محتاجاً إلى العرش ، كما أن الملك إذا كان فوق كرسيه كان محتاجا إلى كرسيه . ظ ٩٣

وهذا عين التشبيه الباطل،والقياس الفاسد،ووصف الله بالعجز والفقر إلى الخلق ، وتوهم أن استواءه مثل استواء المخلوق ، أوَ لا يعلمون أن الله يجب أن نثبت له صفات الكمال وننفِي عنه مماثلة المخلوقات ؟ وأنه : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ ﴾[ سورة الشورى : ١١ ] ، لا في ذاته ولا في صفاته ولا أفعاله ؟ فلابد من تنزيهه عن النقائص والآفات ومماثلة شئ من المخلوقات ، وذلك يستلزم إثبات صفات الكمال والتمام ، التي ليس فيها كفو لذى الجلال والإكرام .

وبيان ذلك هنا أن الله مستغنٍ عن كل ما سواه ، وهو خالق كل

مخلوق ، ولم يصر عاليًا على الخلق بشئ من المخلوقات ، بل هو سبحانه خلق المخلوقات ، وهو بنفسه عالٍ عليها ، لا يفتقر فى علوه عليها إلى شىء منها ، كما يفتقر المخلوق إلى ما يعلو عليه من المخلوقات ، وهو سبحانه حامل بقدرته للعرش(١) ولحملة العرش .

وفى الأثر : أن الله لما خلق العرش أمر الملائكة بحمله ، قالوا : ربنا كيف نحمل عرشك وعليه عظمتك ؟ فقال : قولوا : لا حول ولا قوة إلا بالله .

فإنما أطاقوا حمل العرش بقوته تعالى ، والله إذا جعل فى مخلوق قوة أطاق [ المخلوق ](٢) حمل ما شاء أن يحمله من عظمته وغيرها ، فهو بقوته وقدرته الحامل للحامل والمحمول ، فكيف يكون مفتقراً إلى شىء ؟ وأيضا فالمحمول من العباد بشىء عالٍ ، لو سقط ذلك العالى سقط هو ، والله أغنى وأجل وأعظم من أن يوصف بشئ من ذلك .

وأيضا فهو سبحانه خلق ذلك المكان العالى والجهة العالية والحيز العالى ، إذا قدَّر شيئاً موجودا ، كما لو جعل ذلك اسماً للعرش ، وجعل العرش هو المكان العالى ، كما فى شعر حسَّان :

تَعَالى عُلُوًّا فوق عرشٍ إلٰهنا وكان مكان الله أعلى وأعظما(٣)

---

(١) فى الأصل : العرش .

(٢) بعد كلمة « أطاق » توجد إشارة إلى الهامش حيث لم تظهر الكلمة المكتوبة فى المصورة . ولعل ما أثبته يكون صوابا .

(٣) البيت من بحر الطويل . ولم أجده فى ديوان حسّان بن ثابت رضى الله عنه .

/ فالمقصود أنه خلق المكان وعلاَّه ، وبقوته صار عالياً ، والشرف الذى حصل لذلك المكان العالى منه ، ومن فعله وقدرته ومشيئته ، فإذا كان هو عالياً على ذلك وهو الخالق له ، وذلك مفتقر إليه من كل وجه ، وهو مستغنٍ عنه من كل وجه ، فكيف يكون قد استفاد العلو منه ، ويكون ذلك المكان أشرف منه ؟ ! ص ٩٤

وإنما صار له الشرف به ، والله مستحق للعلو والشرف بنفسه ، لا بسبب سواه ، فهل هذا وأمثاله إلا من الخيالات والأوهام الباطلة ، التى تعارض بها فطرة الله التى فطر الناس عليها ، والعلوم الضرورية ، والقصود الضرورية ، والعلوم البرهانية القياسية ، والكتب الإلـٰهية ، والسنن النبوية ، وإجماع أهل العلم والإيمان من سائر البرية ؟ !

تابع كلام الرازى فى « لباب الأربعين » عن الجهة والعلو.

**قال الرازى** فى حجة خصمه[1] : « ولأن الخلق بطباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم إليها عند التضرع والدعاء » .

وأجاب عن ذلك بأن رفع الأيدى إلى السماء معارض لوضع الجبهة على الأرض .

الرد عليه من وجوه

**والاعتراض على هذا من وجوه :**

الوجه الأول

**أحدها** : أن يُقال : وضع الجبهة على الأرض لم يتضمن قصدهم لأحد فى السفل ، بل السجود بها يُعقل أنه تواضع وخضوع للمسجود له ، لا طلب وقصد ممن هو فى السفل ، بخلاف رفع الأيدى إلى العلو عند الدعاء ، فإنهم يقصدون به الطلب ممن هو فى العلو .

(١) فى « لباب الأربعين » ص ٣٦ وسبق ورود هذا النص ٣٤٤/٦ ، وقابلته هناك على « لباب » .

والاستدلال هو بقصدهم القائم بقلوبهم ، وما يتبعه من حركات أبدانهم ، والداعى يجد من قلبه معنى يطلب العلو ، والساجد لا يجد من قلبه معنى يطلب السفل ، بل الساجد أيضا يقصد فى دعائه العلو ، فقصد العلو عند الدعاء يتناول القائم والقاعد والراكع والساجد .

الوجه الثانى **الوجه الثانى** : أن وضع الجبهة على الأرض يفعله الناس لكل من تواضعوا له من أهل الأرض والسماء ، ولهذا يسجد المشركون للأصنام والشمس والقمر سجود عبادة ، وقد سجد ليوسف أبواه وإخوته سجود تحية لاعبادة ، لكون ذلك كان جائزا فى شرعهم ، وأمر الله الملائكة بالسجود لآدم ، والسجود لا يختص بمن هو فى الأرض ، بل لا يكاد يُفعل لمن هو [ فى ][1] بطنها ، بل لمن هو على ظهرها عالٍ عليها ، وأما توجيه القلوب والأبصار والأيدى عند الدعاء إلى السماء فيفعلونه إذا كان المدعو/ فى العلو ، فإذا دعوا الله فعلوا ذلك ، وإن قُدِّر منهم من يدعو الكواكب ويسألها ، أو يدعو الملائكة ، فإنه يفعل ذلك . ظ ٩٤

فعُلم أن قصدهم بذلك التوجه إلى جهة المدعوِّ المسئول ، الذى يسألونه ويدعونه ، حتى لو قُدِّر أن أحدهم يدعو صنمًا أو غيره مما يكون على الأرض لكان توجه قلبه ووجهه وبدنه إلى جهة معبوده الذى يسأله ويدعوه ، كما يفعله النصارى فى كنائسهم ، فإنهم يوجِّهون قلوبهم وأبصارهم وأيديهم إلى الصُّوَرِ المصوَّرة فى الحيطان ، وإن كان قصدهم صاحب الصورة ، وكذلك من قصد الموتى فى قبورهم ، فإنه يوجِّه

(١) فى : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

قصده وعينه إلى من فى القبر ، فإذا قَدَّر أن القبر أسفل منه توجه إلى أسفل ، وكذلك عابد الصنم إذا كان فوق المكان الذى فيه الصنم ، فإنه يوجه قلبه وطرفه إلى أسفل ، لكون معبوده هناك .

فعُلم بذلك أن الخلق متفقون على أن توجيه القلب والعين واليد عند الدعاء إلى جهة المدعو ، فلما كانوا يوجِّهون ذلك إلى جهة السماء عند الله ، عُلم إطباقهم على أن الله فى جهة السماء .

**الوجه الثالث** : أن الواحد منهم إذا اجتهد فى الدعاء حال سجوده يجد قلبه يقصد العلو ، مع أن وجهه يلى الأرض ، بل كلما ازداد وجهه ذلاًّ وتواضعاً ، ازداد قلبه قصداً للعلو ، كما قال تعالى: ﴿ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ ﴾ [ سورة العلق : ١٩ ] . الوجه الثالث

وقال النبى صلى الله عليه وسلم : أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد[(١)] .

فعلم أنهم يفرِّقون بين توجُّه وجوههم فى حال السجود إلى الأرض ، وتوجيه القلوب فى حال الدعاء إلى من فى السماء . والقلوب حال الدعاء لا تقصد إلا العلو ، وأما الوجوه والأيدى فيتنوع حالها : تارة تكون فى حال السجود إلى جهة الأرض ، لكون ذلك غاية الخضوع ، وتارة تكون حال القيام مطرقة ، لكون ذلك أقرب إلى الخشوع ، وتارة تتوجه إلى السماء لتوجه القلب .

(١) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : مسلم ٣٥٠/١ (كتاب الصلاة ، باب ما يقال فى الركوع والسجود ) ؛ سنن النسائى ( بشرح السيوطى ) ١٨٠/٢ (كتاب التطبيق ، باب أقرب ما يكون العبد من الله عز وجل ) ؛ المسند ( ط الحلبى ) ٤٢١/٢ .

وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن رفع البصر فى الصلاة إلى السماء ، وقال : لينتهينّ أقوام عن رفع أبصارهم إلى السماء فى الصلاة أو لا ترجع إليهم أبصارهم[(١)]

وأما رفع البصر حال الدعاء خارج الصلاة . ففيه نزاع بين العلماء ، وإنما نُهى عن رفع البصر فى الصلاة لأنه ينافى الخشوع المأمور به فى الصلاة .

قال تعالى : ﴿ فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُّكُرٍ * خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ ﴾ [ سورة القمر : ٦ ، ٧ ] .

ص٩٥ وقال : ﴿ يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُوفِضُونَ * خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ ﴾ [ سورة المعارج : ٤٣ ، ٤٤ ] .

وقال : ﴿ وَتَرَاهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا خَاشِعِينَ مِنَ الذُّلِّ يَنْظُرُونَ مِن طَرْفٍ خَفِيٍّ ﴾ [ سورة الشورى : ٤٥ ] .

ورأى عمر رضى الله عنه رجلا يصلى وهو يلتفت . فقال : لو خشع قلب هذا لخشعت جوارحه .

فخشوع القلب يستلزم خشوع البصر وذله ، وذلك ينافى رفعه وفى اعتبار هذا فى الدعاء نزاع . ولهذا يوجد من يخاطب المعظَّم عنده لا يرفع

---

(١) الحديث — مع اختلاف فى الألفاظ — عن جابر بن سمرة وأبى هريرة رضى الله عنهما فى : مسلم ٣٢١/١ (كتاب الصلاة ، باب النهى عن رفع البصر إلى السماء فى الصلاة ) وهو عن أبى هريرة فى : سنن النسائى ٣٤/٣ (كتاب السهو ، باب النهى عن رفع البصر إلى السماء عند الدعاء فى الصلاة ) ؛ المسند ( ط الحلبى ) ٣٣٣/٢ ، ٣٦٧ . وهو عن جابر بن سمرة فى : سنن ابن ماجة ٣٣٢/١ (كتاب إقامة الصلاة ، باب الخشوع فى الصلاة ) .

بصره إليه . ومعلوم أنه لو كانت الجهات بالنسبة إلى الله سواء لم نؤمر بهذا .

الوجه الرابع

**الوجه الرابع** : أن السجود من باب العبادة والخضوع للمسجود له ، كالركوع والطواف بالبيت . وأما السؤال والدعاء ففيه قصد المسئول المدعو ، وتوجيه القلب نحوه ، لا سيما عند الضرورة ، فإن السائل الداعي يقصد بقلبه جهة المدعو المسئول بحسب ضرورته واحتياجه إليه .

وإذا كان كذلك ، كان رفع رأسه وطرفه ويديه إلى جهةٍ ، متضمن لقصده إياه فى تلك الجهة ، بخلاف الساجد فإنه عابدٌ ذليل خاشع ، وذلك يقتضى الذل والخضوع ، ليس فيه ما يقتضى توجيه الوجه واليد نحوه ، لكن إن كان داعياً وجَّه قلبه إليه ، وهذا حجة من فَرَّق بين رفع البصر فى حال الصلاة وحال الدعاء .

الوجه الخامس

**الوجه الخامس** : أن يُقال : قصد القلوب للمدعو فى العلو أمر فطرى عقلى اتفقت عليه الأمم من غير مواطأة ، وأما السجود فأمرٌ شرعى يُفعل طاعةً للآمر ، كما تُستقبل الكعبة حال العبادة طاعة للآمر .

وحينئذ فالاحتجاج بما فى فطر العباد مِن قصد مَنْ فى العلو ، وهذا لا معارض له .

تابع كلام الرازى فى « لباب الأربعين » عن الجهة والعلو .

**قال** : « واحتج الخصم أيضا بالآيات الواردة الموهمة للجهة ، كقوله تعالى : ﴿ الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [ سورة طه : ٥ ] ، وقوله : ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ [ سورة النحل : ٥٠ ] ، وقوله : ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾ [ سورة الأنعام : ٦١ ] .

**قال**[١] : « والجواب أن الظواهر[٢] النقلية إذا عارضت الدلائل العقلية لم يمكن تصديقها ولا تكذيبهما ، لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما ، ولا تصديق النقل وتكذيب العقل ، لأن العقل أصل النقل ، فتكذيبه لتصديقه يوجب تكذيبهما ، فتعين تصديق العقل ، وتفويض علم النقل إلى الله ، أو الاشتغال بتأويل الظواهر[٣] » .

ظ ٩٥ الرد عليه **وجواب هذا / أن يقال** : القول بأن الله تعالى فوق العالم معلوم بالاضطرار من الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة بعد تدبر ذلك ، كالعلم بالأكل والشرب فى الجنة ، والعلم بإرسال الرسل وإنزال الكتب ، والعلم بأن الله بكل شئ عليم ، وعلى كل شئ قدير ، والعلم بأنه خلق السمٰوات والأرض وما بينهما ، بل نصوص العلو قد قيل إنها تبلغ مئين من المواضع .

والأحاديث عن النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين متواترة موافقة لذلك ، فلم يكن بنا حاجة إلى نفى ذلك من لفظ معين ؛ قد يقال إنه يحتمل التأويل ، ولهذا لم يكن بين الصحابة والتابعين نزاع فى ذلك ، كما تنطق بذلك كتب الآثار المستفيضة المتواترة فى ذلك ، وهذا يعلمه من له عناية بهذا الشأن ، أعظم مما يعلمون أحاديث الرجم[٤] والشفاعة

(١) أى الرازى فى كتاب « لباب الأربعين » ص ٣٦ - ظ ٣٦ وسنقابل الكلام التالى عليه .
(٢) لباب الأربعين ( ص٣٦ ) : وعن الثالث أن الظواهر .
(٣) لباب الأربعين ( ظ ٣٦ ) : بتأويل الظواهر . والاستقصاء فى تأويل الظواهر مذكور فى كتاب « أسرار التنزيل » .
(٤) الرجم . كذا قرأتها . ولعل الأقرب إلى السياق أن تكون « الحشر » .

والحوض والميزان ، وأعظم مما يعلمون النصوص الدالة على خبر الواحد والإجماع والقياس ، وأكثر مما يعلمون النصوص الدالة على الشُّفْعَة . وسجود السهو ، ومنع نكاح المرأة على عمتها وخالتها ، ومنع ميراث القاتل ، ونحو ذلك مما تلقّاه عامة الأمة بالقبول .

ولهذا كان السلف مطبقين على تكفير من أنكر ذلك ، لأنه عندهم معلوم بالاضطرار من الدين . والأمور المعلومة بالضرورة عند السلف والأئمة وعلماء الدين قد لا تكون معلومة لبعض الناس : إما لإعراضه عن سماع ما فى ذلك من المنقول ، فيكون حين انصرافه عن الاستماع والتدبر غير محصل لشرط العلم ، بل يكون ذلك الامتناع مانعاً له من حصول العلم بذلك ، كما يعرض عن رؤية الهلال فلا يراه ، مع أن رؤيته ممكنة لكل من نظر إليه ، وكما يحصل لمن لا يصغى إلى استماع كلام غيره وتدبره ، لاسيما إذا قام عنده اعتقاد أن الرسول لا يقول مثل ذلك ، فيبقى قلبه غير متدبر ولا متأمل لما به يحصل له هذا العلم الضرورى .

ولهذا كان كثير من علماء اليهود والنصارى يؤمنون بأن محمداً رسول الله ، وأنه صادق ، ويقولون : إنه لم يُرسل إليهم ، بل إلى الأميين ، لأنهم أعرضوا عن سماع الأخبار المتواترة والنصوص المتواترة ، التى تبين أنه كان يقول : إن الله أرسله إلى أهل الكتاب ، بل أكثرهم لا يقرّون بأن الخليل بنى الكعبة هو وإسماعيل ، ولا أن إبراهيم ذهب إلى تلك الناحية ، مع أن هذا من أعظم الأمور تواتراً لإعراضهم .

وكثير من الرافضة تنكر أن يكون أبو بكر/ وعمر مدفونَيْن عند النبى ص ٩٦

صلى الله عليه وسلم . وفى الغالية من يقول : إن الحسن والحسين لم يكونا ولدَيْن لعليٍّ ، وإنما ولدهما[١] سلمان الفارسى . وكثير من الرافضة لا تعلم أن عليًّا زوَّج بنته لعمر ، ولا أنه كان له ابن كان يسمى عمر .

وأما دعوى التقيَّة والإكراه فهذا شعار المذهب عندهم

وبعض المعتزلة أنكر وقعة الجمل وصفِّين . وكثير من الناس لا يعلمون وقعة الحرَّة ، ولا فتنة ابن الأشعث وفتنة يزيد بن المهلب ، ونحوها من الوقائع المتواترة المشهورة .

بل كثير من الناس ، بل من المنسوبين إلى العلم ، لا يعلمون مغازىَ رسول الله صلى الله عليه وسلم المتواترة المشهورة وترتيبها ، وما كان فيه قتال أو لم يكن ، فلا يعلمون أَيُّها قبل : بدرٌ أو أُحد ؟ وأيُّها قبل : الخندق أو خيبر ؟ وأيّها قبل : فتح مكة أو حصار الطائف ؟ ولا يعلمون هل كان فى تبوك قتال أو لم يكن ؟ ولا يعلمون عدد أولاد النبى صلى الله عليه وسلم : الذكور والإناث ، ولا يعلمون كم صام رمضان[٢] ؟ وكم حج واعتمر ؟ ولا كم صلَّى إلى بيت المقدس بعد هجرته ؟ ولا أى سنة فُرض رمضان ؟ ولا يعلمون هل أمر بصوم يوم عاشوراء فى عام واحد أو أكثر ؟ ولا يعلمون هل كان يداوم على قصر الصلاة فى السفر أم لا ؟ ولا يعلمون هل كان يجمع بين الصلاتيْن ، وهل كان يفعل ذلك كثيراً أم قليلا ؟

إلى أمثال هذه الأمور التى كلها معلومة بالتواتر عند أهل العلم

---

(١) ولدهما : كذا بالأصل . والمقصود : والدهما .

(٢) فى الأصل : رمضانا .

بأحواله ، وغيرهم ، ليس عنده فيها ظن ، فضلا عن علم ، بل ربما أنكر ما تواتر عنه .

ومعلوم أن أئمة الجهمية النفاة والمعتزلة وأمثالهم ، من أبعد الناس عن العلم بمعانى القرآن والأخبار وأقوال السلف ، وتجد أئمتهم من أبعد الناس عن الاستدلال بالكتاب والسنة ، وإنما عمدتهم فى الشرعيات على ما يظنونه إجماعا ، مع كثرة خطئهم فيما يظنونه إجماعا ، وليس بإجماع . وعمدتهم فى أصول الدين على ما يظنونه عقليات ، وهى جهليات ، لا سيما مثل الرازى وأمثاله ، الذين يمنعون أن يستدل فى هذه المسائل بالكتاب والسنة .

واعتبر ذلك بما تجده فى كتب أئمة النفاة ، مثل أبى الحسين البصرى وأمثاله ، ومثل أبى حامد ، والرازى ، وأمثالها .

فأبو الحسين البصرى ، وأمثاله من المعتزلة ، يعتمدون فى أصول دينهم على أحاديث قد جمعها عبد الوهاب بن أبى حيَّة البغدادى[١] ، فيها الكذب/ والضعف[٢] وأضعاف أضعافها من الأخبار المتواترة لا يعرفونها ألبتة . حتى يعتقدون أنه ليس فى الرؤية إلا حديث جرير ابن عبد الله البجلى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : إنكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر . فإن استطعتم أن لا تُغلبوا على صلاة قبل طلوع ظ ٩٦

---

(١) لم أعرف من هو .

(٢) فى الأصل : الضعيف .

الشمس وقبل غروبها فافعلوا [١] . ويقولون : هذا لم يروه إلا قيس بن أبي حازم ، وكان يبغض عليًّا ، فيظنون أنه ليس فى الرؤية إلا هذا الحديث .

وأهل العلم بالحديث يعلمون أحاديث الرؤية متواترة ، أعظم من تواتر كثير مما يظنونه متواتراً ، وقد احتج أصحاب الصحيح منها أكثر مما خرَّجوه فى الشُّفعة ، والطلاق ، والفرائض ، وسجود السهو ، ومناقب عثمان وعلىّ ، وتحريم المرأة على عمتها وخالتها ، والمسح على الخفَّين ، والإجماع ، وخبر الواحد ، والقياس ، وغير ذلك من الأبواب الذين يقولون إن أحاديثها متواترة .

فأحاديث الرؤية أعظم من حديث كل نوع من هذه الأنواع ، وفى الصحاح منها أكثر مما فيها من هذه الأنواع .

مثل حديث أبي هريرة الطويل فى تجلِّيه يوم القيامة ، ومرورهم على الصراط [٢] ، وهو فى الصحيح أيضا من حديث أبي سعيد ، ومن حديث جابر [٣] .

(١) ورد الحديث عن قيس بن أبي حازم عن جرير بن عبد الله البجلىّ رضى الله عنه فى: البخارى ١١١/١ (كتاب مواقيت الصلاة وفضلها ، باب فضل صلاة العصر) ، ١٣٩/٦ (كتاب التفسير ، تفسير سورة ق) ، ١٢٧/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة) ؛ سنن أبي داود ٣٢٢/٤ (كتاب السنة ، باب فى الرؤية) ؛ سنن الترمذى (ط. المدينة المنورة) ٩٢/٤ (كتاب صفة الجنة ، باب ما جاء فى رؤية الرب تبارك وتعالى) ؛ سنن ابن ماجة ٦٣/١ (المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهمية) ؛ المسند (ط. الحلبى) ٣٦٠/٤ ، ٣٦٢ ، ٣٦٥ . وسبق ورود أحاديث أخرى عن الرؤية والكلام عليها جـ ١ ، ص ٢٣٦ .

(٢) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه فى كتابنا هذا ، حـ ٢ ص ٧٠ ، ١٢٩ .

(٣) انظر ما سبق فى هذا الكتاب ، حـ ٢ ، ص ١٢٩ ، ت ٢ ، ٣ .

وفى الصحيحين حديث أبي موسى فى رؤيته فى الجنة[١] .

وفى الصحيحين فى حديث الشفاعة رؤيته لربه[٢] .

وفى الصحيح حديث صهيب فى رؤية أهل الجنة[٣] .

وأما أحاديث العلو وما يتضمن هذا المعنى ، فأضعاف أضعاف أحاديث الرؤية .

فأبو الحسين وأمثاله من المعتزلة ، وكذلك الغزالى والرازى وأمثالهما من فروع الجهمية ، هم من أقل الناس علماً بالأحاديث النبوية وأقوال السلف فى أصول الدين ، وفى معانى القرآن ، وفيما بلَّغوه من الحديث ، حتى أن كثيراً منهم لا يظن أن السلف تكلموا فى هذه الأبواب .

(١) سرد ابن قيم الجوزية الأحاديث المروية عن أبى موسى الأشعرى فى الرؤية فى كتابه « حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح » ص ٢٢١ – ٢٢٢ . تحقيق الأستاذ محمود حسن ربيع ، ط . مكتبة الأزهر . الطبعة الثانية ، القاهرة . ١٣٥٧/١٩٣٨ . وانظر الحديث فى الصحيحين وذكراه باسم أبى موسى وهو عبد الله بن قيس . انظر : البخارى ١٤٥/٦ (كتاب التفسير ، سورة الرحمن : ومن دونهما جنتان ) . ١٣٢/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة ) ؛ مسلم ١٦٣/١ (كتاب الإيمان ، باب إثبات رؤية المؤمنين فى الآخرة ربهم سبحانه وتعالى ) . والحديث فى سنن الترمذى وسنن ابن ماجة وسنن الدارمى والمسند .

وأول الحديث : « جنّتان من فضة . . وفيه : وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه فى جنة عدن » .

(٢) ذكر ابن القيم الحديث فى « حادى الأرواح » ص ٢٢٣ – ٢٢٧ . وهو حديث طويل مروى عن عدد من الصحابة من وجوه عدة بألفاظ متقاربة . انظر : البخارى ٨٤/٦ – ٨٥ (كتاب التفسير ، سورة بنى إسرائيل : باب ذرية من حملنا مع نوح ) ؛ مسلم ١٨٠/١ – ١٨٧ (كتاب الإيمان ، باب أدنى أهل الجنة منزلة ) . وهو فى مواضع كثيرة فى الصحيحين وغيرهما . وانظر الترغيب والترهيب للمنذرى ٣٩٨/٥ – ٤٠٦ (ط . مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٣٥٢/١٩٣٣ ) ؛ جامع الأصول لابن الأثير ١٢٣/١١ – ١٣٣ (ط . السنة المحمدية ، القاهرة ١٣٧٣/١٩٥٤ ) .

(٣) روى ابن القيم الحديث فى « حادى الأرواح » ص ٢١٨ . والحديث فى : مسلم ١٦٣/١ (كتاب الإيمان ، باب إثبات رؤية المؤمنين . . ) وأوله : إذا دخل أهل الجنة الجنة . . . الخ .

ومن كان له علم بهذا الباب ، علم أن كلام السلف فى هذه المسائل الأصولية ، كمسألة العلو وإثبات الصفات الخبرية وغير ذلك ، أضعاف أضعاف كلامهم فى مسائل الجد ، والإخوة ، والطلاق ، والظهار ، والإيلاء ، وتيمم الجنب ، ومس المحدِث للمصحف ، وسجود السهو ، ومسائل الأَيمان ، والنذور ، والفرائض ، وغير ذلك مما تواتر به النقل عنهم .

وهذا الأصل قد بسطناه فى مواضع ، مثل كلامنا فى تواتر معجزات الرسول ، وغير ذلك مما يحتاج إلى معرفة هذا الأصل ، وأنه قد يتواتر عند أهل العلم بالشىء ما لا يتواتر عند غيرهم .

ص ٩٧ وأهل العلم بالحديث أخص الناس بمعرفة ما جاء به/ الرسول ، ومعرفة أقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، فإليهم المرجع فى هذا الباب ، لا إلى من هو أجنبى عن معرفته ، ليس له معرفة بذلك ، ولولا أنه قلَّد فى الفقه لبعض الأئمة ، لكان فى الشرع مثل آحاد الجهَّال من العامة .

**فإن قيل** : قلتَ إن أكثر أئمة النفاة من الجهمية والمعتزلة كانوا قليلى المعرفة بما جاء عن الرسول ، وأقوال السلف فى تفسير القرآن وأصول الدين ، وما بلَّغوه عن الرسول ، ففى النفاة كثيرٌ ممن له معرفة بذلك .

**قيل** : هؤلاء أنواع : نوع ليس لهم خبرة بالعقليات ، بل هم يأخذون ما قاله النفاة عن الحكم والدليل ، ويعتقدونها براهين قطعية ، وليس لهم قوة على الاستقلال بها ، بل هم فى الحقيقة مقلِّدون فيها ، وقد اعتقد أقوال أولئك ، فجميع ما يسمعونه من القرآن والحديث

وأقوال السلف لا يحملونه على ما يخالف ذلك ، بل إما أن يظنّوه موافقاً لهم ، وإما أن يعرضوا عنه مفوِّضين لمعناه .

وهذه حال مثل أبى حاتم البُستى[(١)] ، وأبى سَعْد السمَّان المعتزلى[(٢)] ، ومثل أبى ذر الهروى[(٣)] ، وأبى بكر البيهقى[(٤)] ، والقاضى عياض[(٥)] ، وأبى الفرج بن الجوزى[(٦)] ، وأبى الحسن على بن المفضَّل المقدسى[(٧)] ، وأمثالهم .

والثانى : من يسلك فى العقليات مسلك الاجتهاد ويغلط فيها ، كما غلط غيره ، فيشارك الجهمية فى بعض أصولهم الفاسدة ، مع أنه لا

(١) أبو حاتم محمد بن إدريس بن المنذر بن داود بن مهران الحنظلى الرازى ، من أئمة الحديث ومن أقران البخارى ومسلم ، ولد بالرى سنة ١٩٥ وتوفى ببغداد سنة ٢٧٧ . انظر ترجمته فى : تهذيب التهذيب ٩ / ٣١ - ٣٤ ؛ تاريخ بغداد ٧٣/٢ - ٧٧ ؛ طبقات الحنابلة ٢٨٣/١ - ٢٨٦ ؛ الأعلام ٢٥٠/٦ .

(٢) هو أبو سعد إسماعيل بن على بن الحسين بن محمد بن الحسن بن زنجويه الرازى السمان ، الحافظ الزاهد ، كان شيخ المعتزلة وعالمهم ومحدثهم فى عصره ، اختلف فى وفاته : سنة ٤٤٣ أو ٤٤٥ أو ٤٤٧ وتوفى بالرى . انظر ترجمته فى : شرح العيون لأبى السعد الجشمى ( من كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة تحقيق الأستاذ فؤاد سيد ) ، ص ٣٨٢ ، ٣٨٩ ( وانظر التعليق ) ؛ لسان الميزان ٤٢١/١ - ٤٢٢ ؛ العبر ٢٠٩/٣ ؛ الجواهر المضية ١٥٦/١ - ١٥٧ ؛ الأعلام ٣١٦/١ .

(٣) سبقت ترجمته ٢٦٨/١ .

(٤) سبقت ترجمته ١٠/٢ .

(٥) القاضى أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمر اليحصبى السبتى ، عالم المغرب وإمام أهل الحديث فى وقته . ولد سنة ٤٧٦ وتوفى سنة ٥٤٤ . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ١٥٢/٣ - ١٥٤ ؛ شذرات الذهب ١٣٨/٤ - ١٣٩ ؛ العبر ١٢٢/٤ - ١٢٣ ؛ الأعلام ٢٨٢/٥ .

(٦) سبقت ترجمتة ٢٧٠/١ .

(٧) أبو الحسن على بن المفضل بن على بن مفرج بن حاتم المقدسى ثم الإسكندرى ، فقيه مالكى ، أصله من القدس ، مولده وسكنه بالإسكندرية ، ووفاته بالقاهرة ، ولد سنة ٥٤٤ وتوفى سنة ٦١١ . انظر ترجمته فى : حسن المحاضرة للسيوطى ( تحقيق الأستاذ محمد أبى الفضل إبراهيم رحمه الله ) ٣٥٤/١ ؛ الأعلام ١٧٥/٥ .

يكون له من الخبرة بكلام السلف والأئمة فى هذا الباب ما كان لأئمة السنة ، وإن كان يعرف متون الصحيحين وغيرهما .

وهذه حال أبى محمد بن حزم[١] ، وأبى الوليد الباجى[٢] ، والقاضى أبى بكر بن العربى[٣] ، وأمثالهم .

ومن هذا النوع بشر المريسى[٤] ومحمد بن شجاع الثلجى[٥] ، وأمثالها .

ونوع ثالث سمعوا الأحاديث والآثار ، وعظَّموا مذهب السلف ، وشاركوا المتكلمين الجهمية فى بعض أصولهم الباقية ، ولم يكن لهم من الخبرة بالقرآن والحديث والآثار ، ما لأئمة السنة والحديث ، لا من جهة المعرفة والتمييز بين صحيحها وضعيفها ، ولا من جهة الفهم لمعانيها . وقد ظنوا صحة بعض الأصول العقلية للنفاة الجهمية ، ورأوا ما بينهما من التعارض .

وهذا حال أبى بكر بن فُورَك[٦] ، والقاضى أبى يعلى[٧] ، وابن عقيل[٨] وأمثالهم .

(١) سبقت ترجمته ٢/١٩ .

(٢) سبقت ترجمته ١/٢٧١ .

(٣) سبقت ترجمته ١/٥ .

(٤) سبقت ترجمته ١/١٠١ .

(٥) سبقت ترجمته ١/١٤٨ .

(٦) أبو بكر محمد بن الحسن بن فُورَك الأنصارى الأصبهانى ، فقيه شافعى ومتكلم أشعرى ، توفى سنة ٤٠٦ . انظر ترجمته فى : طبقات الشافعية ٤/١٢٧ – ١٣٥ ؛ تبيين كذب المفترى ، ص ٢٣٢ – ٢٣٣ ؛ وفيات الأعيان ٣/٤٠٢ ؛ النجوم الزاهرة ٤/٢٤٠ ؛ الأعلام ٦/٣١٣ . وانظر مقدمة كتاب « مشكل الحديث وبيانه » لابن فورك ، تحقيق الأستاذ موسى محمد على ، ص ١٤ – ٢٦ .

(٧) سبقت ترجمته ١/١٦ (٨) سبقت ترجمته ١/١٦ .

ولهذا كان هؤلاء تارة يختارون طريقة أهل التأويل ، كما فعله ابن فورك وأمثاله فى الكلام على مشكل الآثار .

وتارة / يفوِّضون معانيها ، ويقولون : تجرى على ظواهرها ، كما فعله القاضى أبو يعلى وأمثاله فى ذلك . ظ ٩٧

وتارة يختلف اجتّهادهم ، فيرجّحون هذا تارة وهذا تارة ، كحال ابن عقيل وأمثاله

وهؤلاء قد يُدخلون فى الأحاديث المشكِلة ما هو كذب موضوع ، ولا يعرفون أنه موضوع ، وما له لفظ يدفع الإشكال ، مثل أن يكون رؤيا منام ، فيظنونه كان فى اليقظة ليلة المعراج .

ومن الناس من له خبرة بالعقليات المأخوذة عن الجهمية وغيرهم ، وقد شاركهم فى بعض أصولها ، ورأى ما فى قولهم من مخالفة الأمور المشهورة عند أهل السنة ، كمسألة القرآن والرؤية ، فإنه قد اشتّهر عند العامة والخاصة أن مذهب السلف وأهل السنة والحديث : أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وأن الله يُرى فى الآخرة ، فأراد هؤلاء أن يجمعوا بين نصر ما اشتّهر عند أهل السنة والحديث ، وبين موافقة الجهمية فى تلك الأصول العقلية ، التى ظنها صحيحة ، ولم يكن لهم من الخبرة المفصَّلة بالقرآن ومعانيه ، والحديث وأقوال الصحابة ، ما لأئمة السنة والحديث ، فذهب مذهباً مركَّباً من هذا وهذا وكلا[1] الطائفتين ينسبه إلى التناقض .

---

(١) فى الأصل : وكلى .

وهذه طريقة الأشعرى وأئمة اتباعه ، كالقاضى أبى بكر[(١)] ، وأبى إسحاق الإسفراييني[(٢)] ، وأمثالها ولهذا تجد أفضل هؤلاء ، كالأشعرى ، يذكر مذهب أهل السنة والحديث على وجه الإجمال ، ويحكيه بحسب ما يظنه لازماً ، ويقول : إنه يقول بكل ما قالوه ، وإذا ذكر مقالات أهل الكلام ، من المعتزلة وغيرهم ، حكاها حكاية خبير بها ، عالم بتفصيلها .

وهؤلاء كلامهم نافع فى معرفة تناقض المعتزلة وغيرهم ، ومعرفة فساد أقوالهم . وأما فى معرفة ما جاء به الرسول ، وما كان عليه الصحابة والتابعون ، فمعرفتهم بذلك قاصرة ، وإلا فمن كان عالماً بالآثار ، وما جاء عن الرسول ، وعن الصحابة والتابعين ، من غير حسن ظنٍّ بما يناقض ذلك ، لم يدخل مع هؤلاء : إما لأنه علم من حيث الجملة أن أهل البدع المخالفين لذلك مخالفون للرسول قطعا ، وقد علم أنه من خالف الرسول فهو ضال ، كأكثر أهل الحديث ، أو علم مع ذلك فساد أقوال أولئك وتناقضها ، كما علم أئمة السنة من ذلك ما لا يعلمه غيرهم ، كمالك ، وعبد العزيز الماجشون ، وحمَّاد بن زيد ، وحمَّاد بن سلمة ، وسفيان بن عيينة ، وابن المبارك ، ووكيع بن الجرّاح ، وعبد الله بن إدريس ، وعبد الرحمن بن مهدى ، ومعاذ بن معاذ ، ويزيد بن هارون
الواسطى ، ويحيى بن سعيد القطان ، وسعيد بن عامر ، والشافعى ، ص ٩٨
وأحمد بن حنبل ، وإسحاق بن إبراهيم ، وأبى عبد الرحمن القاسم بن

(١) وهو الباقلانى وسبقت ترجمته ٦/١ .
(٢) سبقت ترجمته ٨٥/١ .

سلاَّم ، ومحمد بن إسماعيل البخارى ، ومسلم بن الحجَّاج النيسابورى ، والدارمِيّين : أبى محمد عبد الله بن عبد الرحمن ، وعثمان بن سعيد ، وأبى حاتم وأبى زرعة الرازيين ، وأبى داود السجستانى ، وأبى بكر الأثرم ، وحرب الكرمانى ، ومن لا يحصى عدده إلا الله من أئمة الإسلام ، وورثة الأنبياء ، وخلفاء الرسل .

فهؤلاء كلهم متفقون على نقيض قول النفاة ، كما تواترت الآثار عنهم ، وعن غيرهم من أئمة السلف بذلك ، من غير خلاف بينهم فى ذلك .

**الوجه الثانى : أن يقال** : نصوص ذلك صريحة لا تحتمل التأويل ، بل التأويلات المذكورة فى ذلك من جنس تأويلات القرامطة الباطنية ، وهى باطلة كما قد بُيِّن فى موضعه ، بل معلومة الفساد بالضرورة ، كما بُيِّن بطلان تأويل كل من تأوّل « استوى » على غير ما يتضمن علوه على العرش ، مثل تأويله بالقدرة والمكانة أو غير ذلك . الوجه الثانى

**الوجه الثالث : أن يقال** : لا نسلم أنه عارض ذلك دليلٌ عقلى[1] أصلا ، بل العقليات التى عارضتها هذه السمعيات هى من جنس شبه السوفسطائية ، التى هى أوهام وخيالات غير مطابقة ، وكل من قالها لم يخل من أن يكون مقلِّدًا لغيره ، أو ظانًّا فى نفسه ، وإلا فمن رجع فى مقدماتها إلى الفطر السليمة واعتبر تأليفها ، لم يجد فيما يعارض السمعيات برهانًا مؤلَّفاً من مقدمات يقينية تأليفاً صحيحا ، وجمهور من تجده الوجه الثالث

---

(١) فى الأصل : دليلا عقليا ، وهو خطأ .

يعارض بها أو يعتمد عليها ، إذا بيّنت له فسادها ، وما فيها من الاشتباه والالتباس ، قال : هذه قالها فلان وفلان ، وكانوا فضلاء ، فكيف خَفِيَ عليهم مثل هذا ؟ فينتهون بعد إعراضهم عن كلام المعصوم ، الذى لا ينطق عن الهوى ، وإجماع السلف الذين لا يجتمعون على ضلالة . ومخالفة عقول بنى آدم التى فطرهم الله عليها ، إلى تقليد رجالٍ يقولون : إن هذه القضايا عقلية برهانية ، وقد خالفهم فى ذلك رجال آخرون من جنسهم ، مثلهم وأكثر منهم ، وعامة من تجده من طلبة العلم ، المنتسبين إلى فلسفة أو كلام أو تصوف أو فقه أو غير ذلك ، إذا عارض نصوص الكتاب والسنة بما يزعم أنه برهان قطعى ، ودليل
ظ ٩٨ عقلى ، وقياس مستقيم ، وذوق صحيح ،/ ونحو ذلك - إذا حاققته وجدته ينتهى إلى تقليدٍ لمن عظَّمه ، إذا كان من الأتباع ، أو إلى ما افتراه هو - أو توهمه - إن كان من المتبوعين ، وللطائفتين نصيب مما ذكره الله فى أشباههم .

قال تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ * إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ * وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ ﴾ [ سورة البقرة ١٦٥ - ١٦٧ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَالَيْتَنِى اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلاً * يَاوَيْلَتَى لَيْتَنِى لَمْ أَتَّخِذْ فُلاَنًا خَلِيلاً * لَقَدْ أَضَلَّنِى

عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِى وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنسَانِ خَذُولاً ﴾ [ سورة الفرقان : ٢٧ — ٢٩ ] .

وقال تعالى : ﴿ يَوْمَ تُقَلَّبُ وجُوهُهُمْ فِى النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وأَطَعْنَا الرَّسُولَا * وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلاَ * رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنْهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا ﴾ [ سورة الأحزاب : ٦٦ — ٦٨ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَإِذْ يَتَحَاجُّونَ فِى النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِّنَ النَّارِ * قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُلٌّ فِيهَا إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ ﴾ [ سورة غافر : ٤٧ ، ٤٨ ] .

الوجه الرابع

**الوجه الرابع : أن يقال** : لا نسلِّم أنه بتقدير ما يذكر من التعارض لا يمكن تصديقهما ، بل يمكن ذلك ، فإن ما ينفيه صريح العقل من صفات النقص وإثبات المماثلة بين الخالق وصفاته ، والمخلوق وصفاته ، لم يثبته السمع الصحيح ، وما أثبته السمع الصحيح الصريح لم ينفه عقل صريح .

وحينئذ فلا يجوز أن يتعارض العقل الصريح والسمع الصحيح ، وإنما يَظُنُّ تعارضهما من غلط فى مدلولهما أو مدلول أحدهما ، كمن يعارض الدلالات العقلية الصريحة من السوفسطائية وأمثالهم ، وكمن يظن تعارض الأدلة السمعية من الملاحدة .

وكثيراً ما يشتبه ذلك وتتعارض الدلالتان عند من يكنُّ(١) السفسطة والإلحاد لشبه قامت به ، فتكون الآفة من إدراكه لا من المدرَك ، كالأحول الذى يرى الواحد اثنين ، والممرور الذى يجد الحلو مرًّا ، وإلا فالسمع الصحيح هو القول الصادق من المعصوم ، الذى لا يجوز أن يكون فى خبره كذبٌ لا عمداً ولا خطأً . والمعقول الصحيح هو ما كان/
ثابتاً أو منتفياً فى نفس الأمر ، لا بحسب إدراك شخصٍ معيّنٍ ، وما كان ثابتا أو منتفيا فى نفس الأمر . لا يجوز أن يخبر عنه الصادق بنقيض ذلك ، بل من شهد الكائنات على ما هى عليه وجدها مطابقة لخبر الصادق . ص ٩٩

كما قال تعالى : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [ سورة فصلت : ٥٣ ] . فأخبر أنه سيريهم(٢) من الآيات العيانية المشهودة لهم ، ما يبين لهم أن القرآن حق .

وقال تعالى : ﴿ وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِى أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ الْحَقَّ وَيَهْدِى إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴾ [ سورة سبأ : ٦ ] ، فمن أُوتى العلم رأى أن ما أُنزل إليه من ربه هو الحق ، وأما من كان عنده ما يظنه علمًا – وهو جهل – فذاك يرى الأمر على خلاف ما هو عليه ، مثل من زاغ فأزاغ الله قلبه ، وكان فى قلبه مرض ، فزاده الله مرضاً ، وممن يقلِّب الله أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أَوَّل مرة ، ومن الصم البكم

(١) يكن : كذا استظهرت الكلمة وهى فى الأصل غير واضحة .
(٢) فى الأصل : سيرهم .

العمى الذين لا يرجعون إلى ما كانوا عليه من الهدى ، أوْ لم يكونوا يعقلون بحال .

وأمثال هؤلاء قال تعالى [ فيهم ][1] ﴿ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [ سورة الأنعام : ٣٩ ] .

وقد ضرب الله مثل هؤلاء وهؤلاء فى غير موضع من القرآن كسورة النور وغيرها .

**الوجه الخامس : أن يُقال** : لا نسلِّم أن تصديق النقل المثبِت لعلو الله على خلقه ، وتكذيب ما يناقض ذلك مما يسمَّى معقولاً ، يُوجب القدح فى أصل النقل [كما فى ][2] قوله : « لأن العقل أصل للنقل ، فتكذيبه لتصديقه موجب لتكذيبهما » . الوجه الخامس

قلنا : لا نسلِّم أن المعقول النافى لعلو الله على خلقه أصل للنقل ، فإنه ليس كل ما يسمى معقولاً ، ولا كل ما يُعلم بالعقل يتوقف العلم بصحة السمع عليه ، فتلك الأمور ، التى لا يتوقف العلم بصحة السمع عليها ، ليست أصلاً للسمع ، ولا يجوز أن يُقال : جنس المعقول به يُعلم بالسمع ، فلا يجوز أن يرد شئ منه ، فإن العقلاء متفقون على أن جنس المعقولات لا يلزم من تكذيب بعضها تكذيب السمع ، وإن قُدِّر أنها عقليات صحيحة ، مثل مسائل الحساب الدقيقة وغيرها ، فإنها مع كونها

(١) فى الاصل : وأمثال هؤلاء قال تعالى ... وزدت [ فيهم ] ليتضح الكلام .

(٢) كما فى : زيادة يقتضيها السياق وليست فى الأصل .

عقليات صحيحة لا يلزم من القدح فيها القدح فى السمع ، فكيف بالمعقولات التى فيها خطأ كثير وتنازع عظيم ؟

بل كل من كان عن الشرائع أبعد ، كان اضطرابهم فى عقلياتهم/ ظ ٩٩ أكثر ، كالفلاسفة فإن بينهم من الاختلاف فى عقلياتهم – حتى فى المنطق والهيئة والطبيعيات – ما لا يكاد يحصى . وكلامهم فى الإلـهيات قليل ، وعلمهم بها ضعيف ، ومسائلها عندهم يسيرة ، وهى مع هذا عندهم لحم جمل غث على رأس جبل وعر ، لا سهل فيرتقى ، ولا سمين فينتقل[(١)] .

وأساطينهم معترفون بأنه لا سبيل لهم إلى اليقين فيها ، وإنما يتكلمون فيها بالأَوْلى والأخلق ، وهم مع هذا متنازعون فيها أعظم من تنازع كل فرقة من مبتدعة أهل الملل فى الأمور الإلـهية .

وإذا كان جنس ما يسميه هؤلاء عقليات ، فيه خطأ كثير باتفاق الناس وبالضرورة ، لم يمكن أن يُقبل جنس ما يقال له عقليات ، فضلا عن أن يعارض به ، ولو قُبِلَ جنس ما يقال له عقليات كله ، للزم من الجمع بين النقيضين ما شاء الله .

فنفاة الجزء – الذى هو الجوهر الفرد – ومثبتوه ، كل منهم يقول : إن ذلك معلوم بالعقل . والقائلون ببقاء بعض الأعراض ، مع القائلين بفنائها ، والقائلون بتماثل الأجسام مع القائلين باختلافها ، والقائلون

(١) فينتقل : كذا فى الأصل ، وتكررت هذه العبارات فى كتب أخرى لابن تيمية ، وفيها : « فينتقى » أو « فيقلى » .

بوجوب تناهى الحوادث مع القائلين بعدم جواز تناهيها ، وأضعاف ذلك .

بل العقليات الصحيحة : ما كان معقولا للفطر السليمة الصحيحة الإدراك التى لم يفسد إدراكها . وهذا القدر لا يزال موجوداً فى بنى آدم ، وإن فسد رأى قوم ، لم يلزم فساد رأى آخرين .

لكن إذا تنازع الناس ، وادَّعى كل فريق أن قولنا هو الذى تشهد به الفطر السليمة ، لم يفصل بينهم إلا ما يتفقون على صدق شهادته : إما كتاب منزَّل من السماء يحكم بينهم ، وإما شهادة فِطَرٍ تقر الطائفتان أنها صحيحة الإدراك صادقة الخبر ، فلا يحكم بين المتنازعَيْن إلا حاكمٌ يسلِّمان لحكمه .

والمقصود هنا أنه لا يقول عاقل : إن كل ما يسمى معقولا يجوز قبوله ، فضلا عن أن يجب ، فضلا عن أن يُعارض به معقول آخر ، فضلا عن أن يُعارض به كتاب منزل من عند الله .

وإذا كان كذلك لم يكن فى رد كثير ممّا يسمى معقولا رد لسائرها ، فإذا رُد مما يُسمَّى معقولا ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه ، لم يكن فى هذا رَدٌّ للأصل المعقول الذى به يُعلم السمع ، وهو المطلوب .

وإذا كان كذلك ، فالمعقول المذكور هنا الذى عارضوا به الآيات الإلٰهية والأحاديث النبوية – هو ما ذكروه فى نفى علو الله على خلقه ، وليس شئ من ذلك مما يُحتاج فى العلم بصحة السمع إليه ، فإن إثبات موجود لا يمكن أن يُشار إليه ، ولا يكون داخل العالم ولا خارجه ،

ص ١٠٠ ومقدمات ذلك المستلزمة / له ، لا يتوقف العلم بصحة السمع على شئ من ذلك ، فإنَّا نعلم بالاضطرار بعد تأمل أحوال النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعين لهم بإحسان ، أن الذين آمنوا بالرسول وجزموا بصدقه – وهم باتفاق المسلمين أعلم الأمة بصدقه ، وصدق ما أخبر به ، وصحة ذلك – لم يكونوا فى إيمانهم وعلمهم بصدقه ، يستدلون بشئ من هذه المقدمات على صحة ذلك ، ولا مناظرين بها أحدًا ، ولايقيمون بها حجة على غيرهم ، فضلاً عن أن يكونوا هم لم يعلموا صدقه إلا بعد العلم بهذه المقدمات المستلزمة لوجود موجود لا يُشار إليه. وأن صانع العالم ليس بداخل العالم ولا خارجه ، ولا فوق العالم رب ، ولا على العرش إلٰه .

ومما يوضّح ذلك أنّا نعلم بالعادة المطّردة أن القضايا التى بها علموا أنه رسول الله الصادق فيما يخبر به عن الله ، لو كانت مستلزمة لقول نفاة العلو ، وأن الله ليس مبايناً للعالم ، ولا هو فوق السموات ، ولا يمكن الإشارة إليه ، ولاعرج أحد من الملائكة ، ولا محمد ، إليه نفسه ، ولا نزل من عنده نفسه شيء : لا ملك ولا غيره – لكانت هذه اللوازم تحصل فى نفوسهم ، كما حصلت فى أنفس غيرهم ، لاسيما مع كثرة الخلق ، وانتشار الإسلام ، ودخول الناس فى دين الله أفواجاً ، ولو كانت هذه القضايا مستقرة فى أنفسهم ، لامتنع فى العادة أن لا يتكلموا بها ، فضلا عن أن يتكلموا بنقيضها ، ولو وجب فى العادة أن يعارضوا بها ما دلَّ عليه ظاهر السمع ، لكانوا يسألونه[1] ويقولون : ما دلت

(١) فى الأصل : فكانوا يسلونه ، ولعل الصواب ما أثبته .

عليه هذه الآيات والأحاديث التى أخبرتنا بها يناقض هذه القضايا التى علمنا بها أنك رسول الله الصادق عليه ، فما يمكننا أن نجمع بين تصديقك فى دعوى الرسالة ، وبين الإخبار بهذه الأمور ، بل تصديقك فى دعوى الرسالة يقتضى تكذيب مقتضى هذه الأخبار ، فكيف نصنع ؟ هل لها تأويل يوافق ما به علمنا أنك صادق ؟ أم نحن مأمورون بأن نقرأ ما ظاهره كفر وكذب يقدح فى أصول إيماننا ، ونعرض بقلوبنا وعقولنا عن فهم ذلك وتدبره والنظر فيه ؟

وهذا فيه عذاب عظيم للعقول ، وفساد عظيم فى القلوب ، إذا كان الرجل مأموراً أن يقرأ فى الليل والنهار كلاماً ، يقرأ به فى صلاته وغير صلاته ، ويجزم بأنه صدق لا كذب ، وأن من كفر بحرفٍ منه فهو كافر ، وذلك الكلام مشتمل على أخبار ظاهرها ومفهومها يناقض ما به عَلِمَ صِدْق ذلك الكلام ، بل هو باطل وضلال وكفر ، فيورثه ذلك الحيرة والاضطراب ، ويمرض قلبه أعظم مرض ، ويكون تألُّمه بذلك/ ووجع قلبه ، أعظم بكثير من مرض بدنه ووجع يده ورجله . ظ ١٠٠

فإنه حينئذ إن قَبِل ما به صدَّق هذا الرسول قَدَح فى الكلام الذى أخبره أنه حق وصدق ، فيكون ذلك الدليل الذى دلَّه على صدقه ، دلَّه على كذب المفهوم من أخباره ، وإن صدَّق المفهوم من أخباره ، أبطل شاهد صدقه .

ومن المعلوم أن أخباره لو عارضت معقولاً لهم ، غير ما به علموا صدقه ، لأوجب ذلك من الحيرة والألم والفساد ما لا يعلمه إلا الله ، فكيف إذا كان المعارض له ما به علموا صدقه ؟

وقد كان الصحابة يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويسأل بعضهم بعضا ، عن أدنى شبهة تعرض فى خطابه وخبره ، مثل ما كان يوم الحديبية لمَّا صالح النبى صلى الله عليه وسلم مشركى مكة ، على أن يرجع ذلك العام بأصحابه الذين قدموا معه معتمرين ، وبايعهم بيعة الرضوان تحت الشجرة ، وهم السابقون الأولون ، وكانوا أكثر من ألف وأربعمائة ، فصالح المشركين على أن يرجع بهم ذلك [ العام ][1] ، ويرد إلى المشركين من جاءه مؤمنا مهاجراً ، ولا يرد المشركون[2] من ذهب إليهم مرتدًّا ، وامتنعوا من أن يكتبوا فى كتاب الصلح : « بسم الله الرحمن الرحيم » وأن يكتبوا : هذا ما قاضى عليه محمد رسول [ الله ][3] ، وأمثال ذلك .

والمقصود أن كثيراً من الصحابة أشتد عليهم ذلك ، وأجلُّهم عمر ، فجاء إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ، ألسنا على الحق، وعدونا على الباطل ؟ قال : بلى . قال : فعلام نعطى الدنية فى ديننا ؟ قال : إنى رسول الله وهو ناصرى ، ولست أعصيه . فقال : ألم تكن تحدثنا أنَّا نأتى البيت ونطوف به ؟ فقال : بلى ، أقلت لك إنك تأتيه هذا العام ؟ قال : لا . قال : فإنك آتيه ومطوِّف به . ثم ذهب عمر إلى أبى بكر ، فقال له مثل ما قال للنبى صلى الله عليه وسلم ، وأجابه أبو بكر بمثل ما أجابه النبى صلى الله عليه وسلم ، من غير أن يكون سمع جواب النبى صلى الله عليه وسلم .

(١) العام : زيادة يقتضيها سياق الكلام .
(٢) فى الأصل : : المشركين ، وهو خطأ .
(٣) لفظ الجلالة « الله » ليس فى الأصل ، والسياق يقتضى إثباته .

والقصة مستفيضة رواها أهل الصحيح والمسند والمغازى والسير والتفسير والفقه وسائر العلماء[١] .

فهذا عمر ، وهو الذى قال فيه النبى صلى الله عليه وسلم : إنه قد كان فى الأمم قبلكم محدثون ، فإن يكن فى أمتى أحد فعمر . أخرجاه فى الصحيحين[٢] .

وقال : إن الله ضرب الحق على لسان عمر وقلبه[٣] .

وقال : لو لم أبعث فيكم لبعث فيكم عمر ، رواه الترمذى[٤] .

إلى غير ذلك من فضائله ، وقد اشتبه عليه معنى نص ، وليس فى ظاهره ما ينافى الواقع ، بل هو ظن أن ظاهره ينافى الواقع ، فإن الله تعالى قال : ﴿ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ ﴾ [ سورة الفتح :٢٧ ] .

---

(١) سبق الكلام على حديث صلح الحديبية ٥٤/٥ .

(٢) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه ٢٨/٥ .

(٣) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه ٣٤٩/٥ .

(٤) لم أجد الحديث بهذا اللفظ فى « سنن الترمذى » . ووجدت السيوطى ذكره فى « الجامع الكبير » وقال عنه : « عد ( أى ذكره ابن عدى فى « الكامل » ) وقال : غريب . كر ( أى ابن عساكر فى « تاريخه » ) عن عقبة بن عامر . عد عن بلال وناح وقال عد : غير محفوظ . وأورده ابن الجوزى فى « الموضوعات » . وذكر ابن الجوزى الحديث فى كتابه « الموضوعات » ٣٢٠/١ – ٣٢١ من طريقين ، ثم قال : « هذان حديثان لا يصحان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم » وبين سبب وضعها . على أنى وجدت حديثا آخر بمعنى الحديث الذى أورده ابن تيمية ذكره الترمذى فى سننه ( ط . السلفية ) ٢٨١/٥ – ٢٨٢ (كتاب المناقب ، مناقب أبى حفص عمر بن الخطاب ) وهو عن عقبة بن عامر رضى الله عنه ونصه : « لو كان نبى بعدى لكان عمر بن الخطاب » . قال الترمذى : هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا لحديث مِشرح بن هاعان . وجاء هذا الحديث فى المسند ( ط . الحلبى ) ١٥٤/٤ .

وكان النبى صلى الله عليه وسلم أخبرهم بذلك قبل نزول الآية /
ص ١٠١ خبرا مطلقا ، ومن المعلوم باتفاق الفقهاء أن الرجل إذا قال : والله لأفعلن كذا وكذا ، ولم يكن هناك سبب ولا نيّة توجب التعجيل كان له أن يؤخِّره إلى وقت آخر ، فلم يكن فى ظاهر خطاب الله ورسوله ما يقتضى تعجيل إتيان البيت والطواف به .

ومع هذا لما ظن هذا الذى هو أفضل الأمة بعد أبى بكر ، أن ظاهره يقتضى التعجيل ، أورده على النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم على صديقه ، وأجابه كلٌّ منهما فى مغيب الآخر بأنه ليس فى الخطاب ما يقتضى التعجيل ، وإنما الذى فَهِم ذلك من الخطاب غلط فى فهمه . فالغلط منه ، لا لنقص فى دلالة الخطاب .

وأيضا ففى الصحيح أنه قال صلى الله عليه وسلم : من نوقش الحساب عذب . قالت عائشة : فقلت : يا رسول الله ، أليس الله يقول فى كتابه : ﴿ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً ﴾[سورة الانشقاق : ٨] فقال : ذلك العرض ، ومن نوقش الحساب عذب(١) .

ومعلوم أن قوله : ﴿ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً ﴾ لا يدل ظاهره على أن المحاسَب يُناقَش ، بل الظاهر من لفظ الحساب اليسير أنه لا تكون فيه مناقشة ، ومع هذا فلمّا قال : من نوقش الحساب عُذب ، فظنّت امرأة تحبه ويحبها – وهى أحب النساء إليه ، وأبوها أحب الرجال إليه – أن ظاهر خطابه يعارض تلك الآية – سألته عن ذلك ولم تسكت .

(١) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه فى هذا الكتاب ، جـ ٥ ، ص ٢٢٨ .

وكذلك فى الحديث الصحيح أنه قال : والذى نفسى بيده لا يلج النار أحدٌ بايع تحت الشجرة . قالت حفصة :فقلت يا رسول الله ، أليس الله يقول : ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا ﴾[ سورة مريم : ٧١ ] . فقال : ألم تسمعيه قال : ﴿ ثُمَّ نُنَجِّى الَّذِينَ اتَّقَوْا ونَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ﴾؟[ سورة مريم : ٧٢ ](١) .

وقد بُيِّن فى الحديث الصحيح الذى رواه جابر وغيره أن الورود هو المرور على الصراط(٢) ، ومعلوم أنه إذا كان قد أخبرهم أن جميع الخلق يعبرون الصراط ويَرِدون النار بهذا الاعتبار ، لم يكن قوله لهم : فلانٌ لا يدخل النار منافياً لهذا العبور ، ولهذا قال لها : ألم تسمعيه قال : ﴿ ثُمَّ نُنَجِّى الَّذِينَ اتَّقَوْا ﴾ ؟ ؛ فأخبرها أن هذا الورود لا ينافى عدم الدخول الذى أخبرت به ، فالذين نجاهم الله بعد الورود — الذى هو العبور — لم يدخلوا النار .

ولفظ « الورود » و « الدخول » قد يكون فيه إجمال فقد يُقال لمن دخل سطح الدار : إنه دخلها ووردها ، وقد يُقال لمن مرّ على السطح ولم يثبت فيها : إنه لم يدخلها . فإذا قيل : فلان ورد هذا المكان الردىء ثم نجّاه الله منه ، وقيل فلان : لم يُدخله الله إياه ، كان كلا الخبرين صدقاً لا منافاة بينهما .

وقوله تعالى : ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْماً

---

(١) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه جـ ٥ ص ٢٢٨ .

(٢) وهو الحديث المشار إليه فى التعليق السابق وهو عن جابر عن أم مبشر رضى الله عنهما .

مَقْضِيًّا * ثُمَّ نُنَجِّى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ﴾[سورة مريم : ٧١ ، ٧٢] ، فيه بيان نعمة الله على المتقين : أنهم مع الورود والعبور
ظ ١٠١ عليها وسقوط/ غيرهم فيها نجوا منها ، والنجاة من الشر لا تستلزم حصوله ، بل تستلزم انعقاد سببه ، فمن طلبه أعداؤه ليهلكوه ولم يتمكنوا منه ، يُقال : نجَّاه الله منهم .

ولهذا قال تعالى : ﴿ وَنُوحاً إِذْ نَادَى مِن قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ ﴾[سورة الأنبياء : ٧٦] .

ومعلوم أن نوحا لم يغرق ثم خُلِّص ، بل نُجِّيَ من الغرق الذى أهلك الله به غيره .

كما قال : ﴿ فَأَنجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ ﴾[سورة العنكبوت : ١٥]

وكذلك قوله عن لوط : ﴿ ونَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِى كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ ﴾[سورة الأنبياء : ٧٤][1].

ومعلوم أن لوطًا لَم يصبه العذاب الذى أصابهم من الحجارة والقلب وطمس الأبصار .

وكذلك قوله : ﴿ وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَنَجَّيْنَاهُم مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ ﴾ [سورة هود : ٥٨] وقوله : ﴿ فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِّنَا وَمِنْ خِزْىِ يَوْمِئِذٍ ﴾[سورة هود : ٦٦] .

---

(١) فى الأصل : فأنجيناه وأهله من القرية التى كانت تعمل الخبائث ، وهو خطأ .

وأمثال ذلك يبين سبحانه أنه نجّى عباده المؤمنين من العذاب الذى أصاب غيرهم ، وكانوا معرّضين له ، لولا ما خصّهم الله من أسباب النجاه — لأصابهم ما أصاب أولئك .

فلفظ « النجاة من الشر » يقتضى العقاد سبب الشر ، لا نفس حصوله فى المنجّى .

فقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا ﴾[سورة مريم : ٧٢] ، لا يقتضى أنهم كانوا معذّبين ثم نجوْا ، لكن يقتضى أنهم كانوا معرضين للعذاب الذى انعقد سببه ، وهذا هو الورود .

فقوله صلى الله عليه وسلم : لن يدخل النار أحدٌ بايع تحت الشجرة ، لا ينافى هذا الورود ، فإن مجرد الورود ليس بعذاب ، بل هو تعريض للعذاب ، وهو إنما نفى الدخول الذى هو العذاب ، لم ينف التقريب من العذاب ، ولا انعقاد سببه ، ولا الدخول على سطح مكان العذاب .

ومع هذا لما اشتبه ذلك على امرأته ، سألته عن ذلك ، وذكرت ما يعارض خبره فى فهمها ، ولم تسكت ، وقدكان يفعل الأمر فيسألونه : هل هو بوحى فيجب طاعته ؟ أو هو رأى يمكن معارضته برأى أصلح منه ؟ ويشيرون عليه فى الرأى برأى آخر ، فيقبل منهم ويوافقهم ، كما سأله الحباب بن المنذر لما نزل ببدر فقال : يارسول الله أرأيت هذا المنزل الذى نزلته : أهو منزل أنزلكه الله ، فليس لنا أن نتعداه ، أم هو الرأى

والحرب والمكيدة ؟ فقال : بل هو الرأى والحرب والمكيدة . فقال : ليس هذا بمنزل قتال[١] .

ولما صالح غطفان عام الخندق على نصف ثمر المدينة لما تألبت عليهم الأحزاب : من قريش وحلفائها ، وأهل نجد وجموعهم ، وبنى قريظة اليهود جيران المدينة ، وكانت تلك القضية من أعظم البلاء والمحنة ، وفيها أنزل الله سورة الأحزاب ، فلما صالحهم على نصف ثمرها . قال له سعد ما مضمونه : إن كان الله أمرك بهذا سمعنا وأطعنا ، وإن كان رأياً
منك أردت به مصلحتنا ، فقد/كنا فى الجاهلية وما أحدٌ منهم ينال منها ص ١٠٢
ثمرة إلا بِشِرًى أو قِرًى ، فحين أعزّنا الله بالإسلام نعطيهم ثمرنا ؟ أو كما قال : فبيَّن له النبي صلى الله عليه وسلم : إنى لما رأيت الأعداء قد تحزَّبوا عليكم خشيت أن تضعفوا عنهم ، فرأيت أن أدفع هؤلاء ببعض الثمر ، فإذا كنتم ثابتين صابرين ، فلا حاجة إلى هذا[٢]

وفى الصحيح أنهم كانوا فى بعض الأسفار فنفد زادهم فاستأذنوه فى نحر ظهرهم–وهى الإبل التى يركبونها – فأذن لهم ، فأتاه عمر وأخبره أنهم إن نحروا ظهرهم تضرّروا بذلك ، وطلب أن تجمع أزوادهم ويدعو فيها

---

(١) جاء الخبر فى : السيرة النبوية لابن هشام ٢٧٢/٢ ؛ السيرة النبوية لابن كثير ( تحقيق مصطفى عبد الواحد ، ط . عيسى الحلبى ) ٤٠٢/٢ ؛ الإصابة لابن حجر ٣٠٢/١ ؛ أسد الغابة ( ط . دار الشعب ) ٤٣٦/١ .

(٢) ورد هذا الخبر مفصلا فى : سيرة ابن هشام ٢٣٤/٣ ؛ زاد المعاد ( ط . السنة المحمدية ) ٢٩١/٢ ؛ أسد الغابة ( ط . دار الشعب ) ٣٥٧/٢ ( وفيها : على ثلث ثمار المدينة ) ، كما جاء فى الاستيعاب لابن عبد البر ( على هامش الإصابة ) ٣٤/٢ – ٣٥ ( وفيه : أراد أن يعطيه يومئذ ثلث ثمر المدينة . . . فأبى عيينة الا أن يأخذ نصف الثمر . . . ) .

بالبركة ليغنيهم الله بذلك عن نحر ظهرهم ، ففعل ذلك(١) .

وكذلك فى الصحيح أنه أعطى أبا هريرة نعله ليبشِّر الناس بأن الموحِّدين فى الجنة ، فلقيه عمر فرده ، وقال للنبى صلى الله عليه وسلم : إنهم إذا سمعوا ذلك اتَّكلوا ، فترك ذلك(٢) .

بل كان يأمرهم بالأمر الذى يجب عليهم طاعته ، فيعارضه بعضهم بما لا يصلح للمعارضة ، فيجيبهم . فإن فى الصحيح أنه نهاهم عن الوِصال ، فقالوا : إنك تواصل . فقال : إنى لست كهيئتكم ، إنى أبيت عند ربى يطعمنى ويسقينى(٣) .

ومعلوم أن هذه معارضة فاسدة ، لو أوردها بعض طلبة الفقهاء ، أجابه آخر بأن أمره ونهيه يجب طاعته فيه ، وحكمه لازم للأمة باتفاق المسلمين ، بل ذلك معلوم بالاضطرار من دينه ، وإن كان بعض الناس

(١) هذا الخبر جاء فى حديث عن أبى هريرة ( وفى رواية أخرى عن أبى هريرة أو عن أبى سعيد ( شك الراوى الأعمش ) فى صحيح مسلم ١/٥٥ - ٥٧ (كتاب الإيمان ، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعا ) وأوله ( فى الرواية الأولى ) : كنا مع النبى صلى الله عليه وسلم فى مسير . . الحديث .

(٢) هذا جزء من حديث طويل فى صحيح مسلم عن أبى هريرة رضى الله عنه ١/٥٩ - ٦١ (كتاب الإيمان ، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعا ) ، وأوله : حدثنى زهير بن حرب . . . قال حدثنى أبو كثير ، قال : حدثنى أبو هريرة قال : كنا قعودا حول رسول الله صلى الله عليه وسلم معنا أبو بكر وعمر فى نفر . . . الحديث .

(٣) ورد الحديث مع اختلاف فى الألفاظ عن عدد من الصحابة فجاء عن أبى هريرة وأبى سعيد الخدرى وابن عمر وأنس وعائشة وجابر وبشير بن الخصاصية فى : البخارى ٣/٣٧ - ٣٨ (كتاب الصوم : باب التنكيل لمن أكثر الوصال ، باب الوصال إلى السحر ) ؛ مسلم ٢/٧٧٤ - ٧٧٦ (كتاب الصيام ، باب النهى عن الوصال فى الصوم)؛ الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ٢/١٣٨ - ١٣٩ (كتاب الصوم ، باب ما جاء فى كراهية الوصال فى الصيام)؛ سنن الدارمى ٢/٧ - ٨ (كتاب الصوم ، باب النهى عن الوصال فى الصوم ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ٦/٣٢٦ ، ٣٣٦ ، ١٢/١٤٤ .

ينازع فى الأمر المطلق : هل يفيد الإيجاب أم لا ؟ فلم ينازع فى أنه إذا بيَّن فى الأمر أنه للإيجاب يجب طاعته ، ولا أنه إذا صرَّح ابتداءً بالإيجاب تجب طاعته .

ولكن نزاعهم فى مراده بالأمر المطلق : هل يعلم به أنه أراد به الإيجاب ؟ فهذا نزاع فى العلم بمراده ، لا نزاع فى وجوب طاعته فيما أراد به الإيجاب ، فإن ذلك لا ينازع فيه إلا مكذِّب به .

والمقصود أن حكم النهى لازم للأمة ، وأما فعله فقد يكون مختصًّا به باتفاق الأمة . بل قد تنازعوا فى تعدِّى حكم فعله إلى غيره ، على ما هو معروف ، فإذا أَمَر المسلمين أو نهاهم أمرًا ونهيا علموا به مراده ، لم يكن لأحدٍ منهم أن يعارض ذلك بفعله باتفاق العلماء ، وإنما يتكلمون
ظ١٠٢ فى تعارض دلالة القول والفعل ، إذا لم يعلموا مراده بالقول ،/ كما تكلموا فى نهيه عن استقبال القبلة واستدبارها بغائط أو بول[(١)] ، مع أنه قد رآه ابن عمر مستقبل الشام مستدبر الكعبة وهو يتخلى[(٢)] .

فهنا قد يظن بعضهم أن نهيه ليس عامًّا بل خاص إذا لم يكن حائل ، ويوفِّق بين القول والفعل ، ويظن بعضهم الفرق بين الاستقبال والاستدبار ، ويظن بعضهم أن أحدهما منسوخ لاعتقاده التعارض ،

(١) جاءت الأحاديث فى الصحاح وفيها نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن استقبال القبلة أو استدبارها عند إتيان الغائط ببول أو غائط منها حديث عن أبى أيوب الأنصارى وآخر عن أبى هريرة رضى الله عنهما فى : البخارى ٨٤/١ (كتاب الصلاة ، باب قبلة أهل المدينة وأهل الشام والمشرق) ؛ مسلم ٢٢٤/١ (كتاب الطهارة ، باب الاستطابة) .

(٢) الحديث عن ابن عمر رضى الله عنهما فى : البخارى ٣٧/١ – ٣٨ (كتاب الوضوء ، باب التبرز فى البيوت) ؛ مسلم ٢٢٤/١ – ٢٢٥ (كتاب الطهارة ، باب الاستطابة) .

ويظن بعضهم أن الفعل خاصٌّ له ، فهذا كله لعدم علمهم بأن النهى عامٌّ محكم . وأما إذا علموا أن نهيه عامٌّ محكم غير منسوخ ، كانوا متفقين على أنه لا يُعَارض بفعله . فتبين أن من عارض نهيه عن الوصال بقوله : إنك تواصل ، كانت معارضته خطأً باتفاق العلماء ، ومع هذا فقد أجابه ببيان الفرق ، وقال : إنى لست كأحدكم ، إنى أبيت عند ربى يطعمنى ويسقينى .

بل لمَّا غيَّر عادته يوم الفتح ، فصلَّى الصلوات بوضوءٍ واحد ، سأله عمر فقال : إنك فعلت شيئاً لم تكن تفعله . فقال : عمداً فعلته [(١)] .

وهذا وأمثاله كثير . هذا من المؤمنين به المحبِّين له ، فأما معارضة الكفار له بما لا يصلح للمعارضة – عند أهل النظر والخبرة بالمناظرة – على سبيل الجدل بالباطل فكثيرة .

مثل معارضتهم له لما نزل قوله تعالى : ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ ﴾ [ سورة الأنبياء : ٩٨ ] فقام ابن الزبعرى وغيره فقالوا : قد عُبد المسيح ، فآلهتنا خير أم هو؟

فأنزل الله تعالى : ﴿ وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلاً إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ ﴾ [ سورة الزخرف : ٥٧ ] ، أى : يضجون .

﴿ وَقَالُوا أَآلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلاَّ جَدَلاً بَلْ هُمْ قَوْمٌ

(١) الحديث فى صحيح مسلم ٢٣٢/١ (كتاب الطهارة ، باب جواز الصلوات كلها بوضوء واحد ) عن سليمان بن بُرَيدة عن أبيه ، وفيه : « . . . عمدا صنعتُه يا عمر » ؛ سنن الترمذى ٤٢/١ – ٤٣ ( ط . المدينة المنورة ) وهى الرواية التى معنا « قال أبو عيسى : هذا حديث حسن صحيح » ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٣٥٠/٥ ، ٣٥١ .

خَصِمُونَ * إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلاً لِّبَنِى إِسْرَائِيلَ ﴾[ سورة الزخرف : ٥٨ ، ٥٩ ] .

وأنزل الله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ * لاَ يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِى مَا اشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَالِدُونَ ﴾[ سورة الأنبياء : ١٠١ ، ١٠٢ ] .

وقد ظن طائفة من الناس أن قوله :﴿ وَمَا تَعْبُدُونَ ﴾ [ سورة الأنبياء : ٩٨ ] ، لفظ يعم كل معبود من دون الله لكل أمة ، فيتناول المسيح وغيره ، وجعلوا هذا مما استدلوا به على عموم الأسماء الموصولة ، مثل « من » و« ما » و« الذى » . واستدل بذلك بعضهم على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب .

قالوا : : لأن اللفظ عام ، وأخَّر بيان المخصص إلى أن نزل قوله : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ ﴾[ سورة الأنبياء : ١٠١ ] .

وهذا خطأ ، ولو كان قول هؤلاء صحيحاً ، لكانت معارضته
المشركين صحيحة ./ فإن من سمع اللفظ العام ولم يسمع المخصص ، ص١٠٣
فأورد على المتكلم ، كان إيراده مستقيماً .

وهذا سوء ظنٍّ ممّن قاله بكلام الله ورسوله وحسن ظن بالمشركين . ولكن هؤلاء وأمثالهم الذين يجعلون المفهوم المعقول الظاهر من القرآن مردوداً بآرائهم ، كما ردّه المشركون بالمسيح ، فإن قول المشركين إن المسيح لا يدخل النار والملائكة لا تدخل النار ، كلام صحيح ، أصح مما يعارض به المعارضون لكلام الله ورسوله .

فإذا كانت معارضة ابن الزبعرى باطلة ، فمعارضة هؤلاء أبطل ، وهى باطلة قبل نزول القرآن ، وقبل رد الله عليهم ، وما نزل من القرآن [كان ][(١)] مبيِّنًا لبطلانها ، الذى هو ثابت فى نفسه يمكن علمه بالعقل ، فإن الله إنما خاطب بقوله : ﴿ إِنَّكُم وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ ﴾ [سورة الأنبياء : ٩٨] ، المشركين الذين يعبدون الأوثان ، لم يخاطب بذلك أهل الكتاب[(٢)] .

بل الآيات المكّية عامتها خطاب لمن كذَّب الرسل مطلقا ، وأما ما يخاطب به من صدَّق جنس الرسول من أهل الكتاب والمؤمنين ، ففى السور المدنية .

والقرآن قد فَصَل بين المشركين وأهل الكتاب فى غير موضع ، كقوله : ﴿ لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ ﴾[سورة البيِّنة : ١] .

وقوله : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا والصابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا ﴾[سورة الحج : ١٧ ] .

وقوله لهم : ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ [سورة الأنبياء: ٩٨] ،

بمنزلة قوله : ﴿ أَن تَقُولُوا إِنَّما أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ ﴾ [سورة الأنعام : ١٥٦ ] .

(١) فى الأصل (د) توجد إشارة إلى الهامش بعد كلمة « القرآن » ولم يظهر إلا حرف الكاف فى هامش المصورة ، ولعل ما أثبته هو الصواب .

(٢) انظر تفسير ابن كثير ( ط . دار الشعب ) لآيات سورة الأنبياء ٣٧٤/٥ - ٣٧٦ وآيات سورة الزخرف ٢٢٠/٧ - ٢٢٣ .

وبمنزلة قوله : ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُوراً ﴾[ سورة فاطر : ٤٢ ] .

وأمثال ذلك مما فيه ضمير المخاطب والغائب ، وهو متناول لأولئك المشركين ، لكن يتناول غيرهم من جهة المعنى والاعتبار وتماثل الحالَيْن .

فلما قال تعالى : ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ * لَوْ كَانَ هَٰؤُلَاءِ آلِهَةً مَّا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ [ سورة الأنبياء : ٩٨ ، ٩٩ ] ، أخبر أن آلهتهم التى يعبدونها حصب جهنم ، ولم يدخل فى هذا المسيح وأمثاله ، فإنهم لم يكونوا يعبدونهم .

وقوله : ﴿ لَوْ كَانَ هَٰؤُلَاءِ آلِهَةً مَّا وَرَدُوهَا ﴾ [ سورة الأنبياء : ٩٩ ] دليل على انتفاء الإلٰهية ، فإن الإلٰه لا يدخل النار ، والدليل لا ينعكس ، فلا يلزم أن يكون من لم يدخل النار إلٰهًا ، فمن ورد النار لم يكن إلٰهًا ، وليس كل من لا يردها إلٰهٌ .

لكن كانت معارضة ابن الزبعرى وأشباهه من جهة المعنى والقياس
ظ١٠٣ والاعتبار ، أى إذا كانت آلهتنا دخلوا النار لكونهم/ معبودين [١] ، وجب أن يكون كل معبود يدخل النار ، والمسيح معبود فيجب أن يدخلها ، فعارضوه بالقياس ، والقياس مع – وجود الفارق المؤثر – قياس فاسد ، فبيَّن الله الفرق بأن المسيح عبدٌ حيّ مطيع لله ، لا يصلح

(١) فى الاصل : معبودون ، وهو خطأ .

أن يُعبد لأجل الانتقام من غيره ، بخلاف الأوثان ، فإنها حجارة ، فإذا عُذِّبت لتحقيق عدم كونها آلهة ، وانتقاماً ممن عبدها ، كان ذلك مصلحة ، ليس فيها عقوبة لمن لا يصلح أن يُعاقب .

ولهذا قال تعالى : ﴿ وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلاً ﴾ [ سورة الزخرف : ٥٧ ] ، أى جعلوه مثلا لآلهتهم فقاسوها به ، فهذا حال من عارض النص الخبرى بالقياس الفاسد ، وهو حال الذين يعارضون النصوص الإلٰهية بأقيستهم الفاسدة [١] ، فيقولون : لو كان له علمٌ وقدرة ورحمة وكلام وكان مستويا على عرشه ، للزم أن يكون مثل المخلوق الذى له علم وقدرة ورحمة وكلام ويكون مستويا على العرش ، ولو كان مثل المخلوق للزم أن يجوز عليه الحدوث ، وإذا جاز عليه الحدوث امتنع وجوب وجوده وقدمه .

فهذا من جنس معارضة ابن الزبعرى ، حيث قاس ما أخبر الله عنه بشئ آخر ليس مثله ، بل بينهما فرق ، والفرق بين الله وبين مخلوقاته ، أعظم من الفرق بين المسيح وبين الأوثان ، فإن كلاهما مخلوق لله تعالى .

وأما قياس الخالق بالمخلوق ، وقول القائل : لو كان متصفا بالصفات والأفعال القائمة به ، لكان مماثلاً للمخلوق المتصف بالصفات والأفعال القائمة به – فنى غاية الفساد ، فإن تشابه الشيئين من بعض الوجوه لايقتضى تماثلها فى جميع الأشياء ، فإذا كان المسيح المشابه لآلهتهم فى وجوه كثيرة لا تكاد تحصى – مثل كون هذا كان معدوماً وهذا كان معدوما ، وهذا محدث ممكن ، وهذا محدث ممكن ، وهذا مفتقر إلى

(١) كلمة « الفاسدة » فى هامش الصفحة ولم يظهر منها فى المصورة إلا « الفا » .

غيره وهذا مفتقر إلى غيره ، وهذا يقدر عليه غيره ، وهذا يقدر عليه غيره ، وهذا تعترض عليه الآفات والعلل كالتفريق والتجزئة والتبعيض ، وهـــذا تعترض عليه الآفات والعـــلل كالتفريق والتجزئة والتبعيض ، وهذا يمكن إفساده واستحالته ، وهذا يمكن إفساده واستحالته ، وأمثال ذلك من الأمور التي يجب تنزيه الرب عنها – فمع اشتراكهما فى هذه الأمور التي يجب تنزّه الرب عنها ، لم يصح قياس أحدهما بالآخر ، ولا أن يثبت له من الحكم ما ثبت له ، وإن كانا قد اشتركا فى هذه الأمور .

فالخالق سبحانه الذى يفارق غيره بأعظم مما فارق به المسيح آلهتهم ، هو أولى وأحق بأن لا يمثّل بخلقه ، لأجل موافقته فى بعض الأسماء والصفات ، إذ أصل هذا القياس الفاسد أن الشيئين إذا اشتركا وتشابها
ص ١٠٤ فى بعض الأشياء ، لزم اشتراكهما وتماثلهما فى/ غير ذلك مما ليس من لوازم المشترك ، وهذا كله خطأ فاحش ، وبعضه أفحش من بعض ، فالشيئان إذا اشتركا فى شئ ، لزم أن يشتركا فى لوازمه ، فإن ثبوت الملزوم يقتضى ثبوت اللازم ، فأما ما ليس من لوازمه ، فلا يجب اشتراكهما فيه .

فكون المعبود من حصب جهنم ، ليس من لوازم كونه معبوداً ، بل من لوازم كونه معبودًا يصلح دخوله النار ، والمسيح ونحوه لا يصلح دخولهم النار .

وكذلك ثبوت الوجود والحياة والعلم والقدرة والاستواء والنزول ، ونحو ذلك من الأمور التى يُوصف بها الخالق والمخلوق ، ليس من لوازمها

الإمكان والحدوث والآفات والنقائص ، فإن الإمكان من لوازم ما ليس واجباً بنفسه ، والحدوث من لوازم المعدوم ، وإمكان الآفات والنقائص من لوازم ما يقبل ذلك .

وهذه الصفات صفات كمال لا تستلزم الآفات ، بل قد تكون منافية للآفات والنقائص ، والمنافى للشئ لا يكون من لوازمه ، بل هو مناقض للوازمه ، فكيف يُجعل المنافى كالملازم ؟

والمقصود أن المشركين كانوا يعارضون الرسول بما يتخيلونه مناقضاً لقوله ، وإن لم يكن فى ظاهر قوله ما يناقض : لا معقولا ولا منقولا ، فكيف إذا كان ظاهر قوله يناقض صريح المعقول الذى عليه أئمة أرباب العقول ، لاسيما إذا كان ذلك المعقول هو الذى لا يمكن تصديقه إلا به ؟ فإذا كان قد أظهر ما يطعن فى دليل صدقه وشاهده ، كان معارضته بذلك أَوْلى الأشياء .

وكذلك أيضا لما أخبرهم بالإسراء وشجرة الزقوم أنكر ذلك طائفة منهم ، وزعموا أن العقل ينفى ذلك . وأنزل الله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِى أَرَيْنَاكَ إلاَّ فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِى الْقُرْآنِ ﴾[ سورة الإسراء : ٦٠ ] .

وفى الصحيح عن ابن عباس أنه قال : هى رؤيا عين أريها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة أسرى به[(١)] .

(١) الحديث عن ابن عباس رضى الله عنهما فى : البخارى ٥٤/٥ (كتاب مناقب الأنصار ، باب المعراج ) ، ٨٦/٦ (كتاب التفسير ، سورة الإسراء ) ؛ سنن الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ٣٦٣/٤ - ٣٦٤ (كتاب تفسير القرآن ، سورة الإسراء ) .

قال تعالى : ﴿ سُبْحَانَ الَّذِى أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِى بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [ سورة الإسراء : ١ ] .

وقال : ﴿ أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى * وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى * عِندَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى * إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى ﴾ [ سورة النجم : ١٢ – ١٦ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ * وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ *
ظ ١٠٤ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ ﴾ [ سورة التكوير : ٢٢ – ٢٥ ] .

فإذا كان ما أخبرهم به من رؤية الآيات التى أراه الله إياها ليلة الإسراء قد أنكروها وكذّبوه لأجلها ، واستبعدوا ذلك بعقولهم ، مع أن ذلك ليس ممتنعا فى العقل ، فكيف بما هو ممتنع فى صريح العقل ؟

وكذلك أيضا أنكروا أن يبعث الله بشراً رسولا ، وجعلوا ذلك منكراً ممتنعا فى عقولهم .

كما قال تعالى : ﴿ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى إِلَّا أَن قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَراً رَّسُولاً ﴾ [ سورة الإسراء : ٩٤ ] .

وقال : ﴿ أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ النَّاسَ ﴾ [ سورة يونس : ٢ ].(١)

(١) لم تظهر كلمة « الناس » فى هامش المصورة .

وقال تعالى : ﴿ وَإِذَا رَأَوْكَ إِن يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُواً أَهَٰذَا الَّذِى بَعَثَ اللَّهُ رَسُولاً ﴾ [ سورة الفرقان : ٤١ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكاً لَقُضِىَ الْأَمْرُ ثُمَّ لاَ يُنظَرُونَ * وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكاً لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ ﴾ [ سورة الأنعام : ٩ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّنْ شَىْءٍ ﴾ [ سورة الأنعام : ٩١ ] .

وقد حكى نحو ذلك عمن تقدم من الكفار ، كقول قوم فرعون : ﴿ أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ * فَكَذَّبُوهُمَا فَكَانُوا مِنَ الْمُهْلَكِينَ ﴾ [ سورة المؤمنون : ٤٧ ، ٤٨ ] .

وقول قوم نوح : ﴿ مَا نَرَاكَ إِلاَّ بَشَراً مِّثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا ﴾ [ سورة هود : ٢٧ ] .

وقالت أصناف الأمم لرسلهم : ﴿ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا ﴾ [ سورة إبراهيم : ١٠ ] .

حتى قالت الرسل : ﴿ إِن نَّحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلكِنَّ اللَّهَ يمُنُّ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ﴾ [ سورة إبراهيم : ١١ ] . وأمثال هذا .

فقد ذكر عن المشركين أنهم أنكروا إرسال رسول من البشر ، ودفعوا ذلك بعقولهم .

وهذا قول من يجحد النبوات من البراهمة مشركى الهند وغيرهم ، ولهم شُبَه معروفة يزعمون أنها براهين عقلية تقدح فى جواز إرسال الرسل[١] .

ولهذا قال تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِى إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ الْقُرَى ﴾ [سورة يوسف : ١٠٩] .

وقال : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِى إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ [سورة النحل : ٤٣] .

وقال : ﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعاً مِّنَ الرُّسُلِ ﴾ [سورة الأحقاف : ٩] . وأمثال ذلك .

وكذلك لما أخبرهم بالمعاد عارضوه بعقولهم ، وقد ذكر الله تعالى من حججهم التى احتجوا بها فى إنكار المعاد ما هو مذكور فى القرآن .

كقوله تعالى : ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِىَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِى الْعِظَامَ وَهِىَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ *
الَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ * أَوَ لَيْسَ الَّذِى خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴾ [سورة يس : ٧٨ - ٨١] . ص١٠٥

وقد ذكر طعنهم فى الرسالة والمعاد جميعا فى قوله تعالى : ﴿ قٓ وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ * بَلْ عَجِبُوا أَن جَاءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَٰذَا

(١) انظر مثلا ما أورده الباقلانى فى كتابه التمهيد ( ص ١٠٤ - ١٣١ ) من هذه الشبه وردوده عليهم .

شَىْءٌ عَجِيبٌ * أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ * قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ ﴾ [ سورة قٓ : ١ - ٤ ] .

ثم ذكر الأدلة عليهم إلى قوله : ﴿ أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ [ سورة قٓ : ١٥ ] .

وهذه السورة قد تضمنت من أصول الإيمان ما أوجبت أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقرأ بها فى المجامع العظام ، فيقرأ بها فى خطبة الجمعه وفى صلاة العيد ، وكان من كثرة قراءته لها يقرأ بها فى صلاة الصبح ، وكل ذلك ثابت فى الصحيح[1] .

قال تعالى : ﴿ وَقَالُوا أَئِذَا كُنَّا عِظَاماً وَرُفَاتاً أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقاً جَدِيدًا * قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا * أَوْ خَلْقاً مِّمَّا يَكْبُرُ فِى صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَرِيباً * يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَتَظُنُّونَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾ [ سورة الإسراء ٤٩ - ٥٢ ] .

وقد ذكر نحو ذلك عمَّن مضى من المكذِّبين للرسل ، كقولهم عن رسولهم : ﴿ أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنَّكُم مُّخْرَجُونَ * هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ * إِنْ هِىَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا

(١) انظر تفسير ابن كثير ( ط . دار الشعب ) ٣٧١/٧ . وقد أورد ابن كثير الأحاديث التى جاءت فى فضل سورة قٓ ومواضع قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم لها ، وذكر الأساتذة المحققون فى تعليقهم أماكن هذه الأحاديث فى كتب الصحاح . انظر ٣٧١/٧ ( ت ٣ - ٩ ) .

نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ * إِنْ هُوَ إِلاَّ رَجُلٌ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِباً وَمَا نَحْنُ لَهُ بِمُؤْمِنِينَ ﴾ [سورة المؤمنون: ٣٥ - ٣٨].

وقال تعالى : ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ [سورة الجاثية : ٢٤].

وأمثال هذا فى القرآن كثير.

وذكر عنهم أنهم طعنوا فى الرسول بعقولهم بأمور ظنوها لازمة له، كقولهم: ﴿ وَقَالُوا مَالِ هَٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلاَ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا * أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ رَجُلاً مَّسْحُورًا ﴾ [سورة الفرقان : ٧ ، ٨].

قال تعالى : ﴿ انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلاَ يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلاً ﴾ [سورة الفرقان : ٩].

وكذلك قالوا عمن قبله من الرسل كما قال فرعون : ﴿ أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلاَ يَكَادُ يُبِينُ * فَلَوْلَا أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِّن ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ ﴾ [سورة الزخرف : ٥٢ ، ٥٣]. ظ١٠٥

وقالوا لشعيب : ﴿ إِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفاً وَلَوْلاَ رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ ﴾ [سورة هود : ٩١].

والمقصود هنا أن الرسول محمدا صلى الله عليه وسلم كان يعارضه من

المؤمنين به والكفار من لا يكاد يُحصى معارضةً لا ترد عليه[1] ، ولم تكن إلا من جهل المعارض ، ولم يكن فى ظاهر الكلام الذى يقوله لهم ومفهومه ومعناه ما يخالفه صريح المعقول ، بل كان المعارضون يعارضون بعقولهم ما لا يستحق المعارضة ، فلو كان فيما بلَّغهم إياه عن الله ، من أسمائه وصفاته ونحو ذلك ، ما يخالف ظاهره صريح المعقول ، لكان هذا أحق بالمعارضة ، وكان يمتنع فى مستمر العادة أن مثل هذا لا يعارضه أحد : لا معارضة دافع طاعن ، ولا معارضة مستشكل مسترشد ، فكيف إذا كان ذلك يعارض القضايا العقلية التى بها علموا نبوته ، وأنه رسول الله إليهم ؟ فكانت تكون المعارضة بذلك أَوْلى أن تقع من الكفار والمسلمين .

أما الكفار فيقولون له : نحن لا نعلم صدقك إلا بأن نعلم بعقولنا أموراً تناقض ما يُفهم ويظهر مما تخبرنا به ، فالمصدِّق لك يكون متناقضاً متلاعبا ، لا يمكنه أن يقبل بعض أخبارك إلا بردِّ بعضها ، وهذا ليس فعل العالمين الصادقين دائما ، بل فعل من يكذِّب تارة ويصدِّق أخرى ، أو يصيب تارة ويخطئ أخرى .

وأما المسلمون المظهرون للإسلام فقد كان فيهم منافقون ، وفى المؤمنين سمَّاعون لهم يتعلقون بأدنى شبهة يوقعون بها الشك والريب فى قلوب المؤمنين ، وكان فيهم من له معرفة وذكاء وفضيلة وقراءة للكتب ومدارسة لأهل الكتاب ، مثل أبى عامر الفاسق ، الذى كان يُقال له أبو عامر الراهب ، الذى اتخذ له المنافقون مسجد الضرار .

(١) فى الأصل : لابر عليه ، ولعل الصواب ما أثبته .

وأيضا فقد كان اليهود والنصارى يعارضونه بما لا يصلح للمعارضة ، ويقدحون فى القرآن بأدنى شبهة ، ويخاطبون بذلك من أسلم ، كما قالوا للمغيرة بن شعبة : أنتم تقرأون فى كتابكم : ﴿ يَا أُخْتَ هَارُونَ ﴾[ سورة مريم : ٢٨ ] وموسى بن عمران كان قبل عيسى بسنين كثيرة ، فظنوا أن هارون[١] المذكور هو هارون[١] أخو موسى ، وهذا من فرط جهلهم ، فإن عاقلا لا يخفى عليه أن موسى كان قبل عيسى بسنين كثيرة ، وأن مريم أم عيسى ليست أخت موسى وهارون ، ولا هو المسيح ابن أخت موسى ، وليس فى من له تمييز - وإن كان من أكذب
ص١٠٦ الناس - [ من ][٢] يرى أن يتكلم بمثل هذا الذى يضحك عليه به / كل من سمعه ، فكيف بمن هو أعظم الناس عقلا وعلما ومعرفة:غلبت عقول بنى آدم ومعارفهم وعلومهم ، حتى استجاب له كل ذى عقل مصدِّقاً لخبره ، مطيعا لأمره وذلَّ له - أو خاف منه - كل من لم يستجب له ، وظهر به من العلم والبيان ، والهدى والإيمان ، ما قد ملأ الآفاق ، وأشرق به الوجود غاية الإشراق ؟

فكان النصارى الذين سمعوا هذا - لو كان لهم تمييز - لعلموا أن مثل هذا الرجل العظيم الذى جاء بالقرآن لا يخفى عليه أن المسيح ليس هو ابن أخت موسى بن عمران ، ولا يتكلم بمثل ذلك ، ولو كانت أختها لكان إضافتها إلى موسى أَوْلى من إضافتها إلى هارون ، فكان يقال لها : يا أخت موسى ، لكن لمَّا اتفق أن مريم هذه بنت عمران ، وذانك

(١) فى الأصل : هرون ، وتكرر وروده هكذا فى عدة مواضع تالية .

(٢) من : ساقطة من الأصل (د) وزدتها ليستقيم الكلام .

موسى وهارون ابنا عمران ، فكان لفظ عمران فيه اشتراك ، والاشتراك غالب على أسماء الأعلام – نشأت الشبهة ، حتى سأل المغيرة النبى صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال : ألا قلت لهم إنهم كانوا يسمُّون بأسماء أنبيائهم والصالحين قبلهم ؟[١] إن هارون هذا كان رجلا فى بنى إسرائيل سمّوه باسم هارون النبى .

فمن كانوا يعارضونه بمثل هذه المعارضة ، كيف يسكتون عن معارضته إذا كان الخطاب الذى أخبر به ، والمفهوم الظاهر منه – بل الصريح منه الذى لا يحتمل التأويل مخالفاً لصريح العقل ، بل مخالفا لما به يُعلم صدقه وصدق الأنبياء قبله ؟ وهلاَّ كان أهل الكتاب يقولون له : ما جئت به يقدح فى نبوات الأنبياء قبلك ، فإنَّا لا يمكننا أن نصدقك إلا بقضايا عقلية بها يعلم صدق الرسل ، وما أظهرته للناس وبينته لهم وأخبرتهم به يناقض الأصول العقلية التى بها نعلم تصديق الأنبياء ؟ .

واعلم أنه من أمعن النظر فى هذا المقام وتوابعه ، حصل له أمور جليلة :

بطلان قول من يقول : العلم بصحة السمع لا يكون إلا بقضايا عقلية مناقضة للمفهوم الظاهر من أخبار الله ورسوله .

بل بطلان قول من يجعل صريح العقل مناقضاً لأخباره .

(١) الحديث بهذا اللفظ من رواية المغيرة بن شعبة رضى الله عنه فى : سنن الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ٣٧٦/٤ (كتاب التفسير ، سورة مريم ) . وجاء الحديث مع اختلاف فى الألفاظ عنه رضى الله عنه فى : مسلم ٦٨٥/٣ (كتاب الآداب ، باب النهى عن التكنى بأبى القاسم ، وبيان ما يستحب من الأسماء ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٢٥٢/٤ .

بل بطلان قول من يدَّعى أن أقوال الجهمية النفاة لعلو الله على خلقه – مما هى معروفة بصريح العقل ، سواء كانت موافقة لخبر الرسول أو مخالفة له .

وذلك من وجوه :

ظ ١٠٦ **أحدها** : أن إيمان المؤمنين به ، العالمين بصدقه ، حصل /بدون هذه القضايا .

**الثانى** : أن أحداً منهم لم يورد هذه المعارضة ، ولم يستشكل هذا الذى هو تناقض فى زعم هؤلاء .

**الثالث** : أن المنافقين لم يورد أحدٌ منهم هذا .

**الرابع** : أن المشركين لم يورد أحدٌ منهم هذا .

**الخامس** : أن أهل الكتاب لم يورد أحدٌ منهم هذا .

**السادس** : أنه لم يعهد إليهم أن لا يصدّقوا بمضمون هذه الظواهر ولا يعتقدوا موجبها ، ولا أمرهم بترك تدبرها وفهمها وعقلها ، ولا بتأويلها تأويلا يصرفها عن المعنى الظاهر المفهوم منها ، ولا بتفويضها وقولهم:لا نعلم معناها .

**السابع** : أن الصحابة لم يوصوا التابعين بذلك .

**الثامن** : أن التابعين لم يوردوا على الصحابة ، ولا أورد بعضهم على بعض ظهور هذا التناقض والتعارض ، ولا سأل بعضهم بعضاً : كيف نصنع ؟ هل نتبع موجب النصوص ، أو موجب العقول المعارضة ،

ونتأول النصوص ؟ أو نصرف قلوبنا عن فهمها وتدبرها وعقلها ، ونقول : لا ندرى ما معناها ؟ .

**فإن قيل** : فهذا الذى ذكرته ظاهرٌ لا يخفى على من تأمل أمور الإسلام كيف كانت ، وكيف ظهر الإسلام ، ومع هذا فهذه الشبه العقلية التى احتج بها النفاة قد ضل بها خلق كثير من هذه الأمة ومن أهل الكتاب ، فهل كانت عقول الكفار أصح من عقول هؤلاء ؟ ثم إذا كان الأمر هكذا فكيف وقع فى هذه مَنْ وقع ؟ .

**قيل** : المقصود هنا فساد قول من يقول : إن تصديق الرسول لا يمكن إلا بقضايا عقلية تناقض مفهوم ما أخبر به . وهذا يلزم من قال ذلك من الجهمية والمعتزلة ، وأتباعهم من الأشعرية ، ومن دخل معهم من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة والصوفية : أن تصديق الرسول لا يمكن إلا بأن يستدل على حدوث العالم بحدوث الأجسام ، وأنه يستدل على ذلك بحدوث ما قام بها من الأعراض مطلقا أو الحركات ، وأن ذلك مبنى على امتناع حوادث لا أول لها ، وذلك يستلزم نفى الأفعال القائمة بذات الله تعالى المتعلقة بمشيئته واختياره ، بل نفى صفاته ، وأن يكون القرآن مخلوقا ، وأن الله لا يُرى فى الآخرة ، ولا يكون فوق العالم .

فمن قال : إن تصديقه فيما أخبر به لا يمكن إلا بهذه الطريق ، /كان ص ١٠٧
قوله معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام ، ولهذا قال الأشعرى وغيره : إن هذه الطريق مبتدعة فى دين الأنبياء ، بل محرَّمة غير

مشروعة . ولا ريب أن عقل من آمن بالله والرسول كان خيراً من عقل من سلك هذه الطريق من أهل الكلام .

وأما عقول الكفّار فلا ريب ، وإن كانت عقول جنس المؤمنين خيراً من عقولهم ، لكن قد يكون عند الكافر من العقل والتمييز ما يمنعه أن يقول ما يقوله كثير من أهل البدع . ألا ترى أن أكاذيب الرافضة لا يرضاها أكثر العقلاء من الكفّار ؟ فكذلك عقول المشركين الذين كانوا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم لم تكن تقبل أن ترد رسالته بمثل هذا الكلام الذى فيه من الدقة والغموض ما لا يفهمه أكثر الناس ، ومن فهمه من العقلاء علم أنه من باب الهذيان والبهتان .

يبين لك كل ذلك أن العرب مع شركها كانت مقرّة بأن الله رب كل شئ وخالقه ومليكه ، مقرّة بالقدر ، وكانت عقولهم من هذا الوجه خيراً من عقل من جعل كثيرا من المحدثات لم يخلقه الله ولا قدّره ولا أراده ، وكانت العرب أيضا تقرّ بأن الله فاعل مختار ، ما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن ، فكانت عقولهم خيراً من عقول الدهرية الفلاسفة ، الذين يقولون بأن العالم صدر عن علة تامة موجبة له ، كما يقوله الدهرية الإلٰهيون .

ولا ريب أن من أنكر الصانع وقال بأن العالم واجب بذاته ، فعقله أفسد من عقل هؤلاء . والعرب لم تكن تقول بهذا اللهم إلا أن يكون فى تضاعيفهم آحاد تقوله ، ولكن لم يكن هذا القول ظاهراً فيهم ، بل الظاهر فيهم الإقرار بالخالق وعلمه وقدرته ومشيئته .

وهذه الشبه – شبه الجهمية – هى فى الأصل نشأت من ملاحدة

الأمم المنكرين للصانع ، وهؤلاء أجهل الطوائف وأقلهم عقلا ، فلهذا لم تكن العرب تعارض بمثل هذه الشبه ، وإنما ذكر الله تعالى نظير قول الجهمية عن مثل فرعون وأمثاله من المعطِّلة ، كالذى حاجَّ إبراهيم فى ربه .

ولا ريب أن المعطِّلة شرٌّ من المشركين . والعرب ، وإن كانوا مشركين ، لم يكن الظاهر فيهم التعطيل للصانع ، وإن كان قد يكون فى أضعافهم من هو من المرتابين فى الصانع أو الجاحدين له ، كما فى تضاعيف كل أمة ، حتى فى المصلِّين من هو من هؤلاء ، إذ المنافقون لم يزالوا فى الأمة ولن يزالوا على اختلاف أصنافهم .

ظ١٠٧ وإذا عرف أن المقصود/ بيان فساد قول من يزعم أنه لا يمكن تصديق الرسول إلا بالطريق الجهمية ، المناقضة لإثبات ما أخبر به من صفات الله وكلامه وأفعاله ، حصل المقصود .

وأما من قال : إن هذه المعقولات تعارض المفهوم الظاهر من الآيات والأحاديث ، من غير أن يقول : إن العلم بصدق الرسول موقوف عليها ، كما يقوله من يعتقد صحة هذه الطريق : طريقة الاستدلال على الصانع بحدوث الأعراض وتركيب الأجسام ، وإن قال إنه يمكن تصديق الرسول بدونها ، كما يقوله الأشعرى نفسه ، وكثير من أصحابه ، والرازى وأمثاله ، وكثير من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية ، ويوجد شئ من هذا فى كلام المحاسبى ، وأبى حاتم البستى ، والخطَّابى ، وأبى الحسن التميمى ، والقاضى أبى يعلى ، وابن عقيل ، وابن الزاغونى ، وغير هؤلاء – فإن هؤلاء وجمهور المسلمين يقولون : إنه

يمكن تصديق الرسول بدون طريقة حدوث الأعراض وتركيب الأجسام .

لكن هؤلاء وغيرهم يعتقدون صحة تلك الطريق ، وإن قالوا : إن تصديق الرسول لا يتوقف عليها .

ثم منهم من يقول : إنها لا تعارض النصوص ، بل يمكن الجمع بينهما .

وهذه طريقة الأشعرى وأئمة أصحابه : يثبتون الصفات الخبرية التى جاء بها القرآن ، مع اعتقادهم صحة طريقة الاستدلال بحدوث الأعراض وتركيب الأجسام .

وهذه طريقه أبى حاتم بن حبّان البُستى ، وأبى سليمان الخطّابى ، والتميميين : كأبى الحسن التميمى وغيره من أهل بيته ، وأبى على بن أبى موسى ، والقاضى أبى يعلى ، وأبى بكر البيهق ، وابن الزاغونى ، وخلق كثير من طوائف المسلمين من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية .

ومن هؤلاء من يدّعى التعارض بينهما كالرازى وأمثاله ، كما يقول ذلك من يوجب الاستدلال بطريقة حدوث الأعراض ، كالمعتزلة ، وأبى المعالى وأتباعه .

فهؤلاء مشتركون فى أن هذه الطريقة المعقولة لهم مناقضة لما يُفهم من الآيات والأحاديث ، سواء قالوا : إن تصديق الرسول موقوف عليها ، كما يقوله من يقوله من المعتزلة وأتباع صاحب « الإرشاد » أو لم يقولوا ذلك ، كما يقوله من يوافق الأشعرى والرازى . وجمهور المسلمين على

[ أن ][1] تصديق الرسول ليس موقوفا عليها .

وليس المقصود فى هذا المقام إلا إبطال قول من يدَّعى أن تقديم النقل على العقل/ المعارض له يقدح فى العقل الذى به عُلم صحة ص١٠٨ السمع . وقد تبين أن فساد هذا القول معلوم بالاضطرار من الدين ، معلوم بالاضطرار من العادة ، وأن الذين آمنوا بالرسول وعلموا صدقه ، لم يكن علمهم موقوفاً على هذه القضايا .

ومما يشترك فيه الفريقان أن يُقال : أهل العقول الذين سمعوا القرآن ، والكفَّار من المشركين وأهل الكتاب فى العصور المتقدمة ، لم يكن منهم من طعن فيه ، أو أورد عليه مخالفة هذه الأخبار عن صفات الله لصريح المعقول ، فلو كان العلم بنقيض ذلك ثابتاً فى عقول بنى آدم ، لم يمكن فى العادة أن يكون هذا الكلام الذى طبق مشارق الأرض ومغاربها ، وظهر وليُّه على عدوه بالحجة الباهرة والسيف القاهر ، وفى صريح المعقول ما يناقض أخباره ، ولا أحد من العقلاء يتفطّن لذلك : لا على وجه الطعن ، ولا على وجه الاستشكال ، مع أن هذه العقليات مما تتوفر الهمم والدواعى على استخراجها واستنباطها لو كانت صحيحة ، لأنها متعلقة بأشرف المطالب ، والعلم به الذى تتوفر الهمم على طلب معرفة صفاته نفياً وإثباتا .

فلو كانت هذه الطرق الدالة على السلب طرقاً صحيحة تُعلم بالعقل ، لكان مع الداعى التام يجب تحصيلها ، فإنه مع كمال القدرة

(١) أن : ساقطة من الأصل وزدتها ليستقيم الكلام . وفى هامش (د) أمام هذا الموضع كتب كلمة « بلغ » .

والداعي يجب وجود المقدور ، فكان يجب أن تظهر هذه من أفضل الناس عقلاً ودينا .

فلما لم يكن الأمر كذلك عُلم أن ذلك كان لفسادها ، وأنهم لصحة عقولهم لم يعتقدوها ، كما لم يعتقدوا مذهب القرامطة الباطنية ، والرافضة الغالية ، وأمثالهم من الطوائف التى يُعلم فساد قولهم بصريح المعقول .

ومعلوم أن الباطل ليس له حدٌّ محدود ، فلا يجب أن يخطر ببال أهل العقل والدين كل باطل ، وأن يردوه ، فإن هذا لا نهاية له ، بخلاف ما هو حق معلوم بصريح العقل فى حق الله تعالى ، لا سيما إذا كان مما يجب اعتقاده ، بل يتوقف تصديق الرسول على معرفته ، فإن هذا يمتنع أن تكون العصور الفاضلة ، مع كثرة أهلها وفضلهم عقلا ودينًا،لم يعلموها ولم يقولوها .

فعُلم بذلك أن هذه المعارضات ليست من العقليات الصحيحة التى هى مستقرة فى صريح العقل ،بل هى من الخيالات الفاسدة المشابهة للعقليات ، التى تنفق على طائفة من الناس دون طائفة ، كما نفقت على
الجهمية/ ومن وافقهم دون جمهور عقلاء بنى آدم . ولهذا كان أعظم ظ ١٠٨
نفاقها على أجهل الناس وأعظمهم تكذيباً بالحق وتصديقا بالباطل ، من القرامطة الباطنية ، والحلولية ، والاتحادية وأمثالهم .

ومن المعلوم أن أهل التواتر لا يجوز عليهم فى مستقر العادة أن يكذبوا، ولا أن يكتموا ما تتوفر الهمم والدواعى على نقله ، فكما أن الفِطر فيها مانع من الكذب ، ففيها داعٍ إلى الإظهار والبيان ، فكذلك ها هنا . كما أن العقول المتباينة والفِطر المختلفة إذا أُخبرت عما تعلمه بضرورة أو

حسٍّ ،لم تتفق على الكذب ولا الخطأ ، فكذلك أيضا العقول المتباينة والفطر المختلفة إذا سمعت ما يُعلم بصريح العقل بطلانه وفساده ، لم تتفق على الإعراض عن النظر والاستدلال حتى يعرف فساده وبطلانه .

ولهذا لم تظهر فى أمة من الأمم أقوال باطلة إلا كان فيهم من يعرف بطلان ذلك ، فيتكلم بذلك مع من يثق به ،وإن وافق فى الظاهر لغرض من الأغراض .

ولهذا تجد خلقا من الرافضة والإسماعيلية والنصيرية يعلمون فى الباطن فساد قولهم ، ويتكلمون بذلك مع من يثقون به .

وكذلك بين النصارى خلق عظيم يعلمون فساد قول النصارى ، وكذلك بين اليهود .

وهذه الأمة قد كان فيها فى القرون الثلاثة منافقون لا يعلم عددهم إلا الله ، وقد جاورهم من المشركين وأهل الكتاب أمم أخر ، وهم طوائف متباينة ، فما يمكن أحــدا أن ينقل أنه كان قبل الجعد بن درهم وجهم ابن صفوان من ظهر عنه القول بأن العقول تنافى ما فى القرآن من إثبات العلو والصفات ، أو بعض الصفات ، لا من المؤمنين ، ولا من أهل الكتاب ، ولا من سائر الكافرين .

ومن المعلوم أن هذا إذا كان مستقرا فى صريح المعقول ، فلا بد مع توفر الهمم والدواعى أن يُستخرج ويستنبط ، وإذا استخرج واستنبط ، فلابد مع توفر الهمم والدواعى أن يُتكلَّم به ، وإذا تُكلِّم به فلا بد مع

توفر الهمم والدواعى أن يُنقل . ألا ترى أنه لمَّا تكلم به واحد ، وهو
الجعد بن درهم ، نقل الناس ذلك ؟ ثم الجهم بعده كذلك ، ولم نقل
إن هذا لم يكن فى نفس أحد ، فإن هذا لا يمكن نفيه ، ولم يُنقل أن
أحدًا من هؤلاء لم يناج به بعض الناس ، فإن هذا لا يمكن نفيه ، بل
قلنا : إنه لم يظهر ، وعدم ظهوره مع الكثرة والقوة الموجبة لتوفر الهمم
ص ١٠٩ والدواعى على استخراجه واستنباطه : إن كان حقا / يوجب أنه ليس
حقا ، فإن معرفة الله وما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتا أعظم
المطالب .

ونحن نعلم بالاضطرار أن سلف الأمة كانوا أعظم الناس رغبة فى هذا ومحبة له ، فإذا كان الحق هو قول النفاة ، وعلى ذلك أدلة عقلية يستخرجها الناظر بعقله ، وهم من أعقل الناس وأرغبهم فى هذا المطلب ، امتنع مع ذلك أن لا يكون منهم من يفطن لهذا الحق ، وإذا تفطنوا له ، مع قوة دينهم ورغبتهم فى الخير ، كانوا يظهرونه ويبيّنونه ، وذلك يوجب ظهوره وانتشاره لو كان حقا .

وكذلك الكفار لهم رغبه فى معرفة ذلك وإظهاره ، لو كان حقا ، لما فيه من معارضة الرسول ومناقضته ، ولما فيه من معرفة الحق .

واعلم أن هذا كما يقال فى أمتنا ، فإنه يقال فى بنى إسرائيل ، فإن التوراة مملوءة بإثبات الصفات التى يسمّيها النفاة تشبيهًا وتجسيما . ومن المعلوم أن التوراة قد تداولها من الأمم مالا يحصيهم إلا الله ، وقد انتشرت بين النصارى كما انتشرت بين اليهود ، فلو كان ما فيها من الصفات وإثبات العلو لله مما يناقض صريح العقل ، لكان ذلك من أعظم ما كان

ينبغى أن يتعنت به بنو إسرائيل وغيرهم لموسى ، فقد ذُكر عنهم من تعنت بموسى أشياء لا تُعلم بصريح العقل ، فقد آذوا موسى وقالوا إنه آدر [(١)] وإنه قتل هارون ، ودسَّ عليه قارون بَغِيًّا لرميه بالزّنا ليؤذى موسى بذلك .

وقال تعالى : ﴿ ياأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا ﴾ [ سورة الأحزاب : ٦٩ ] ومع هذا فأذى موسى بذلك أذى لا يشهد به صريح العقل ، فلو كان ما أخبرهم به مما يناقض صريح العقل ، لكان أذاه بالقدح فى ذلك أبْيَنَ وأظهر وأَوْلى أن يستعمله من يريد الأذى له .

وقد قال تعالى : ﴿ يَابَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ [ سورة البقرة : ٤٧ ] .

وقال : ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَاقَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنبِيَاءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكاً وَآتَاكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ ﴾ [ سورة المائدة : ٢٠ ] .

وقال : ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ [ سورة الجاثية : ١٦ ] .

وقد كان القوم مجاورين للروم والقبط والنبط والفرس ، وهم أئمة الفلاسفة ، والصابئين والمشركين من جميع الأصناف . وقد ذكروا أن

(١) فى **اللسان** : الأُدرة بالضم : نفخة فى الخصية ، يقال : رجل آدر بيّن الأدَر .

ظ١٠٩ أساطين/ الفلاسفة كفيثاغورس وسقراط وأفلاطن قَدِموا الشام وتعلموا الحكمة من لقمان وأصحاب داود وسليمان ، فكيف يكون ما تدل عليه التوراة ويُفهم منها مناقضاً لصريح المعقول الذى لا ينبغى أن يشك عاقل فيه ، ولا يظهر ذلك لافى أوليائها ولا أعدائها ؟

بل الطوائف كلها مجتمعة على تعظيم الذى جاء بالتوراة ، خاضعين له ، فهل يكون كتاب مملوءًا ممَّا ظاهره كذب وفرية على الله ، ووصف له بما يمتنع عليه ولا يجوز فى حقه ، ولا يظهر بين العقلاء مناقضته ومعارضته ؟

ومن اعتبر الأمور وجد الرجل يصنِّف كتابا فى طب وحساب أو نحو أو فقه ، أو ينشئ خطبة أو رسالة ، أو ينظم قصيدة أو أرجوزة ، فيلحن فيه لحنةً ، أو يغلط فى المعنى غلطة ، فلا يسكت الناس حتى يتكلموا فيه ويبيّنوا ذلك ، ويخرجون من الحق إلى زيادة من الباطل ، وإن كان صاحب ذلك الكلام لا يدعوهم إلى طاعته واستتباعه ، ويذم من يخالفه – فضلا عن أن يكفِّره ، ويبيح قتاله وشتمه – فإذا كان الذى جاء بالقرآن ، ودعا الناس إلى طاعته واستتباعه ، وأن يكون هو المطاع ، الذى لا ينبغى مخالفته فى شئ : دقّ ولا جلّ ، ويقول : إن السعادة لمن أطاعه والشقاء لمن خالفه ، ويعظم مطيعيه ، ويعدهم بكل خير ، ويلعن مخالفيه ويبيح دماءهم وأموالهم وحريمهم ، فمن المعلوم أن مثل هذه الدعوى لا يدَّعيها إلا أكمل الناس وأحقهم بها ، وهم الرسل الصادقون ، أو أكذب الناس وأبعدهم عنها ، كالمتنبئين الكاذبين .

ومعلوم أن صاحب هذه الدعوة تعاديه النفوس وتحسده ، كما قال ورقة بن نوفل للنبي صلى الله عليه وسلم لمَّا أخبره بما جاءه ، فقال : إن قومك سيخرجوك . قال : أوَ مُخْرِجيَّ هم ؟قال : نعم ، إنه لم يأت أحدٌ بمثل ما جئت به إلا عودى ، وإن يدركنى يومك أنصرك نصرا مؤزَّرا [(١)] .

ومن المعلوم أن أعداء من يقول مثل هذا ، إذا كان المفهوم من كلامه ، والظاهر من خطابه هو كذب على الله ، ووصفه بما يجب تنزيهه عنه وبما يعلم بصريح العقل أن الله منزَّه عنه ، وأنه من وصفه بذلك كان قائلا من التشبيه والتجسيم بما يخالف صريح العقل ، بل يكون صاحبه كافراً كاذباً مفتريا على الله – كان هذا من أعظم ما تتوفر الهمم والدواعى على معارضته به ، والطعن فى ذلك والقدح فى نبوته به .

وهكذا موسى بن عمران وبنو إسرائيل ، كان بمقتضى العادة المطّردة أنه لابد فى كل عصر من أن يظهر إنكار مثل ذلك/ والقدح فى ما جاء به ص١١٠
موسى ، وأن يكون المؤذون له يؤذونه بذلك وأعظم منه .

**فإذا قيل** : إنه قد وُجِدَ طعن فى موسى ومحمد صلى الله عليهما وسلم بمثل هذا .

---

(١) هذا جزء من حديث طويل عن عائشة رضى الله عنها ، وأوله ( وهذا لفظ البخارى ) : أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحى . . الحديث . والحديث فى : البخارى ١/٣ – ٤ (كتاب بدء الوحى ، باب كيف كان بدء الوحى ) . وتكرر الحديث فى البخارى فى مواضع كثيرة . انظر فتح البارى ( ط. السلفية ) : الأرقام ٣٣٩٢ ، ٤٩٥٣ ، ٤٩٥٥ ، ٤٩٥٦ ، ٤٩٥٧ ، ٦٩٨٢ . والحديث عن عائشة رضى الله عنها فى : مسلم ١/١٣٩ – ١٤٢ (كتاب الإيمان ، باب بدء الوحى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم) ؛ المسند ( ط. الحلبى ) ٦/٢٢٣ ، ٢٣٣ .

**قلنا** : نعم ، وُجد بعد أن ظهرت مقالة[(١)] الجهمية فى المسلمين ، وحديث الملاحدة من القرامطة الباطنية ، الذين أخذوا شر قول الجهمية وشر قول الرافضة ، وركَّبوا منهما قولا ثالثاً شرًّا منهما ، ونحن لم نقل : إنه لم يقدح أحدٌ فى الأنبياء والمرسلين ، ولا كذَّبهم ولا عارضهم فى نفس ما دعَوْا إليه من التوحيد والنبوة والمعاد ، وعارضوهم بعقولهم ، ولم يعارضوهم معارضة صحيحة ، بل كان ما عارضوا به فاسداً فى العقل .

فهؤلاء الذين حَدَثوا من المعارضين هم أسوأ حالاً من أولئك المعارضين ، فإن القرامطة الباطنية شر من عبَّاد الأصنام من العرب ، وشر من اليهود والنصارى ، فمجادلة هؤلاء وأمثالهم بالباطل ليس بعجيب ، فما زال فى الأرض من يجادل بالباطل ليدحض به الحق . ولكن قلنا : إذا كان الظاهر المفهوم مما خبَّروا به مخالفاً لصريح العقل ، امتنع فى العادة أن لا يعارض أولئك الأعداء به ، ولا يستشكله الأصدقاء ، مع طول الزمان ، وتفرّق الأمة ، فإذا كان العدو يعارض بالمعقول الفاسد ، فكيف لا يعارض بالمعقول الصريح ، وإذا كان الولى يستشكل ما لا إشكال فيه لخطأه هو نفسه ، فكيف لا يستشكل ما هو مشكل يخالف ظاهره – بل نصُّه – للحق المعلوم بصريح العقل ؟

فقلنا : عدم وجود هذه المعارضات مع توفر الهمم والدواعى على وجودها – لو كانت حقا – دليل على أنها باطل ، كما أن عدم نقل ما تتوفر الهمم والدواعى على نقله – لو كان موجودا – دليل على أنه كذب ، بخلاف وجود الطعن والمعارضة ، فإنه ليس دليلا على صحة ما

(١) فى الأصل : مقالته ، وهو تحريف .

عارض به وطعن ، كما أن مجرد نقل الناقل ليس دليلا على صحة ما نُقل .

فليتدبر الفاضل هذا النوع من النظر والكلام فإنه ينفتح له أبواب من الهدى ، ولا حول ولا قوة إلا بالله ، فإن الجهمية النفاة هم من أفسد الناس عقلا ، وأعظمهم جهلا ، وإن كان قد يحصل لأحدهم ملك وسلطان بيدٍ أو لسان ، كما حصل لفرعون ونمرود بن كنعان ونحوهما .

/ ولهذا وَصْفُ الله لهؤلاء وأشباههم بأنهم لا يسمعون ولا يعقلون ، ظ ١١٠
ومن تدبّر الحقائق وجد كل من كان أقرب إلى التصديق بما جاءت به الرسل والعمل به ، كان أكمل عقلا وسمعاً ، وكل من كان أبعد عن التصديق بما جاءت به الرسل والعمل به ، كان أنقص عقلاً وسمعاً .

ولا ريب أن قول أهل التعطيل والإلحاد ، ومن دخل منهم من أهل الحلول والاتحاد ، ومن شاركهم فى بعض أصولهم المستلزمة لتعطيلهم وإلحادهم من سائر العباد – هى من أفسد الأقوال وأكذبها وأعظمها تناقضاً ، وأكثر الأمور أدلة على نقيضها ، من الأدلة العقلية والسمعية ، لكن اشتبه بعض أصولهم على كثير من أهل الإيمان ، فظنوا أن ذلك برهان عقلى معارض للقرآن الإلهى ، ولم يعلموا أن البرهان موافق للقرآن ، معاضد لامناقض معارض ، وأن دلائل الآيات والآفاق العيانية موافقة للدلائل القرآنية ، إذ كانت أدلة الحق شهوداً صادقين ، وحكاما لا يثبت عندهم إلا الحق المبين .

ومن المعلوم أن أخبار الصادقين وشهاداتهم وإثباتاتهم تتعاون وتتعاضد وتتناصر وتتساعد ، لا تتناقض ولا تتعارض ، وإن قُدِّر أن

أحدهم يغلط خطأً أو يكذب أحيانا ، فلابد أن يظهر خطؤه وكذبه ، وهذا مما استقراه الناس فى أحاديث المحدِّثين للأحاديث النبوية ، لا يُعرف أن أحدا منهم غلط أوكذب ، إلا وظهر لأهل صناعته كذبه أو خطؤه .

وكذلك الناظرون – أهل النظر والاستدلال فى الأدلة السمعية أو العقلية – ما يكاد يغلط غالط منهم ، إلا ويعرف الناس غلطه من أبناء جنسه وغيرهم .

والجهمية النفاة المعطِّلة قلبوا حقائق الأدلة والبراهين العقلية والسمعية ، ثم ادّعوا أن معهم دلالات عقلية تعارض الآيات السمعية ، فحرَّفوا الآيات وبدَّلوها بالتأويل ، بعد أن أفسدوا العقول بزخرف الأباطيل .

قال تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ * وَلِتَصْغَى إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ * أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن
ص ١١١ رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ * وَتَمَّتْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً لاَّ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ [سورة الأنعام : ١١٢ – ١١٥] . فإذا رأيت الدلائل اليقينية تدل على أن ما أخبر به الرسول لا يناقض العقول ، بل يوافقها ، وأن ما ادّعاه النفاة من مناقضة البرهان

لمدلول القرآن قول باطل ، فلا تعجب من كثرة أدلة الحق ، وخفاء دلك على كثيرين ، فإن دلائل الحق كثيرة ، والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم ، وقل لهذه العقول التى خالفت الرسول ، فى مثل هذه الأصول : عقول كادها باريها ، واتل قوله تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعاً وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلاَ أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُم مِّن شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتَ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ ﴾ [ سورة الأحقاف : ٢٦ ] .

ومما يوضح الأمر فى ذلك أن يُقال : من المعلوم أن موسى ومحمدًا صلى الله عليهما وسلم وأمثالهما ، كانوا من أكمل الناس معرفة وخبرة وعقلا باتفاق من آمن بهم ومن كفر ، فإن الكافر بهم يقول : كانوا من أدهى(١) الناس ، وأخبرهم بالأمور ، وأعرفهم بالطرق التى تنال بها المقاصد ، والأسباب التى تطلب بها المرادات ، فسعوا فيما يصدقهم به الناس ، ويطيعونهم بما كان عندهم من المعرفة والحذق والذكاء .

وأما المؤمن بهم فيقول : إن الله خصَّهم من العلم والعقل والمعرفة واليقين ، بما لم يشركهم فيه أحد من العالمين .

قال وهب بن منبّه : لو وُزن عقل محمد صلى الله عليه وسلم بعقل أهل الأرض لرجح .

وإذا كان كذلك امتنع فى صريح العقل أن من يريد أن الناس يصدِّقونه ويطيعونه ، يذكر لهم ما يوجب فى صريح العقل تكذيبه

(١) فى الأصل : ادها .

ومعصيته ، والقدح فيما جاء به ومعارضته ، فإن كان المفهوم المعروف مما أخبروا به الناس مناقضاً لصريح العقل . وهم لم يعرفوا أنه مناقض لصريح العقل ، فقد وصفهم مَنْ قال ذلك مِنْ نقص العقل وفساده ، بما أجمع الناس على فساده ، وإن علموا أنه مناقض لصريح العقل ، وأظهروه ولم يبيّنوه ، ولم يذكروا ما يجمع بينه وبين صريح المعقول ، فقد سعوْا فيما به يكذِّبهم المكذِّب ، ويرتاب المصدِّق ، ويستطيل به أعداؤهم على أوليائهم ، فيكون أولياؤهم فى الريب والاضطراب ،
ظ ١١١ وأعداؤهم قد فوَّقوا إليهم النُّشَّاب[(١)] ، وحزَّبوا عليهم الأحزاب/ ، وهم لا يستطيعون نصر ما جاء به الرسول بل يطلبون الإعراض عن سماعه ، ومنع الناس من استماعه ، ولا يفعله إلا من هو من أقل الناس عقلا .

وإذا كان هؤلاء بإجماع أهل الأرض كاملى العقول والمعرفة ، بل أكمل الناس عقلا ومعرفة ، تبين أن الدين ، الذى أظهروه وبيَّنوه وأخبروا به ووصفوه ، لم يكن عندهم مناقضاً لصريح المعقول ، ولا منافياً لحق مقبول ، بل كان عندهم لا يخالف ذلك إلا كل كاذب جهول .

ومما يوضح الأمر فى ذلك أن النبى صلى الله عليه وسلم قد ظهر وانتشر ما أخبر به من تبديل أهل الكتاب وتحريفهم ، وما أظهر من عيوبهم وذنوبهم ، وتنزيهه لله عمَّا وصفوه به من النقائص والعيوب ،

---

(١) فى اللسان ( فوق ) : « الأصمعى : فوَّق نبله تفويقا إذا فرضها وجعل لها أفواقا . ابن الأعرابى : الفُوقُ : السهام الساقطات النصول » . وفيه ( نشب ) : النُّشاب : ( السهام ) – والمعنى أن أعداءهم قد وجهوا إليهم المعارضات القوية الدامغة .

كقوله تعالى : ﴿ لَّقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَاقَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ﴾ [ سورة آل عمران : ١٨١ ] .

وقوله تعالى : ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [ سورة المائدة : ٦٤ ، ٦٥ ] .

وقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴾ [ سورة ق : ٣٨ ] .

ونزَّه نفسه عمَّا وصفوه به من الفقر والبخل والإعياء،فالإعياء من جنس العجز المنافى لكمال القدرة ، والفقر من جنس الحاجة إلى الغير المنافى لكمال الغنى ، والبخل من جنس منع الخير وكراهة العطاء ، المنافى لكمال الرحمة والإحسان ، وكمال القدرة والرحمة .

والغنى (١) عن الغير مستلزم سائر صفات الكمال ، فإن الفاعل إذا كان عاجزاً لم يفعل ، وإذا كان قادراً ولم يرد فعل الخير لم يفعله ، فإذا كان قادراً مريداً له فعل الخير ، ثم إن كان محتاجا إلى غيره ، كان معاوضاً لا محسنا متفضلا ، وكان فيه نقص من وجهٍ آخر ، فإذا كان مع

(١) فى الأصل : والغنا .

هذا غنيًّا عن الغير ، لم يفعل إلا لمجرد الإحسان والرحمة ، وهذا غاية الكمال .

وقد نزَّه الله سبحانه نفسه فى القرآن عما زعمته النصارى من الولد والشريك ، فقال تعالى : ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِى دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلاَ تَقُولُوا ثَلاَثَةٌ انتَهُوا خَيْراً لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَـٰهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ ﴾[ سورة النساء : ١٧١ ] .

وقال:﴿ لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَن فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ﴾[ سورة المائدة : ١٧ ] .

وقال تعالى : ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَـٰهٍ إِلاَّ إِلَـٰهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * أَفَلاَ يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[ سورة المائدة : ٧٣ - ٧٤ ] .

ثم إنه جمع اليهود والنصارى فى قوله : ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴾[ سورة التوبة : ٣٠ ] .

ومن المعلوم لمن له عناية بالقرآن أن جمهور اليهود لا تقول : إن عزير ابن الله ، وإنما قاله طائفة منهم ، كما قد نقل أنه قاله فنحاص بن

عازورا ، أو هو وغيره[١].

وبالجملة إن قائلى ذلك من اليهود قليل ، ولكن الخبر عن الجنس . كما قال : ﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ ﴾[ سورة آل عمران : ١٧٣ ] ، فالله سبحانه بيَّن هذا الكفر الذى قاله بعضهم وعابه به ، فلو كان ما فى التوراة من الصفات التى تقول النفاة إنها تشبيه وتجسيم ، فإن فيها من ذلك ما تنكره النفاة وتسميه تشبيهاً وتجسيما ، بل فيها إثبات الجهة وتكلُّم الله بالصوت ، وخلق آدم على صورته وأمثال هذه الأمور .

فإن كان هذا مما كذَّبته اليهود وبدَّلته ، كان إنكار النبى صلى الله عليه وسلم لذلك وبيان ذلك أَوْلى من ذكر ما هو دون ذلك ، فكيف والمنصوص عنه موافق للمنصوص فى التوراة؟! فإنك تجد عامة ما جاء به الكتاب والأحاديث فى الصفات موافقاً مطابقاً لما ذكر فى التوراة ، وقد قلنا قبل ذلك إن هذا كله مما يمتنع فى العادة توافق المخبرين به من غير مواطأة .

وموسى لم يواطئ محمدا ، ومحمد لم يتعلم من أهل الكتاب . فدلّ

---

(١) قال ابن حزم فى « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » ٩٩/١ : « . . والصدوقية ونسبوا إلى رجل يقال له صدوق ، وهم يقولون من بين سائر اليهود إن العزير هو ابن الله – تعالى الله عن ذلك – وكانوا بجهة اليمن » . وذكر الدكتور على عبد الواحد وافى فى كتابه « الأسفار المقدسة » ( ص ٢٩ ) أن عزيرا هو الذى تسميه أسفار العهد القديم عزرا Esdras وانظر ما ذكره الجوينى فى كتابه « شفاء الغليل فى بيان ما وقع فى التوراة والإنجيل من التبديل » ص ٣١ – ٣٢ ( وانظر تعليق د . أحمد حجازى السقا ، ص ٥٨ – ٦٠ ) ، والكتاب بتحقيق د . السقا ، ط . مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٧٩/١٣٩٩ .

ذلك على صدق الرسولَيْن العظيمين[١] ، وصدق الكتابين الكريمين .
وقلنا : إن هذا لو كان مخالفاً لصريح المعقول لم يتفق عليه مثل هذين
ظ ١١٢ الرجلين ، اللذين هما وأمثالهما أكمل العالمين عقلاً ، من غير أن/يستشكل ذلك وليهما المصدِّق، ولا يعارض بما يناقضه عدوهما المكذِّب ، ويقولان : إن[٢] إقرار محمد صلى الله عليه وسلم لأهل الكتاب على ذلك ، من غير أن يبيِّن كذبهم فيه ، دليل على أنه ليس مما كذَّبوه وافتروه على موسى[٣] ، مع أن هذا معلوم بالعادة ، فإن هذا فى التوراة كثير جدا ، وليس لأمه كثيرة عظيمة منتشرة فى مشارق الأرض ومغاربها ، غرض فى أن تكذب على من تعظِّمه غاية التعظيم ، بما يقدح فيه ، وتبين فساد أقواله ، ولكن لهم غرض فى أن يكذبوا كذبا يقيمون به رياستهم وبقاء شرعهم ، والقدح فيما جاء به من ينسخ شيئا منها ، كما لهم غرض فى الطعن على عيسى بن مريم وعلى محمد صلى الله عليهما وسلم ، فإذا قالوا ما هو من جنس القدح فى عيسى ومحمد كان تواطؤهم[٤] على الكذب فيه ممكناً ، فأما إذا قالوا ما هو من جنس القدح فى موسى فيمتنع تواطؤهم[٤] على ذلك فى العادة ، مع علمهم بأنه يقدح فى موسى ، كما يمتنع تواطؤ[٥] النصارى على ما يعلمون أنه قدح فى المسيح .

---

(١) فى الأصل : العظمين ، وهو تحريف .
(٢) فى الأصل : ويقول الاب الان ، وهو تحريف ، ولعل ما أثبته هو الصواب .
(٣) أى دليل على أن ما قاله أهل الكتاب فى التوراة – من الأقوال الموافقة لما فى الكتاب والسنة من الإثبات – ليس مما كذبوه وافتروه على موسى .
(٤) فى الأصل : تواطيهم .
(٥) فى الأصل : تواطى .

وأما المسلمون فقد عصمهم الله من أن يتّفقوا على خطأ ، لكن يُعلم بمطّرد العادات أنه يمتنع تواطؤهم[1] على ما يعلمون أنه قدح فى نبوته ، فإن هذا لا يفعله إلا من هو مبغض له مكذِّب ، ونحن نعلم أن اليهود لم يتفقوا على بغض موسى وتكذيبه ، ولا اتفقت النصارى على بغض المسيح وتكذيبه ، فضلاً عن أن تتفق طائفة من المسلمين على بغض محمد وتكذيبه ، وإذا اتفقت طائفة على بغضه وتكذيبه ، مثل غالية الإسماعيلية والخُرَّمية الباطنية وأمثالهم ، لم تكن هذه الطائفة من أهل الإيمان به ، وقد انكشف – ولله الحمد – أمرهم ، وانهتك سترهم .

وقد تتفق الطائفة على قول يكون متضمناً للقدح فيمن تعظِّمه ولا يُعلم ذلك ، كما يتفق مثل ذلك للنصارى والرافضة ، وأمثالهم من جهَّال الطوائف ، الذين اعتقدوا عقائد فاسدة فظنوها حقًّا ، وكذَب بعضهم فنقلها لهم عن المسيح أو عليٍّ ، فصدَّقوا ذلك الناقل ، لا لثبوت صدقه عندهم ، لكن لموافقته لهم فيما يعتقدونه .

وهذا سبب كثرة الكذب والضلال بين النصارى والرافضه والغلاة من العامة وغيرهم ، وإذا كان كذلك فهذه الأقوال التى فى التوراة : إن كانت مخالفة لصريح العقل لم يكن فى إضافتها إلى موسى إلا بطريق/القدح فيه ، فيمتنع اتفاق اليهود على نقلها عنه ، وإن لم تكن ص ١١٣
مخالفة لصريح العقل ، لم يكن حينئذ فى نقلها عن موسى محذور .

فثبت أنه لا يجوز تكذيب نقل هذه عن موسى لاعتقاده مخالفتها بالعقل الصريح .

---

(١) فى الأصل : تواطيهم .

فإن قيل : إن الذى كَذَبَها لهم كان يعتقد صدقها ، أو كان غرضه إضلالهم ، كما أن كثيرا من هذه الأمة يكذب على النبى صلى الله عليه وسلم أكاذيب لاعتقاده أنها حق صحيح يجب على الناس قبوله ، فيكذب أحاديث فى ذلك ليقبل الناس ما يعتقده ، كما وقع مثل هذا لطوائف من أهل البدع والكلام ، وبعض المتفقهة والمتزهدة ، مثل الجُوَيْبارى الذى كان يكذب للمرجئة والكرَّامية[(١)] وغيرهم أحاديث توافق قولهم[(٢)] ، ومثل بعض المتفقهة الذين كذبوا أحاديث توافق رأيهم لاعتقادهم أنه صدق ، ومثل طائفة من أهل الزهد والعبادة كذبوا أحاديث فى الترغيب والترهيب ، وقالوا : نحن كذبنا له ما كذبنا عليه ، ومثل الذين كذبوا أحاديث فى فضائل الأشخاص والبقاع والأزمنة وغير ذلك ، لظنهم أن موجب ذلك حق ، أو لغرض آخر .

وآخرون من الزنادقة والملاحدة كذبوا أحاديث مخالفة لصريح العقل ليهجنوا[(٣)] بها الإسلام ويجعلوها قادحة فيه ، مثل حديث عرق الخيل الذى فيه أنه خلق خيلا فأجراها فعرقت ، فخلق نفسه من ذلك العرق[(٤)] ، فإن هذا الحديث وأمثاله لا يكذبه من يعتقد صدقه لظهور

---

(١) فى الأصل : للمرجئة الكرامية .

(٢) سبقت ترجمته فيا سبق ١٩٨/١ . وانظر ما جاء عنه فى : الموضوعات ١٣١/١ - ١٣٢ ؛ اللآلى المصنوعة ٣٩/١ - ٤٠ ؛ الأسرار المرفوعة لعلى القارى ( تحقيق الدكتور محمد الصباغ ، ط . بيروت ، ١٩٧١/١٣٩١ ) ص ٤٢٢ ، ص ٥٣٧ ( وفيها حدد الأستاذ المحقق سنة وفاته بأنها ١٤٣ هـ ) .

(٣) فى اللسان ( هجن ) : والهُجْنة فى الكلام : ما يلزمك منه العيب . . . وتهجين الأمر : تقبيحه .

(٤) ورد هذا الحديث الموضوع من قبل فى كتابنا هذا ، حـ ١ ، ص ١٤٨ - ١٤٩ وعلقت عليه هناك ( ص ١٤٩ ت ١ ) .

كذبه ، وإنما كذَبه من مقصوده إظهار الكذب بين الناس ، كما يقولون : إنه وضعه بعض أهل الأهواء ، ليقول : إن أهل الحديث يروون مثل هذا ، ومع هذا فكل أهل الحديث متفقون على لعنة من وضعه .

ومما يشبه ذلك حديث الجمل الأورق وأنه ينزل عشية عرفة على جمل أَوْرق ، فيصافح المشاة ، ويعانق الركبان[1] ، وحديث رؤيته لربه فى الطواف[2] ، أو رؤيته ليلة المعراج بعين رأسه وعليه تاج يلمع ، بل وكل حديث فيه رؤيته لربه ليلة المعراج عياناً[3] ، فإنها كلها أحاديث مكذوبة موضوعة ، باتفاق أهل المعـــرفة بالحديث ، لكن الذين وضعوها يمكن أنهم كانوا زنادقة ، فوضعوها ليهجّنوا بها من يرويها ويعتقدها من الجهَّال ، ويمكن أن الذين وضعوها كانوا من الجهَّال الذين يظنون مثل هذا حقًّا ، وأنهم إذا وضعوه قوَّوا الحق ، كما وضع كثير من هؤلاء أحاديث فى فضائل الصحابة : أبى بكر وعمر وعثمان ، لا سيما ما وضعوه فى فضائل علىّ من الأكاذيب ، فإنه لا يكاد / يحصى ، ظ ١١٣
مع أن فى فضائلهم الصحيحة ما يُغنى عن الباطل . ومثل ما وضعوه فى مثالبهم ، لا سيما ما وضعته الرافضة فى مثالب الخلفاء وغيرهم ، فإن فيه من الأكاذيب ما لا يحصيه إلا الله .

والمقصود أن المعترض يقول : يمكن أن يكون الذين كذبوا ما فى

(١) سبق ورود هذا الحديث الموضوع ، جـ١ ، ص١٠٦ - ١٠٧ ، وتكلمت عليه هناك ، ص١٠٧ ت ١ .

(٢) لم أجد هذا الحديث الموضوع فيما بين يدى من كتب الأحاديث الموضوعة .

(٣) سبق الكلام على هذا الحديث الموضوع ، جـ١ ، ص١٠٦ ت ٢ .

التوراة من الصفات على موسى ، كانوا يعتقدونها فكذَبوها ، أو كان مقصودهم إضلال اليهود وبثّ الكذب فيهم لإفساد دينهم .

قيل : هذا القدر يمكن أن يفعله الواحد والاثنان والطائفة القليلة[١] ، ولكن هؤلاء إذا حدَّثوا به عامة اليهود ، مع معرفتهم واختلافهم ، فلابد إذا كان معلوما فساده بصريح العقل أن يرده بعضهم أو يستشكله ، ويقول : إن مثل هذا يقدح فى موسى ، فحيث قبلوه كلهم عُلم أنهم لم يكونوا يعتقدون أنه فاسد فى صريح العقل .

ومن المعلوم عند أهل الكتاب أن قدماءهم لم يكونوا ينكرون ما فى التوراة من الصفات ، وإنما حَدَث فيهم بعد ذلك ، لما صار فيهم جهمية : إما متفلسفة مثل موسى بن ميمون[٢] وأمثاله ، وإما معتزلة مثل أبى يعقوب البصير[٣] وأمثاله ، فإن اليهود لهم بالمعتزلة اتصال وبينهما اشتباه ، ولهذا كانت اليهود تقرأ الأصول الخمسة التى للمعتزلة ، ويتكلمون فى أصول اليهود بما يشابه كلام المعتزلة ، كما أن كثيراً من زهّاد الصوفية يشبه النصارى ويسلك فى زهده وعبادته من الشرك والرهبانية ما يشبه سلوك النصارى .

ولهذا أمرنا الله تعالى أن نقول فى صلاتنا : ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ

(١) فى الأصل : القلية ، وهو تحريف .

(٢) سبقت ترجمته ١٣١/١ .

(٣) لم أعرف من هو ، وذكر الحاكم الجشمى فى كتابه « شرح العيون » ( ضمن كتاب فضل الاعتزال والطبقات المعتزلة ) ص ٣٧٨ : « أبو يعقوب البصرى الستانى ، مقدم فى علم الكلام ، كثُر الانتفاع به » فلعله هو .

الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ ﴾[ سورة الفاتحة : ٦ ، ٧ ] .

والنصارى يشبِّهون المخلوق بالخالق فى صفات الكمال ، واليهود تشبه الخالق بالمخلوق فى صفات النقص . ولهذا أنكر القرآن على كلٍّ من الطائفتين ما وقعت فيه من ذلك ، فلو كان ما فى التوراة من هذا الباب لكان إنكار ذلك للهدى من أعظم الأسباب ، وكان فعل النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين لذلك من أعظم الصواب ، ولكان النبى صلى الله عليه وسلم ينكر ذلك ، من جنس إنكار النفاة .

فنقول : إثبات هذه الصفات يقتضى التجسيم والتجسيد والتشبيه والتكييف ، والله منزَّه عن ذلك ، فإن عامة النفاة إنما يردون هذه الصفات/ بأنها تستلزم التجسيم . ص ١١٤

ومن المسلمين وأهل الكتاب من يقول بالتجسيد[1] ، فلو كان هذا تجسيما وتجسيداً يجب إنكاره ، لكان الرسول إلى إنكار ذلك أسبق ، وهو به أحق . وإن كان الطريق إلى نفى العيوب والنقائص ، ومماثلة الخالق لخلقه ، هو ما فى ذلك من التجسيد والتجسيم ، كان إنكار ذلك بهذا الطريق هو الصراط المستقيم ، كما فعله من أنكر ذلك بهذا الطريق من القائلين بموجب ذلك من أهل الكلام ، فلما لم ينطق النبى صلى الله عليه وسلم ، ولا أصحابه والتابعون ، بحرف من ذلك ، بل كان ما نطق به

(١) فى الأصل : من يقول التجسيد .

موافقاً مصدِّقاً لذلك ، وكان اليهود إذا ذكروا بين يديه أحاديث فى ذلك يقرأ من القرآن ما يصدِّقها .

كما فى الصحيحين عن [ عبد الله بن ] مسعود[1] أن يهوديا قال للنبى صلى الله عليه وسلم:إن الله يوم القيامة يمسك السموات على إصبع ، والأرضين على إصبع ، والجبال على إصبع ، والشجر والثرى على إصبع ، وسائر الخلائق على إصبع ، ثم يهزهن ، ثم يقول : أنا الملك ، أين ملوك الأرض ؟ فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم تعجبا وتصديقاً لقول الحَبْر ، ثم قرأ قوله تعالى :﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[ سورة الزُّمر : ٦٧ ][2].

وأخبر هو صلى الله عليه وسلم بما يوافق ذلك غير مرة ، كما فى حديث ابن عمر الذى فى الصحيحين : أن النبى صلى الله عليه وسلم قرأ على المنبر هذه الآية،ثم [ قال : يقول الله : أنا الجبار ، أنا المتكبر ، أنا الملك ، أنا المتعال ، يمجّد نفسه . قال : فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يرددها ، حتى رَجَف به المنبر ، حتى ظننا أنه سيخر به ][3] .

فهذا كله ذكرناه لما بيَّنا أن ما يخالف هذه النصوص من القضايا التى يُقال : إنها عقلية ليست مما يحتاج إليه فى العلم بصدق الرسول ، فعُلم

(١) فى الأصل : عن مسعود .

(٢) ورد هذا الحديث فى كتابنا هذا من قبل ، حـ٥ ، ص ٧٩ – ٨٠ ، وتكلمت عليه هناك .

(٣) فى الأصل : هذه الآية ثم . . وبعدها بياض بمقدار سطرين ، وأضفت هذه الزيادة من رواية المسند ( ط . المعارف ) ١٩/٨ . وسبق أن تكلمت على الحديث من رواية ابن عمر رضى الله عنهما حـ٥ ، ص ٨٠ ، ت ٢ .

بطلان قول القائل : إن تقديم النقل على العقل يُوجب القدح فيه بالقدح فى أصله ، حيث تبين أن ذلك ليس قدحاً فى أصله .

وهذا الكلام فى الأصل هو من قول الجهمية المعتزلة وأمثالهم ، وليس من قول الأشعرى وأئمةأصحابه،وإنما تلقَّاه عن المعتزلة متأخرو الأشعرية لمَّا مالوا إلى نوع التجهم ، بل الفلسفة ، وفارقوا قول الأشعرى وأئمة أصحابه ، الذين لم يكونوا يقرُّون بمخالفة النقل للعقل ، بل انتصبوا لإقامة أدلة عقلية توافق السمع .

/ولهذا أثبت الأشعرى الصفات الخبرية بالسمع ، وأثبت بالعقل الصفات العقلية التى تُعلم بالعقل والسمع ، فلم يثبت بالعقل ما جعله معارضاً للسمع ، بل ما جعله معاضداً له ، وأثبت بالسمع ما عجز عنه العقل . ظ ١١٤

وهؤلاء خالفوه وخالفوا أئمة أصحابه فى هذا وهذا ، فلم يستدلوا بالسمع فى إثبات الصفات ، وعارضوا مدلوله بما ادّعوه من العقليات .

والذى كان أئمة السنة ينكرونه على ابن كُلاَّب والأشعرى بقايا من التجهم والاعتزال ، مثل اعتقاد صحة طريقة الأعراض وتركيب الأجسام ، وإنكار اتّصاف الله بالأفعال القائمة التى يشاؤها ويختارها ، وأمثال ذلك من المسائل التى أُشكلت على من كان أعلم من الأشعرى بالسنة والحديث وأقوال السلف والأئمة ، كالحارث المحاسبى ، وأبى على الثقفى ، وأبى بكر بن إسحاق الصبغى [1] ، مع أنه قد قيل : إن

(١) فى الأصل : الضبعى . وسبقت ترجمته ٢/٧٧ .

الحارث رجع عن ذلك ، وذكر عنه غيرُ واحد ما يقتضى الرجوع عن ذلك ، وكذلك الصبغى والثقفى قد رُوى أنهما استتيبا فتابا .

وقد وافق الأشعرى على هذه الأصول طوائف من أصحاب أحمد ومالك والشافعى وأبى حنيفة وغيرهم ، منهم من تبين له بعد ذلك الخطأ فرجع عنه ، ومنهم من اشتبه عليه ذلك ، كما اشتبه غير ذلك على كثير من المسلمين ، والله يغفر لمن اجتهد فى معرفة الصواب من جهة الكتاب والسنة ، بحسب عقله وإمكانه ، وإن أخطأ فى بعض ذلك .

والمقصود أنه لم يكن[1] فى المنسوبين إلى السنة ، ولو كان فيه نوع من البدعة ، مَنْ يزعم أن صريح المعقول يخالف مدلول الكتاب والسنة ، بل كل من تكلَّم بذلك كان عند الأمة من أهل البدع المضلَّة ، فضلا عن أن يُقال : إن ما به يُعلم صدق الرسول من المعقول مناقض لمدلول الكتاب والسنة ، إذ هذا الكلام يفتح على صاحبه من الزندقة والإلحاد ما يخرجه عن طرد قوله إلى غاية الجهل[2] والضلال ، والكفر والإلحاد ، وإن لم يطَّرد قوله ظهر منه من التناقض والفساد ما لا يوافقه عليه لا أهل التوحيد والحق والإيمان ، ولا طائفة من طوائف العبَّاد .

وبهذا كان يصف الأشعرى كل من يواليه ويحبه من المنسوبين إلى السنة والجماعة ، كما فى رسالة أبى بكر البيهقى/ التى كتبها إلى بعض ولاة ص ١١٥
الأمور لمَّا كان وقع بخراسان من لعنة أهل البدع ما وقع ، وقَصَدَ بعض

(١) فى الأصل : أنه إن لم يمكن ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) فى الأصل : إلى غاية إلى الجهل ، ويبدو أنه تحريف من الناسخ .

الناس إدخال الأشعرية فيهم . وقد ذكر الرسالة أبو القاسم بن عساكر فى « تبيين كذب المفترى »[١] .

رسالة البيهق فى فضائل الأشعرى .

قال البيهقى فى أثناء الرسالة[٢] : « فليعلم الشيخ العميد أن[٣] أبا الحسن من أولاد[٤] أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه » .

ثم ذكر من فضائل أبى موسى ، والأشعريين ، وذرية أبى موسى أموراً معروفة[٥] ، إلى أن قال[٦] : « إلى أن بلغت النوبة إلى شيخنا أبى الحسن الأشعرى[٧] ، فلم يُحدث فى دين الله حَدَثا ، ولم يأت فيه ببدعة ، بل أخذ أقاويل الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم من الأئمة ، فى أصول الدين ، فبصَّرنا[٨] بزيادة شرح وتبيين ، وأن ما قالوه[٩] وجاء به الشرع فى الأصول[١٠] صحيح فى المعقول[١١] ، خلاف ما زعمه[١٢] أهل الأهواء من أن بعضه لا يستقيم فى الآراء ، فكان فى بيانه

(١) فى ص ١٠٠ من الكتاب ، وما بعدها ( ط . مطبعة التوفيق ، دمشق ، ١٣٤٧ ) .

(٢) ص ١٠٢ .

(٣) تبيين : . . العميد ، أدام الله سيادته ، أن . . .

(٤) تبيين : أن أبا الحسن الأشعرى رحمه الله من أولاد . . .

(٥) انظر « تبيين . . » ص ١٠٢ – ١٠٣ .

(٦) تبيين ص ١٠٣ .

(٧) تبيين : . . . الأشعرى رحمه الله .

(٨) تبيين : فنصرها .

(٩) تبيين : وأن ما قالوا فى الأصول .

(١٠) فى الأصول : ليست فى « تبيين » .

(١١) تبيين : فى العقول .

(١٢) تبيين : ما زعم .

تقوية [١] ما لم يزل عليه أهل [٢] السنة والجماعة ، ونصرة أقاويل من مضى من الأئمة ، كأبي حنيفة ، وسفيان الثورى من أهل الكوفة ، والأوزاعى وغيره من أهل الشام ، ومالك والشافعى من أهل الحرمين ، ومن نحا نحوهما من أهل الحجاز ، وغيرها من سائر البلاد ، كأحمد بن حنبل وغيره من أهل الحديث ، والليث بن سعد وغيره ، ومحمد بن إسماعيل البخارى ، ومسلم [٣] بن الحجاج النيسابورى إِمَامَىْ أهل الآثار ، وذلك [٤] دأب من تصدَّر [٥] من الأئمة فى هذه الأمة،وصار رأساً فى العلم من أهل السنة،فى قديم الدهر وحديثه » .

إلى أن قال [٦] : « وحين كثرت المبتدعة فى هذه الأمة ، وتركوا ظاهر الكتاب والسنة ، وأنكروا ما ورد أنه [٧] من صفات الله تعالى ، نحو : الحياة ، والقدرة ، والعلم ، والمشيئة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، وجحدوا ما دلاّ عليه من المعراج ، وعذاب القبر ، والميزان ، وأن الجنة والنار مخلوقتان ، وأن أهل الإيمان يخرجون من النيران ، وما لنبينا صلى الله عليه وسلم من الحوض والشفاعة ، وأن [٨] الخلفاء الأربعة

---

(١) فى الأصل كأنها : بقوته ، وما أثبته من « تبيين » .

(٢) تبيين : . . . ما لم يدل عليه من أهل . .

(٣) تبيين : وأبى عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى وأبى الحسين مسلم . . .

(٤) تبيين : . . الآثار ، وحفّاظ السنن التى عليها مدار الشرع ، رضى الله عنهم أجمعين ، وذلك .

(٥) تبيين : من تصدى .

(٦) فى ص ١٠٤ .

(٧) تبيين : ما ورد به أنه . . .

(٨) تبيين : . . والشفاعة ، وما لأهل الجنة من الرؤية ، وأن . . .

كانوا محقِّين فيما قاموا به من الولاية ، وزعموا أن شيئاً من ذلك لا يستقيم على العقل ، ولا يصح فى الرأى – أخرج الله من نسل أبى موسى الأشعرى إماماً[(١)] قام بنصرة دين الله ، وجاهد بلسانه وبنانه[(٢)] من صدَّ عن سبيل الله ، وزاد فى التبيين لأهل اليقين ، أن ما جاء به الكتاب والسنة ، وما كان عليه سلف الأمة[(٣)] ، مستقيم على العقول الصحيحة/والآراء » . ظ ١١٥

ومضمون الرسالة إزالة ما وقع من الفتنة ، وإطابة قلوب أهل السنة .

**قال أبو القاسم بن عساكر**[(٤)] : « وإنما كان[(٥)] انتشار ما ذكره أبو بكر البيهقى[(٦)] من المحنة واستعار ما أشار بإطفائه – فى رسالته – من الفتنة ، ما تقدَّم[(٧)] به من سبّ حزب الشيخ أبى الحسن الأشعرى ، فى دولة السلطان طغرلبك ، ووزارة أبى نصر الكندرى[(٨)] ، وكان السلطان حنفيًّا سنِّيًّا ، وكان وزيره معتزليًّا رافضيًّا ، فلما أمر السلطان بلعن المبتدعة على المنابر فى الجُمَع ، قرن الكندرى–للتسلِّى والتشفِّى–اسم الأشعرية

(١) تبيين : . . الأشعرى رضى الله عنه إماماً . . .

(٢) تبيين : وبيانه .

(٣) تبيين : سلف هذه الأمة .

(٤) فى « تبيين » ص ١٠٨ .

(٥) فى الأصل : وإن كان ، والتصويب من « تبيين » .

(٦) تبيين : البيهقى رحمه الله .

(٧) تبيين : مما تقدم .

(٨) تبيين : . . أبى نصر منصور بن محمد الكندرى .

بأسماء أرباب البدع ، وامتحن الأئمة الأفاضل ، وعزل [١] أبا عثمان النيسابورى عن خطابة نيسابور [٢] ، وفوَّضها إلى بعض الحنفية ، فأمَّ الجمهور ، وخرج الأستاذ أبو القاسم ، وأبو المعالى ، عن [٣] البلد ».

ثم ذكر زوال تلك المحنة فى دولة ابن ذلك السلطان ووزارة النظام [٤] .

وهذا الذى ذكره عنه البيهقى هو المعروف فى كتبه وعند أئمة أصحابه . وذكر ابن عساكر عن جماعة ما يوافق كلام البيهقى ، فذكر أن أبا الحسن القابسى – وهو من كبار أئمة المالكية بالمغرب – سُئِل عنه فكان فى جوابه [٥] : « واعلموا أن أبا الحسن الأشعرى [٦] لم يأت من هذا الأمر – يعنى الكلام – إلا ما أراد به إيضاح السنن ، والتثبيت عليها ، ودفع الشبه عنها » .

وقال أبو بكر بن فورك [٧] : « انتقل الشيخ أبو الحسن الأشعرى [٨]

(١) تبيين : الأئمة الأماثل ، وقصد الصدور الأفاضل ، وعزل . . .
(٢) تبيين : أبا عثمان الصابونى عن الخطابة بنيسابور . . .
(٣) تبيين : . . والإمام أبو المعالى الجوينى رحمة الله عليهما عن . . .
(٤) انظر « تبيين » ص ١٠٨ – ١٠٩ .
(٥) قال ابن عساكر فى « تبيين » ص ١٢٢ : « قرأت بخط بعض أهل العلم بالفقه والحديث من أهل الأندلس ممن أثق به فيما يحكيه وأصدقه فيما يرويه فى جواب سؤال سئل عنه أبو الحسن على الفقيه القيروانى المعروف بابن القابسى – وهو من كبار أئمة المالكية بالمغرب – سأله عنه بعض أهل تونس من بلاد المغرب فكان فى جوابه له أنه قال . . .
(٦) تبيين : . . الأشعرى رضى الله عنه . .
(٧) هذا الكلام أورده ابن عساكر فى « تبيين » ص ١٢٧ .
(٨) تبيين : انتقل الشيخ أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعرى رضى الله عنه .

من مذاهب المعتزلة إلى نصرة مذاهب أهل السنة والجماعة بالحجج العقلية ، وصنَّف فى ذلك الكتب » .

وذكر ابن عساكر كلامه فى مصنفاته[١] .

كلام الأشعرى فى « الإبانة »

**وقوله**[٢] : « فإن قال قائل[٣] : قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة[٤] والمرجئة ، فعرِّفونا قولكم الذى به تقولون ، وديانتكم التى بها تدينون . قيل له : قولنا الذى به نقول[٥] ، وديانتنا التى بها ندين[٦] ، التمسك بكتاب الله[٧] ، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم[٨] ، وما رُوى عن الصحابة[٩] ، والتابعين ، وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون[١٠] ، وبما كان عليه أحمد بن حنبل[١١] نضَّر الله وجهه ، ورفع درجته ، وأجزل مثوبته – قائلون ، ولمن خالف

---

(١) انظر « تبيين » ص ١٢٨ – ١٤٠ .

(٢) أى الأشعرى فى كتابه « الإبانة عن أصول الديانة » والكلام التالى فى ص ٢٠ ( تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود ، ط . دار الأنصار ) = ص ٨ ( ط . المنيرية ) . وهو فى « تبيين » ص ١٥٧ وما بعدها .

(٣) الإبانة : فإن قال لنا قائل .

(٤) الإبانة ( ط . دار الانصار ) : والرافعة ، وهو خطأ مطبعى .

(٥) الإبانة : ( فى الطبعتين ) الذى نقول به .

(٦) الإبانة ( فى الطبعتين ) : التى ندين بها .

(٧) الإبانة : ( ط . دار الأنصار ) بكتاب الله ربنا عز وجل ؛ ( ط . المنيرية ) : بكتاب ربنا عز وجل .

(٨) الإبانة ( ط . دار الأنصار ) : وبسنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ؛ ( ط . المنيرية ) : وبسنة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم .

(٩) الإبانة ( ط . دار الأنصار ) : عن السادة والصحابة .

(١٠) فى الأصل : ونحو ذلك معتصمون ، والمثبت من « الإبانة » .

(١١) الإبانة ( فى الطبعتين ) : وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل .

قوله مجانبون [١] ، لأنه الإمام الفاضل ، والرئيس الكامل ، الذى أبان الله به الحق عند ظهور الضلال [٢] ، وأوضح به المنهاج ، وقمع به بدع المبتدعين ، وزيغ الزائغين ، وشك الشاكّين ، فرحمة الله عليه من إمام مقدَّم ، وكبير مفهم [٣] ، وعلى جميع أئمة المسلمين [٤] . وجملة قولنا : أنَّا نقـــرّ بالله [٥] وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله [٦] ، وما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا نرد من ذلك شيئاً ، وأن الله إله [٧] واحد ، فرد [٨] صمد ، لم يتخذ صاحبة
ص ١١٦ ولا ولداً ، وأن محمدا عبده ورسوله ، / وأن الجنة والنار حق ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث [ من ] [٩] فى القبور ، وأن الله مستوٍ على عرشه كما قال : ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [ سورة طه : ٥ ] ، وأن له وجهاً ، كما قال : ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ [ سورة طه : ٢٧ ] ، وأن له يدين ، كما قال : ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ [ سورة المائدة : ٦٤ ] ، وكما قال : ﴿ لِمَا خَلَقْتُ

---

(١) الإبانة ( ط . دار الأنصار ) : ولما خالف قوله مخالفون .

(٢) عند ظهور الضلال : كذا فى نسخة من نسخ الإبانة ، وفى ( ط . دار الأنصار ) : الحق ودفع به الضلال ؛ ( ط . المنيرية ) ورفع به الضلال .

(٣) الإبانة ( ط . دار الأنصار ) : مقدم وجليل معظم وكبير مفهم ؛ ( ط . المنيرية ) : مقدم وخليل معظم مفخم ( وفى نسخة : وكبير مفخم )

(٤) عبارة « وعلى جميع أئمة المسلمين » ساقطة من طبعة دار الأنصار .

(٥) فى الأصل : نقر بأن الله ، والمثبت من « الإبانة » .

(٦) الإبانة ( ط . دار الأنصار ) : وبما جاءوا به من عند الله .

(٧) الإبانة ( فى الطبعتين ) : وأن الله عز وجل إله .

(٨) الإبانة ( فى الطبعتين ) : واحد ، لا إله إلا هو ، فرد .

(٩) من : ساقطة من الأصل .

بِيَدَيَّ ﴾[ سورة ص : ٧٥ ] ، وأن له عينين بلا كيف ، كما قال : ﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾[ سورة القمر : ١٥]»إلى أن قال :

« ونعوِّل فيما اختلفنا فيه على كتاب الله ، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، وإجماع المسلمين ، وما كان فى معناه ، ولا نبتدع فى دين الله بدعة لم يأذن الله بها ، ولا نقول على الله ما لا نعلم ، ونقول : إن الله يجئ يوم القيامة ، كما قال : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [ سورة الفجر : ٢٢ ] ، وأن الله يقرب من عباده كيف شاء ، كما قال : ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ [ سورة قٓ : ١٦ ] ، وكما قال : ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴾[ سورة النجم : ٨ ، ٩ ]».

تعليق ابن تيمية فهذا الكلام وأمثاله فى كتبه وكتب أئمة أصحابه : يبيِّنون أنهم يعتصمون فى مسائل الأصول التى تنازع فيها الناس بالكتاب والسنة والإجماع ، وأن دينهم التمسك بالكتاب والسنة ، وما رُوى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ثم خصُّوا الإمام أحمد بالاتِّباع والموافقة ، لما أظهره من السنة بسبب ما وقع له من المحنة .

فأين هذا من قول من لا يجعل الكتاب والسنة والإجماع طريقاً إلى معرفة صفات الله ، وأمثال ذلك من مسائل الأصول ؟ فضلا عمَّن يدّعى تقديم عقله ورأيه على مدلول الكتاب والسنة ، وما كان عليه سلف الأمة ، ويقول : إذا تعارض القرآن وعقولنا قدمنا عقولنا على القرآن .

ولهذا كان الأشعرى وأئمة أصحابه من المثبتين لعلو الله بذاته على العالم ، كما كان ذلك مذهب ابن كُلَّاب ، والحارث المحاسبى وأبى العباس القلانسى ، وأبى بكر الصبغى[1] ، وأبى على الثقفى ، وأمثالهم .

لكن للبقايا التى بقيت على ابن كُلَّاب وأتباعه من بقايا التجهم والاعتزال ، كطريقة حدوث الأعراض وتركيب الأجسام ، احتاج من سلك طريقهم إلى طرد تلك الأقوال ، فاحتاج أن يلتزم قول الجهمية والمعتزلة فى نفى الصفات الخبرية ، ويقدِّم عقله على النصوص الإلهية ، ويخالف سلفه وأئمته الأشعرية ، وصار ما مُدح به الأشعرى وأئمة أصحابه من السنة والمتابعة النبوية عنده من أقوال المجسِّمه الحشوية ، كما
ظ ١١٦ أن المعتزلة/ لما نصروا الإسلام فى مواطن كثيرة ، وردوا على الكفَّار بحجج عقلية ، لم يكن أصل دينهم تكذيب الرسول ، ورد أخباره ونصوصه ، لكن احتجُّوا بحجج عقلية : إما ابتدعوها من تلقاء أنفسهم ، وإما تلقوَّها عمَّن احتج بها من غير أهل الإسلام ، فاحتاجوا أن يطردوا أصول أقوالهم التى احتجُّوا بها لتسلم عن النقص والفساد ، فوقعوا فى أنواع من رد معانى الأخبار الإلهية ، وتكذيب الأحاديث النبوية .

وأصل ما أوقعهم فى نفى الصفات والكلام والأفعال ، والقول بخلق القرآن ، وإنكار الرؤية ، والعلو لله على خلقه – هى طريقة حدوث الأعراض وتركيب الأجسام ، وعنها لزمهم ما خالفوا به الكتاب والسنة والإجماع فى هذا المقام ، مع مخالفتهم للمعقولات الصريحة التى لا تحتمل

(١) فى الأصل : وأبى بكر الضبعى .

النقيض ، فناقضوا العقل والسمع من هذا الوجه ، وصاروا يعادون من قال بموجب العقل الصريح ، أو بموجب النقل الصحيح . وهم وإن كان لهم من نصر بعض الإسلام أقوال صحيحة ، فهم فيما خالفوا به السنة سلَّطوا عليهم وعلى المسلمين أعداء الإسلام ، فلا للإسلام نصروا ، ولا للفلاسفة كسروا .

اعتراض يذكره نفاة الصفات

**فإن قيل** : إنما لم يعارض سلف المؤمنين والكفَّار المتقدمون لهذه النصوص ، لأنهم كانوا قوما عرباً فصحاء يفهمون ما أُريد بها ، ولم يكونوا يفهمون منها إثبات أن ذاته نفسه فوق العرش ، ولا ما يشبه ذلك من الأمور المستلزمة للتجسيم ، فلما لم يفهموا منها ما فهمه المتأخرون من هذا الإثبات ، لم يكن المفهوم منها عندهم معارضاً لشئ من الأدلة العقلية ، وأما المتأخرون فلمّا صاروا يستدلون بها على الإثبات المستلزم للتجسيم ، صار من يريد أن يرد عليهم يعارضهم بالأدلة العقلية النافية .

فهذا خلاصة ما يمكن أن يقوله من يُعظِّم الرسول والسلف من النفاة .

بطلان هذا الكلام من وجوه متعددة

**فيقال** : هذا باطل من وجوه متعددة :

الوجه الأول

**أحدها** : أن يُقال : فعلى هذا التقدير لا يكون المفهوم الظاهر من هذه النصوص إثبات العلو على العالم والصفات ، ولا يجوز أن يُقال : ظواهر هذه النصوص غير مراد ، ولا أنه قد تعارضت الدلائل النقلية والعقلية ، فإنه إذا قُدِّر أنها لا تدل على الإثبات : لا دلالة قطعية/ ولا ظاهرة ، بطل أن يكون فى ظاهرها ما يُفهم منه الإثبات . ص ١١٧

ومن المعلوم أن هذا خلاف قول الطوائف كلها من المثبتة والنفاة ، حتى من الفلاسفة القائلين بقدم العالم وإنكار معاد الأبدان ، فإنهم معترفون بما اعترف به سائر الخلق من أن الظاهر المفهوم منها هو إثبات الصفات .

لكن هؤلاء المتفلسفة يقولون : إن الرسول لم يرد بيان العلم والإخبار بالأمر على وجهه ، وإنما أراد التخييل ، وإن تضمَّن ذلك التدليس وإظهار خلاف ما يبطن والكذب للمصلحة ، وهذا قول الملاحدة الباطنية .

وفساد هذا معلوم من وجوه أكثر مما يُعلم به فساد قول الجهمية والمعتزلة . ولهذا كان هؤلاء عند المسلمين ملاحدة زنادقة .

الوجه الثانى **الوجه الثانى** : أن يُقال : التفاسير الثابتة المتواترة عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان تبين أنهم إنما كانوا يفهمون منها الإثبات ، بل والنقول المتواترة المستفيضة عن الصحابة والتابعين فى غير التفسير موافقة للإثبات ، ولم يُنقل عن أحد من الصحابة والتابعين حرفٌ واحد يوافق قول النفاة ، ومن تدبَّر الكتب المصنَّفة فى آثار الصحابة والتابعين ، بل المصنَّفة فى السنة ، من : «كتاب السنة والرد على الجهمية» للأثرم ، ولعبد الله بن أحمد ، وعثمان بن سعيد الدارمى ، ومحمد بن إسماعيل البخارى ، وأبى داود السجستانى ، وعبد الله بن محمد الجعفى ، والحكم ابن معبد الخزاعى ، وحشيش بن أصرم النسائى ، وحرب بن إسماعيل الكرمانى ، وأبى بكر الخلاَّل ، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة ، وأبى القاسم الطبرانى ، وأبى الشيخ الأصبهانى ، وأبى أحمد العسَّال ، وأبى

نعيم الأصبهانى ، وأبى الحسن الدارقطنى ، وأبى حفص بن شاهين ، ومحمد بن إسحاق بن منده ، وأبى عبد الله بن بطة ، وأبى عمر الطلمنكى ، وأبى ذر الهروى ، وأبى محمد الخلاَّل ، والبيهقى ، وأبى عثمان الصابونى ، وأبى نصر السجزى ، وأبى عمر بن عبد البر ، وأبى القاسم اللالكائى ، وأبى إسماعيل الأنصارى، وأبى القاسم التيمى ، وأضعاف هؤلاء – رأى فى ذلك من الآثار الثابتة المتواترة عن الصحابة والتابعين ، ما يُعلم معه/ بالاضطرار أن الصحابة والتابعين كانوا يقولون ظ ١١٧
بما يوافق مقتضى هذه النصوص ومدلولها ، وأنهم كانوا على قول أهل الإثبات المثبتين لعلو الله نفسه على خلقه ، المثبتين لرؤيته ، القائلين بأن القرآن كلامه ليس بمخلوق بائن عنه .

وهذا يصير دليلا من وجهين : أحدهما من جهة إجماع السلف ، فإنهم يمتنع أن يُجمعوا فى الفروع على خطأ ، فكيف فى الأصول ؟

الثانى : من جهة أنهم كانوا يقولون بما يوافق مدلول النصوص ومفهومها ، لا يفهمون منها ما يناقض ذلك .

ولهذا كان الذين أدركوا التابعين من أعظم الناس قولاً بالإثبات وإنكاراً لقول النفاة ، كما قال يزيد بن هارون الواسطى : من قال : إن الله على العرش استوى ، خلاف ما يقرّ فى نفوس العامة فهو جهمى . وقال الأوزاعى كنا–والتابعون متوافرون– نُقرّ بأن الله فوق عرشه ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته . .

**الثالث** : أن من له عناية بآثار السلف يعلم علماً يقينياً أن قول النفاة الوجه الثالث
إنما حدث فيهم فى أثناء المائة الثانية ، وأن أول من ظهر ذلك عنه الجعد

ابن دِرْهم ، والجهم بن صفوان ، وقد قتلهما المسلمون . وكلام السلف والأئمة فى ذم الجهمية أعظم وأكثر من أن يُذكر هنا ، حتى كان غير واحد من الأئمة يخرجهم عن عداد الأمة .

وقال يوسف بن أسباط ، وعبد الله بن المبارك : أصول الثنتين وسبعين فرقه أربع : الخوارج ، والشيعة ، والمرجئة ، والقدرية . فقيل لابن المبارك : فالجهمية ؟ فأجاب بأن أولئك ليسوا من أمة محمد صلى الله عليه وسلم .

ولأصحاب أحمد فى الجهمية : - هل هم من الثنتين وسبعين فرقه ، أم هم خارجون عنها كالملاحدة الزنادقة؟ - قولان . والجهمية باتفاقهم هم نفاة الصفات الذين يقولون إن الله ليس فوق العالم ، ولا يُرى ، ولا تقوم به صفة ولا فعل . وابن كُلَّاب ومتبعوه خالفوهم فى العلو والصفات ، ووافقوهم على نفى الأفعال القائمة به ، وغيرها مما يتعلق بمشيئته وقدرته ، فكيف يمكن مع هذا أن يُقال : إن السلف كانوا من القائلين بنفى العلو والصفات ؟

وإذا كانوا من المثبتة امتنع أن يُقال : إنهم عرفوا أن القرآن إنما يدل على قول الإثبات وخالفوه .

**الوجه الرابع** : أن يُقال : القرآن/ : إما أن يقال : إنه بنفسه دالٌّ على العلو وإثبات ما يُفهم منه من الصفات . وإما أن يُقال : إنه ينفى ذلك ، وإما أن يُقال : إنه لا يدل على ذلك لا بنفى ولا إثبات . الوجه الرابع ص ١١٨

فإن قيل بالأول ثبت المقصود وعُلم أن مدلول القرآن ومفهومه هو

الإثبات ، وتبين ما ذُكر من أنه يمتنع أن يكون العقل الصريح معارضاً لذلك . وإن قيل بالثانى كان هذا معلوم الفساد بالاضطرار ، فإنه ليس فى القرآن آية واحدة ظاهرة فى نفى الصفات ، وغاية ما يريد من يستدل بذلك أن يستدل بقوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ ﴾ [ سورة الشورى : ١١ ] ، وقوله : ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ ﴾ [ سورة الإخلاص : ٤ ] ، ونحو ذلك ، وهذه الآيات إنما تنفى مماثلة صفاته لصفات المخلوقات ، لا تنفى ثبوت الصفات . ولا ريب أن القرآن تضمَّن إثبات الصفات ونفى مماثلة المخلوقات ، فأما أن يكون فيه ما ينفى الصفات ، فهذا من أعظم البهتان ، الذى يظهر أنه كذب لكل عاقل .

ولهذا لمَّا كان النفاة يعتمدون على ما ينفى التمثيل ، كقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْ ﴾ ، وقوله : ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ ﴾ ، وهذا لا يدل على مقصودهم فى اللغة التى نزل بها القرآن ، بل هو على نقيض مقصودهم أدل ، فإن هذا يدل على ثبوت شئ موصوف بصفات الكمال ، لا مماثل له فى ذلك ، وهم لم يثبتوا ذلك — احتاجوا [1] إلى أن يفتروا على اللغة ، بعد أن افتروا على العقل ، فصاروا مفترين على الشرع العقل واللغة ، فيقول أحدهم : لو كان موصوفاً بالعلو لكان جسماً ، ولو كان جسما لكان مماثلاً لسائر الأجسام ، والله قد نفى عنه المثل ، فهذا أعظم ما يعتمدون عليه من جهة السمع .

وقد بُيِّن فى غير هذا الموضع فساد هذا من وجوه كثيرة . منها أن يُقال : هنا ثلاث مقدمات حصل فيها التلبيس : أحدها : كون كل

(١) كلمة « احتاجوا » جواب لقوله : ولهذا لمَّا كان النفاة يعتمدون . .الخ .

عالٍ جسما . والثانى : كون الأجسام متماثلة . والثالث : كون هذا التماثل هو المراد بالمثل فى لغة العرب التى نزل بها القرآن .

ومنشأ الغلط من الاشتباه[١] والاشتراك والإجمال فى لفظ « الجسم » ولفظ « المثل » .

فيُقال : الجسم فى لغة العرب هو البدن ، وهو عندكم مما يمكن الإشارة إليه ، فالهواء والماء والنار ونحو ذلك ليس هو جسماً فى لغة العرب ، وهو فى اصطلاحكم جسم .

وإذا كان الجسم فى لغة العرب أخص منه فى عرفكم ، وقد عُلم/
ظ ١١٨ بصريح العقل أن الذهب ليس مثل الفضة ، ولا الخبز مثل التراب ، ولا الدم كالذهب،فما يسمَّى فى لغة العرب « جسدا » و « جسما » ونحو ذلك ، هو مما يُعلم أنه ليس متماثلا بصريح العقل والحس ، فكيف بما هو أعم من ذلك ، مثل كونه يُشار إليه ، أوكونه يقبل الأبعاد الثلاثة : الطول والعرض والعمق ؟ مع أن هذه الألفاظ ليس مرادهم بها ما هو معناها فى اللغة المعروفة ، فإن هؤلاء عندهم الحبة الواحدة ، كالعدسة والسمسمة ، بل الذرة التى قال الله فيها : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ﴾ [ سورة النساء : ٤٠ ] ، هى فى اصطلاحهم طويلة عريضة عميقة ،

ومن المعلوم بالاضطرار من لغة [ العرب ][٢] أنهم يقولون عن نوع الإنسان : هذا طويل ، وهذا قصير . وكذلك أعضاء الإنسان كيده

---

(١) فى الأصل : من لفظ الاشتباه ، ولعل ما أثبته أدل على المعنى المقصود .
(٢) كلمة « العرب » ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

ورجله وعنقه ، يقولون : هذا طويل وهذا قصير ، ويقولون : هذا عريض ، وهذا دقيق ورقيق،لعنقه ويده .

وأما العميق عندهم فيُقال فى مثل الآبار ونحوها ، لا يقولون لفم الإنسان : إنه عميق ، ولا لأذنه وعينه ونحو ذلك ، فكيف بالعدسة والسمسمة والذرة ؟

فإذاقالوا عن الشئ : إنه طويل عريض عميق ، لم يقصدوا بذلك المعروف فى اللغة ، وما يعقله الناس من معنى الطول والعرض والعمق ، بل يقصدون هذا المعنى العام الذى وضعوا له لفظ الطول والعرض والعمق ، ثم يقولون مع هذا : إن كل ما وُصف بهذه المعانى العامة ، فإنه يجب أن يكون متماثلا مستويا فى الحد والحقيقة ، لا يختلف إلا باختلاف أعراضه .

فهذا القول من أبعد الأقوال عن المعقول الذى يعرفه الناس بحسهم وعقلهم . ثم بتقدير أن يكون كذلك ، فلا يتمارى عاقلان أن لفظ « المثل » فى لغة العرب وسائر الأمم ليس المراد به هذا ، وأنه إذا قيل : إن كذا مثل كذا ، أو ليس مثله ، وهذا ليس له مثل ، فإنه ليس المفهوم من « المثل » كون هذا بحيث يُشار إليه ، وكون هذا بحيث يُشار إليه ، أو كون كلٍّ منهما له قدر ، أو له طول وعرض وعمق ، لا بالمعنى اللغوى ، ولا بما هو أقرب إليه ، فضلا عن اصطلاحهم .

ونحن نعلم بالضرورة من لغة العرب أنهم لا يقولون : الجبل مثل النار ، ولا الهواء مثل الماء ، ولا الجمل مثل البقر ، ولا الشمس والقمر مثل الذهب والفضة ، مع اشتراكهما فى كثير من الصفات الزائدة على

مطلق المقدار ، بل قد نفى فى القرآن كون الشئ مثل غيره مع كون كل منهما جسما ، بل حيوانا ، بل إنسانا .

كما فى قوله : ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُمْ ثُمَّ لاَ يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾ [ سورة محمد : ٣٨ ] .

ص ١١٩ وقال تعالى : ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ * أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ * نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلَى أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [ سورة الواقعة : ٥٨ - ٦١ ] .

وهذا فى لغه[1] العرب لقول شاعرهم :

لَيْسَ كَمِثْلِ الْفَتَى زُهَيْرٍ خَلْقٌ يُوَازِيهِ فى الفَضَائلْ

وقال الآخر :

مَا إِنْ كَمِثْلِهِمْ فى ِ النَّاسِ وَاحِدٌ

فكيف يجوز مع هذا أن يُستدل بقوله : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ، أو قوله : ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ على أنه لا صفة له ، أو لا يُرى فى الآخرة ، أو ليس فوق العرش - بناءً على تلك المقدمات ، وهو أنه لو كان كذلك لكان جسماً ، والأجسام متماثلة ، والله قد نفى المثل ؟

ومن عجيب ما يحتجون به أنهم يقولون : لو كان متصفا بذلك لكان جسماً ، ولو كان جسما لكان منقسماً ، والمنقسم ليس بواحد ، والله قد أخبر أنه واحد . مع أنه لا يُوجد فى لغة العرب ، بل ولا غيرهم

---

(١) فى الأصل : وهذا لغة .

من الأمم ، استعمال الواحد الأحد والوحيد إلا فيما يسمّونه هم جسماً ومنقسماً ، كقوله تعالى : ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً ﴾ [ سورة المدّثر : ١١ ] .

وقوله تعالى : ﴿ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ﴾ ، [ سورة النساء : ١١ ] .

وقوله : ﴿ وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلاً رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ ﴾ إلى قوله : ﴿ قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ ﴾ [ سورة الكهف : ٣٢ - ٣٧ ] .

وقوله : ﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُم أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ ﴾ [ سورة البقرة : ٢٦٦ ] .

وقوله تعالى : ﴿ وَلاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً ﴾ [ سورة الكهف : ٤٩ ] .

وقوله : ﴿ وَلاَ يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَداً ﴾ ، [ سورة الكهف : ٢٦ ] .

وقوله : ﴿ وَلاَ يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً ﴾ [ سورة الكهف : ١١٠ ] .

وقوله : ﴿ وَلاَ تَسْتَفْتِ فِيهِم مِّنْهُمْ أَحَداً ﴾ ، [ سورة الكهف : ٢٣ ] .

وقوله : ﴿ قُلْ إِنِّي لَن يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ ﴾ [ سورة الجن : ٢٢ ] .

وقوله : ﴿ وَأَن الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلاَ تَدْعُو مَعَ اللَّهِ أَحَداً ﴾ [ سورة الجن : ١٨ ] .

وقوله : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلاَمَ اللَّهِ ﴾ ، [ سورة التوبة : ٦ ] .

وقوله : ﴿ وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّى أَرَانِى أَعْصِرُ خَمْراً ﴾ [ سورة يوسف : ٣٦ ] .

إلى قوله ﴿ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِى رَبَّهُ خَمْراً ﴾ [ سورة يوسف : ٤١ ] .

وقوله : ﴿ قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ ﴾ [ سورة القصص : ٢٦ ] . إلى قوله ﴿ إِنِّى أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَىَّ هَاتَيْنِ ﴾ ، [ سورة القصص . ٢٧ ] ،

وقوله : ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ ﴾ [ سورة الإخلاص : ٤ ] .

والعرب وغيرهم من الأمم يقولون : رجل ، ورجلان اثنان ، وثلاثة رجال ، وفرس واحد ، وجمل واحد ، ودرهم واحد ، وثوب واحد ، ورأس واحد ، وذكر واحد ، وأمير واحد ، وملك واحد ، ومسكن واحد ، وسيد واحد ، وأمثال ذلك مما لا يحصيه إلا الله تعالى .

ظ ١١٩ فلفظ « الواحد » وما يتصرف منه فى لغة العرب وغيرهم/ من الأمم لا يُطلق إلا على ما يسمونه هم جسماً منقسماً ، لأن ما لا يسمونه هم جسماً منقسماً ليس هو شيئا يعقله الناس ، ولا يعلمون وجوده حتى يعبِّروا عنه ، بل عقول الناس وفطرهم مجبولة على إنكاره ونفيه ، فلو قُدِّر وجود هذا فى الخارج ، أو إمكان وجوده ، لاحتيج بعد ذلك إلى أن يثبت لفظ « الواحد » فى لغة العرب يُعَبِّرون بها عنه ، إذ ليس كل ما وُجد ، أو أمكن وجوده ، يجب أن يتصوره أهل اللغة ، ويكون داخلا فيما عبَّروا عنه من لغتهم . .

وإذا قُدِّر أن أهل اللغة عبَّروا بلفظ « الواحد » و « الأحد » فى لغتهم عن هذا ، لم يجز أن يُقال : إن لفظ « الواحد » فى لغتهم لا يقع إلا عليه ، لِما ذكرناه من أن لفظ « الواحد » وما اشتُق منه إنما [1] عُرف واشتُهر استعماله فى اللغة فيما يجعلونه هم جسما منقسما ، وذلك ليس بواحد عندهم ، فمسمَّى الواحد عندهم منتفٍ فى اللغة ، وإن قُدِّر وجوده لكان نادراً فى اللغة .

والغالب المشهور فى اللغة أن اسم « الواحد » يتناول ما ليس هو الواحد فى اصطلاحهم . وإذا كان كذلك لم يجز أن يُحتج بقوله تعالى : ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [ سورة البقرة : ١٦٣ ] ، وقوله : ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ونحو ذلك مما أنزله الله بلغة العرب ، وأخبرنا فيه أنه أحد ، وأنه إلهٌ واحد – على أن المراد ما سمّوه هم فى اصطلاحهم واحداً مما ليس معروفا فى لغة العرب ، بل إذا قال القائل : دلالة القرآن على نقيض مطلوبهم أظهر – كان قد قال الحق ، فإن القرآن نزل بلغة العرب ، وهم لا يعرفون الواحد فى الأعيان إلا ما كان قديماً بنفسه ، متصفاً بالصفات ، مباينا لغيره ، مشاراً إليه .

وما لم يكن مشاراً إليه أصلا ، ولا مباينا لغيره ، ولا مداخلا له ، فالعرب [2] لا تسميه واحداً ولا أحدا ، بل ولا تعرفه ، فيكون الاسم الواحد والأحد دلّ على نقيض مطلوبهم منه ، [ لا ] [3] على مطلوبهم .

(١) فى الأصل : وإنما ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) فى الأصل : والعرب .

(٣) لا : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

يؤيد هذا أنهم يقولون : اللفظ المشهور فى اللغة الذى[1] يتداوله الخاص والعام لا يجوز أن يكون موضوعاً بإزاء المعنى الدقيق الذى لا يفهمه إلا خواص الناس ، وهذا مما استدل به نفاة الأحوال على مثبتيها ، وقالوا : المعروف فى اللغة أن الحركة هى كون الجسم متحركا ، وأمّا ما يدعونه من أن الحركة أمر يوجب كون الجسم متحركا ، فهذا المعنى لا يفهمه إلا الخاصة ، فضلا عن أن يعلموا أن لفظ « الحركة » موضوع له .

ولفظ « الحركة » لفظ مشهور يتداوله الخاصة والعامه ، فلا يجوز أن يكون مفهومه ما لا يتصوره المتخاطبون به . وهذا بعينه يُقال لهؤلاء النفاة الذين يسمون نفيهم توحيدا ، فيقال : هذا الواحد الذى تثبتونه ، وهو
ص ١٢٠ أنه لا يُشار/ إليه ، ولا يتميز منه شئ عن شئ ، ونحو ذلك – أمر لا يتصوره إلا بعض الناس ، بل قليل منهم ، والذين تصوروه[2] تنازعوا فى إمكان وجوده فى الخارج ، فمنهم من قال : وجود هذا فى الخارج ممتنع ، وإذا كان كذلك ، ولفظ الواحد مشهور فى اللغات كلها أشهر من لفظ « الحركة » ، فلا يجوز أن يكون مسمًّى هذا الاسم فى اللغة المعروفة معنى لا يتصوره إلا قليل من الناس ، وهم متنازعون فى إمكان ثبوته فى الخارج ، وإذا لم يكن هـــذا المعنى هو المراد بلفظ « الواحد » و« الأحد » ، لم يجز الاستدلال بالسمع الوارد بلغة العرب على هذا .

---

(١) فى الأصل : التى .

(٢) فى الأصل : تصوره ، ولعل الصواب ما أثبته .

**ولو قيل** : إنه يجوز استعمال لفظ « الواحد » فى لغتهم فى هذا المعنى : إما بطريق المجاز والاشتراك أو التواطؤ.

**قيل** : هب أنه يجوز لمن بعدهم أن يستعمل ذلك ، لكن نحن نعلم أنهم لم يستعملوه فى ذلك ، لأنهم لم يكونوا يثبتون هذا المعنى . وبتقدير أن يكون مستعملاً فى هذا وهذا ، فإنه يكون دالاًّ على ما به الاشتراك ، فلا يدل على ما يمتاز به أحدهما عن الآخر ، فلا يدل على محل النزاع ، ولو قُدِّر أنه حقيقة فى أحدهما ، مجاز فى الآخر ، لكان حقيقةً فى المعنى الذى يسبق إلى أفهام الناس عند الإطلاق ، وهو المعروف . ولو قُدِّر أنه مشترك اشتراكا لفظيا لم يجز تعيين محل النزاع إلا بقرينة تدل على تعيينه ، والقرائن اللفظية إنما تدل على نقيض قولهم ، لا على عَيْن قولهم ، فإنه ليس فى الكتاب إثبات واحد بالمعنى الذى ادّعوه ، فضلا عن أن يكون الله موصوفاً به .

وهذا « الواحد » الذى يثبته هؤلاء من جنس الأحوال التى يثبتها أولئك ، ومن جنس الشئ المعدوم الذى يثبته من يقول : المعدوم شئ ، ومن جنس الكليات والمجردات، كالعقول والمادة والصورة العقلية التى يثبتها الفلاسفة ، فهؤلاء يثبتون فى الخارج ما لا وجود له فى الخارج ، لكن مثبتة الأحوال أعقل ، ولهذا كان فيهم من هو من أهل الإثبات ، فإنهم عرفوا أنها ليست موجودة فى الخارج ، لكن تناقضوا حيث قالوا : لا موجودة ولا معدومة ، فصاروا مشابهين للقرامطة الباطنية المتفلسفة ، الذين يقولون : لا موجود ولا معدوم ، ولا حىّ ولا ميت . ومن قال : المعدوم شئ ، وهو ثابت وليس بموجود — يشبه المتفلسفة الذين جعلوا

الكليات المجردات أموراً موجوده فى الخارج ، لكن تناقضوا حيث فرَّقوا بين الوجود والثبوت .

والمقصود أن كل هؤلاء يجمعهم إثبات أمورٍ يدَّعون أنها موجودة فى
ظ ١٢٠ الخارج ، وهى لا يتصورها/ إلا طائفة قليله من الناس ، فضلا عن أن تكون الألفاظ المعروفة المشهورة فى اللغة دالّةً عليها . ولا ريب أنهم أخطأوا فى المعانى المعقولة ، ثم فى مدلول الألفاظ المسموعة .

فتبين لك أن قولهم يتضمن من الفرية على اللغة والعقل من جنس ما تضمن من الفرية على الشرع ، وأنهم لا يمكنهم أن يقولوا : إن الشرع دلّ على قولهم بوجه من الوجوه ، لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز .

فإذا أريد بيان انتفاء دلالة النص على ما ادّعوه من مسمَّى الواحد ، كان هنا طرق :

**أحدها** : أن هذا اللفظ لم يُستعمل إلا فيما نفَوْه دون ما أثبتوه .

**الثانى** : أن نبين انتفاء ما أثبتوه فى الخارج ، وحينئذ فلا يكون كلام الله دالاًّ على وجود ما ليس بموجود .

**الثالث** : أن ما يذكرونه لا يتصوره عامة الناس : لا العرب ولا غيرهم ، فلا يكون اللفظ موضوعاً له ودالاًّ عليه ، وإن كان له وجود . ولا يقال : هو بتقدير وجوده يشمله لفظ الواحد ، لما تقدم من أن اللفظ المشهور بين الخاص والعام لا يكون مسمَّاه مما لا يتصوره إلا الخاصة .

**الرابع** : أنه بتقدير شموله لما أثبتوه وما نفوه ، فلا ريب أن شموله لما

نفوه أظهر ، إذ لم يُعرف استعماله فى ذلك ، فلا يمكنهم دعوى اختصاص معنى[1] الواحد بما ادّعوه .

**الخامس** : أنه بتقدير عمومه وكونه متواطئاً إنما يدل على القدر المشترك لا على خصوص ما أثبتوه .

**السادس** : أنه بتقدير كون أحدهما مجازاً ، فالحقيقة هى ما نفوه دون ما أثبتوه ، لأنه المعنى الذى يسبق إلى أفهام المخاطبين .

**السابع** : أنه بتقدير الاشتراك اللفظى لا يجوز إرادة ما ادّعوه إلا بقرينة ، ويكفينا فى هذا المقام ألاَّ نستدل به على أحدهما .

**الثامن** : أن مَنْ يستدل به على ما نَفَوْه،لأن القرائن اللفظية المذكورة فى القرآن تدل عليه ، لأنه أثبت لهذا الواحد صفات متعددة ، وأفعالا متعددة . وتلك تستلزم ما نفَوْه لا ما أثبتوه .

**التاسع** : أن يُقال : اسم « الأحد » لا يستعمل فى حق غير الله إلا مع الإضافة ، أو فى غير الموجب ، كقوله : ﴿ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّى أَرَانِى أَعْصِرُ خَمْراً ﴾[ سورة يوسف : ٣٦ ]وقال : ﴿ وَلاَيَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً ﴾[ سورة الكهف : ٤٩ ] وقال : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ ﴾[ سورة التوبة : ٦ ] ،فهو أبلغ فى إثبات الوحدانية من اسم الواحد ، ومع هذا فلم يُستعمل إلا فيما نفَوْه فى مثل قوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ وأمثاله ، لا يُعرف استعمال « الأحد » فيما ادّعَوْه ، لا فى النفى والإثبات ، فكيف اسم الواحد ؟

(١) فى الأصل : معنا .

ص ١٢١ **العاشر** : أن القرآن أثبت الوحدانية فى الإلٰهية بقوله :/﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ﴾[ سورة البقرة : ٦٢ ] وقوله:﴿ وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ ﴾[ سورة النحل : ٥١ ] ،وقوله حكاية عن المشركين : ﴿ أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَاحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ﴾[ سورة صٓ : ٥ ] . **وأمثال ذلك** .

وأما كون القديم واحداً ، أو الواجب واحداً ، فهذا إنما يُعرف عن الجهمية من المتكلمين والفلاسفة ، فإنهم قالوا : القديم واحد ، وهو لفظ مجمل يُراد به أن الإلٰه القديم واحد ، وهذا حق ، ويُراد به أن مسمَّى القديم واحد ، ثم قالوا : لو أثبتنا له الصفات لكان القديم أكثر من واحد .

وقالت جهمية الفلاسفة : الواجب واحدٌ ، وهو مجمل : يُراد به الإلٰه الواجب بذاته ، وهذا حق . ويُراد به مسمَّى الواجب ثم قالوا : لو أثبتنا له الصفات لتعدد الواجب .

ومعلوم أن التوحيد الذى فى القرآن هو الأول لا هذا ، وكذلك التوحيد الذى جاءت به السنة ، واتفق عليه الأئمة[1] ، فتبين أن لفظ « التوحيد » و« الواحد » و« الأحد » فى وضعهم واصطلاحهم ، غير التوحيد والواحد والأحد فى القرآن والسنة والإجماع وفى اللغة التى جاء بها القرآن. وحينئذ فلا يمكنهم الاستدلال بما جاء فى كلام الله ورسله وفى

(١) فى الأصل : الأمة .

لفظ التوحيد على ما يدعونه هم،لأن دلالة الخطاب إنما تكون بلغة المتكلم وعادته المعروفة فى خطابه ، لا بلغة وعادة واصطلاحٍ أحدثه قوم آخرون ، بعد انقراض عصره وعصر الذين خاطبهم بلغته وعادته ، كما قال تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [ سورة إبراهيم : ٤ ]،بل لفظ « التوحيد » و « الأحد » و « الواحد » الموجود فى كلام الله ورسوله يدل على نقيض قولهم ، وأنه موصوف بالصفات الثبوتية ، كما تقدم التنبيه عليه من أنه لا يُعرف مسمًّى الواحد فى لغة العرب إلا ما كان كذلك ، ومن أن الله وصف هذا الواحد بالصفات الثبوتية ، وسمَّاه بالأسماء المتضمنة للمعانى الثبوتية فى غير موضع . فلو قُدِّر أن لفظ « الواحد » فيه اشتراك وإجمال ، لكان ما بيَّنه القرآن من اتّصافه بالصفات الثبوتيه رافعاً للإجمال والاشتراك ، موافقا لقول أهل الإثبات دون النفاة .

وهذه الأدلة كلما تدبرها العاقل تبين له قطعاً أن هؤلاء النفاة مناقضون للرسول ، هم فى جانب ، والرسل فى جانب ، كمناقضة القرامطة الباطنية وأمثالهم ، وأن استدلال هؤلاء بنصوص الأنبياء على نفيهم ، من جنس استدلال القرامطة على شريعتهم/الإلحادية بنصوص ظ ١٢١ الأنبياء .

ومما يبين ذلك أن كلام الله ورسوله صدقٌ ، بل أصدق الكلام كلام الله . والكلام الصدق يتضمن الإخبار عن الأمور على ما هى عليه ، لا على خلاف ماهى عليه ، بخلاف الكلام الذى هو كذب ، سواء كان

صاحبه يعلم أنه كذب ، أو كان مخطئاً يظن أنه صدق مطابق للحقائق وليس كذلك ، كما هو كلام هؤلاء النفاة للصفات ، فإن الواحد الذى يثبتونه لا حقيقة له فى الخارج ، فيمتنع أن يكون كلام الله مخبرا عن وجوده فى الخارج ، وذلك أنهم يجعلون الحقائق المتنوعة : كل واحدة هى الأخرى بلا امتياز أصلا ، فيجعلون الذات القائمة بنفسها هى الصفة القائمة بها ، كما يجعلون العَالِمَ عَيْنَ العلم ، والقادر عين القدرة .

ومنهم من يجعل العلم عين المعلوم ، ويجعلون كل صفة هى الأخرى ، كما يجعلون العلم هو القدرة ، والقدرة هى الإرادة ، أو يجعلون النوع الكلى العام المقسوم إلى أعيان هـو واحداً بالعين ، بحيث تكون هذه العين هى تلك العين ، كما يقولون : الوجود واحد ، والموجود الواجب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، الذى لا يختص بوجه من الوجوه ، أو بشرط عدم كل أمر وجودى عنه ، فلا يختص بكونه واجباً أو عالماً أو قادراً أو حيًّا ، أو نحو ذلك من الأمور التى توجب اختصاصه بموجود دون موجود .

وإذا حققوا الأمر لم يفرِّقوا بين الوجود الواجب الخالق القديم الفاطر الغنى عن كل ما سواه ، والوجود الممكن المحدَث المخلوق المفطور الفقير الذى لا يستغنى بوجه من الوجوه عن خالقه بل لا يزال فقيراً إليه .

ويجعلون الكلام المنقسم إلى الأمر والنهى والخبر هو نفس الأمر والنهى والخبر ، وإن عَيْنَ الكلام الذى هو أمر ، عَيْنَ الكلام الذى هو

خبر ، وعَيْن الكلام الذى هو أَمْرٌ بالصلاة ، هو عَيْن الكلام الذى هو أمر بالصيام ، وعين الكلام الذى هو خبر عن الله ، هو عين الكلام الذى هو خبر عن أبى لهب ،فيجمعون فى ذلك بين كون الواحد العام الكلى المشترك الذى لا يكون إلا فى الذهن ، هو الآحاد المعيَّنة الموجودة فى الخارج ، ولا يفرِّقون بين الواحد بالنوع والواحد بالعين .

كما لم يفرِّق بين هذا وهذا أهل وحدة الوجود ، الذين قالوا : الوجود واحد ، وجعلوا وجود الخالق عَيْن وجود المخلوقات ، والذين قالوا : الحقائق المتنوعة كالأمر والخبر حقيقة واحدة .

فالواحد الذى يثبته النفاة – أو من أخذ ببعض أقوالهم – لابد أن يتضمن بعض هذا ، [ مثل ][1] جعل الذات هى الصفات ، أو جعل كل صفة هى الأخرى ،/ أو جعل الكلى المقسوم إلى أنواع هو نفس الأعيان ص ١٢٢
المختلفة الموجودة فى الخارج ، وجعل ما يمتنع وجوده فى الخارج ولا يكون إلا فى الذهن أمراً موجودا فى الخارج يجب وجوده فى الخارج ، وجعل ما يجب وجوده فى الخارج مما يمتنع وجوده فى الخارج ، فلا يكون إلا فى الذهن .

ومنتهاهم فى توحيدهم إلى إثبات واحدين :أحدهما : الجوهر الفرد الذى يثبته من يثبته من المعتزلة ومن وافقهم من أهل الكلام ، مع أن

---

(١) فى الأصل : هذا جعل ، وأضفت كلمة [ مثل ] ليستقيم الكلام .

جمهور العقلاء ينكرونه ، مع دعوى النظّام أن فى كل جسم من ذلك ما لا يتناهى .

**والثانى** : الجواهر العقلية التى يثبتها من يثبتها من المتفلسفة ، مع أن جمهور العقلاء يعلمون بالضرورة أنها إنما هى فى الأذهان لا فى الأعيان ، مثل الكليات المطلقة التى توصف بها الأعيان .

وهم يقولون : إن الحقائق الموجودة فى الخارج – التى يسمُّونها الأنواع ، كالإنسان والفرس وغيرهما من أنواع الحيوان – مركَّبة [١] من هذه ، ومثل المادة الكلية والصورة الجوهرية اللتين يدّعون أنهما جوهران عقليان يتركّب منهما كل جسم ، ومثل العقول العشرة التى يدّعون أنها مجردات – فإن هؤلاء يصوِّرون ما يعقله الإنسان من المعقولات المجردات المفارقات للأعيان المحسوسة ، فتوهموا أن تلك المعقولات المجردات هى موجودة فى الخارج مفارقات للأعيان المحسوسة ، وإنما هى أمور متصوَّرة فى الأذهان ، لا أنها موجودة مع كونها كلية أو مع كونها مجردة فى الأعيان ، ثم يدعون تركُّب الأنواع منها ، كما يدَّعى أولئك تركّب الأعيان من الأجزاء التى يسمُّونها الجواهر المنفردة .

وقد بُسط الكلام على هذه الأمور فى موضع آخر ، وبُيِّن أن هذا الواحد الذى يثبتونه فى العلم الإلٰهى والطبيعى والمنطق لا حقيقة له إلا فى الذهن . ومن تصوَّر هذا حق التصور ، تبيّن له من غلط هؤلاء

(١) فى الأصل : مركب .

وضلالهم ما يطول وصفه ، وتبيَّن له أن ضلال هؤلاء فى العقليات من جنس ضلالهم فى السمعيات ، وأنهم كما أخبر تعالى عن أصحاب النار : ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾[ سورة الملك : ١٠ ] .

وكان من أصول هذا الإلحاد والتعطيل – الذى سمّوه توحيدا – هو فرارهم من تعدد صفات الواحد الحق ، وتعدد أسمائه وكلامه ، مع أن ذلك لا محذور فيه ، بل هو الحق الذي لا يمكن جحده .

ومن فهم هذا انحلَّ له ما يقوله من يقوله من المتفسلفة : / إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وما يقوله من تركيب الأنواع من الأجناس والفصول ، وأن ذلك الفرد الذى تتركّب منه هذه الحقائق هو أيضا أمر يُقدَّر فى الذهن لا حقيقة له فى الخارج ، وما يقولونه من أن الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً ، وأمثال ذلك مما يعبّرون عنه بلفظ « الواحد » ، وهو واحدٌ يقدر فى الأذهان ، لا حقيقة له فى الخارج . ظ ١٢٢

الرد على قولهم : إن القرآن لم يدل على العلو والصفات لابنفى ولا إثبات من وجوه

**وإن قيل** : إن القرآن لم يدل على العلو والصفات لا بنفى ولا إثبات ، كان هذا أيضا باطلا ومعلوم البطلان من وجوه :

الوجه الأول

**أحدها** : أن العلم بدلالة النصوص على العلو والصفات أمر ضرورى ، فالقدح فيه من جنس القدح فيما دلّ عليه القرآن من خلق السمٰوات والأرض ، ومن نعيم الجنة والنار . ولا ريب أن دلالة القرآن والحديث على ذلك أعظم من دلالته على الميزان والشفاعة والحوض

وفتنة القبر ومساءلة منكر ونكير ، وأعظم من دلالته على أن محمداً خاتم النبيين ، وأنه أفضل الخلق ، وأن الأنبياء أفضل من غيرهم ، وأن السابقين الأوّلين من أهل الجنة ، وأعظم من دلالته على تنزيه الله عن البخل والكذب والظلم ، ونحو ذلك من النقائص .

وبالجملة فما من صنف من الأصناف المعلومة بالضرورة من الدين إلا وتطريق التأويل إلى نصوصه من جنس تطريقه إلى نصوص العلو والصفات ، أو أبلغ من ذلك ، أو قريب من ذلك .

الوجه الثانى

**الوجه الثانى** : أن يُقال : جميع الطوائف متفقة على أن ظواهر النصوص مثبتة للعلو والصفات ، ولهذا كان المخالفون لذلك يقولون إما بالتأويل المتضمن لصرف ذلك عن ظاهره ، وإما بالتفويض[1] مع قولهم : ظاهر ذلك غير مراد ، فلو لم يكن ظاهرها دالاً على الإثبات لما احتاجوا إلى هذا ، ولدفعوا أصل ظهور هذه الدلالة ، كما يُدفع ظهور الدلالة فى غير ذلك مما تَقدَّم التمثيل به وغير ذلك .

الوجه الثالث

**الثالث** : أن يُقال : نحن نعلم بالضرورة أن ظهور دلالة هذه النصوص على العلو والصفات أعظم من ظهور ما كان المؤمنون والكافرون يوردونه من السؤالات عمَّا يظنونه مشكلاً من القرآن ، كما تقدم تمثيلاً . وإذا كان كذلك ، ولم يسألوا عن ذلك ، عُلم قطعا أنه لم يكن منافياً لما يعلمونه بعقولهم .

(١) فى الأصل : التفويض ، وهو تحريف .

الوجه الرابع

**الوجه الرابع** : أن يُقال : فعلَى هذا التقدير يمتنع تعارض العقل والسمع ، إذا لم يكن للسمع ظاهر يخالف العقل . وهذا هو كان المقصود بالكلام ، وإنما ذكرنا مسألة العلو على طريق التمثيل ، لأنهم يذكرون ذلك فيها . فيقال : ليس فى ظاهر القرآن ما يخالف الأدلة العقلية وهو المطلوب .

الوجه الخامس
ص ١٢٣

**الوجه الخامس** : أن الهمم/ والدواعى متوفرة على طلب العلم بهذه المسائل ، وهى من أجلّ علوم الدين ، ومعرفتها إما واجبة أو مؤكدة الاستحباب. وما كان كذلك يمتنع فى الشرع والعادة أن الرسول لا يبين أمرها بنفى ولا اثبات .

الوجه السادس

**الوجه السادس** : أن العلم بهذه المسائل إما أن يكون من الدين ، وإما أن لا يكون . فإن قيل : ليس ذلك من الدين ، بحيث لا يكون العلم بها أفضل من الجهل بها ، وهذا خلاف المعلوم بالاضطرار من دين المسلمين وكل دين ، فإن العلم بالله وما يستحقه من الأسماء والصفات لا ريب أنه مما يفضِّل الله به بعض الناس على بعض ، أعظم مما يفضلهم بغير ذلك من أنواع العلم . ولا ريب أن ذلك يتضمن من الحمد لله ، والثناء عليه ، وتعظيمه وتقديسه ، وتسبيحه ، وتكبيره – ما يعلم به أن ذلك مما يحبه الله ورسوله . وسواء قيل : إن ذلك واجب أو مستحب ، فالمقصود أنه من المحمود الحسن المفضَّل عند الله ورسوله ، فيكون ذلك من الدين .

وقد قال تعالى : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ [ سورة المائدة : ٣ ] .

وقال تعالى : ﴿ يَهْدِى بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ ﴾ [ سورة المائدة : ١٦ ] . وقال تعالى : ﴿ إِنَّ هَـٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ ﴾ [ سورة الإسراء : ٩ ] .

وقال : ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [ سورة آل عمران : ١١٠ ] وأمثال ذلك من النصوص التى يدل كل منها على أن بيان هذا ومعرفته مما جاء به الرسول ، ونزل به هذا الكتاب ، وعلمته هذه الأمة ، وتضمنه هذا الدين ، فلا يمكن أن يُقال : إن الرسول والمؤمنين أعرضوا عنه ، فلم يكن لهم به علم ، ولا لهم فيه كلام لا بنفى ولا إثبات .

الوجه السادس فى الرد على كلام الرازى المتقدم

**والجواب السادس** : عن أصل الحجة[1] أن يُقال : لا نسلم أن العقل ينافى موجب هذه النصوص ، بل هذه المعقولات النافية لذلك فاسدة ، كما تقدم التنبيه على فسادها ، فضلا عن أن يكون المعقول المنافى لها هو الأصل فى العلم بالسمع ، فإن غاية هذه المعقولات أن يُقال : لو كان فوق العالم لكان جسماً وذلك منتف ، وقد عُلم جواب أهل الإثبات عن هذه الحجة ، فإن منهم من منع المقدمة الأولى ، مثل كثير من أهل الكلام والفلسفة ، وغيرهما من أصحاب ابن كُلَّاب والأشعرى ، وأهل الفقه والحديث والتصوف ، من أصحاب مالك والشافعى وأحمد وأبى حنيفة وغيرهم ، والفلاسفة ، كما ذكره ابن رشد ونحوه . ومنهم من منع الثانية ، كالهشامية والكرَّامية وغيرهما ، ومنهم من فصَّل عن معنى الجسم .

---

(١) كلام ابن تيمية هنا تابع لكلامه فى الرد على كلام الرازى الذى ورد فى أول هذا الجزء ( ص ٢٦ ) والذى رد عليه من وجوه خمسة آخرها الوجه الخامس الذى سبق فى ص ٤١ .

فإن قيل : إن معناه ما ليس بلازم للعلو ، مثل كونه مماثلا للمخلوقات – منع الأولى .

فإن قيل :/ إن معناه لازم للعلو ، مثل كونه مشاراً إليه – منع الثانيه . ظ ١٢٣

فهو يقول : إنه فوق العالم قطعاً ، كما علم ذلك بالعقل والسمع .

فإذا قيل : لوكان فوقه لكان جسماً ، فالمراد بمعنى الجسم : إما أن يكون لازماً للعلو ، وإما أن لا يكون لازماً . فإن كان لازماً لا محالة ، منعت المقدمة الثانية ، وهى انتفاء اللازم . وإن لم يكن لازماً ، منعت المقدمة الأولى ، وهى التلازم .

وكل ما يقال فى هذا المقام من الألفاظ المجملة ، مثل لفظ « المتحيز » و « المركب » ونحو ذلك يُستفصل عن معناه ، كما يُستفصل عن معنى لفظ « الجسم » ، فإذا تلخّص محل النزاع فى معنى معقول ، مثل كون المراد بذلك ما تقوم به الصفات ، أو ما يتميز منه شئ عن شئ ، ونحو ذلك من المعانى – لم يسلم انتفاء ذلك ، بل نقول : هذا لابد من ثبوته بالعقل الصريح ، كما دل عليه النقل الصحيح .

**الجواب السابع** : أن يُقال : بل العقل الصريح موافق للسمع لا منازع له . والعقل قد دلّ على أن الله تعالى فوق العالم ، وهذه طريقة حذّاق أهل النظر من أهل الإثبات ، كما هو طريق السلف والأئمة : يجعلون العلو من الصفات المعلومة بالعقل . وهذه طريقة أبى محمد بن كُلاَّب وأتباعه ، كأبى العباس القلانسى ، والحارث المحاسبى ، وأشباههما الوجه السابع

من أئمة الأشعرية ، وهى طريقه محمد بن كرَّام وأتباعه ، وطريقه أكثر أهل الحديث والفقه والتصوف ، وإليها رجع القاضى أبو يعلى وأمثاله .

ولكن طائفة من الصفاتية من أصحاب الأشعرى ، ومن وافقهم من أصحاب أحمد وغيرهم ، يظنون أن العلو من الصفات الخبرية ، كالوجه واليدين ونحو ذلك ، وأنهم إذا أثبتوا ذلك أثبتوه لمجئ السمع به فقط . ولهذا كان من هؤلاء من ينفى ذلك ويتأوّل نصوصه ، أو يعرض عنها ، كما يفعل مثل ذلك فى نصوص الوجه واليد .

ومن سلك هذه الطريقة فإنه يبطل الأدلة التى يُقال : إنها نافية لهذه الصفة ، كما يبطل ما به ينفون صفة الاستواء والوجه واليد ، ويبيّن أنه لا محذور فى إثباتها ، كما يقول مثل ذلك فى الاستواء والوجه واليد ، ونحو ذلك من الصفات الخبرية .

وهؤلاء كلامهم أمتن من كلام نفاة الصفات الخبرية نقلاً وعقلاً . وإذا قيل : إن فى كلامهم تناقضاً ، أو أنهم يقولون ما لا يُعقل ، ففى كلام النفاة من التناقض وما لا يُعقل أكثر مما فى كلامهم ، فهم بالنسبة إلى النفاة أكمل علماً بالمعقول والمنقول . وأما بالنسبة إلى السلف والأئمة
ص ١٢٤ أهل الإثبات ، فيظهر من تناقضهم/ وقولهم ما لا يعقل ما يظهر به رجحان طريقة السلف والأئمة عليهم ، وتنسد به معارضة النفاة لهم ، ويتبين به الحق الذى لا يَعْدِل عنه من فهمه ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

ثم المثبتون للعلو بالعقل لهم طرق : منها : أنهم يقولون : العلم بذلك ضرورى مستقر فى فطر بنى آدم .

ومنها : أنهم يقولون : قصدهم لربهم عند الحاجات التى لا يقضيها إلا هو – هو أيضا ضرورى ، وقصدهم له بتوجه قلوبهم إلى العلو أيضا ضرورى ، فهم مفطورون على الإقرار به وأنه فى العلو ، وعلى أنهم محتاجون إليه يسألونه عند الضرورات ، وعلى أنهم يقصدونه فى العلو لا فى السفل ، وأن قلوبهم بفطرتها تتوجه إلى العلو ، اللهم إلا من أفسد فطرته ، وقصد أن يصدّها عن مقتضاها ، مع أن هذا عند الحقيقة يغلب مع فطرته ، ويضل عنه ما كان يفتريه .

ومنها أنهم يقولون : إن ذلك أمر متفق عليه بين العقلاء السليمى الفطرة ، وكل منهم يخبر بذلك عن فطرته من غير مواطأة من بعضهم لبعض ، ويمتنع فى مثل هؤلاء أن يتفقوا على تعمد الكذب عادة ، ويمتنع أيضا غلطهم فى الأمور الفطرية الضرورية ، فإن ذلك يسد باب العلم والمعرفة ، وأن يثق الإنسان بشئ من علومه . ومتى قُدح فى مثل هذا ، كان القدح فى مقدمات ما يُدَّعى أنه معارض لذلك أسهل بكثير ، فإن المعارضين لابد فيما يعارضون به من العقليات من قضايا تلقَّاها بعضهم عن بعض ، فيجوز عليهم فيها من الاتفاق على الغلط وعلى تعمد الكذب ، ما لا يجوز على المتفقين على قضايا لم يتلقها بعضهم عن بعض ، مع كثرة هؤلاء وتنوّع أصنافهم .

ومنها أنهم يثبتون العلو بطرق نظرية : كقولهم : كل موجودَيْن فإما أن يكون أحدهما مبايناً للآخر ، وإما أن يكون مداخلا له ، ونحو ذلك من الطرق المعلومة لهم ، فمعهم من العلم الضرورى ، والقصد الضرورى ، واتفاق العقلاء الذين لم يتواطأوا على قضاياهم والعقليات

النظرية ما ليس للنفاة ما يشابهه ، وليس مع النفاة إلا أقيسة نظرية قد بُيِّن فسادها ، ومن لم يعلم فسادها على التفصيل كفاه أن يعلم فسادها مجملاً ، فإنها مخالفة للمعارف الضرورية ، ولما أجمعت عليه فطر البريَّة ، مع مخالفتها لما جاء فى الكتب الإلٰهية[1] ، كالتوراة والإنجيل وغيرهما من الكتب ، فالعلم الموروث عن الأنبياء من بنى إسرائيل وغيرهم ، مع علم عامة المسلمين بمخالفتها للقرآن ، ولسنة النبى صلى الله
ظ ١٢٤ عليه وسلم ،/ ولما أجمع عليه سلف الأمة وخيار قرونها ، ولما أجمع عليه عامة المؤمنين وأعيان الأمة من كل صنف .

الوجه الثامن **والجواب الثامن** : أن يُقال لمن أجاب بهذا عن النصوص : إذا احتججت على من ينفى ما تثبته بالنصوص : كإثبات القدر إن كنت من المثبتين له ، أو إثبات الجنة والنار وما فيهما من الأكل والشرب واللباس ونحو ذلك ، إن كنت من المثبتين له ، وإثبات وجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج وتحريم الربا والخمر وغير ذلك من الشرائع ، إن كنت من المثبتين له – إذا قال لك منازعك : هذه الظواهر التى احتججت بها قد عارضها دلائل عقلية وجب تقديمها عليها ، فما كان جوابك لهؤلاء كان جواب أهل الإثبات لك .

فإن قلت : ما أثبته معلوم بالاضطرار من الدين . قال لك أهل الإثبات للعلو : وهذا معلوم لنا بالاضطرار من الدين .

فإن قلت : أنا لا أسلِّم هذا لكم . قالوا لك : ومن نازعك من القرامطة أو الفلاسفة أو المعتزلة لا يسلِّم لك ما ادعيته من الضرورة .

(١) فى الأصل كأن العباره : لما جاء به من الكتب الإلهية ، ولعل الصواب ما أثبته .

فإن قلت : لا يقدح فى علمى الضرورى منازعة غيرى . قالوا لك : لا يقدح فى علمنا الضرورى منازعتك لنا .

فإن قلت : أنا إذا نازعنى منازع فى الضروريات التى عندى سكتُّ عنه ولم أنازعه .

قيل لك : وهذا مما يمكن المثبت أن يقوله لك ، كما تقوله لمنازعك أيضا ، لكن أنت لا توفى بهذا ، بل تتناقض وتخاصم أهل الإثبات وتنكر عليهم ، بل قد تعاديهم أو تكفِّرهم ، فإن كان ما فعلته سائغاً لك ، ساغ لأولئك النفاة أن يخاصموك ويعادوك ويكفِّروك ، كما فعلت هذا بأهل الإثبات . وإن كنت تنكر على من يعاديك ويكفِّرك من النفاة لما أثبته ، فأنكر على نفسك معاداتك وتكفيرك لأهل الإثبات لما نفيته .

وإن قلت : أنا لا أثق بصدقهم : أنهم يعلمون ذلك اضطرارا ، أو لا أثق بخبرتهم بالعلم الضرورى .

قيل لك : ومنازعك النافى لا يثق بصدقك وعلمك أيضا .

فإن قلت : هو يعلم من دينى وعقلى ما يوجب معرفته بصدقى وعلمى .

قيل لك : وأنت تعرف من دين أهل الإثبات وعقلهم ، ما يوجب معرفتك بصدقهم وعلمهم .

وإن قلت : أنا أبيّن فساد العقليات التى يعارض بها النفاة لما أثبته .

قيل لك : والمثبتون لما تنفيه يثبتون فساد العقليات التى تعارضهم أنت بها .

وإن قلت : أنا وأولئك النفاة متفقون على النفى لما أثبته هؤلاء .

قيل لك : والطائفة الفلانية والفلانية متفقتان على النفى لما أثبته .

واعلم أنه ليس من أهل الأرض إلا من يمكن مخاطبته بهذه الطريق ،/حتى غلاة النفاة من الجهمية والقرامطة والفلاسفة ، فإنهم لابد أن يثبتوا شيئاً من السمعيات بوجه من الوجوه ، إذ لا يمكن أحـــدا من الطوائف أن ينفى جميع ما أثبته السمع من القضايا الخبرية والطلبية . ص ١٢٥

وإذا قال : أنا أثبت ما جاء به السمع لكونى علمته بالعقل ، لا لمجىء السمع به أمكن أن يُجاب بمثل ذلك فى إثبات العلو والصفات أيضا ، وأمكن أن يُجاب بجواب آخر ، وهو : أن كل من أقرَّ بالنبوات بوجهٍ من الوجوه ، فلابد له أن يثبت بأقوال الأنبياء ما تكون الحجة فيه مجرد قولهم ، ولو أنه من الأمور العلمية السياسية ، فإن هؤلاء كلهم لابد لهم من العمل بالشرائع : إما فى الظاهر ، وإما للجمهور ، وإما فى أوائل سلوكهم .

وإن كان ممن لا يثبت النبوات بوجهٍ ، فلابد له من العمل بقول غير الأنبياء ، كالملوك والفلاسفة ونحوهم .

بل لابد للإنسان أن يفهم كلام بنى جنسه ، إذ الإنسان مدنىٌّ بالطبع ، لا يستقل بتحصيل مصالحه ، فلابد لهم من الاجتماع للتعاون على المصالح ، ولا يتم ذلك إلا بطريق يعلم به بعضهم ما يقصده غيره .

وأى طريق فرض من الإشارة والعبارة والكتابة وغير ذلك – كان ذلك من جنس السمعيات والنقليات ، فإن جماع ذلك ما به يعلم مراد الغير ، فإن نفى [1] نافٍ ذلك بطريق جعله معارضاً له من عقلياته ، فلابد لمن أثبت ما يثبته من السمعيات أن يجيبه بجواب ، فما كان جواباً له ، كان نظيره جوابا لأهل الإثبات فيما علموا أنه مرادٌ للرسول صلى الله عليه وسلم ، وقد بُسط الكلام على هذا فى غير هذا الموضع .

الوجه التاسع **الجواب التاسع** : أن يُقال : نحن لا نرضى أن نجيبكم بما أجبتم به النفاة . وذلك أنكم مقصِّرون فى مناظرة النفاة لما أثبتموه عقلا وسمعاً ، فإنكم فى كثير من مناظراتكم لهم تصيرون إلى المكابرة ودعوى ما يعلمون هم نقيضها ، كما تفعلونه فى مسألة الرؤية والكلام وإثبات الصفات بدون إثبات لوزام ذلك ، إذ أنتم كثيراً ما تثبتون الشيء بدون لوازمه ، أو مع وجود منافيه .

ومن هنا تسلَّط عليكم القرامطة والفلاسفة والمعتزلة ، ونحوهم من النفاة . وكلام أئمتكم معهم كلامٌ قاصر ، يظهر قصورُه لمن كان خبيرا بالعقليات . وسبب ذلك تقصيرهم فى مناظرتهم ، حيث سلَّموا لهم
ظ ١٢٥ مقدمات عقلية ظنوها صحيحة وهى فاسدة،/فاحتاجوا إلى إثبات لوازمها ، فاضطروا إما إلى موافقتهم على الباطل ، وإما إلى التناقض الذى يظهر به فساد قولهم ، وإما إلى العجز الذى يظهر به قصورهم وانقطاعهم .

(١) فى الأصل : نفا .

ثم أخذوا يناظرون أهل الإثبات للعلو ونحوه ، بما به ناظرهم أولئك ، ويتسلّطون على العاجز عن مناظرتهم من المثبتين ، كما تسلّط عليهم أولئك ، فصاروا بمنزلة من قصّروا فى جهاد من يليهم من الكفار حتى غلبوهم وهزموهم ، فقاموا يقاتلون من يليهم من المسلمين ، كما قاتلهم أولئك الكفار ، حتى ظهر الباطل والكفر والضلال ، بتفريطهم أولاً فى جهاد من يليهم من الكفار ، وعداوتهم ثانيا على من يليهم من المسلمين .

وصاروا على ضدٍّ ما وصف الله به المؤمنين حيث قال : ﴿ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ﴾[ سورة الفتح : ٢٩ ] ، ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾[ سورة المائدة : ٥٤ ] فصاروا أعزة على المؤمنين أذلة على الكافرين . كما نعت النبى صلى الله عليه الخوارج حيث قال : يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان[1] .

وحال الجهمية والرافضة شر من حال الخوارج ، فإن الخوارج كانوا

---

(١) هذا جزء من حديث عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه أوله ( وهذه رواية البخارى ) : .. بعث على رضى الله عنه إلى النبى صلى الله عليه وسلم بذهيبة فقسمها بين الأربعة .. الحديث وفيه : إن من ضئضئ هذا – أو فى عقب هذا – قوم يقرأون القرآن .. الخ . والحديث فى : البخارى ١٣٧/٤ (كتاب الأنبياء ، باب قول الله عز وجل : وأما عاد فأهلكوا .. الآية ) ، ١٢٧/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : تعرج الملائكة والروح إليه ) ؛ مسلم ٧٤١/٢ – ٧٤٢ (كتاب الزكاة ، باب ذكر الخوارج وصفاتهم ) ؛ سنن أبى داود ٣٣٥/٤ (كتاب السنة ، باب فى قتال الخوارج ) ؛ سنن النسائى ( بشرح السيوطى ) ٦٥/٥ – ٦٦ (كتاب الزكاة ، باب المؤلفة قلوبهم ) ، ١٠٨/٧ – ١٠٩ (كتاب تحريم الدماء ، من شهر سيفه ثم وضعه فى الناس ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ٣٠٨/٧ ( عن عبد الله بن عمر وهو جزء من الحديث مع اختلاف فى اللفظ ) .

يقاتلون المسلمين ويَدَعُون قتال الكفار ، وهؤلاء أعانوا الكفّار على قتال المسلمين وذلوا للكفار ، فصاروا معاونين للكفار أذلاء لهم ، معادين للمؤمنين أعزاء عليهم ، كما قد وُجد مثل ذلك فى طوائف القرامطة والرافضة والجهمية النفاة والحلولية. ومن استقرأ أحوال العالم رأى من ذلك عِبَراً ، وصار فى هؤلاء شبهٌ من الذين قال الله تعالى فيهم : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيباً مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلاَءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلاً * أُولَئِكَ الَّذِين لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَن يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ نَصِيراً ﴾[ سورة النساء : ٥١ ، ٥٢ ].

ولهذا تجد كثيراً من هؤلاء النفاة يصنِّف فى الشرك والسحر وعبادة الكواكب والأوثان ، وفى النفاق والزندقة التى توجد فى كلام كثير من الفلاسفة وغيرهم ، بل يخضع لهؤلاء الكفار والمنافقين ويذل لهم ، ويريد أن يعلو على المؤمنين ويقهرهم ، وإن كان هذا بسبب ضعف من قاتله من المؤمنين وتفريطهم وعداوتهم ، كما أن قهر أولئك الكفّار له كان بسبب ضعفه الحاصل من تفريطه وعدوانه ، فالذم لاحقٌ له بقدر ما فرَّط فيه من حقوق الله وتعدَّاه من حرماته ، كما أن هؤلاء يلحقهم أيضا الذم بقدر ما فرطوا فيه من حقوق الله / وتعدوه من حرماته . ص ١٢٦

وقد قال تعالى : ﴿ وَلَن يَنفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذْ ظَّلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ ﴾[ سورة الزخرف : ٣٩ ] .

والمقصود هنا أن يقال لهؤلاء الذين ينفون العلو ويثبتون بعض الصفات : نحن لا نرضى أن نجيبكم بما تجيبون به أنتم نفاة الصفات

وغيرها مما أثبته الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل نجيبكم وأولئك جميعا ببيان أنه ليس معكم فيما تخالفون به النصوص : لا عقل صريح ، ولا نقل صحيح ، بل ليس معكم فى ذلك إلا الأكاذيب المموهة المزخرفة بالألفاظ المجملة الموهمة التى تلقاها بعضكم عن بعض تقليدا لأسلافكم ، فإذا فُسِّر معناها وكُشِف عن مغزاها ظهر فسادها بصريح المعقول ، كما علم فسادها بصحيح المنقول ، وتبين أيضا أن حجة الرسول صلى الله عليه وسلم قائمة على من بلَغَه ما جاء به ، ليس لأحدٍ أن يعارض شيئاً من كلامه برأيه وهواه ، بل على كل أحد أن يكون معه كما قال تعالى : ﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾[ سورة النساء : ٦٥ ] .

ونحن لا نسلِّم ما سلمتموه أنتم من المقدمات الفاسدة ، كما سلَّمتموه لمن عارض الكتاب من القرامطة والفلاسفة والمعتزلة وغيرهم ، بل نسد عليهم الطريق التى منها دخلوا على الإسلام ، ونمنعهم المقدمات التى جعلوها أصل علم الكلام الذى خالفوا به الكتاب والسنة وإجماع خير الأنام .

## الوجه الرابع والأربعون[1]

**أن يقال** : العقليات التى يقال إنها أصل للسمع وأنها معارضة له ليست مما يتوقف العلم بصحة السمع عليها ، فامتنع أن تكون أصلاً له ، بل هى أيضا باطلة . وقد اعترف بذلك أئمة أهل النظر ، من أهل الكلام والفلسفة ، فإن جماع هذه الطرق هى طريقان أو ثلاثة :

طريقة الأعراض والاستدلال بها على حدوث الموصوف بها أو ببعضها كالحركة والسكون .

وطريقة التركيب والاستدلال بها على أن الموصوف بها ممكن أو محدث . فهاتان الطريقتان هى جماع ما يذكر فى هذا الباب .

**والثالثة** : الاستدلال[2] بالاختصاص على إمكان المختص أو حدوثه . قد يقال : إنها طريقة أخرى ، وقد تدخل فى الأولى .

والاستدلال باجتماع الجواهر وافتراقها — على رأى من يقول : إن الجسم مركَّب من الجواهر / المنفردة — يدخل فى الأولى وفى الثانية . ظ ١٢٦

أما دخولها فى الأولى فبناءً على أن الجواهر لا تخلو من الاجتماع والافتراق ، كما لا يخلو الجسم — بل الجوهر — من الحركة والسكون .

---

(١) عند عبارة « الوجه الرابع والأربعون » تعود نسخة ( س ) مرة أخرى ، وكانت قد انقطعت فى الجزء الثانى . ص ٣٦٩ لوجود سقط كبير فيها أشرنا إليه هناك ( ت ٦ ) ، وفى أعلى هذه الصفحة إلى اليسار توجد العبارات التالية : « الخامس عشر » وتحتها : « أول القطعة الثانية » .

(٢) س : والاستدلال ، وسقطت كلمة « والثالثة » .

وأما دخولها فى الثانية فبناءً على أن الجسم مركَّب من الجواهر المنفردة ، أو من المادة والصورة ، وحينئذ فيكون : إما ممكناً عند من يستدل بذلك على الإمكان ، وإما محدثاً عند من يستدل بذلك على الحدوث .

ولكن الاستدلال بهذه الطريق مبنى على أن الجسم مركَّب من الجواهر المحسوسة التى لا تنقسم،وهى الجواهر[١] المنفردة ، أو من الجواهر العقلية،وهى المادة والصورة ، وهذا مما ينازعهم[٢] فيه جمهور العقلاء ، بخلاف كون الجسم لا يخلو عن نوع من الأعراض ، فلا يخالف فيه إلا شذوذ .

ثم الطريقة الأولى مبنية على امتناع وجود ما لا يتناهى من الحوادث ، والثانية مبنية على أن ما اجتمعت فيه معانٍ لزم أن يكون ممكناً أو حادثا ، والثالثة مبنية على أن المختص لابد له من مخصص منفصل عنه .

وهذه المقدمات الثلاث قد نازع فيها جمهور العقلاء ، وكل من هذه الطرق تسلكه الجهمية والمعتزلة[٣] نفاة الصفات والأفعال ، ويسلكه أيضا نفاة الأفعال القائمة به دون الصفات .

وأما المتفلسفة القائلون بقدم العالم نفاة الصفات ، فأصل كلامهم مبنى على طريقة التركيب ، بناءً على أن الموصوف مركَّب ، وإذا استدلوا

(١) كلمة « الجواهر » ساقطة من ( س ) .

(٢) س : مما ينازع .

(٣) س : تسلكه المعتزلة .

بطريقة الأعراض فإنما يستدلون[١] بها على أن الموصوف بها ممكن ، ويُسندون ذلك إلى التركيب ، فإنما استدلالهم بالأعراض على حدوث الموصوف فلا يمكنهم ، بل هذا نقيض قولهم .

وكل من الطائفتين تطعن فى طريقة الأخرى وتبين فسادها . ومعلوم أن المتكلمين القائلين بإثبات الصفات لله تعالى أقرب إلى الإسلام والسنة من نفاة الصفات ، وأن نفاة الصفات القائلين[٢] بحدوث السموات والأرض أقرب إلى الإسلام والسنة من القائلين بقدم ذلك ، ومن كان إلى الإسلام والسنة أقرب ، كانت عقلياته التى يعارض بها النصوص الإلهية أقل بعداً عن دين المسلمين .

فإذا كان أئمة العلم قد أنكروا هذه التى هى أقرب من غيرها إلى العقل والنقل ، وبيّنوا أنها فاسدة فى العقل ، محرَّمة فى الشرع – كان ما هو أبعد منها وأضعف أعظم فساداً فى العقل ، وتحريما فى الشرع .

ومازال أئمة العلم على ذلك ، حتى أئمة النظر من أهل الكلام والفلسفة ،/ فالاستدلال بالحركة والسكون على حدوث المتحرك ص ١٢٧
الساكن ، بل الاستدلال بالأعراض مطلقاً على حدوث ما قامت به من الجواهر والأجسام ، والاستدلال بحدوث الصفات على حدوث[٣] ما قامت به من الموصوفات ، والاستدلال بتركّب الأجسام من الجواهر ، ونحو ذلك ، وجعل ذلك طريقاً إلى العلم بحدوث العالم ، وإلى العلم

(١) س : يستدلوا ، وهو خطأ .

(٢) س : القائلون ، وهو خطأ .

(٣) كلمة « حدوث » : ساقطة من ( س ) .

بإثبات الصانع تعالى ، هو طريق الجهمية والمعتزلة ، ونحوهم من أهل الكلام المذموم ـ عند السلف ـ المحدَث فى الإسلام ، وهم الذين ابتدعوا[١] هذه الطريق ، والاستدلال بها ، والتزام لوازمها ، والتفريع عليها ، وإن كان قد شرَكهم فى ذلك قومٌ من غير المسلمين ، أو سبقوهم إلى ذلك ، سواء كانوا من الصابئين أو اليهود أو غيرهم .

والمقصود أن ظهور هذه فى الإسلام كان ابتداؤه من جهة هؤلاء المتكلمين المبتدعين[٢] ، وهذه هى من أعظم أصول هؤلاء المتكلمين . وهذه وأمثالها هى من الكلام الذى اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه والنهى عنه ، وتجهيل أصحابه وتضليلهم ، حيث سلكوا فى الاستدلال طرقاً ليست مستقيمة ، واستدلوا بقضايا متضمنة للكذب ، فلزمهم بها مسائل خالفوا بها نصوص الكتاب والسنة وصرائح المعقول ، فكانوا جاهلين كاذبين ظالمين فى كثير من مسائلهم ووسائلهم، وأحكامهم[٣] ودلائلهم .

وكلام السلف والأئمة فى ذم[٤] ذلك كثير مشهور فى عامة كتب الإسلام ، وما من أحد قد شَدَا طرفاً من العلم[٥] إلا وقد[٦] بلغه من

(١) س : هو طريق المعتزلة وغيرهم من أهل الكلام الجهمية وهم الذين ابتدعوا . . .

(٢) المبتدعين : ساقطة من ( س ) .

(٣) د : أحكامهم .

(٤) ذم : ساقطة من ( س ) .

(٥) فى اللسان : « الشَّدْو : كل شيء قليل من كثير . شَدَا من العلم والغناء وغيرهما شيئا شَدْوا : أَحْسَنَ منه طَرَفاً » .

(٦) س : إلا قد . . .

ذلك بعضه ، لكِنْ كثير من الناس لم يحيطوا علماً بكثير من أقوال السلف والأئمة فى ذلك وبمعانيها . وقد جمع الناس من كلام السلف والأئمة فى ذلك مصنَّفات مفردة ، مثل ما جمعه الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى ، ومثل المصنف الكبير الذى جمعه الشيخ [١] أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى – الملقَّب بشيخ الإسلام[٢] – الذى سمَّاه « ذم الكلام وأهله » ، ومن ذلك فى كتب الآثار والسنة[٣] ما شاء الله .

كلام الغـزالى فى « الإحياء » عن ذم علم الكلام

وممن ذكر اتفاق السلف على ذلك الغزالى فى أجل كتبه ، الذى سمَّاه « **إحياء علوم الدين** » قال[٤] : « فإن قلت : فعلم[٥] الجدل والكلام مذموم كعلم[٦] النجوم ، أو هو مباح ، أو مندوب إليه ؟ فاعلم أن للناس فى هذا غلوًّا وإسرافا فى أطراف . فمن قائل : إنه بدعة وحرام ، وإن العبد / أن يلقى الله[٧] بكل ذنب – سوى الشرك – خيرٌ له ظ ١٢٧
من أن يلقاه بالكلام ، ومن قائل : إنه واجبٌ فرضٌ[٨] : إما على الكفاية ، أو على الأعيان ، وإنه أجل الأعمال[٩] ، وأعلى القربات ،

---

(١) الشيخ : ساقطة من ( س ) .

(٢) عبارة « الملقب بشيخ الإسلام » ساقطة من ( س ) .

(٣) س : كتب السنة والآثار .

(٤) فى « الإحياء » ١٦٣/١ ( ط . لجنة نشر الثقافة الإسلامية ، القاهرة ، ١٣٥٦ ) .

(٥) الإحياء : تعلم .

(٦) الإحياء : كتعلم .

(٧) الإحياء : إن لقى الله عز وجل ؛ س : أن يلقى الله تعالى .

(٨) الإحياء : وفرض .

(٩) الإحياء : وإنه أفضل الأعمال .

وإنه[(١)] تحقيق لعلم التوحيد ، ونضالٌ عن دين الله[(٢)] » .

**قال**[(٣)] : « وإلى التحريم ذهب الشافعى ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل الحديث من السلف . قال ابن عبد الأعلى[(٤)] : سمعت الشافعى[(٥)] يوم ناظر حفصاً الفرد – وكان من متكلمى المعتزلة – يقول : لأن يلقى اللهَ[(٦)] العبدُ بكل ذنب ما خلا الشرك[(٧)] خير له من أن يلقاه بشئ من الكلام[(٨)] ، وإنى سمعت[(٩)] من حفص كلاماً لا أقدر أن أحكيه . وقال أيضا : قد اطّلعت من أهل الكلام على شئ ما كنت ظننته قط[(١٠)] ، ولأن يُبتلى العبد[(١١)] بكل ما نهى الله عنه ، ما عدا الشرك ، خيرٌ له من أن ينظر فى الكلام » ...

« وقال أيضا[(١٢)] : لو علم الناس ما فى الكلام من[(١٣)] الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد » ..

---

(١) الإحياء : فإنه .

(٢) الإحياء : الله تعالى .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٤) الإحياء : . . الأعلى رحمه الله .

(٥) الإحياء : . .الشافعى رضى الله عنه .

(٦) الإحياء : . . الله عز وجل .

(٧) الإحياء : . . الشرك بالله .

(٨) الإحياء : . . من علم الكلام .

(٩) الإحياء : ولقد سمعت . . .

(١٠) الإحياء : . . ما ظننته قط . . .

(١١) لعبد : ساقطة من ( س ) .

(١٢) عبارة « وقال أيضا » فى الإحياء ١٦٤/١ بعد الكلام السابق بأربعة أسطر ، والكلام التالى من كلام الشافعى رحمه الله . .

(١٣) س : فى .

« وقال : حكمى [١] فى أهل الكلام [٢] أن يُضربوا بالجريد ويُطاف بهم فى العشائر والقبائل [٣] ، ويُقال : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام » [٤] .

**قال** [٥] : « وقال أحمد بن حنبل : لا يُفلح صاحب الكلام أبدا ، ولا تكاد ترى [٦] أحداً نظر فى الكلام إلا وفى قلبه دَغَلٌ » .

**قال** [٧] : « وبالغ فيه [٨] حتى هجر الحارث المحاسبى مع زهده وورعه بسبب تصنيفه كتابا فى الرد على المبتدعة ، وقال [٩] : ويحك ألست تحكى بدعتهم أولاً ثم ترد عليهم ؟ ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة ، والتفكّر فى تلك الشبهات ، فيدعوهم ذلك إلى الرأى والبحث ؟ » .

**قلت** : هجران أحمد للحارث لم يكن لهذا السبب الذى ذكره أبو حامد ، وإنما هجره لأنه كان على قول ابن كُلاَّب ، الذى وافق المعتزلة تعليق ابن تيمية

(١) عبارة « وقال : حكمى . . » فى « الإحياء » بعد الكلام السابق بسطر واحد . وفيه : قال الشافعى : حكمى . .

(٢) الإحياء : . . فى أصحاب الكلام .

(٣) الإحياء : . . فى القبائل والعشائر .

(٤) الإحياء : وأخذ فى الكلام .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٦) د : ولا نكاد نرى . .

(٧) بعد الكلام السابق مباشره .

(٨) الإحياء : وبالغ فى ذمه .

(٩) الإحياء : وقال له .

على صحة طريق[(١)] الحركات وصحة طريق التركيب ، ولم يوافقهم على نفى الصفات مطلقاً ، بل كان هو وأصحابه يُثبتون أن الله فوق الخلق ، عالٍ على العالم ، موصوف بالصفات ، ويقررون ذلك بالعقل ، وإن كان مضمون مذهبه نفى ما يقوم بذات الله تعالى من الأفعال وغيرها مما يتعلق بمشيئته واختياره ، وعلى ذلك بنى[(٢)] كلامه فى مسألة القرآن .

وهذا هو المعروف عند من له خبرة بكلام أحمد ، من أصحابه[(٣)] وغيرهم من علماء أهل الحديث والسنة ، ولأبى عبد الله الحسين ـ والد أبى القاسم الخرقى صاحب المختصر المشهور ـ كتاب « فى قصص من هجره أحمد[(٤)] » سأل فيه لأبى بكر المروذى عن ذلك ، فأجابه عن قصصهم واحداً واحداً .

ص ١٢٨ وقد ذكر ذلك أيضا أبو بكر الخلاَّل فى كتاب « السنة » /، وقد ذكر ذلك ابن خُزيمة وغيره ممّن يعرف حقيقة هذه الأمور ، وكذلك السِّرى السقطى كان يحذِّر الجُنَيْد بن محمد من شقاشق[(٥)] الحارث . ثم ذكر غير واحد أن الحارث رجع عن ذلك ، كما ذكره معمَّر بن زياد فى أخبار

(١) س : طريقة .

(٢) د : بنا .

(٣) أى من أصحاب أحمد بن حنبل .

(٤) فى هامش ( د ) أمام هذا الموضع : « بلغ » .

(٥) فى اللسان : « والشقشقة : لهاة البعير ، ولا تكون إلا للعربى من الإبل . وقيل : هو شئ كالرئة يخرجها البعير من فيه إذا هاج . والجمع : الشقاشق . ومنه سمِّى الخطباء : شقاشق : شبهوا المكثار بالبعير الكثير الهَدْر . وفى حديث على رضى الله عنه أن كثيرا من الخطب من شقاشق الشيطان . فجعل للشيطان شقاشق ، ونسب الخطب إليه لما يدخل فيها من الكذب .

شيوخ أهل المعرفة والتصوف[١] ، وذكر أبو بكر الكلاباذى فى كتاب « التعرف لمذاهب التصوف » عن الحارث المحاسبى أنه كان يقول : إن الله يتكلم بصوت[٢] ، وهذا يناقض قول ابن كُلَّاب .

وأبو حامد ليس له من الخبرة بالآثار النبوية والسلفية ما لأهل المعرفة بذلك ، الذين يميزون بين صحيحه وسقيمه . ولهذا يذكر فى كتبه من الأحاديث والآثار الموضوعة والمكذوبة ما لو عَلِم أنها موضوعة لم يذكرها .

وأحمد – رضى الله عنه – قد ردّ على الجهمية وغيرهم بالأدلة السمعية والعقلية ، وذكر من كلامهم وحججهم[٣] مالم يذكره غيره ، بل استوفى[٤] حكاية مذهبهم وحججهم أتم استيفاء ، ثم أبطل ذلك بالشرع والعقل .

وقد نقل أبو حامد فى كتابه ما ذكر أنه سمعه من بعض الحنابلة ، وهو

---

(١) توجد نسخة خطية من كتاب لمعمر بن زياد الأصفهانى فى دار الكتب المصرية بعنوان « شواهد التصوف » ( ٦٦ م مجاميع ) ذكر فيه معمر كثيرا من أخبار شيوخ التصوف .

(٢) يقول الكلاباذى فى كتاب « التعرف لمذهب أهل التصوف » ( ط . عيسى الحلبى ، ١٣٨٠/١٩٦٠ ) ص ٤٠ : « وقالت طائفة منهم : كلام الله حروف وصوت ، وزعموا أنه لا يُعرف كلامه إلا كذلك ، مع إقرارهم أنه صفة لله تعالى فى ذاته غير مخلوق ، وهذا قول حارث المحاسبى ومن المتأخرين ابن سالم » .

(٣) س : وذكر كلامهم وحججهم . وبعد هذه العبارة توجد إشارة إلى هامش ( س ) حيث كتب : « الوريقة أولها : ما لم يذكره غيره » . ولم أجد هذه الوريقة إذ يوجد سقط فى نسخة ( س ) . والكلام التالى فى ( س ) بعد هذا الكلام بعدة صفحات ويوجد فى ظ ١٢٩ (د) .

(٤) فى الأصل (د) : المستوفا .

أن أحمد لم يتأوّل إلا ثلاثة أحاديث ، وهذا غلط على أحمد [(١)] ، وقد بُسط الكلام على هذا فى غير هذا الموضع ، وتبين ما فى هذا الكلام وتوابعه من الصواب والخطأ نقلاً وتوجيهاً . ولو اقتصر أبو حامد على ما نقله من كتاب ابن عبد البر عن الأئمة [(٢)] لم يكن فيه شيء من هذا الخطأ ، فإن ابن عبد البر وأمثاله أعلم بالآثار من هؤلاء ، ولكن لعله نقل ذلك من كلام أبى طالب [(٣)] أو غيره .

كلام الجوينى فى « البرهان »

ونظير هذا ما ذكره أبو المعالى فى كتابه أصول الفقه المسمَّى « بالبرهان » [(٤)] لمَّا ذكر مذاهب الناس فى القياس العقلى والشرعى ،

(١) يشير ابن تيمية بذلك إلى ما ذكره الغزالى فى كتابه « إحياء علوم الدين » ١٧٩/١ وهو قوله : « وغلا آخرون فى حسم الباب ، منهم أحمد بن حنبل رضى الله عنه ، حتى منع تأويل قوله : (كن فيكون) وزعموا أن ذلك خطاب بحرف وصوت يوجد من الله تعالى فى كل لحظة بعدد كوّن كل مكوّن ، حتى سمعت بعض أصحابه يقول : إنه حسم باب التأويل إلا لثلاثة ألفاظ : قوله صلى الله عليه وسلم : الحجر الأسود يمين الله فى أرضه . وقوله صلى الله عليه وسلم : قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن . وقوله صلى الله عليه وسلم : إنى لأجد نَفَسَ الرحمن من جانب اليمن . ومال إلى حسم الباب أرباب الظواهر . والظن بأحمد بن حنبل رضى الله عنه أنه علم أن الاستواء ليس هو الاستقرار . .الخ »

(٢) فى الأصل (د) : ابن عبد ابن عن الأئمة ، ولكن فى النسخة بعد الكلمات التالية« ابن عبد البر » والكلام فيما مضى كان عن ابن عبد الأعلى .

(٣) أى أبى طالب المكى صاحب « قوت القلوب » .

(٤) توجد من كتاب « البرهان فى أصول الفقه » للجوينى أكثر من نسخة ، وذكرت الدكتورة فوقية حسين محمود فى كتابها « الجوينى » ضمن سلسلة أعلام العرب ( ط . القاهرة ، ١٣٨٤/١٩٦٤ ) ص ٦٢ نسختين من الكتاب:الأولى برقم ٧١٤ أصول الفقه بدار الكتب ( وهى مصورة من نسخة مخطوطة بالمكتبة البدرية فى المدرسة المدبولية بدمياط ) والثانية برقم ٩١٣ أصول الفقه بمكتبة الأزهر . وقد طبع الكتاب مؤخرا بتحقيق الدكتور عبد العظيم الديب ، الدوحة،قطر ، ١٣٩٩ .

فقال[١] : « القياس فيما ذكره أصحاب المذاهب ينقسم إلى شرعى وعقلى[٢] ، ثم الناظرون فى الأصول والمنكرون تفرَّقوا على مذاهب ، فذهب بعضهم إلى رد[٣] القياسين[٤] ، وقال القائلون[٥] : هذا مذهب منكرى النظر ... وقال[٦] قائلون بالقياس العقلى والسمعى ، وهذا مذهب الأصوليين والقَيَّاسين من الفقهاء . وذهب ذاهبون إلى القول بالقياس العقلى ، وجحد[٧] القياس الشرعى . وهذا مذهب النظَّام وطوائف من الرافضة[٨] والإباضية والأزارقة ومعظم فِرَقِ الخوارج إلا النجدات . وصار[٩] صائرون إلى النهى عن القياس النظرى[١٠] ، والأمر بالقياس الشرعى » .

---

(١) الكلام التالى فى جـ٢ ص ٧٥٠ – ٧٥١ وسنقابله عليه .

(٢) البرهان : إلى عقلى وشرعى .

(٣) فى الأصل : در ، والتصويب من « البرهان » .

(٤) القياسين : كذا فى الأصل ، وفى « البرهان » : القياس .

(٥) القائلون : كذا فى الأصل ، وفى نسخة من نسخ البرهان : قائلون . وأثبت الأستاذ المحقق من نسخة أخرى : الناقلون .

(٦) البرهان : . . النظر . والقول فى إثباته يتعلق بفن من الكلام ، وقد أنهينا القول فيه نهايته . وقال . . .

(٧) وجحد : كذا فى الأصل ، وفى نسخة من نسخ البرهان . وأثبت الأستاذ المحقق عن نسخة أخرى : وجحدوا .

(٨) البرهان : الروافض .

(٩) البرهان : إلا النجدات منهم ، فإنهم اعترفوا بأطراف من القياس ، وصار . . .

(١٠) النظرى : كذا فى الأصل وفى نسخة من نسخ البرهان ، وأثبت الأستاذ المحقق : العقلى .

**قال**[١] : « وهذا مذهب أحمد بن حنبل والمقتصدين من أتباعه ، وليس [٢] ينكرون إفضاء [٣] النظر العقلى إلى العلم ، ولكن ينهَوْن عن ملابسته والاشتغال به »/ .

ظ ١٢٨ **قال** :[٤] « وذهب الغلاة من الحشوية وأهل الظاهر [٥] إلى رد القياس العقلى والشرعى » . **قال أبو المعالى** : « أطلق [٦] النقلة القياس العقلى ، فإن عَنَوْا به النظر العقلى فهو من نوعه [٧] إذا استجمع شرائط الصحة ، مُفْضٍ إلى العلم مأمور به شرعا ، والقياس الشرعى متقبل معمول [٨] به إذا صح على السبر اللائق به ، وإن عَنَى [٩] الناقلون بالقياس العقلى اعتبار شىء بشىء ، ووقوف نظر فى غائب على استثارة معنى فى شاهد [١٠] ، فهذا باطل عندى لا أصل له ، فليس [١١] فى المعقولات قياس ، وقد فَهِم عنَّا ذلك طلبة [١٢] المعقولات » .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ٢/٧٥١ .

(٢) البرهان : فليسوا ( وفى نسخة : فليس ) .

(٣) فى الأصل : أيضا ، والتصويب من « البرهان » .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ٢/٧٥١ .

(٥) البرهان : وأصحاب الظاهر .

(٦) البرهان : . . والشرعى . وأنا أقول : أطلق . . .

(٧) البرهان : فى نوعه .

(٨) البرهان : متقبل شرعا معمول . .

(٩) البرهان : . . اللائق به ، كما سيأتى شرح ذلك فى أبواب الكتاب ، إن شاء الله تعالى ، وإن عنى . . .

(١٠) البرهان : من شاهد .

(١١) فى نسخة من « البرهان » : وليس .

(١٢) البرهان : طالب .

**قلت** : هـذا الذى ذكره أبو المعـالى من إنكار القياس فى المعقولات وافقه عليه طائفة من المتأخرين ، كأبى حامد والرازى وأبى محمد المقدسى ، وقالوا : قياس التمثيل إنما يكون فى الشرعيات . والمنطقيون قد يدَّعون أن قياس التمثيل فى العقليات إنما يفيد الظن ، وأما جمهور العقلاء فعلى أنه لا فرق بين قياس الشمول وقياس التمثيل فى إفادة العلم والظن ، فإنَّ ما يُجعل فى قياس الشمول حدًّا أوسط يُجعل فى قياس التمثيل مناط الحكم ، ويسمى العلة والوصف والمشترك . تعليق ابن تيمية

فإذا قيل : النبيذ المسكر حرام ، لأنه مسكر ، وكل مسكر حرام — فهذا قياس شمول ، ولابد له من دليل يدل على صحة المقدمة الكبرى القائلة : كل مسكر حرام ، فإذا استدل بقياس التمثيل ، قال : لأنه مسكر فكان حراما ، قياساً على عصير العنب المسكر . ثم يبين أن العلة فى الأصل هو السُّكْر ، فالدليل الدال على عِلِّية الوصف فى الأصل ، هو الدال على صحة المقدمة الكبرى ، والسكر هو الوصف الذى عُلِّق به الحكم ، وهو مناطه ، وهو المشترك بين الأصل والفرع الذى عُلِّق به الحكم ، والمسكر المتصف بالسكر هو الحد الأوسط المكرر فى قياس الشمول ، الذى هو محمول فى المقدمة الصغرى ، موضوع فى الكبرى .

وأما ما ذكره عن أحمد ، فقد أنكره أصحاب أحمد ، حتى قال أبو البقاء العكبرى لمن قرأ عليه كتاب « البرهان » : « هذا النقل ليس بصحيح عن مذهب الإمام أحمد » . وهو كما قال ، فإن أحمد لم ينه عن نظرٍ فى دليل عقلى صحيح يفضى إلى المطلوب ، بل فى كلامه فى أصول الدين فى الرد على الجهمية وغيرهم من الاحتجاج بالأدلة العقلية

على فساد قول المخالفين للسنة ، ما هو معروف فى كتبه وعند أصحابه .

ولكن أحمد ذم من الكلام البدعى ما ذمه سائر الأئمة ، وهو / الكلام المخالف للكتاب والسنة ، والكلام فى الله ودينه بغير علم . ص ١٢٩

واستدل أحمد بقوله تعالى : ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَابَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْىَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَالَمْ يُنَزِّلْ به سُلْطَاناً وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَالاَ تَعْلَمُونَ ﴾[ سورة الأعراف : ٣٣ ] .

وأحمد أشهر وأكثر كلاماً فى أصول الدين بالأدلة القطعية : نقلِها وعقلِها من سائر الأئمة ، لأنه ابتُلِىَ بمخالفى السنة ، فاحتاج إلى ذلك . والموجود فى كلامه ، من الاحتجاج بالأدلة العقلية على ما يوافق السنة ، لم يُوجد مثله فى كلام سائر الأئمة ، ولكن قياس التمثيل فى حق الله تعالى لم يسلكه أحمد ، لم يسلك فيه إلا قياس الأَوْلى ، وهو الذى جاء به الكتاب والسنة ، فإن الله لا يماثل غيره فى شىء من الأشياء حتى يتساويا فى حكم القياس ، بل هو سبحانه أحق بكل حمد ، وأبعد عن كل ذم ، فما كان من صفات الكمال المحضة التى لا نقص فيها بوجهٍ من الوجوه ، فهو أحق به من كل ما سواه ، وما كان من صفات النقص فهو أحق بتنزيهه عنه من كل ما سواه .

والقرآن لما بيَّن قدرته على إعادة الخلق بفعله لما هو أبلغ من ذلك ، كان هذا من باب قياس الأَوْلى . وكذلك بيَّن تنزيهه عن الولد والشريك. وكذلك أحمد سلك هذا المسلك – كما ذكر فى موضعه – مثل بيانه لإمكان كونه عالماً بجميع المخلوقات ، مع كونه بائنًا عن العالم فوق

العرش ، بقياسين عقليين : أحدهما أن الإنسان قد يكون معه قدَحٌ صافٍ فيرى ما فيه مع مباينته له ، فالرب سبحانه قدرته على العالم ومباينته له ، أعظم من قدرة هذا على ما فى يديه ، فلا تمتنع رؤيته لما فيه وإحاطته به مع مباينته له .

والقياس الثانى من بنى[1] داراً وخرج منها فهو يعلم ما فيها ، لكونه فعلها ، وإن لم يكن فيها . فالرب الذى خلق كل شىء وأبدعه ، هو أحق بأن يعلم ما خلق ، وهو اللطيف الخبير ، وإن لم يكن حالاًّ فى المخلوقات[2].

والمقصود أن أحمد يستدل بالأدلة العقلية على المطالب الإلٰهية إذا كانت صحيحة ، إنما يذم ما خالف الكتاب والسنة ، أو الكلام بلا علم ، والكلام المبتدع فى الدين ، كقوله فى رسالته إلى المتوكل : « لا أحب الكلام فى هذا إلا ما كان فى كتاب الله أو حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو الصحابة ، أو التابعين ،/فأما غير ذلك فإن ظ ١٢٩
الكلام فيه غير محمود » .

وهو لا يَكْرَهُ – إذا عُرف معانى الكتاب والسنة – أن يعبَّر عنها بعبارات أخرى إذا احتيج إلى ذلك ، بل هو قد فَعَل ذلك ، بل يكره المعانى المبتدعة فى هذا ، أى فيما خاض الناس فيه – من الكلام فى القرآن والرؤية والقدر والصفات – إلا بما يوافق الكتاب والسنة وآثار الصحابة والتابعين .

(١) فى الأصل (د) : بنا .

(٢) انظر « الرد على الجهمية والزنادقة » لأحمد بن حنبل ، ص ٩٤ ( ضمن مجموعة عقائد السلف ) .

ولهذا كره الكلام في « الجسم » وفي « الحيز » ، وفي اللفظ بالقرآن نفياً وإثباتا ، لما في كل من النفي والإثبات من باطل ، وكلامه في هذه الأمور مبسوط في موضع آخر [كما هو معروف في كتابه وخطابه ](١) .

والمذموم شرعا ما ذمه الله ورسوله ، كالجدل بالباطل ، والجدل بغير علم ، والجدل في الحق بعد ما تبين .

فأما المجادلة الشرعية ، كالتي ذكرها الله تعالى عن الأنبياء عليهم السلام وأمر بها ، في مثل قوله تعالى : ﴿ قَالُواْ يَانُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا ﴾ [ سورة هود : ٣٢ ] .

وقوله : ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ ﴾[ سورة الأنعام : ٨٣ ]. وقوله [ تعالى ](٢) : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ ﴾[ سورة البقرة : ٢٥٨ ] . وقوله تعالى : ﴿ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾[ سورة النحل : ١٢٥ ] .

وأمثال ذلك ، فقد يكون واجباً أو مستحبا(٣) ، وما كان كذلك لم يكن مذموماً في الشرع .

وما ذكره [ أبو حامد ](٤) الغزالي من كلام السلف ، في ذم أهل الكلام ، لولا أنه معروف عنهم ، في كتب يُعتمد عليها ، لم يذكره هنا .

(١) عبارة : «كما هو معروف في كتابه وخطابه » هي أول عبارة موجودة بعد السقط الموجود في نسخة (س) والذي أشرت إلى مكانه قبل صفحات ( ص : ١٤٩ ) وهي عبارة ساقطة من (د) .

(٢) تعالى : زيادة في (س) .

(٣) د : ومستحبا .

(٤) أبو حامد : زيادة في (س) .

وقد نقل من ذلك ما نقله من كتاب أبى عمر بن عبد البر ، الذى سماه « فضل العلم وأهله ، وما يلزمهم فى تأديته وحمله » وأبو عمر من أعلم الناس بالآثار والتمييز بين صحيحها وسقيمها .

كلام الغزالى فى «الإحياء» عن علم الكلام وتعليق ابن تيمية عليه

ومن ذلك ما نقله أبو حامد أيضا عن أحمد[1] أنه قال : « علماء الكلام زنادقة » . قال[2] : « وقال مالك[3] : أرأيت إن جاء[4] من هو أجدل منه أَيَدَعُ دينه كل يوم لدينٍ جديد؟» . قال[5] : « يعنى أن أقوال المتجادلين تتقاوم[6] » . قال[7] : « وقال مالك[8] : لا تجوز شهادة أهل الأهواء والبدع[9] . فقال بعض أصحابه فى تأويله : إنه أراد بأهل الأهواء : أهل الكلام على أى مذهب كانوا » .

**قلت** : هذا الذى كنَّى[10] عنه أبو حامد هو محمد بن خويز منداد

---

(١) فى كتابه « إحياء علوم الدين » ١/١٦٤ .
(٢) بعد الكلام السابق مباشرة .
(٣) إحياء : . . مالك رحمه الله . وهذا النص فى « جامع بيان العلم» ٢/٩٥ .
(٤) إحياء : إن جاءه .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة .
(٦) إحياء : تتفاوت . وفى اللسان : « وقاومه فى المصارعة وغيرها . وتقاوموا فى الحرب : أى قام بعضهم لبعض » .
(٧) بعد الكلام السابق مباشرة .
(٨) إحياء : وقال مالك رحمه الله أيضا . .
(٩) إحياء : أهل البدع والأهواء .
(١٠) فى (د) ، (س) : كنَّا .

البصرى الإمام المالكى [(١)] ، وقد قال [(٢)] : « إن أهل الأهواء عند مالك وأصحابه ، الذين تُرد شهادتهم ، هم أهل الكلام » .

**قال** : « فكل [(٣)] متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع عند مالك وأصحابه . [(٤)] وكل [(٥)] متكلم فهو عندهم من أهل الأهواء [(٤)] : أشعريا كان أو غير أشعرى » هكذا ذكره عنه ابن عبد البر ، ومنه نقل ذلك أبو حامد ، لكن كنَّى [(٦)] عن التصريح بذلك [(٧)] .

**قال أبو حامد** [(٨)] : « وقال أبو يوسف : من طلب العلم بالكلام تزندق » .

---

(١) د : منداد ، وهو خطأ . وهو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن على بن إسحاق بن خويز منداد . قال ابن فرحون فى « الديباج المذهب » ص ٢٦٨ : « تفقه على الأبهرى ( المتوفى سنة ٣٩٥ ) وله كتاب كبير فى الخلاف وكتاب فى أصول الفقه وكتاب فى أحكام القرآن . وكان يجانب الكلام وينافر أهله حتى يؤدى ذلك إلى منافرة المتكلمين من أهل السنة ، ويحكم على الكل منهم بأنهم من أهل الأهواء الذين قال مالك فى مناكحتهم وشهادتهم وإمامتهم وتنافرهم ما قال » . ولم يذكر ابن فرحون سنة مولده ولا سنة وفاته .

(٢) ورد هذا النص بمعناه فى « جامع بيان العلم » ٢/٩٦ .

(٣) س : وكل .

(٤ – ٤) : ساقط من (س) .

(٥) د : فكل .

(٦) س : كنا .

(٧) نص كلام ابن عبد البر هو : « وقال فى كتاب الشهادات فى تأويل قول مالك : لا تجوز شهادة أهل البدع وأهل الأهواء . قال : أهل الأهواء عند مالك وسائر أصحابنا هم أهل الكلام فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع أشعريا كان أو غير أشعرى ولا تقبل له شهادة فى الإسلام أبدا . . . » .

(٨) بعد النص السابق مباشرة فى « إحياء » ١/١٦٤ .

**قال**[١] : « وقد اتفق أهـــل الحديث من السلف على هذا ، ولا ينحصر ما ينقل[٢] عنهم من التشديدات فيه . وقالوا : ما سكت عنه الصحابة[٣] ، مع أنهم/أعرف بالحقائق ، وأفصح فى ترتيب[٤] الألفاظ من غيرهم ، إلا لعلمهم بما يتولد منه[٥] . ولذلك قال [ النبى ][٦] صلى الله عليه وسلم : هلك المتنطعون ، هلك المتنطعون[٧] ، أى المتعمقون فى البحث والاستقصاء » . ص ١٣٠

**قال**[٨] : « واحتجوا بأن ذلك لو كان من الدين ، لكان أهم ما يأمر به النبى صلى الله عليه وسلم[٩] ، ويعلِّم طريقه ، ويثنى على أربابه[١٠] ، فقد علَّمهم الاستنجاء[١١] وندبهم إلى حفظ[١٢] الفرائض

---

(١) بعد الكلام السابق بسطر واحد .

(٢) إحياء : ما نقل .

(٣) س : . . الصحابة رضى الله عنهم .

(٤) إحياء : بترتيب .

(٥) إحياء : . . منه من الشر .

(٦) كلمة « النبى » : ساقطة من (د)

(٧) تكررت عبارة « هلك المتنطعون » فى « إحياء . . » ثلاث مرات . وقال عنه العراق فى تعليقه : « مسلم من حديث ابن مسعود » . والحديث عن عبد الله بن مسعود فى مسلم ٢٠٥٥/٤ (كتاب العلم ، باب هلك المتنطعون ) ؛ سنن أبى داود ٢٨١/٤ (كتاب السنة ، باب لزوم السنة ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٣٨٦/١ .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٩) إحياء : لكان ذلك أهم ما يأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(١٠) إحياء : ويثنى عليه وعلى أربابه . .

(١١) قال الحافظ العراق فى تعليقه : « حديث أن النبى صلى الله عليه وسلم علمهم الاستنجاء : مسلم من حديث سلمان الفارسى » .

(١٢) إحياء : إلى علم ، وفى (د): إلى حفض .

وأثنى عليهم[١] ونهاهم عن الكلام فى القدر[٢] ، وعلى هذا استمر الصحابة[٣] ، فالزيادة[٤] على الأستاذ طغيان وظلم ، وهم الأستاذون والقدوة ، ونحن الأتباع والتلامذة » .

**قال**[٥] : « وأما الفرقة الأخرى ، فاحتجوا بأن المحذور[٦] من الكلام : إن كان هو من أجل[٧] لفظ « الجوهر » و« العرض » وهذه الاصطلاحات الغريبة التى لم تعهدها الصحابة[٨] ، فالأمر فيه قريب ، إذ ما من علمٍ إلا وقد أُحدث فيه اصطلاحات لأجل التفهم[٩] ، كالحديث والتفسير والفقه ، ولو عُرِض عليهم عبارة النقض والكسر ، والتعدية ، والتركيب[١٠] ، وفساد الوضع لما كانوا يفهمونه ، وإحداث[١١] عبارة للدلالة[١٢] على مقصود صحيح ، كإحداث آنية على

---

(١) قال العراقى فى تعليقه : « حديث : ندبهم إلى علم الفرائض وأثنى عليهم : ابن ماجة من حديث أبى هريرة : تعلموا الفرائض وعلموها الناس . . الحديث . وللترمذى من حديث أنس : وأفرضهم زيد بن ثابت » .

(٢) إحياء ١٦٥/١ : . . فى القدر وقال : أمسكوا عن القدر .

(٣) إحياء : . . الصحابة رضى الله عنهم

(٤) س : والزيادة .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٦) إحياء : . . بأن قالوا : إن المحذور . .

(٧) عبارة « من أجل » : ساقطة من « إحياء » .

(٨) إحياء : . . الصحابة رضى الله عنهم .

(٩) إحياء : التفهيم .

(١٠) إحياء : والتركيب والتعدية .

(١١) إحياء : . . الوضع إلى جميع الأسئلة التى تورد على القياس لما كانوا يفقهونه ، فإحداث . . .

(١٢) إحياء : . . للدلالة بها . .

هيئة جديدة لاستعمالها فى مباح ، وإن كان المحذور هو المعنى ، فنحن لا نعنى به إلا معرفة الدليل على حدوث العالم ، ووحدانية الخالق تعالى[(١)] وصفاته ، كما جاء به الشرع[(٢)] ، فمن أين تحرم[(٣)] معرفة الله بالدليل ؟ وإن كان المحذور هو الشَّغَب[(٤)] ، والتعصب ، والعداوة ، والبغض[(٥)] وما يُفضى إليه الكلام ، فذلك يحرم[(٦)] ويجب الاحتراز منه[(٧)] ، كما أن الكِبر والرياء[(٨)] وطلب الرياسة مما يفضى إليه علم الحديث[(٩)] والتفسير والفقه ، وهو محرم يجب الاحتراز منه[(١٠)] ، ولكن لا يُمنع من العلم لأجل أدائه إليه .

وكيف يكون ذكر الحجة والمطالبة ، والبحث عنها محظوراً ، وقد قال [ الله ][(١١)] تعالى : ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ﴾ [ سورة النمل : ٦٤ ] وقال [ تعالى ][(١٢)] ﴿ لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ ﴾ [ سورة الأنفال : ٤٢ ].

---

(١) تعالى : ليست فى « إحياء » .
(٢) إحياء : . . كما جاء فى الشرائع .
(٣) س : يحرم .
(٤) إحياء : التشعب .
(٥) إحياء : والبغضاء . .
(٦) إحياء : . . محرم .
(٧) إحياء : عنه .
(٨) إحياء : . . الكبر والعجب والرياء . .
(٩) س : علم أهل الحديث . .
(١٠) إحياء : عنه . .
(١١) كلمة ( الله ) ليست فى (د) .
(١٢) تعالى : ليست فى (د) . وفى إحياء : وقال عز وجل . .

وقال تعالى : ﴿ إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ ﴾[ سورة يونس : ٦٨ ][١] أى من حجة وبرهان .

وقال تعالى : ﴿ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ﴾[ سورة الأنعام : ١٤٩ ].

وقال [ تعالى ][٢]﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِى حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِى رَبِّهِ ﴾ إلى قوله : ﴿ فَبُهِتَ الَّذِى كَفَرَ ﴾[ سورة البقرة : ٢٥٨ ] وذكر إبراهيم ومجادلته[٣] وإفحامه خصمه فى معرض الثناء عليه . وقال تعالى[٤] : ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ ﴾[ سورة الأنعام : ٨٣ ] .

ظ ١٣٠ وذكر كلاماً طويلا[٥] / ذكرناه وتكلمنا على مافيه من مقبول ومردود كلامًا مبسوطا فى غير هذا الموضع ، إلى أن قال[٦] : «فهذا ما يمكن أن يُذكر للفريقين» .

ثم ذكر تفصيلا اختاره ، مضمونه : أن فيه مضرّة من إثارة الشبهات وتحريك العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم[٧] ، ومضرة فى تأكيد اعتقاد المبتدعة[٨] ، وتثبيته فى صدورهم[٩] ، بحيث تنبعث[١٠]

(١) فى نسختى (د) ، (س) ، وفى « إحياء » : قل هل عندكم من سلطان ، وهو خطأ ، والصواب ما أثبته .

(٢) تعالى : ليست فى (د) .

(٣) إحياء : ( . . الذى كفر ) . إذ ذكر سبحانه احتجاج إبراهيم ومجادلته . .

(٤) د : قال تعالى ؛ إحياء : وقال عز وجل .

(٥) انظر الإحياء ١٦٥/١

(٦) الإحياء ١٦٧/١ .

(٧) والتصميم : كذا فى (س) ، الإحياء ١٦٧/١ . وفى (د) : والتعميم .

(٨) الإحياء ١٦٧/١ : . . المبتدعة للبدعة . .

(٩) فى صدورهم : كذا فى (س) ، الإحياء . وفى (د) : فى قلوبهم .

(١٠) د : ينبعث .

دواعيهم ، ويشتد حرصهم[(١)] على الإصرار عليه ، ولكن هذا الإصرار[(٢)] بواسطة التعصب الذى يثور عن[(٣)] الجدل » .

**قلت** : المضرة التى ذكرها نوعان : أحدهما : يتعلق بالعلم ، وهو التنبيه على شُبَه الباطل التى تضعف اعتقاد الحق ، وتفضى إلى الباطل . والثانى : يتعلق بالقصد ، وهو إثارة الهوى والحَمِيَّة والعصبية التى تدعو إلى الإصرار ولو على الباطل ، لئلا يغلب الشيطان[(٤)] .

**قال**[(٥)] : « وأما منفعته فقد يُظَنُّ أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هى عليه ، وهيهات ، فليس فى الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف ، وهذا إذا[(٦)] سمعته من محدِّثٍ أو حشوى ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا . فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قَلَاهُ بعد حقيقة الخبرة ، وبعد التغلغل[(٧)] فيه إلى منتهى درجة المتكلمين ، وجَاوزَ ذلك إلى التعمق فى علوم أخرى سوى نوع الكلام[(٨)] ، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود » .

**قال**[(٩)] : « ولعمرى لا ينفك الكلام عن كشفٍ وتعريف

(١) حرصهم : كذا فى (س) ، الإحياء . وفى (د) : حصرهم ، وهو خطأ .

(٢) الإحياء : هذا الضرر .

(٣) الإحياء : من .

(٤) لئلا يَغْلب الشيطان : كذا فى (س) . وفى (د) : لئلا يُغلب الإنسان .

(٥) قال : ساقطة من (س) . وكلام الغزالى التالى فى « الإحياء » ١٦٨/١ .

(٦) الإحياء : . . الشريف ، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف ، وهذا إذا ...

(٧) إحياء : التغلل . .

(٨) إحياء : . . علوم أخر تناسب نوع الكلام . .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة : إحياء ١٦٨/١ .

[ وإيضاح ][1] لبعض الأمور ، ولكن على الندور ، وفى[2] أمور جلية تكاد تنال[3] قبل التعمق فى صناعة الكلام » .

**قال**[4] : « بل منفعته[5] شيء واحد ، وهو حراسة العقيدة التى ترجمناها على العوام ، وحفظها عن[6] تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل ، فإن العامى يستفزه[7] جدل المبتدع وإن كان فاسدا ، ومعارضة الفاسد بالفاسد نافعة[8] ، والناس متعبدون بهذه العقيدة التى قدمناها ، إذ ورد الشرع بها لما فيها من صلاح دينهم ودنياهم ، واجتماع السلف عليها[9] ، والعلماء متعبدون بحفظ ذلك على العوام[10] من تلبيسات المبتدعة ، كما تعبَّد السلاطين بحفظ أموالهم عن تهجمات الغُصَّاب والظلمة[11] » .

**قال**[12] : « وإذا وقعت الإحاطة بضرره ومنفعته فينبغى أن يكون

---

(١) وإيضاح : ساقطة من (د) فقط .

(٢) إحياء : فى .

(٣) إحياء : تكاد تفهم .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة : إحياء ١٦٨/١ .

(٥) منفعته : كذا فى (س) ، إحياء . وفى (د) : معرفته .

(٦) د : من .

(٧) إحياء : فإن العامى ضعيف يستفزه . .

(٨) إحياء : . . بالفاسد تدفعه . .

(٩) إحياء : وأجمع السلف الصالح عليها .

(١٠) إحياء : والعلماء يتعبدون بحفظها على العوام . وفى (س) : أخطأ الناسخ فكرر عبارة : . . متعبدون بهذه العقيدة التى قدمنها . .

(١١) إحياء : الظلمة والغصاب .

(١٢) بعد الكلام السابق مباشرة : إحياء ١٦٨/١ .

كالطبيب الحاذق فى استعمال الدواء الخطر ، إذ لا يضعه إلا فى موضعه ، وذلك فى وقت الحاجة ، وعلى قدر الحاجة » .

**قلت** : فهذا كلام أبى حامد ، مع معرفته بالكلام والفلسفة ، وتعمقه فى ذلك يذكر اتّفاق سلف أهل السنة على ذم الكلام ، ويذكر خلاف من نازعهم ، ويبين أنه ليس فيه فائدة إلا الذبّ عن العقائد الشرعية التى أخبر بها الرسول صلى الله عليه وسلم / لأمته ، وإذا لم يكن ص١٣١
فيه فائدة إلا الذب عن هذه العقائد ، امتنع أن يكون معارضاً لها ، فضلا عن أن يكون مقدَّماً عليها ، فامتنع أن يكون الكلام العقلى المقبول مناقضاً للكتاب والسنة ، وما كان من ذلك مناقضاً للكتاب والسنة ، وجب أن يكون من الكلام الباطل المردود الذى لا ينازع فى ذمّه أحدٌ من المسلمين : لا من السلف والأئمة ، ولا أحد من الخلف المؤمنين أهل المعرفة بعلم الكلام والفلسفة ، وما يُقبل من ذلك وما يُرد ، وما يُحمد وما يُذم ، وإن من قبل ذلك[1] وحمده كان من أهل الكلام الباطل المذموم باتفاق هؤلاء .

هذا مع أن السلف والأئمة يذمون ما كان من الكلام والعقليات والجدل باطلاً ، وإن قُصد به نصر الكتاب والسنة ، فيذمُّون من قابل بدعة ببدعة ، وقابل الفاسد بالفاسد ، فكيف من قابل السنة بالبدعة ، وعارض الحق بالباطل ، وجادل فى آيات الله بالباطل ليدحض به الحق ؟ !

---

(١) س : وإن قبل ذلك . .

ولكن المقصود هنا بيان ما ذكره من اتّفاق أئمة السنة على ذمه ، وما ذكره [ من ][1] أنه هو وطريق المتفلسفة لا يفيد كشف الحقائق ومعرفتها ، مع خبرته بذلك . وهو تكلم بحسب ما بلغه عن السلف ، وما فهمه وعلمه مما يُحمد ويذم ، ولم تكن خبرته بأقوال[2] السلف وحقيقة ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، كخبرته بما سلكه من طرق أهل الكلام والفلسفة ، فلذلك لم يكن فى كلامه من هذا الجانب من العلم والخبرة ، ما فيه من الجانب الذى هو به أَخْبَرُ من غيره ، وذلك أن ما ذكره من أن مضرته هى إثارة الشبهات فى العلم ، وإثارة التعصب فى الإرادة ، إنما يُقال إذا كان الكلام فى نفسه حقًّا ، بأن تكون قضاياه ومقدماته صادقة ، بل معلومة .

فإذا كان مع ذلك قد يُورث النظر فيه شُبَهاً وعداوة قيل فيه ذلك ، والسلف لم يكن ذمهم للكلام لمجرد ذلك ، ولا لمجرد اشتماله على ألفاظ اصطلاحية إذا كانت معانيها صحيحة ، ولا حرَّموا معرفة الدليل على الخالق[3] وصفاته وأفعاله ، بل كانوا أعلم الناس بذلك ، وأعرفهم بأدلة ذلك ، ولا حرَّموا نظراً صحيحا فى دليلٍ صحيح يُفضى إلى علم نافع ، ولا مناظرة فى ذلك نافعة : إما لِهَدْىِ مسترشد ، وإما لإعانة مستنجد ، وإما لقطع مبطل متلدد ، بل هم أكمل الناس نظراً واستدلالاً واعتبارا ، وهم نظروا فى أصح الأدلة وأقومها ، فإن الناظر

---

(١) من : ساقطة من (د) .

(٢) س : بأخبار .

(٣) س : على الخالق سبحانه . .

الطالب للعلم : إما أن يكون نظره فى كلام معلِّمٍ يبين له ويخاطبه بما يعرِّفه الحق ، وإما أن يكون/ فى نفس الأمور الثابتة ، التى يخبر عنها ظ ١٣١
المتكلم ، ويريد أن يعلم أمرها المتعلم ، كسائر الناظرين فى الطب والنحو وغير ذلك : إما أن ينظر فى كلام المعلِّمين لهذا الفن ، وإما أن ينظر فيما من[1] شأنه أن يُخْبَر عنه كالأبدان واللغات .

والسلف كان نظرهم فى خير الكلام وأفضله ، وأصدقه وأدلِّه على الحق ، وهو كلام الله تعالى ، وهم ينظرون فى آيات الله تعالى التى فى الآفاق وفى أنفسهم ، فيَرَوْن فى ذلك من الأدلة ما يبيّن أن القرآن حق . قال تعالى : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [ سورة فصلت : ٥٣ ] .

والمناظرة المحمودة نوعان ، والمذمومة نوعان . وذلك لأن المناظر : إما أن يكون عالماً بالحق ، وإما أن يكون طالبا له ، وإما أن لا يكون عالماً به ولا طالبا له . فهذا الثالث هو المذموم بلا ريب ، وأما الأولان : فمن كان عالماً بالحق فمناظرته المحمودة أن يبيِّن لغيره الحجة التى تهديه إن كان مسترشداً[2] طالباً للحق إذا تبين له ، أو يقطعه ويكف عدوانه إن كان معاندا [ غير ][3] متبع للحق إذا تبين له ، ويوقِّفُه ويُسَلِّكه ويبعثه على النظر فى أدلة الحق إن كان يظن أنه حق وقصده الحق .

وذلك لأن المخاطَبَ بالمناظرة إذا ناظره العالم المبيِّن للحجة : إما أن

(١) من : ساقطة من (س) .
(٢) س : إن كان يسترشد . .
(٣) غير : ساقطة من (د) وأثبتها من (س) .

يكون ممّن يفهم الحق ويقبله ، فهذا إذا بُيِّن له الحق فهمه وقبله ، وإما أن يكون ممّن لا يقبله إذا فهمه ، أو ليس [١] له غرض فى فهمه ، بل قصده مجرد الرد له ، فهذا إذا نُوظر بالحجة انقطع وانكف شرُّه عن الناس وعداوته ، وهذا هو المقصود الذى ذكره أبو حامد وغيره ، وهو دفع أعداء السنَّة المجادلين بالباطل عنها [٢] .

وإما أن يكون الحق قد التبس عليه ، وأصل قصده الحق ، لكن يصعب عليه معرفته لضعف علمه بأدلة الحق ، مثل من يكون قليل العلم بالآثار النبوية الدالة على ما أخبر به من الحق ، أو لضعف عقله لكونه لا يمكنه أن يفهم دقيق العلم ، أو لا يفهمه إلا بعد عسر ، أو قد سمع من حجج الباطل ما اعتقد موجبه وظن أنه لا جواب عنه ، فهذا إذا نُوظر بالحجة أفاده [٣] ذلك : إما معرفة بالحق ، وإما شكاً وتوقفاً فى اعتقاده الباطل ، أو فى [٤] اعتقاده صحة الدليل الذى استدل به عليه ، وَبَعَثَ همّته على النظر فى الحق وطلبه ، إن كان له رغبة فى ذلك ، فإن صار من أهل العصبية الذين يتَّبعون الظنَّ وما تهوى الأنفس أُلحق بقسم المعاندين كما تقدم .

وأما المناظرة المذمومة من العالم بالحق ، فأن يكون قصده مجرد الظلم والعدوان/ لمن يناظره ، ومجرد إظهار علمه وبيانه لإرادة العلو فى الأرض ، فإذا أراد علوًّا فى الأرض أو فساداً كان مذموماً على إرادته . ص ١٣٢

(١) س : وليس .
(٢) س : عليها .
(٣) أفاده : كذا فى (س) ، وفى (د) : أفاد ، وهو خطأ .
(٤) د : وفى .

ثم قد يكون من الفجّار الذين يؤيد الله بهم الدين ، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم : إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر[١] ، فكما قد يجاهد الكفار فاجرٌ فينتفع المسلمون بجهاده ، فقد يجادلهم فاجرٌ فينتفع المسلمون بجداله ، لكن هذا يضر نفسه بسوء قصده ، وربما أوقعه ذلك فى أنواع من الكذب والبدعة والظلم ، فيجره إلى أمور أخرى .

وقد وقع [ فى ][٢] ذلك كثيرٌ من هؤلاء وهؤلاء .

وأما إن كان[٣] المناظر غير عالم بالحق ، بأن لا يعرف الحق فى نفس المسألة ، أو يعرف الحق لكن لا يعرف بعض الحجج ، أو الجواب عن بعض المعارضات ، أو الجمع بين دليلين متعارضين ، وأمثال ذلك — فهذا إذا ناظر : طالباً لمعرفة الحق وأدلته ، والجواب عمّا يعارضها ، والجمع بين الأدلة الصحيحة — كان محمودا ، وإن ناظر بلا علم ، فتكلّم بما لا يعرف من القضايا والمقدمات — كان مذموما .

والسلف [ رضوان الله عليهم ][٤] كانت مناظرتهم مع الكفار وأهل البدع — كالخوارج وغيرهم — من القسم الأول ، وكانت مناظرة بعضهم لبعض فى مسائل الأحكام والتفسير : تارة من القسم الأول ، وتارة من

---

(١) هذه العبارة جزء من حديث طويل عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ١٢٤/٨ (كتاب القدر ، باب العمل بالخواتيم ) وجاء الحديث فى البخارى فى موضعين آخرين فيه ؛ مسلم ١٠٥/١ — ١٠٦ (كتاب الإيمان ، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٣٠٩/٢ ؛ سنن الدارمى ٢٤٠/٢ — ٢٤١ (كتاب السير ، باب إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر ) .

(٢) فى : ساقطة من (د) وأثبتها من (س) .

(٣) س : وإن كان . .

(٤) رضوان الله عليهم : زيادة فى (س) .

القسم الثانى ، وهى المشاورة التى مدحهم الله عليها بقوله عز وجل : ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ [ سورة الشورى : ٣٨ ] .

وما ذكره الله تعالى عن الأنبياء والمؤمنين من المجادلة يتناول هذا وهذا . وقد ذمَّ الله تعالى فى القرآن ثلاثة أنواع من المجادلة : ذم صاحب المجادلة بالباطل ليدحض به الحق ، وذم المجادلة فى الحق بعد ما تبين ، وذم المحاجة فيما لا يعلم المحاج .

فقال تعالى : ﴿ وَجَادَلُواْ بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ ﴾ [ سورة غافر : ٥ ] .

وقال تعالى : ﴿ يُجَادِلُونَكَ فِى الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ ﴾ الآية [ سورة الأنفال : ٦ ] .

وقال ﴿ هَا أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ ﴾ [ سورة آل عمران : ٦٦ ] .

والذى ذمّه السلف والأئمة من المجادلة والكلام هو من هذا الباب ، فإن أصل ذمّهم الكلام هو الكلام المخالف للكتاب[١] والسنة ، وهذا لا يكون فى نفس الأمر إلا باطلاً ، فمن جادل به جادل بالباطل ، وإن كان ذلك الباطل لا يظهر لكثير من الناس أنه باطل لما فيه من الشبهة ، فإن الباطل المحض الذى يظهر بطلانه لكل أحدٍ لا يكون قولاً ومذهبا لطائفة تذب عنه ، وإنما يكون باطلاً مشوباً بحق[٢] ، كما قال تعالى :

(١) د : لكتاب ، وهو خطأ .

(٢) س : بالحق .

﴿ لِمَ تَلْبِسُونَ الحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [ سورة آل عمران : ٧١ ] .

(١)أو تكون فيه شبهة لأهل الباطل ،/ وإن كانت باطلة وبطلانها يتبين عند النظر الصحيح(١) ، كالذين قالوا : إن محمداً صلى الله عليه وسلم شاعرٌ وكاهن ومجنون ؛ قالوا : إنه شاعر لأن الشعر كلام موزون مقفًّى فشبهوا القرآن به من هذا الوجه ، والكاهن يخبر أحيانا بواحدة تصدق فشبَّهوا الرسول به من هذا الوجه ، والمجنون يقول ويفعل خلاف ما فى عقول ذوى العقول(٢) . فلمَّا زعموا أن ما يأتى به الرسول [ صلى الله عليه وسلم ](٣) يخالف ما يأتى به العقلاء نسبوه إلى ذلك ! ظ ١٣٢

لكن ما ينصبه(٤) الله من الأدلة ، ويهدى إليه عباده من المعرفة ، يتبين به الحق من الباطل(٥) الذى يشتبه به ، ولكن ليس كل من عرف الحقّ – إما بضرورة أو بنظر – أمكنه أن يحتج على من ينازعه بحجةٍ تهديه أو تقطعه ، فإن ما به يعرف الإنسان الحق نوع ، وما به يعرِّفه به غيره نوع(٦) ، وليس كل ما عَرَفه الإنسان أمكنه تعريف غيره به ، فلهذا كان النظر أوسع من المناظرة ، فكل ما يمكن المناظرة به يمكن النظر فيه ، وليس كل ما يمكن النظر فيه يمكن مناظرة كل أحدٍ به .

---

(١ – ١) : ساقط من (س) .

(٢) س : ذوى العقل .

(٣) صلى الله عليه وسلم : زيادة فى (س) .

(٤) س : نصبه .

(٥) د : يتبين به الخوض الباطل ، وهو تحريف . والمثبت من (س) .

(٦) س : وما به يعرفه غيره نوع ؛ د : وما به يعرف به غيره نوع ، ولعل الصواب ما أثبته .

ولهذا كان أهل العلم بالحديث لهم علومٌ ضرورية بأقوال الرسول ومقاصده ، لا يشركهم فيها إلا من شركهم فى أسبابها .

والمقصود هنا أن السلف كانوا أكمل الناس فى معرفة الحق وأدلته ، والجواب عمَّا يعارضه ، وإن كانوا فى ذلك درجات . وليس كلٌّ منهم يقوم بجميع ذلك ، بل هذا يقوم بالبعض ، وهذا يقوم بالبعض ، كما فى نقل الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وغير ذلك من أمور الدين .

والكلام الذى ذمّوه نوعان : أحدهما أن يكون فى نفسه باطلا وكَذِباً ، وكل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل وكذب ، فإن أصدق الكلام كلام الله .

والثانى أن يكون فيه مفسدة ، مثلما يوجد فى كلام كثير منهم : من النهى عن مجالسة أهل البدع ، ومناظرتهم ، ومخاطبتهم ، والأمر بهجرانهم . وهذا لأن ذلك قد يكون أنفع للمسلمين من مخاطبتهم ، فإن الحق إذا كان ظاهراً قد عرفه المسلمون ، وأراد بعض المبتدعة أن يدعو إلى بدعته ، فإنه يجب منعه من ذلك ، فإذا هُجِر وعُزِّر ، كما فعل أمير المؤمنين عمر [ بن الخطاب رضى الله عنه ][1] بصَبِيغ بن عِسْلٍ التميمى[2] ، وكما كان المسلمون يفعلونه ، أو قُتِل كما قَتَل المسلمون

(١) ما بين المعقوفتين زيادة فى (س) .

(٢) كان صبيغ بن عِسْل من أهل الأهواء وكان يسأل عن متشابه القرآن فعاقبه عمر بن الخطاب رضى الله عنه وأمر بألا يجالسه أحد من المسلمين ، حتى تاب وحسن أمره فأذن عمر رضى الله عنه للناس بمجالسته . انظر أخبار عمر للأستاذين على وناجى الطنطاوى ، ص ٢٢٤ - ٢٢٥ ، ط . دمشق ، ١٣٧٩/١٩٥٩ . وانظر الخبر فى : سنن الدارمى ٥٤/١ - ٥٥ ( المقدمة ، باب من هاب الفتيا وكره التنطع والتبدع ) .

الجعد بن درهم وغيلان القدرى وغيرهما – كان ذلك هو المصلحة ، بخلاف ما إذا تُرك داعياً ، وهو لا يقبل الحق : إما لهواه ، وإما لفساد إدراكه ، فإنه ليس فى مخاطبته إلا مفسدة وضرر عليه وعلى المسلمين .

والمسلمون أقاموا الحجة على غَيْلان ونحوه ، وناظروه وبيَّنوا له الحق ، كما فعل عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه/ واستتابه ، ثم نكث التوبة بعد ذلك فقتلوه[١] . ص ١٣٣

وكذلك على – رضى الله عنه – بعث ابن عباس إلى الخوارج فناظرهم ، ثم رجع نصفهم ، ثم قاتل[٢] الباقين[٣]

والمقصود أن الحق إذا ظهر وعُرف ، وكان مقصود الداعى إلى البدعة إضرار الناس ، قُوبل بالعقوبة .

قال الله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِى اللَّهِ مِن بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ﴾ [ سورة الشورى : ١٦ ] .

وقد ينهون عن المجادلة والمناظرة ، إذا كان المناظر ضعيف العلم بالحجة وجواب الشبهة ، فيُخاف عليه أن يفسده ذلك المُضلُّ ، كما يُنهى الضعيف فى المقاتلة أن يقاتل عِلجا قوياً من علوج الكفار ، فإن ذلك يضرُّه ويضر المسلمين بلا منفعة . وقد يُنهى عنها إذا كان المناظر

(١) انظر خبر ذلك فى « سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون » لابن نباتة المصرى ( تحقيق الأستاذ محمد أبى الفضل إبراهيم ) ص ٢٩٠ – ٢٩١ ، ط . المدنى ، القاهرة ، ١٩٦٤/١٣٨٣ .

(٢) د : قتل .

(٣) انظر خبر ذلك فى تلبيس إبليس لابن الجوزى ، ص ٩١ – ٩٣ .

معانداً يَظْهَر له الحق فلا يقبله – وهو السوفسطائى – فإن الأمم كلهم متفقون على أن المناظرة إذا انتهت إلى مقدمات معروفة بَيِّنة بنفسها ضرورية وجحدها الخصم كان سوفسطائيا ، ولم يُؤمر بمناظرته بعد ذلك ، بل إن كان(١) فاسد العقل داووه ، وإن كان عاجزاً عن معرفة الحق – ولا مضرة فيه – تركوه ، وإن كان مستحقاً للعقاب عاقبوه مع القدرة : إما بالتعزير وإما بالقتل ، وغالب الخلق لا ينقادون للحق إلا بالقهر .

والمقصود أنهم نهوا عن المناظرة من لا يقوم بواجبها ، أو مع [من](٢) لا يكون فى مناظرته مصلحة راجحة ، أو فيها مفسدة راجحة ، فهذه أمور عارضة تختلف باختلاف الأحوال .

وأما جنس المناظرة بالحق فقد تكون واجبة تارة ومستحبة أخرى . وفى الجملة جنس المناظرة والمجادلة فيها : محمود ومذموم ، ومفسدة ومصلحة ، وحق وباطل .

ومنشأ الباطل من نقص العلم ، أو سوء القصد . كما قال تعالى : ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ﴾ [سورة النجم : ٢٣] .

ومنشأ الحق من معرفة الحق والمحبة له ، والله هو الحق المبين ، ومحبته أصل كل عبادة ، فلهذا كان أفضل الأمور على الإطلاق معرفة الله ومحبته ، وهذا هو ملة إبراهيم خليل الله تعالى ، الذى جعله الله للناس إماما(٣) ، وجعله أمةً يأتم به الخلق ، وهو الذى ناظر المعطِّلين والمشركين .

(١) س : ثم إن كان . .

(٢) من : ساقطة من (د) وأثبتها من (س) .

(٣) س : الذى جعله إماما للناس .

كما ذكر الله تعالى محاجته لمن حاجّه فى ربه : ﴿ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّىَ الَّذِى يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِى وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِى بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِى كَفَرَ ﴾ [ سورة البقرة : ٢٥٨ ] ومحاجته لقومه الذين كانوا يعبدون الكواكب ./

ظ ١٣٣ والجهمية نفاة الصفات الذين هم رؤوس أهل الكلام المذموم ، قولهم مأخوذ من قول خصمائه ، كما هو مأخوذ من قول فرعون خصم موسى عليه السلام[١] ، فإن فرعون أظهر جحد الصانع وعلوه على خلقه ، وجَحَد تكليمه لموسى . وقوم إبراهيم كانوا مشركين ، كما أخبر الله تعالى عنهم بذلك ، وكان فيهم من هو معطِّل ، كما ذكر الله تعالى ذلك .

والفلاسفة القائلون بدعوة الكواكب : فيهم المشرك ، وفيهم المعطل. ونفى الصفات من أقوالهم ، فمنهم من لا يثبت لهذا العالم المشهود ربًّا أبدعه ، كما هو قول الدهرية الطبيعية منهم[٢]، ويجعلون العالم نفسه واجب الوجود بذاته ، ومنهم من يثبت له مبدعاً واجباً بنفسه أبدعه ، كما هو قول الدهرية الإلهية منهم ، ويقولون : إن الواجب ليس له صفة ثبوتية ، بل صفاته : إما سلب ، وإما إضافة ، وإما مركَّبة منهما .

وكان الجعد بن درهم من أهل حرَّان ، وكان فيهم بقايا من الصابئين والفلاسفة - خصوم إبراهيم الخليل عليه السلام[٣] ، فلهذا أنكر تكليم موسى وخلة إبراهيم ، موافقةً لفرعون والنمروذ،بناءً على أصل هؤلاء

(١) س : عليه أفضل الصلاة والسلام .

(٢) منهم : ساقطة من (س) .

(٣) عليه السلام : ساقطة من (س) .

النفاة ، وهو أن الرب تعالى لا يقوم به كلام ، ولا [ يقوم به ][١] محبة لغيره ، فقتله المسلمون ، ثم انتشرت مقالته فيمن ضلَّ من هذا الوجه .

والمحبة متضمنة للإرادة ، ومسألة الكلام والإرادة ضلَّ فيهما طوائف[٢] ، كما ضلُّوا فى إنكار العلو الذى أنكره فرعون على موسى ، كما قد بُسط هذا فى موضعه .

(* ومما يبين هذا أن السلف لم يذمُّوا التكلم بأسماء مفردة : كالجوهر ، والجسم ، والعرض ، فإن الاسم المفرد ليس بكلام ، ولا يتكلم به أحدٌ ، وإنما ذمُّوا الكلام المؤلَّف الدال على معان[٣]، والذين كانوا يتكلمون بهذه الأسماء[٤] كان كلامهم متضمناً لأمور فيها افتراء على الله ورسوله : إما إثبات ما نفاه الله ، وإما نفى ما أثبته الله ، ومتضمنة[٥] لمعان باطلة هى كذب وباطل فى نفس الأمر *)

والمقصود هنا التنبيه على جنس ما مدحه السلف وذموه ، وأنهم كانوا أعرف الناس بالحق وأدلته ، وبطلان ما يعارضه ، وإنما يَظُن بهم التقصير فى هذا من كان جاهلا بحقيقة الحق ، وبما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من العلم والإيمان ، وبما وصل إليه السلف والأئمة،فجهله بالأول يوجب أن لا يعلم الحق بل يعتقد نقيضه ، وجهله بالثانى يوجب ظنه أن ليس فيما جاء به الرسول بيان الحق بأدلته والمناظرة عنه ، وجهله
ص ١٣٤ بالثالث يوجب ظنه أن السلف ذموا الكلام بالأدلة الصحيحة/ المفضية

(١) يقوم به : زيادة فى (س) .
(٢) س : للإرادة ، وفى مسألة الكلام والإرادة ضل طوائف . .
(* - *) : ساقط من (س) . (٣) فى الأصل : معانى .
(٤) فى الأصل : بهذه الاسلام ، وهو تحريف ، ولعل الصواب ما أثبته .
(٥) أى أن الأمور فيها افتراء . . ومتضمنة . . .

إلى العلم بالله وصفاته خوفا من الشبهات والأهواء ، بل الأصل فى ذم السلف للكلام هو اشتماله على القضايا الكاذبة ، والمقدمات الفاسدة ، المتضمنة للافتراء على الله [ تعالى ](١) وكتابه ورسوله(٢) ودينه .

فهذا هو الكلام المذموم بالذات ، وهو الكلام الكاذب الباطل ، وأما الكلام الذى هو حق وصدق ، فهذا لا يُذم بالذات ، وإنما يذم المتكلم به أحيانا ، لاشتمال ذلك على مضرة عارضة ، مثل ما يحرم القذف ، وإن كان القاذف صادقا إذا لم يكن له أربعة شهداء ، ومثل ما تحرم الغيبة والنميمة ونحو ذلك مما هو صدق لكن فيه ظلم للغير .

وأما الكلام فى الدين فنوعان : أحدهما أمر ، والثانى خبر . والكلام فى أصول الدين هو من النوع الثانى . ولا ريب أن الله تعالى أخبر بإثبات أمور ونفى أمور ، وأصدق الكلام كلام الله ، فما ناقض ذلك كان كذباً وقولا على الله غير الحق .

كما قال تعالى : ﴿ يَاأَهْلَ الْكِتَابِ لاَتَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ وَلاَتَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ﴾ [ سورة النساء : ١٧١ ] .

وقال تعالى : ﴿ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَاقُ الْكِتَابِ أَن لاَّ يَقُولُواْ عَلَى اللّهِ إِلاَّ الْحَقَّ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٦٩ ] .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى الْمُفْتَرِينَ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٥٢ ] .

(١) تعالى : زيادة فى (س) .
(٢) ورسوله : ساقطة من (س) .

وقال [ تعالى ][١] : ﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [ سورة الصافات : ١٨٠ ] وأمثال ذلك .

وعامة الكلام الذى ذمَّه السلف تشتمل مسائله على كذبٍ وفريةٍ ، ودلائلُ مسائله على كذبٍ وفريةٍ ، كأقوال الجهمية النفاة لما أثبتَه الله تعالى [ له][٢] من الأسماء والصفات ، وكلام القدرية النافية لما أثبته الله من قدرته ومشيئته .

ودلائل الجهمية النفاة : هو استدلالهم بدليل الجواهر[٣] والأعراض ، فإنهم زعموا أن الأعيان المشاهدة كالسموٰات [ والأرض ][٤] مركَّبة من الجواهر المنفردة ، أو من المادة والصورة ، وأن المركَّب مسبوق بجزئه ، ومفتقر إلى مركِّب يركّبه ، فيكون محدَثا وممكنا ، وما قام بها من الصفات والحركات أعراض ، والأعراض - أو بعضها - حادثة ، وما كان شخصه حادثا ، وَجَب أن يكون نوعه حادثا ، فيمتنع وجود حوادث لا تتناهى ، وقالوا : بهذا عرفنا أن السموٰات مخلوقة ، وبذلك عرفنا أن الله موجود[٥] ، فلزمهم على ذلك أن ينفوا صفات الله وأفعاله ، وذلك باطل شرعا وعقلا ، ولم يكن ما أقاموه دليلاً صحيحا ، فلا هم عرفوا الحق بدليل صحيح[٦] قويم ، ولا

---

(١) تعالى : زيادة فى (س) .

(٢) تعالى : ساقطة من (س) ؛ له : زيادة فى (س) .

(٣) س : استدلالهم بالجواهر . .

(٤) والأرض : ساقطة من (د) .

(٥) س : وبهذا عرفنا أن الله تعالى موجود . .

(٦) صحيح : ساقطة من (س) .

[ هم ] (١) نصروه بميزان مستقيم ، ولكنهم قد يقابلون الفاسد بالفاسد ، فإن أعداء الملة قد يقيمون/ شبهة على نقيض ما جاء به الرسول صلى الله ظ ١٣٤ عليه وسلم ، كشبهة الدهرية (٢) على قدم السموات ، فيقابلون ذلك بفاسد آخر ، كاستدلالهم على حدوث ذلك بدليل الأعراض والصفات .

وحفظ مثل هذا الكلام لاعتقاد العوام ، كدفع المَظْلَمَة (٣) عنهم بعقوبات فيها عدوان ، ومن ظنَّ أن الخلف أعلم بالحق وأدلته ، أو المناظرة (٤) فيه من السلف ، فهو بمنزلة من زعم أنهم أقوم بالعلم والجهاد وفتح البلاد منهم . وكلا الظنَّين طريق من لم يعرف حقيقة الدين ، ولا حال السلف السابقين .

وهذا مثل كلام الرافضة وأمثالهم من أهل الفرية ، الذين يتضمن قولهم التكذيب بالحق والتصديق بالباطل ، فهؤلاء فيما يحدِّثون به من الكذب ، ويكذِّبون به من الصدق فى المقولات ؛ بمنزلة أهل الكلام الباطل فى البحث والنظر ، كالجهمية الذين يكذِّبون بالحق ويصدِّقون بالباطل فى العقليات .

ولهذا كان غير واحد من السلف يقرن بين الجهمية والرافضة ، وهما شر أهل الأهواء ، وكان الكلام المذموم عند السلف أعظم من الشهادة بالزور وظلم الحق .

(١) هم : زيادة فى (س) .
(٢) س : كشبهة الفلاسفة .
(٣) د : الظلمة ، وما أثبته عن (س) .
(٤) س : والمناظرة .

وذلك لأن الكاذب الظالم إذا علم أنه كاذب ظالم ، كان معترفا بذنبه ، معتقدًا لتحريم ذلك ، فتُرجى له التوبة ، ويكون اعتقاده التحريم ، وخوفه من الله تعالى من الحسنات التى يُرجى أن يمحوَ الله بها سيئاته .

وأما إذا كذب فى الدين معتقدًا أن كذبه صدق ، وافترى على الله ظانًّا أنّ فريته حق ، فهذا أعظم ضرراً وفسادا .

ولهذا كان السلف يقولون : البدعة أحبُّ إلى إبليس من المعصية ، لأن المعصية يُتابُ منها والبدعة لا يتاب منها .

ولهذا أمر النبى صلى الله عليه وسلم بقتال الخوارج المبتدعين مع كثرة صلاتهم وصيامهم وقراءتهم ، ونهى عن الخروج على أئمة الظلم ، وأمر بالصبر عليهم .

وكان يجلد رجلا يشرب الخمر فلعنه رجل ، فقال : لا تلعنه فإنه يحب الله ورسوله[(١)] .

وجاءه ذو الخويصرة التميمى وبين عينيه أثر السجود ، فقال : يا محمد اعدل فإنك لم تعدل . فقال: ويحك ومن يعدل إذا لم أعدل ؟ لقد خبت وخسرت إن لم أعدل[(٢)] . ثم قال : يخرج من ضئضئ هذا أقوام يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم ، وصيامه مع صيامهم وقراءته

(١) الحديث عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى : البخارى ١٥٨ – ١٥٩ (كتاب الحدود ، باب ما يكره من لعن شارب الخمر) .

(٢) د : أعلم ، وهو تحريف ، والرواية المثبتة عن (س) .

مع قراءتهم ، يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم ، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية ، أينما لقيتموهم فاقتلوهم ، فإن فى قتلهم أجراً عند الله لمن قتلهم يوم القيامة[(١)] .

فهذا المبتدع الجاهل لما ظن أن ما فعله الرسول ليس بعدل ، كان ظنه كاذباً ، وكان فى إنكاره ظالماً ، وهذا حال كل مبتدع نَفَى ما أثبته الله تعالى ، /أو أثبت[(٢)] ما نفاه الله ، أو اعتقد[(٣)] حسن ما لم يحسِّنه الله ، أو قبح ما لم يكرِّهه الله ، فاعتقادهم خطأ ، وكلامهم كذب ، وإرادتهم هوىً ، فهم أهل شبهات فى آرائهم ، وأهواء فى إراداتهم . ص ١٣٥

فالسلف ذمُّوا أهل الكلام الذين هم أهل الشبهات والأهواء ، لم يذموا أهل الكلام الذين هم أهل كلامٍ صادق ، يتضمن الدليل على معرفة الله [ تعالى ][(٤)] ، وبيان ما يستحقه وما يمتنع عليه[(٥)] ، ولكن قد يورث شبهة وهوى .

وقد اعترف أبو حامد بأن ما ذكره هو من الكلام والفلسفة ليس فيه[(٦)] كشف الحقائق ومعرفتها .

(١) الحديث عن أبى سعيد الخدرى وجابر بن عبد الله رضى الله عنهما مع اختلاف فى الألفاظ – فى البخارى ٢٠٠/٤ (كتاب المناقب ، باب علامات النبوة ) ؛ مسلم ٧٤٤/٢ – ٧٤٥ (كتاب الزكاة ، باب ذكر الخوارج وصفاتهم ) ؛ المسند ٦٥/٣ ، ٦٨ ، ٧٣ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ – ٣٥٥ . وانظر جامع الأصول لابن الأثير ٤٣٦/١٠ – ٤٤٠ ؛ سنن ابن ماجة ٦٠/١ – ٦١ ( المقدمة ، باب فى ذكر الخوارج ) .

(٢) س : وأثبت .

(٣) س : إذا اعتقد .

(٤) تعالى : زيادة فى (س) .

(٥) س : ويمتنع عليه .

(٦) د : فيها .

وأما حراسة عقيدة العوام .

فيقال : أولا : لابد أن يكون المحروس هو نفس[١] ما ثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه أخبر به لأمته ، فأما إذا كان المحروس فيه ما يوافق خبر الرسول وفيه ما يخالفه ، كان تمييزه قبل حراسته أَوْلى من الذبِّ عمَّا يناقض خبر الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإن حاجة المؤمنين إلى معرفة[٢] ما قاله الرسول وأخبرهم به ليصدِّقوا به ، ويكذِّبوا بنقيضه ، ويعتقدوا موجبه ، قبل حاجتهم إلى الذب عن ذلك ، والرد على من يخالفه ، فإذا كان المتكلم الذى يقول إنه يذبُّ عن السنة ، قد كذَّب هو بكثيرٍ مما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم ، واعتقد نقيضه – كان مبتدعا مبطلاً متكلماً بالباطل فيما خالف فيه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم ، كما أن ما وافق فيه خبر الرسول ، فهو فيه متَّبعٌ للسنة ، محقٌّ يتكلم بالحق .

وأهل الكلام الذين ذمَّهم السلف لا يخلو كلام أحدٍ منهم عن مخالفة السنة ، وردٌّ لبعض ما أخبر به الرسول ، كالجهمية والمشبِّهة ، والخوارج ، والروافض ، والقدرية ، والمرجئة .

[٣]ويقال بأنها لابد أن تُحرس السنةُ بالحق والصدق والعدل ، لا تُحرس بكذبٍ ولا ظلم[٣] ، فإذا ردَّ الإنسان باطلاً بباطل ، وقابل بدعة ببدعة ، كان هذا ممَّا ذمه السلف والأئمة .

(١) س : نفى ، وهو خطأ .

(٢) معرفة : ساقطة من (س) .

(٣ – ٣) : ساقط من (س) .

وهؤلاء – كما ذكره أبو حامد – يدخلون فى هذا ، وكلام السلف فى ذم الكلام متناول لما ذمَّه الله فى كتابه ، والله سبحانه قد ذم فى كتابه الكلام بالباطل ، والكلام بغير علم .

والأول كثير. وأما الثانى فقد قال تعالى : ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْىَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ [ سورة الأعراف : ٣٣ ] .

وقال تعالى : ﴿ هَا أَنتُمْ هَؤُلاَءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ ﴾[ سورة آل عمران : ٦٦ ] .

وقال : ﴿ وَلاَ تَقْفُ مَالَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً ﴾[ سورة الإسراء : ٣٦ ] .

وهذا النوعان مذمومان فى القضاء/والفتيا والتفسير. ظ ١٣٥

قال النبى صلى الله عليه وسلم : القضاة ثلاثة : قاضٍ فى الجنة ، وقاضيان فى النار . رجل علم الحق وقضى به فهو فى الجنة ، ورجل قضى للناس على جهل فهو فى النار ، ورجل علم الحق وحكم بخلافه فهو فى النار[١] .

(١) الحديث عن ابن بريدة عن أبيه رضى الله عنه فى : سنن أبى داود ٤٠٦/٣ (كتاب الأقضية ، باب فى القاضى يخطئ) ؛ سنن ابن ماجه ٧٧٦/٢ (كتاب الأحكام ، باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق) .

وفى السنن : من قال فى القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ[١] ، ومن قال فى القرآن برأيه فأخطأ فليتبوأ مقعده من النار[٢] .

فهذان النوعان من الكلام مذمومان مطلقا ، لا سيما ما كان فى نفسه كذباً باطلاً . وأما جنس النظر والمناظرة ، فهذا لم ينه السلف عنه مطلقا ، بل هذا – إذا كان حقًّا – يكون مأموراً به تارة ومنهيًّا عنه أخرى ، كغيره من أنواع الكلام الصدق ، فقد يُنهى عن الكلام الذى لا يفهمه المستمع ، أو الذى يضر المستمع ، وعن المناظرات[٣] التى تُورث شبهات وأهواء ، فلا[٤] تفيد علماً ولا دينا .

ومن هذا الباب أنه خرج صلى الله عليه وسلم على طائفة من أصحابه وهم يتناظرون فى القدر ، فقال أبهذا أُمرتم ؟ أم إلى هذا دُعيتم ؟: أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض ، وإنما نزل القرآن ليصدِّق بعضه بعضا ، لا ليكذِّب بعضه بعضا[٥] .

فإذا كانت المناظرة تتضمن أن كل واحد من المتناظرين يكذب ببعض الحق نُهى عنها لذلك . وأكثر الاختلاف بين ذوى الأهواء من

---

(١) الحديث عن جندب بن عبد الله رضى الله عنه فى : سنن أبى داود ٣/٤٣٥ – ٤٣٦ (كتاب العلم ، باب الكلام فى كتاب الله بغير علم) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٤/٢٦٨ – ٢٦٩ (كتاب تفسير القرآن ، باب ما جاء فى الذى يفسر القرآن برأيه) وقال الترمذى : هذا حديث غريب .

(٢) الحديث عن ابن عباس فى روايتين متتاليتين فى سنن الترمذى ٤/٢٦٨ (نفس الكتاب والباب فى الحديث السابق) . وفى الرواية الأولى : من قال فى القرآن بغير علم فليتبوأ . . . وفى الثانية : ومن قال فى القرآن برأيه فليتبوأ . . (بدون : فأخطأ) . وقال الترمذى عن الحديث الأول : حسن صحيح . وعن الثانى : حسن .

(٣) س : المناظرة . (٤) س : ولا .

(٥) سبق الحديث فى جـ ١ ص ٤٩ ت ١ – ٣ .

هذا الباب ، كالقائلين بأن الله جسم متحيِّز فى جهة، والنافين لذلك ، والقائلين : إن الله يجبر العباد ، والنافين[١] لذلك ، وأمثال ذلك من الكلام المجمل المتشابه . الذى يتضَمَّنُ حقًّا وباطلا ، فى جانبى النفى والإثبات .

والكلام بلفظ « الجسم » و « الجوهر » و « العرض » فى مسائل الصفات هو من هذا الباب . قال أبو عبد الرحمن السلمى — وقد ذكره شيخ الإسلام فى ذم الكلام من طريقه : سمعت أبا نصر أحمد بن محمد بن حامد السجزى يقول : سمعت أبى يقول : قلت لأبى العباس بن سريج : ما التوحيد ؟ قال : توحيد أهل العلم وجماعة المسلمين شهادة أن لا إلـه إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، وتوحيد أهل الباطل الخوض فى الأعراض والأجسام ، وإنما بعث النبى صلى الله عليه وسلم بإنكار ذلك[٢] .

والمقصود هنا بيان فساد الطرق المعارضة للكتاب والسنة . وأما بيان اشتمال الكتاب والسنة على الطرق التى بها تحصل معرفة الله والإيمان به وبرسله وباليوم الآخر ، فهذا مذكور فى موضع آخر .

تابع كلام الغزالى فى « الإحياء » .

وقد قال **أبو حامد** أيضا لما ذكر أقسام العلوم[٣] : « فإن قلت : لم لم[٤] تورد فى أقسام العلوم الكلام والفلسفة ، وتبين أنهما محمودان أو

(١) س : والنافى .

(٢) لم أجد هذا الكلام فى مختصر كتاب « ذم الكلام » للهروى الذى أورده السيوطى فى كتابه « صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام » .

(٣) فى كتابه « إحياء علوم الدين » جـ ١ ص ٣٨ ، وسنقابل النص التالى عليه إن شاء الله .

(٤) إحياء : فلم لم . .

ص ١٣٦ مذمومان ؟[١] فاعلم / أن حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي يُنتفع بها فالقرآن والأخبار مشتملة عليه ، وما خرج عنه[٢] فهو : إمّا مجادلة مذمومة ، وهى من البدع[٣] ، وإما مشاغبات[٤] بالتعلق بمناقضات الفرق[٥] ، وتطويل وقتٍ بنقل[٦] المقالات التى أكثرها تُرَّهات وهذيانات تزدريها الطباع ، وتمجّها الأسماع ، وبعضها خوضٌ[٧] فيما لا يتعلق بالدين ، ولم يكن شيء منها[٨] مألوفاً فى العصر الأول ، فكان الخوض فيه بالكليَّة من البدع » .

كلام الأشعرى فى رسالته إلى أهل الثغر

**قال** [ أبو الحسن ][٩] **الأشعرى فى رسالته إلى أهل الثغر بباب الأبواب**[١٠] : « ووقفت على ما التمستموه[١١] من ذكر الأصول التى عوَّل

---

(١) إحياء : أنهما مذمومان أو محمودان .
(٢) إحياء : عنهما .
(٣) إحياء : من البدع كما سيأتى بيانه .
(٤) إحياء : وإما مشاغبة .
(٥) إحياء : . . . الفرق لها .
(٦) إحياء : وتطويل بنقل . . .
(٧) س : خرص .
(٨) إحياء : منه .
(٩) أبو الحسن : زيادة فى (س) .
(١٠) سنقابل الكلام التالى على مصورة « رسالة إلى أهل الثغر » للأشعرى الموجودة بمعهد المخطوطات المصورة بالجامعة العربية ( رقم ١٠٥ توحيد ) إن شاء الله ( وهى مصورة من النسخة المخطوطة بمكتبة روان كشك باستانبول ) وعلى النسخة المطبوعة عنها والتى نشرت فى مجلة دار الفنون باستانبول ، ثم نشرت فى مجلة كلية الإلهيات بجامعة أنقرة ( يناير ١٩٢٨ ) والمقابلة عليها .
(١١) س : على ما سألتموه .

سلفنا [ رحمة الله عليهم ] عليها[١] وعدلوا إلى الكتاب والسنة من أجلها ، واتِّباع خلفنا الصالح لهم فى ذلك ، وعدولهم عمَّا صار إليه أهل البدع من المذاهب التى أحدثوها ، وصاروا إلى مخالفة الكتاب والسنة بها[٢] . وما ذكرتم[٣] من شدة الحاجة إلى ذلك ، فبادرت — أيدكم الله — بإجابتكم إلى ما التمستموه ، وذكرت لكم[٤] جملا من الأصول ، مقرونة بأطراف من الحجاج ، تدلكم على صوابكم فى ذلك ، وخطأ أهل البدع فيما صاروا إليه من مخالفتهم ، وخروجهم عن الحق[٥] الذى كانوا عليه قبل هذه البدع معهم ، ومفارقتهم بذلك الأدلة الشرعية ، وما أتى به الرسول منها[٦] ونبَّه عليها ، وموافقتهم بذلك لطرق الفلاسفة الصَّادِّين عنها[٧] ، والجاحدين لما أتت به الرسل [ صلوات الله عليهم ][٨] منها : اعلموا[٩] — أرشدكم الله — أن الذى

---

(١) التى عول سلفنا رحمة الله عليهم عليها : كذا فى (س) ، وفى « رسالة إلى أهل الثغر » ( النسخة المخطوطة ظ ١ = ص ٨١ من النسخة المطبوعة ) . وفى (د) التى عول عليها سلفنا . وسقطت عبارة « رحمة الله عليهم » .

(٢) بها : ليست فى « رسالة . . . » .

(٣) رسالة إلى أهل الثغر : وما ذكرتموه .

(٤) رسالة الثغر : . . إلى ما سألتموه لما أوجبه من حقوقكم والكرامة لكم ، وذكرت لكم . . .

(٥) رسالة الثغر ( النسخة المخطوطة ) : وخرجوهم عن الحق ، وهو تحريف .

(٦) رسالة الثغر : وما أتى الرسول عليه الصلاة والسلام منها .

(٧) د : والصادين عنها .

(٨) صلوات الله عليهم : زيادة فى (س) . وفى رسالة الثغر : عليهم الصلاة والسلام .

(٩) رسالة الثغر : ولم آلكم وساير من تأمل ما ذكرته نصحا لما يوجب على من حق نعم الله فيكم ، والرجوة من نيل الثواب بإجابتكم مستعينا ( فى المخطوطة : مستغنيا ) فى ذلك بالله عز وجل ومتوكلا عليه ، وهو حسبى ونعم الوكيل . اعلموا . . .

مضى عليه سلفنا ومن اتّبعهم من صالح خلفنا : أن الله تعالى [١] بعث محمداً صلى الله عليه وسلم إلى سائر العالمين وهم أحزاب متشتتون ، وفرق متباينون : منهم كتابيٌّ يدعو إلى الله بما فى كتابه [٢] ، وفلسفىّ قد تشعبت به الأباطيل فى أمور [٣] يدَّعيها بقضايا العقول ، وبرهميٌّ ينكر أن يكون لله رسول ، ودهرى يدَّعى الإهمال [٤] ويخبط فى عشواء الضلال [٥] ، وثنوى قد اشتملت عليه الحيرة ، ومجوسى يدَّعى ما ليس له به خبرة ، وصاحب صنم يعكف عليه [٦] ويزعم أن له ربًّا يتقرب بعبادة ذلك الصنم إليه ، لينبههم جميعا على حدثهم [٧] ، ويدعوهم إلى توحيد المحدِث لهم ، ويبيّن لهم طرق معرفته ، بما فيهم من آثار صنعته ، ويأمرهم برفض كل ما كانوا عليه من سائر الأباطيل ، بعد تنبيهه عليه السلام [٨] لهم [٩] على فسادها ، ودلالته على صدقه فيما يخبرهم به عن ربهم [١٠] / بالآيات [١١] الباهرة ، والمعجزات القاهرة ، ويوضّح لهم سائر ظ ١٣٦

---

(١) تعالى : ليست فى رسالة الثغر ( ص ٢ من المخطوطة = ص ٨١ من المطبوعة ) .

(٢) رسالة الثغر : بما تقوّل به فى كتابه .

(٣) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : فى لنور ، وهو تحريف ، المطبوعة : فى فنون .

(٤) رسالة الثغر : الإمهال .

(٥) د : عشوآ لضلال ؛ رسالة الثغر : عشو الضلال .

(٦) رسالة الثغر : يعتكف عليه .

(٧) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : على حدوثهم .

(٨) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(٩) لهم : ساقطة من (س) ، رسالة الثغر ( المطبوعة ) .

(١٠) رسالة الثغر : عن ربهم تعالى .

(١١) س : من الآيات .

ما تعبَّدهم الله به[١] من شريعته ، وأنه عليه السلام[٢] دعا جماعتهم إلى ذلك ، ونبههم على حَدَثهم[٣] ؛ بما فيهم من اختلاف الصور والهيئات ، وغير ذلك من اختلاف اللغات ، وكشف لهم عن[٤] طريق معرفة الفاعل لهم ، بما فيهم وفى غيرهم مما يقتضى وجوده ، ويدل على إرادته وتدبيره ، حيث قال عز وجل : ﴿ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ ﴾ [ سورة الذاريات : ٢١ ] فنبههم عز وجل[٥] بتقلُّبهم فى سائر الهيئات التى كانوا عليها على ذلك .

وشرح لهم ذلك بقـــوله سبحانه[٦] : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ [ سورة المؤمنون : ١٢ - ١٤ ] .

وهذا من أوضح ما يقتضى الدلالة[٧] على حدث[٨] الإنسان

(١) رسالة الثغر : . . الله عز وجل به . . ( وسقطت « به » من المطبوعة ) .

(٢) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(٣) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : على حدوثهم .

(٤) عن : ليست فى رسالة الثغر ( المطبوعة ) .

(٥) د : فنبههم سبحانه .

(٦) س : . . وعلى ذلك شرح لهم ذلك بقوله عز وجل ؛ رسالة الثغر : . . على ذلك شرح بقوله عز وجل ( وفى المطبوعة : وشرح ) .

(٧) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : وهذا من أوضح ما يقتضى وجوده ويدل على إرادته وتدبيره حيث قال عز وجل الدلالة . وهو خطأ ، فهذه الكلمات سبق ورودها قبل سطور وعليها شطب فى المخطوطة .

(٨) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : حدوث .

ووجود المحدِث له ، من قِبَل أن العلم قد أحاط بأن كل متغيّر لا يكون قديماً ، وذلك أن تغيّره يقتضى مفارقة [١] حالٍ كان عليها قبل تغيّره ، وكونه قديما ينفى تلك الحال ، فإذا حصل متغيرا بما ذكرناه من الهيئات التى لم يكن [٢] قبل تغيّره عليها ، دلّ ذلك على حدوثها وحدوث الهيئة التى كان [٣] عليها قبل حدوثها ، إذ لو كانت قديمة لما جاز عدمها ، وذلك أن القديم لا يجوز عدمه ، وإذا كان هذا على ما قلنا ، وجب أن يكون ما عليه الأجسام من التغير [٤] منتهياً إلى هيئات محدثة ، لم تكن [٥] الأجسام قبلها موجودة ، بل كانت معها [٦] محدثة ، ويدل ترتيب ذلك على محدثٍ قادر حكيم من قِبَل أن ذلك لا يجوز أن يقع بالاتفاق [٧] ، فيتم من غير مرتِّبٍ له ، ولا قاصدٍ إلى ما وُجد منه فيها ، دون ما كان يجوز وقوعها عليه من الهيئات المخالفة لها ، وجواز تقدمها فى الزمان وتأخرها ، وحاجتها بذلك [٨] إلى محدثها ومرتبها ، لأن سلالة الطين والماء المهين يحتمل من الهيئات ضروباً كثيرة ، لا يقتضى واحدٌ [٩] منها سلالة

---

(١) س : مقارنة ، وهو خطأ .
(٢) يكن : ساقطة من رسالة الثغر ( المخطوطة ) ، وفى المطبوعة : تكن .
(٣) رسالة الثغر : تغيره ، وكونه قديما ينفى تلك الهيئة التى كان . .
(٤) د : من التغيير .
(٥) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : لم يكن .
(٦) رسالة الثغر : بل كانت قبلها .
(٧) رسالة الثغر : إلا باتفاق .
(٨) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : وحاجتها تلك بذلك . . ، ( المطبوعة ) : وحاجتها تلك تدلك .
(٩) واحد : كذا فى « رسالة الثغر » وهو الصواب . وفى (د) ، (س) : واحدا .

الطين ولا الماء المهين بنفسه ، ولا يجوز أن يقع شيء[١] من ذلك فيها بالاتفاق ، لاحتمالها لغيره ، فإذا وجدنا ما صار إليه الإنسان فى هيئته المخصوصة به دون غيره من الأجسام ، وما فيه من الآلات[٢] المعدَّة لمصالحه : كسمعه وبصره وشمِّه وحسِّه وآلات ذوقه ، وما أُعد له من آلات الغذاء ، التى لا قوام له إلا بها ، على ترتيب ما قد أحوج[٣] إليه من ذلك ، حتى يُوجد فى حال حاجته إلى الرضاع بلا أسنان تمنعه من غذائه ، وتحول بينه وبين مرضعته ، فإذا نُقل من ذلك وخرج[٤] إلى غذاء لا ينتفع به ، ولا يصل منه إلى غرضه[٥] إلا بطحنها[٦] له/ جعل ص ١٣٧
له[٧] منها بقدر[٨] ما به الحاجة فى ذلك إليه ، والمَعِدَة المُعَدَّة[٩] لطبخ[١٠] ما يَصِل إليها[١١] من ذلك ، وتلطيفه حتى يصل إلى الشعر والظفر ، وغير ذلك من سائر الأعضاء فى مجارٍ لطاف ، قد هيئت لذلك بمقدار ما يقيمها ، والكبد المعدَّة لتسخينها بما يصل من حرارة القلب ،

---

(١) رسالة الثغر : شيئا ، وهو خطأ .
(٢) د : من الآيات .
(٣) رسالة الثغر : قد حُوج .
(٤) رسالة الثغر : وحُوج .
(٥) رسالة الثغر : إلى غرض .
(٦) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : بطبخها ، المخطوطة : الكلمة غير واضحة .
(٧) له : ساقطة من رسالة الثغر ( المطبوعة ) .
(٨) كلمة « بقدر » فى ظ ٢ من الرسالة المصورة .
(٩) س : معدة .
(١٠) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : والمعدة اطبخ .
(١١) ما يصل إليها : كذا فى رسالة الثغر . وفى (س) : ما يصل إليه ، وفى (د) : ما فضل إليها .

والرئة المهيَّأة لإخراج بخار الحرارة التى فى القلب ، وإدخال ما يعتدل[(١)] به من الهواء البارد ، باجتذاب المناخر ، وما فيها من الآلات المعدَّة لخروج ما يفضل من الغذاء عن مقدار الحاجة ، فى مجارٍ[(٢)] ينفذ ذلك منها ، وغير ذلك مما يطول شرحه ، مما لا يصح وقوعه بالاتفاق ، ولا يَستغنى[(٣)] فيما هو عليه عن مقوِّمٍ له يرتِّبه[(٤)] ، إذ كان[(٥)] [ ذلك ][(٦)] لا يصح أن يترتب وينقسم فى سلالة الطين والماء المهين بغير صانع لها مدبر[(٧)] ، عند كل عاقل متأمل[(٨)] ، كما لا يصح أن تترتب[(٩)] الدار على ما تحتاج[(١٠)] إليه فيها من البناء بغير مدبِّرٍ يقسِّم ذلك فيها ، ويقصد إلى ترتيبها .

ثم[(١١)] زادهم [ الله ] تعالى[(١٢)] فى[(١٣)] ذلك بيانا بقوله عز وجل[(١٤)] : ﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ السَّمَٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ

(١) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : ما يستدل .
(٢) د ، رسالة الثغر : فى مجارى ، والمثبت من (س) وهو الصواب .
(٣) رسالة الثغر : يتعين .
(٤) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : عن مقوم يرتبه ، المطبوعة : بغير مقوم يرتبه .
(٥) رسالة الثغر : إذ كل .
(٦) ذلك : ساقطة من (د) فقط .
(٧) رسالة الثغر : بغير صانع ولا مدبر .
(٨) رسالة الثغر : يتأمل .
(٩) رسالة الثغر : يترتب .
(١٠) رسالة الثغر : يحتاج .
(١١) ثم : ساقطة من (س) .
(١٢) د ، رسالة الثغر : زادهم تعالى .
(١٣) فى : ساقطة من رسالة الثغر .
(١٤) عبارة « عز وجل » : ليست فى رسالة الثغر .

لآيَاتٍ لِّأُولِى الْأَلْبَابِ ﴾[سورة آل عمران : ١٩٠ ] ، فدلّهم تعالى[١] بحركة الأفلاك على المقدار الذى بالخلق الحاجة إليه فى مصالحهم ، التى لا تخفى مواقع[٢] انتفاعهم بها ، كالليل الذى[٣] جُعل لسكونهم ، ولتبريد مازاد عليهم من حرّ الشمس فى زروعهم وثمارهم ، والنهار الذى جُعل لانتشارهم وتصرفهم فى معايشهم[٤]، على القدر الذى يحتملونه فى ذلك .

ولو كان دهرهم كله ليلاً لأضرَّ بهم ما فيه من الظلمة التى تقطعهم عن التصرف فى مصالحهم ، وتحول بينهم وبين إدراك منافعهم ، وكذلك لو كان دهرهم كله نهاراً ، لأضرَّ بهم[٥] ذلك ، ودعاهم ما فيه من الضياء إلى التصرف فى طلب المعاش[٦] مع حرصهم على ذلك ، إلى ما لا يطيقونه ، فأدّاهم[٧] قلة الراحة إلى عطبهم ، فجعل لهم من النهار قسطاً لتصرفهم ، لا يجوز[٨] بهم قدر الطاقة فيه ، وجعل لهم من الليل قسطا لسكونهم ، لا يقصر عن درك[٩] حاجتهم ، لتعتدل فى ذلك

---

(١) تعالى : ليستْ فى رسالة الثغر ( المطبوعة ) وهى فى المخطوطة .
(٢) رسالة الثغر : واقع
(٣) س : التى .
(٤) د : فى معاشهم .
(٥) د : لأضرهم .
(٦) س : المعايش .
(٧) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : فإذا هم ، وهو تحريف .
(٨) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : لا تجوز .
(٩) رسالة الثغر : عن قدر .

أحوالهم ، وتكمل مصالحهم ، وجعل لهم (١) من الحر والبرد (٢) فيهما ، بمقدار (٣) ما لهم ولثمارهم ولمواشيهم من الصلاح ، رفقاً لهم (٤) ، وجعل لون (٥) ما (٦) يحيط بهم من السماء (٧) ملاوماً (٨) لأبصارهم ، ولو كان لونها على خلاف ذلك من الألوان لأفسدها (٩) ، ودلّهم على حدثها (١٠) ، بما ذكرناه (١١) من حركاتها ، واختلاف هيئاتها (١٢) ، كما ذكرنا آنفا ، ودلّهم على حاجتها وحاجة الأرض ، وما فيهما من الحكم ، مع عظمها وثقل أجرامها ، إلى إمساكه عز وجل لها بقوله

ظ ١٣٧ تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَوَاتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولاَ وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً ﴾ [ سورة فاطر : ٤١ ].

فعرَّفنا تعالى (١٣) أن وقوفها لا يصح أن يكون (١٤) من غيره ، وأن وقوفها

---

(١) عبارة « وجعل لهم » ساقطة من « رسالة الثغر » .

(٢) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : والبر ، وهو تحريف .

(٣) رسالة الثغر : مقدار .

(٤) رفقا لهم : كذا في (د) ورسالة الثغر ، وفي (س) : وفقا لهم . ولعل الصواب : رفقاً بهم .

(٥) س : كون ، وهو خطأ .

(٦) ما : ساقطة من « رسالة الثغر » .

(٧) من السماء : ساقطة من رسالة الثغر ( المطبوعة ) وهي في المخطوطة .

(٨) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : ملايما ، وهي في المخطوطة : ملازما .

(٩) رسالة الثغر ( المطبوعة ص ٨٤ ) : أفسدها ، المخطوطة : فسدها .

(١٠) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : حدوثها .

(١١) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : بما ذكرنا .

(١٢) رسالة الثغر ( المخطوطة ) هيباتها ، وهو تحريف .

(١٣) س : سبحانه وتعالى .

(١٤) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : أن وقوعها لا يكون ؛ المطبوعة: أن وقوفها لا يكون .

لا يجوز أن يكون[١] بغير مُوقفٍ لها[٢] ، ثم نبَّهنا على فساد قول الفلاسفة بالطبائع[٣] ، وما يدَّعونه من فعل الأرض والماء والنار والهواء فى الأشجار ، وما يخرج منها من سائر الثمار ، بقوله عز وجل[٤] : ﴿ وَفِي ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي ٱلْأُكُلِ ﴾ ثم قال [ عز وجل ][٥] : ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [ سورة الرعد : ٤ ] .

ثم نبَّه تعالى [ خلقَه ][٦] على أنه واحدٌ باتّساق أفعاله وترتيبها ، وأنه تعالى لا شريك له فيها ، بقوله عز وجل[٧] : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [ سورة الأنبياء : ٢٢ ] ووجه الفساد بذلك : لو كانا إلٰهين ما اتّسق أمرهما[٨] على نظام ، ولا يتم على إحكام ، وكان[٩] لابد أن يلحقهما العجز ، أو يلحق أحدهما ، عند[١٠] التمانع فى الأفعال والقدرة [ على ذلك ][١١] ، وذلك أن كل واحد منهما لا يخلو أن يكون قادراً على

(١) يكون : ساقطة من رسالة الثغر ( المخطوطة ) .

(٢) لها : ساقطة من « رسالة الثغر » .

(٣) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : بالطباع .

(٤) د : بقوله تعالى .

(٥) عز وجل : ساقطة من (د) .

(٦) خلقه : ساقطة من (د) .

(٧) عز وجل : ليست فى « رسالة الثغر » .

(٨) ذكر محقق رسالة الثغر ( المطبوعة ) أن فى المخطوطة ( أمرهم ) وهو غير صحيح .

(٩) سالة الثغر ( المخطوطة ) : ولو كان ، وهو تحريف .

(١٠) كلمة « عند » فى أول ص ٣ من رسالة الثغر ( المخطوطة ) .

(١١) على ذلك : ساقطة من (د) .

ما يقدر عليه الآخر(١ على طريق البدل من فعل(٢) الآخر١) ، أو لا يكون كل واحد منهما قادرا على ذلك ، فإن كان كل واحد منهما قادراً على فعل ما يقدر عليه الآخر بدلاً منـــه ، لم يصح أن يفعل كل واحد منهما ما يقدر عليه الآخر ، إلا بترك الآخر له ، وإذا كان كل واحد منهما لا يفعل إلا بترك الآخر له ، جاز أن يمنع كل واحد منهما صاحبه من ذلك .

ومن يجـــوز أن يمنع ولا يفعل إلا بترك غيره له ، فهو مذموم عاجز(٣) ، وإن كان كل واحد منهما لا يقدر على فعل مقدور(٤) الآخر بدلاً منه ، وجب عجزهما وحدوث قدرتَيْهما(٥) ، والعاجز لا يكون إلٰهاً ولا ربًّا .

ثم نبَّه المنكرين(٦) للإعادة ، مع إقرارهم بالابتداء(٧) على جواز إعادته تعالى لهم ، حيث قال لهم(٨) لما استنكروها(٩) وقالوا : من يحيي العظام وهي رميم ؟ : ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ

(١ – ١) : ساقط من (س) .
(٢) رسالة الثغر : من بدل .
(٣) رسالة الثغر : فهو مُدَبَّر عاجز .
(٤) رسالة الثغر : على فعل مثل مقدور .
(٥) رسالة الثغر : قدرتهما .
(٦) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : التكوين .
(٧) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : بالابتواء ، وهو تحريف .
(٨) ذكر محقق المطبوعة أن في الأصل « لهما » وهذا غير صحيح .
(٩) رسالة الثغر : لما استكبروها .

خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ ثم أوضح لهم ذلك بقوله[١] : ﴿ الَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴾ [ سورة يس : ٧٩ ، ٨٠ ] فدلّهم بما يشاهدونه من جعله النار من العَفَار والمَرْخ[٢] وهما شجرتان خضراوان[٣] إذا حَكَّت إحداهما الأخرى بتحريك الريح لها اشتعل النار فيهما ، على جواز إعادته الحياة فى العظام النخرة والجلود المتمزقة .

ثم نبَّه عبَّاد الأصنام بتعريفه[٤] لهم على فساد ما صاروا إلى عبادتها[٥] مع نحتها ، بقوله تعالى[٦] : ﴿ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴾ ثم قال : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [ سورة الصافات : ٩٥ ، ٩٦ ] فبين/لهم فساد عبادتها[٧] ، ووجوب عبادته دونها ، بأنها إذا كانت لا ص ١٣٨ تصير أصناماً إلا بنحتكم لها ، فأنتم أيضا لن تكونوا[٨] على ما أنتم عليه

---

(١) رسالة الثغر : بقوله عز وجل .

(٢) س : من جعله العقار والمرح ، وهو تحريف وفى رسالة الثغر ( المخطوطة ) : من المعشر والمرخ ، المطبوعة : من العشر والمرخ . وفى (د) : الغفار والمرخ ، وتوجد إشارة إلى الهامش فى (د) بعد كلمة « من » حيث كتبت كلمة لم تظهر فى المصورة والصواب ما أثبته . وفى تفسير القرطبى لهذه الآية : « ويعنى ما فى المَرْخ والعفار ، وهى زنادة العرب ، ومنه قولهم : فى كل شجر نار ، واستمجد المَرْخ والعفار ، فالعفار الزند وهو الأعلى ، والمرخ الزندة وهى الأسفل ، يؤخذ منهما غصنان مثل المسواكين يقطران ماء فيُحك بعضها إلى بعض فتخرج منهما النار » . وانظر تفسير ابن كثير لهذه الآية .

(٣) رسالة الثغر : خضراوتان .

(٤) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : وبتعريفه ، وهو تحريف ، المطبوعة : بتعريفه .

(٥) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : إلى عبادتهم .

(٦) رسالة الثغر : بقوله عز وجل .

(٧) د : عبادتهما ، وهو خطأ .

(٨) رسالة الثغر : فأنتم أيضا أولى أن تكونوا .

من الصور والهيئات إلا بفعلى [١] ، وإنى [٢] – مع خلقى لكم وما تنحتونه – خالق [٣] لنحتكم [٤] ، إذ كنت أنا [٥] المُقْدِر لكم عليه والممكِّن لكم [٦] منه .

ثم رد [٧] على المنكرين لرسله بقوله عز وجل : ﴿ وَمَا قَدَرُواْ اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُواْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ﴾ [ سورة الأنعام : ٩١ ] .

وقال تعالى [٨] : ﴿ رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ [ سورة النساء : ١٦٥ ] .

ثم احتج النبى صلى الله عليه وسلم على أهل الكتب [٩] بما فى كتبهم من ذكر صفته والدلالة على اسمه ونعته ، وتحدى النصارى – لما كتموا [١٠] ما فى كتبهم [١١] من ذلك وجحدوه – بالمباهلة ، عند أمر الله عز وجل له بذلك بقوله [١٢] : ﴿ فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ

(١) رسالة الثغر : إلا بفعله .
(٢) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : فإنى .
(٣) رسالة الثغر : خلقا ، وهو تحريف .
(٤) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : لنحتكم [ أولى بالعبادة منه ] .
(٥) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : إذا أنا ؛ المطبوعة : إذ أنا .
(٦) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : والممكن لهم .
(٧) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : ثم نبه .
(٨) تعالى : ليست فى « رسالة الثغر » .
(٩) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : على أهل الكتاب .
(١٠) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : لما كتبوا ، وهو تحريف .
(١١) د : فى كتابهم .
(١٢) رسالة الثغر : بقوله عز وجل ؛ س : بقوله تعالى .

الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَةَ اللهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ﴾ [ سورة آل عمران : ٦١ ] .

وقال لليهود لما بهتوه : ﴿ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [ سورة البقرة : ٩٤ ] فلم يجسر أحد[١] منهم على ذلك ، مع اجتماعهم على تكذيبه ، وتناهيهم فى عداوته ، واجتهادهم فى التنفير عنه[٢] ، لما أخبرهم بحلول الموت بهم[٣] إن أجابوه إلى ذلك ، فلولا معرفتهم بحاله فى كتبهم ، وصدقه[٤] فيما يخبرهم ، لأقدموا على إجابته ، ولسارعوا إلى فعل[٥] ما يعلمون[٦] أن فيه توهين[٧] أمره .

ثم إن الله تعالى بعد إقامة[٨] الحجج عليهم[٩] أزعج خواطر جماعتهم للنظر[١٠] فيما دعاهم إليه ، ونبههم عليه ، بالآيات الباهرة ، والمعجزات القاهرة ، وأيّده بالقرآن الذى تحدى[١١] به فصحاء قومه الذين بُعث

---

(١) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : أحداً ، وهو تحريف .
(٢) س : فى الستر عنه .
(٣) د : فيهم .
(٤) س . وصدقهم ، وهو تحريف .
(٥) عبارة « إلى فعل » فى أول ظ ٣ من « رسالة الثغر » ( المخطوطة ) .
(٦) د : ما يعملون ، وهو خطأ .
(٧) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : توهن .
(٨) رسالة الثغر : ثم إن الله عز وجل بعد إقامته .
(٩) عليهم : ساقطة من رسالة الثغر ( المطبوعة ) .
(١٠) د : بالنظر .
(١١) د : تحدا .

إليهم لما قالوا : إنه مفترَى [(١)] أن يأتوا [(٢)] بعشر سورٍ مثله مفتريات ، أو سورة من مثله [(٣)] ، وقد خاطبهم فيه بلغتهم ، فعجزوا عن ذلك ، مع إخباره لهم أنهم لا يأتون بمثله ، ولو تظاهر على ذلك الإنس والجن[(٤)] ، وقطع عليه السلام[(٥)] عذرهم به وعذر غيرهم [(٦)] ، كما قطع موسى عليه السلام عذر السحرة وغيرهم فى زمانه بالعصا[(٧)] التى فضحت سحرهم ، وبانَ بما كان منها - لهم ولغيرهم - أن ذلك من فعل الله تعالى ، وأن هذا ليس تبلغه قدرتهم[(٨)] ، ولا تطمع [(٩)] فيه خواطرهم ، وكما قطع عيسى عليه السلام عذر من كان فى زمانه من الأطباء ، الذين [ قد ][(١٠)] برعوا[(١١)] فى معرفة العقاقير ، وقُوى ما فى الحشائش[(١٢)] ، وقدر ما ينتهى إليه علاجُهم ، وتبلغه حيلهم[(١٣)] ،
ظ ١٣٨ بإحياء الموتى بغير علاج ، / وإبراء الأكمه والأبرص ، وغير ذلك مما[(١٤)]

(١) د : إنه مفتر.
(٢) س : إن أتوا ؛ رسالة الثغر ( المطبوعة ) : بأن يأتوا .
(٣) رسالة الثغر : أو بسورة مثله .
(٤) س : الجن والأنس .
(٥) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .
(٦) س : عذرهم وعذر غيرهم .
(٧) د ، س ، رسالة الثغر ( المخطوطة ) : بالعصى .
(٨) د ، رسالة الثغر ( المخطوطة ) : يبلغه قدرهم ، رسالة الثغر ( المطبوعة ) : وأن هذا ليس يبلغتهم .
(٩) رسالة الثغر : يطمع .
(١٠) قد : ساقطة من (د) .
(١١) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : بدعوا ، وهو تحريف .
(١٢) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : وحواما فى الحشائش ؛ المطبوعة : وخواصا فى الحشائش .
(١٣) عبارة « وتبلغه حيلهم » ساقطة من « رسالة الثغر » .
(١٤) س : ما ، وهو خطأ .

بهرهم به[١] ، وأظهر لهم منه ما يعلمون بيسير الفكر أنه خارج عن قدرهم ، وما يصلون إليه بحيلهم .

وكذلك قد أزاح نبينا صلى الله عليه وسلم بالقرآن – وما فيه من العجائب – علل الفصحاء من أهله ، وقطع به عذرهم ، لرؤيتهم[٢] أنه خارج عمَّا انتهت إليه فصاحتهم فى لغاتهم ، ونَظَمُوه[٣] فى شعرهم[٤] ، وبسطوه فى خطبهم ، وأوضح لجميع من بُعث إليه من الفرق التى ذكرناها فساد ما كانوا عليه بحجج الله وبيِّناته[٥] ، ودلَّ على صحة ما دعاهم[٦] إليه ببراهين الله وآياته ، حتى لم يبق لأحدٍ منهم شبهةٌ [ فيه ][٧] ، ولا احتيج[٨] مع ما كان منه عليه السلام[٩] فى ذلك إلى زيادة من غيره ، ولو لم يكن ذلك كذلك ، لم يكن له عليه السلام[١٠] حجة على جماعتهم ، ولا كانت طاعته لازمة لهم ، مع خصامهم وشدة عنادهم[١١] ، ولكانوا قد احتجّوا عليه بذلك[١٢] ، ودفعوه عمَّا يوجب

---

(١) رسالة الثغر : مما قهرهم به .

(٢) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : لمعرفته ، المطبوعة : لمعرفتهم .

(٣) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : و [ ما ] نظموه .

(٤) د : فى أشعارهم .

(٥) رسالة الثغر : وبيانه .

(٦) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : ما دعهم ، وهو تحريف .

(٧) فيه : ساقطة من (د) وهى فى (س) .

(٨) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : ولا احتج ، المطبوعة : ولا احتاج .

(٩) س : منه صلى الله عليه وسلم ؛ رسالة الثغر : منه عليه الصلاة والسلام .

(١٠) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(١١) رسالة الثغر : غيارتهم .

(١٢) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : وكانوا قد احتجوا بذلك ، والعبارة غير واضحة فى المخطوطة .

طاعتهم له ، وقرّعوه بتقصيره عن إقامة الحجة عليهم فيما يدعوهم إليه ، مع طول تحديه لهم ، وكثرة تبكيتهم ، وطول مقامه فيهم ، ولكنهم لم يجدوا إلى ذلك سبيلا ، مع حرصهم عليه.

وإذا كان هذا على ما ذكرناه ، عُلم صحة ما ذهبنا إليه[(١)] فى دعوته عليه [ الصلاة ] والسلام[(٢)] إلى التوحيد ، وإقامة الحجة على ذلك ، وإيضاحه الطرق إليها[(٣)] . وقد أكّد الله تعالى[(٤)] دلالة نبوته ، بما كان من[(٥)] خاصِّ آياته عليه السلام[(٦)] التى تنقض [ بها ] عاداتهم[(٧)] ، كإطعامه الجماعة الكثيرة فى المجاعة الشديدة من الطعام اليسير ، وسقيهم الماء[(٨)] فى العطش الشديد من الماء اليسير ، وهو ينبع من بين أصابعه ، حتى رَوَوْا ورَوِيَت[(٩)] مواشيهم ، وكلام الذئب ، وإخبار الذراع المشوية[(١٠)] أنها مسمومة ، وانشقاق القمر ، ومجىء الشجرة[(١١)] إليه عند دعائها [ إليه ][(١٢)] ورجوعها إلى مكانها بأمره لها ، وإخباره لهم عليه

---

(١) رسالة الثغر : مذهبنا إليه ، وهو تحريف .

(٢) د : عليه السلام .

(٣) رسالة الثغر : إليه .

(٤) س : وقد ذكر الله تعالى .

(٥) من : ساقطة من رسالة الثغر .

(٦) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(٧) د : نقيض عاداتهم ؛ س : تقص بإعادتهم . والمثبت من « رسالة الثغر » .

(٨) الماء : ساقطة من رسالة الثغر ( المطبوعة ) .

(٩) د : وروت .

(١٠) س : المسمومة .

(١١) س ، د : الشجر ، والمثبت من « رسالة الثغر » .

(١٢) إليه : ساقطة من (س) ، (د) . وأثبتها من « رسالة الثغر » .

السلام[١] بما تجنُّه صدورهم ، وما يُغَيِّبون به[٢] عنه من أخبارهم .

ثم دعاهم [ عليه السلام ][٣] إلى معرفة الله عز وجل ، وإلى طاعته فيما كُلِّف تبليغه[٤] إليهم ، بقوله تعالى[٥] : ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ [ سورة التغابن : ١٢ ] ، وعرَّفهم أمر الله[٦] بإبلاغه ذلك ، وما ضمنه له[٧] من عصمته منهم ، بقوله تعالى : ﴿ يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَاأُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ﴾ [ سورة المائدة : ٦٧ ][٨] ، فعصمه الله منهم ، مع كثرتهم وشده بأسهم ، وما كانوا عليه من شدة[٩] عنادهم وعداوتهم له ، حتى بلَّغ رسالة ربه[١٠] إليهم ، مع [ كثرتهم ][١١] ووحدته[١٢] وتبرّى أهله منه ، ومعاداة عشيرته ، وقصد/ جميع المخالفين له حين سفَّه آراءهم فيما ص ١٣٩

---

(١) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .
(٢) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : وما يعينون به ، المطبوعة : وما يعنون .
(٣) عليه السلام : زيادة فى (س) ، وفى « رسالة الثغر » : عليه الصلاة والسلام .
(٤) رسالة الثغر : بتبليغه .
(٥) س : بقوله عز وجل .
(٦) رسالة الثغر : الله تعالى .
(٧) رسالة الثغر : لهم ، وهو خطأ .
(٨) عبارة « من الناس » فى الآية الكريمة فى أول ص ٤ من المخطوطة .
(٩) شدة : ساقطة من « رسالة الثغر » .
(١٠) رسالة الثغر : ربه تعالى .
(١١) كثرتهم : ساقطة من (د) ، (س) وأثبتها من « رسالة الثغر » .
(١٢) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : وحده ؛ المخطوطة ، د ، س : وحدته . وما أثبته يستقيم به الكلام .

كانوا عليه من تعظيم أصنامهم ، وعبادة[١] النيران ، وتعظيم الكواكب ، وإنكار الرُّبوبية ، وغير ذلك مما كانوا عليه(٢ حتّى بلَّغ الرسالة ، وأدَّى الأمانة ، وأوضح الحجَّة فى فساد جميع ما نهاهم ممَّا كانوا عليه٢) ، ودلَّهم على صحة جميع مادعاهم إلى اعتقاده وفعله بحجج الله وبيِّناته ، وأنه – عليه السلام[٣] – لم يؤخِّر عنهم بيانَ شئ ممَّا دعاهم إليه[٤] عن وقت (٥ تكليفهم فعله ، لما يوجبه تأخير[٦] ذلك عنهم من سقوط٥) تكليفه لهم ، وإنما جوَّز فريقٌ من أهل العلم تأخير البيان فيما أجمله[٧] الله من الأحكام قبل لزوم[٨] فعله [ لهم ][٩] ، فأما تأخير ذلك عن وقت فعله فغير جائز عند كافتهم .

ومعلوم عند سائر العقلاء أن مادعا النبى صلى الله عليه وسلم إليه من وَاجَهَهُ[١٠] من أمّته من اعتقاد حَدَثِهم[١١] ومعرفة المحدِث لهم ، وتوحيده ومعرفة أسمائه الحسنى ، وما هو عليه من صفات نفسه وصفات

(١) س : وعبادتهم .
(٢ – ٢) : ساقطة من « رسالة الثغر » ( المطبوعة ) وهى فى المخطوطة .
(٣) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : عليه الصلاة والسلام .
(٤) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : مما دعا إليه .
(٥ – ٥) : ساقط من « رسالة الثغر » .
(٦) س : تأخر .
(٧) رسالة الثغر : فيما حمله .
(٨) رسالة الثغر : قبل بروز .
(٩) لهم : ساقطة من (د)
(١٠) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : ما دعا إليه النبى صلى الله عليه وسلم من واجهه .
(١١) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : حدوثهم .

فعله ، وتصديقه فيما بلَّغهم[(١)] من رسالته ، مما لا يصح[(٢)] أن يُؤخَّر عنهم البيان فيه[(٣)] ، لأنه – عليه السلام[(٤)] – لم يجعل لهم فيما كلفهم من ذلك من مهلة ، ولا أمرهم بفعله فى الزمن المتراخى عنه ، وإنما أمرهم بفعل ذلك على الفور[(٥)] ، وإنما كان[(٦)] ذلك من قِبَل أنه لو أخَّر ذلك عنهم ، لكان قد كلَّفهم ما لا سبيل لهم إلى فعله ، وألزمهم ما لا طريق لهم إلى الطاعة فيه ، وهذا غير جائز عليه ، لما يقتضيه ذلك من بطلان أمره ، وسقوط طاعته .

ولهذا المعنى لم يوجد[(٧)] عن أحد من[(٨)] صحابته خلاف فى شئ مما وقف عليه جماعتهم[(٩)] ، ولا شكٌّ فى شئ منه ، ولا نُقل عنهم كلامٌ فى شيء من ذلك ، ولا زيادة على ما نبههم عليه من الحجج ، بل مضوا جميعا على ذلك[(١٠)] ، وهم متفقون : لا يختلفون فى حدثهم[(١١)] ، ولا

---

(١) د : وتصديقهم فيما بلّغه ، وهو خطأ .

(٢) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : مما يصح .

(٣) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : البيان فيهم فيه ، وهو تحريف .

(٤) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(٥) رسالة الثغر : بفعل ذلك ذلك الفور ، وهو تحريف .

(٦) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : وإن كان ؛ المطبوعة : وإذا كان .

(٧) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : وهذا المعنى لم يجد ، وهو تحريف .

(٨) أحد من : ساقطة من (س) .

(٩) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : مما وقفت عليه السلام جماعتهم ؛ المطبوعة : مما وقف عليه السلام جماعتهم .

(١٠) س : جميعا رحمة الله عليهم على ذلك .

(١١) رساله الثغر ( المطبوعة ) : حدوثهم .

فى توحيد(١) المحدِث لهم ، وأسمائه وصفاته ، وتسليم جميع المقادير إليه ، والرضا فيها بأقسامه ، لما(٢) قد ثلجت به صدورهم ، وتبينوا(٣) وجوه الأدلة التى نبههم - عليه السلام - عليها(٤) عند دعائه لهم إليها(٥) ، وعَرَفوا بها صدقه فى جميع ما أخبرهم به ، وإنما تكلَّفوا البحث والنظر فيما كُلِّفوه(٦) من الاجتهاد فى حوادث(٧) الأحكام عند نزولها [ بهم وحدوثها ] فيهم(٨) ، وردها إلى معانى الأصول التى وقفهم عليها ، ونبههم بالإشارة على ما فيها ، فكان منهم [ رحمة الله عليهم ](٩) / فى ذلك ما نُقل إلينـــا عنهم من طريق(١٠) الاجتهاد التى اتفقوا عليها ، والطرق التى اختلفوا فيها ، ولم يقلِّد بعضهم بعضاً فى جميع(١١) ما صاروا إليه من جميع ذلك ، لما كلفوه من الاجتهاد وأُمروا به ، فأما ما دعاهم إليه [ عليه السلام](١٢) من معرفة حَدَثهم(١٣) والمعرفة ظ ١٣٩

(١) رسالة الثغر : ولا توحيد .
(٢) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : فيه لما .
(٣) د : وبينوا .
(٤) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام عليه .
(٥) رسالة الثغر : إليه .
(٦) رسالة الثغر : فيما كلفوا .
(٧) س : وفى حوادث .
(٨) د : عند نزولها فيهم .
(٩) رحمة الله عليهم : زيادة فى (س) .
(١٠) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : من طرق .
(١١) جميع : ساقطة من (س) ، رسالة الثغر .
(١٢) عليه السلام : زيادة فى (س) . وفى رسالة الثغر ( المخطوطة ) : عليه الصلاة والسلام ، المطبوعة : [ النبى ] عليه الصلاة والسلام .
(١٣) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : حدوثهم .

بمحدِثهم[١] ، ومعرفة أسمائه الحسنى وصفاته العليا ، وعدله وحكمته — فقد بيَّن[٢] لهم وجوه الأدلة فى جميعه ، حتى ثلجت صدورهم به ، واستغنوا عن[٣] استئناف الأدلة فيه ، وبلَّغوا جميع ما وقفوا عليه من ذلك ، واتفقوا عليه إلى من جاء بعدهم ، فكان عذرهم فيما دُعوا إليه من ذلك ، مقطوعًا[٤] بما نبههم عليه [ النبى ] صلى الله عليه وسلم[٥] من الأدلة[٦] على ذلك ، وما شاهدوه من آياته[٧] الدالة على صدقه ، وعذر سائر من تأخر عنه[٨] مقطوع بنقلهم ذلك إليهم ، ونقل[٩] أهل كل زمان حجة على من بعدهم ، من غير أن نحتاج — أرشدكم الله —[١٠] فى المعرفة لسائر ما دُعينا إلى اعتقاده إلى استئناف أدلة[١١] غير الأدلة التى نبَّه النبى صلى الله عليه وسلم عليها ، ودعا سائر أمته إلى تأملها ، إذ كان من المستحيل أن يأتى فى ذلك[١٢] أحدٌ بأهدى

---

(١) رسالة الثغر : ومعرفة محدثهم .
(٢) رسالة الثغر : تبين .
(٣) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : وأسوا على ، وهو تحريف .
(٤) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : مقطوع ، وهو خطأ .
(٥) د : بما نبهم عليه السلام .
(٦) س : من الدلالة .
(٧) د : من الآيات .
(٨) س : عنهم .
(٩) كلمة « ونقل » فى أول ظ ٤ من رسالة الثغر ( المخطوطة ) .
(١٠) س : الله تعالى .
(١١) د : دلالة .
(١٢) رسالة الثغر : بعد ذلك .

ممَّا أتى به[١] ، أو يصلوا من ذلك إلى ما بَعُد عنه عليه السلام[٢] .

وجميع ما اتفقوا عليه من الأصول مشهور فى أهل النقل الذين[٣] عنوا بحفظ ذلك،وانقطعوا إلى الاحتياط فيه ، والاجتهاد فى طلب الطرق الصحيحة إليه : من المحدّثين والفقهاء ، يُعلِّمه أكابرُهم[٤] أصاغرَهم ، ويدرِّسونه[٥] صبيانهم فى كتاتيبهم ، لتقرر[٦] ذلك عندهم ، وشهرته فيهم[٧] ، واستغنائهم[٨] فى العلم بصحة جميع ذلك ، بالأدلة التى نبههم صاحب الشريعة عليها فى وقت دعوته .

واعلموا – أرشدكم الله – أن ما دل على صدق النبى صلى الله عليه وسلم من المعجزات – بعد تنبيهه لسائر المتكلِّفين[٩] على حَدَثهم[١٠] ووجود المحدِث لهم – قد أوجب صحة أخباره ، ودلّ على أن ما أتى به من الكتاب[١١] والسنة من عند الله عز وجل . وإذا ثبت بالآيات صدقه ، [ فقد ][١٢] عُلم صحة كل ما أخبر به النبى صلى الله عليه وسلم

(١) به : ليست فى « رسالة الثغر » .
(٢) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .
(٣) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : فى أهله الذين ؛ س : فى أهل النقل الذى .
(٤) د : أكبارهم ، وهو تحريف .
(٥) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : ويدسون ؛ المطبوعة : ويدرسون .
(٦) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : ليتقرر .
(٧) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : وشهدهم تدميتهم ( وهو تحريف ) ؛ المطبوعة : وشهد تدوينهم .
(٨) رسالة الثغر : استغناءهم .
(٩) س : المكلفين ؛ رسالة الثغر ( المطبوعة ) : المتكلمين .
(١٠) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : حدوثهم .
(١١) رسالة الثغر : ما أتاكم من الكتاب .
(١٢) فقد : ساقطة من (د) .

عنه ، وصارت أخباره عليه السلام[(١)] أدلة على صحة سائر ما دعانا إليه[(٢)] ، من الأمور الغائبة عن حواسنا ، وصفات فعله ، وصار خبرُه – عليه السلام[(٣)] – عن ذلك سبيلاً إلى إدراكه ، وطريقاً إلى العلم بحقيقته ، وكان ما يُستدل به من أخباره – [ عليه السلام ][(٤)] – على ذلك ، أوضح دلالة من دلالة الأعراض التى اعتَمد على الاستدلال بها الفلاسفة ، ومن اتّبعها من القدرية وأهل البدع المنحرفين[(٥)] عن الرسل عليهم السلام ،/ من قِبَل أن الأعراض[(٦)] لا يصح الاستدلال [(٧)]بها ، إلا بعد رتبٍ كثيرة يطول الخلاف فيها ، ويدق الكلام عليها ، فمنها ما يُحتاج إليه فى الاستدلال[٧] على وجودها ، والمعرفة بفساد شُبَه المنكرين لها ، والمعرفة بمخالفتها للجواهر[(٨)] ، فى كونها[(٩)] لا تقوم بنفسها ، ولا يجوز ذلك على شىء منها ، والمعرفة بأنها لا تبقى ، والمعرفة باختلاف أجناسها ، وأنه لا يصح انتقالها من محالِّها ، والمعرفة بأن ما لا ينفك منها فحُكْمُه فى الحدَثِ[(١٠)] حُكْمُها ، ومعرفة ما يوجب ذلك من الأدلة وما ص ١٤٠

(١) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(٢) رسالة الثغر : ما دعا .

(٣) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(٤) عليه السلام : ساقطة من (د) وفى رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(٥) رسالة الثغر : والمنحرفين .

(٦) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : أن الاعتراض ، وهو تحريف .

(٧ – ٧ ) : ساقط من « رسالة الثغر » .

(٨) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : للجواحد ، وهو تحريف .

(٩) س : لكونها .

(١٠) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : فى الحدوث .

يفسد به شبه المخالفين فى جميع ذلك ، حتى يمكن الاستدلال بها على ما هى أدلة عليه عند[١] مخالفينا ، الذين يعتمدون فى الاستدلال على ما ذكرناه بها،لأن العلم بذلك لا يصح عندهم إلا بعد المعرفة بسائر ما ذكرناه آنفًا .

وفى كل رتبة مما ذكرنا[٢] فرق تخالف فيها ، ويطول الكلام معهم عليها ، وليس يُحتاج[٣] – أرشدكم الله – فى الاستدلال بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم[٤] على ما ذكرناه[٥] من المعرفة بالأمر الغائب عن حواسنا إلى[٦] مثل ذلك ، لأن آياته والأدلة[٧] على صدقه محسوسة مشاهدة ، قد[٨] أزعجت القلوب ، وبعثت الخواطر ، على النظر فى صحة ما يدعو إليه[٩] ، وتأمل ما اسُتشهد به على صدقه ، والمعرفة بأن آياته من قِبَل الله[١٠] تُدرك[١١] بيسير[١٢] الفكر فيها ، وأنها لا يصح أن

(١) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : على ما هى له له عليه عند ؛ المطبوعة : على ما هى له عند .

(٢) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : مما ذكرناه .

(٣) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : وليس محتاج ؛ المطبوعة : وليس نحتاج .

(٤) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(٥) د : على ما ذكرنا .

(٦) إلى : ليست فى « رسالة الثغر » .

(٧) د : والدلالة .

(٨) د : وقد .

(٩) أى صحة ما يدعو الرسول صلى الله عليه وسلم إليه .

(١٠) س : الله تعالى .

(١١) س : يدرك ؛ رسالة الثغر ( المطبوعة ) : مدرك .

(١٢) د ، رسالة الثغر ( المطبوعة ) : بيسر .

تكون [١] من البشر، لوضوح الطرق إلى ذلك، ولا سيما [٢] مع إزعاج الله [٣] قلوب سائر من أرسل إليه النبى صلى الله عليه وسلم على النظر فى آياته، بخرق عوائدهم له، وحلول ما يَعِدُهم به من النقم عند إعراضهم عنه ومخالفتهم له، على ما ذكرنا [٤] ممَّا كان من ذلك عند دعوة [٥] موسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم وسلم [٦].

وإذا كان ذلك على ما وصفنا بَانَ لكم - أرشدكم الله - أن طرق الاستدلال بأخبارهم - عليهم السلام - على سائر ما دُعِينا إلى معرفته مما لا يُدرك بالحواس - أوضح من الاستدلال بالأعراض، إذ كانت أقرب إلى [٧] البيان على حكم ما شوهد من أدلتهم المحسوسة مما اعتمدت عليه الفلاسفة، ومن اتَّبعهم [٨] من أهل الأهواء، واغترُّوا بها، لبعدها عن الشبهة [٩]، كما ذكرناه، وقرب من [١٠] أخلد ممن [١١] ذكرنا إلى الاستدلال به [١٢] من الشُبَه [١٣]، وكذلك ما منع الله رسله من الاعتماد

(١) رسالة الثغر: أن يكون.

(٢) رسالة الثغر (المطبوعة): ولا ميراء، وهو تحريف.

(٣) رسالة الثغر: الله تعالى.

(٤) رسالة الثغر (المطبوعة): على ما ذكرناه.

(٥) س: من ذلك - على ما وصفنا - عند دعوة.

(٦) س: . . ومحمد عليهم السلام؛ رسالة الثغر: عليهم الصلاة والسلام.

(٧) إلى: ساقطة من «رسالة الثغر».

(٨) عند هذا الموضع تبدأ ص ١٧١ من نسخة (س) وكتب فى أعلاها إلى اليسار: السادس عشر.

(٩) د: السنة؛ رسالة الثغر: عن الشبه.

(١٠) س، رسالة الثغر: ما، وهو خطأ.

(١١) د، س: من؛ رسالة الثغر: ما، ولعل الصواب ما أثبته.

(١٢) س: إلى ذكر الاستدلال.

(١٣) س: من الشبهة.

عليه ، لغموض ذلك على كثير ممن/ أُمروا بدعائهم ، وكُلِّفوا – عليهم ظ ١٤٠
السلام – إلزامهم فرضَه ، فأخلد سلفنا [ رحمة الله عليهم [١] ] ومن اتبعهم من الخلف الصالح ، بعد ما عرفوه من صدق النبى [٢] صلى الله عليه وسلم ، فيما دعاهم إليه من العلم بحدَثِهم [٣] ، ووجود المحدِث لهم ، بما نبههم عليه من الأدلة – إلى التمسك بالكتاب والسنة ، وطلب الحق فى سائر ما دُعوا إلى معرفته منها [٤] ، والعدول عن كل ما خالفها [٥] ، لثبوت نبوته عليه السلام [٦] عندهم ، وثقتهم [٧] بصدقه فيما أخبرهم به عن ربهم ، لما وثَّقته الدلالة لهم فيه ، وكَشَفته لهم العبرة [٨] ، وأعرضوا عمَّا صارت إليه الفلاسفة – ومن اتبعهم من القدرية وغيرهم من أهل البدع – من الاستدلال بذلك على ما كُلِّفوا معرفته ، لاستغنائهم بالأدلة الواضحة فى ذلك عنه ، وإنما صار من أثبت [ حدث ] [٩] العالم والمحدِث له من الفلاسفة إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر، لدفعهم الرسل [١٠] وإنكارهم لجواز مجيئهم ، وإذا كان العلم قد حصل لنا بجواز

(١) عبارة « رحمة الله عليهم » : زائدة فى (س) . وفى « رسالة الثغر » : رضى الله عنهم .
(٢) س : الرسول .
(٣) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : بحدوثهم .
(٤) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : منهما .
(٥) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : ما خالفهما .
(٦) س : عليهم السلام ، وهو تحريف ؛ رسالة الثغر ( المخطوطة ) : عليه الصلاة والسلام .
(٧) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : ونبههم ؛ المطبوعة : وتبيينهم .
(٨) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : وكفتهم العبرة بها بما ذكرناه له ؛ المطبوعة : وكفتهم العبرة بما ذكرناه .
(٩) حدث : ساقطة من (د) ؛ وفى رسالة الثغر ( المطبوعة ) : حدوث .
(١٠) د : للرسل ؛ س : الرسل عليهم السلام .

مجيئهم فى العقول[١] ، وغَلَطِ من دفع ذلك ، وبَانَ صدقُهُم بالآيات التى ظهرت عليهم – لم يسع لمن عرف من ذلك ما عرفه أن يَعْدِل عن طرقهم ، إلى طرق من دفعهم وأَحَال مجيئهم ، فلما كان هذا واجباً لما[٢] ذكرناه عند سلف الأمة والخلف[٣] كان اجتهاد الخلف – فى طلب أخبار النبى صلى الله عليه وسلم ، والاحتياط فى عدالة الرواة لها[٤] – واجباً عندهم ، ليكونوا فيما[٥] يعتقدونه من ذلك على يقين .

ولذلك[٦] كان أحدهم يرحل إلى البلاد البعيدة فى طلب الكلمة[٧] تبلغه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حرصا على معرفة الحق من وَجْهِهِ ، وطلباً للأدلة الصحيحة فيه ، حتى تثلج[٨] صدورهم بما[٩] يعتقدونه ، وتسكن نفوسهم إلى ما يتدينون به ، ويفارقوا[١٠] بذلك من ذمَّه الله فى تقليده لمن يعظّمه من سادته[١١] بغير دلالة تقتضى ذلك . ولَمّا كلفهم الله عز وجل [ ذلك ][١٢] وجعل أخبار نبيه صلى الله عليه وسلم

(١) د : من العقول ؛ رسالة الثغر ( المطبوعة ) : فى المعقول
(٢) س : كما .
(٣) س : والخلف رحمة الله عليهم .
(٤) لها : ساقطة من رسالة الثغر ( المطبوعة ) .
(٥) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : فيها ، وهو تحريف .
(٦) د : ولهذا ؛ رسالة الثغر ( المخطوطة ) : وكذلك .
(٧) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : كلمة .
(٨) س : حتى تنثلج ؛ رسالة الثغر : حتى يثلج .
(٩) س : فيما .
(١٠) س : ويفارقون ؛ رسالة الثغر ( المخطوطة ) : ويقارفوا .
(١١) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : ساداته .
(١٢) ذلك : ساقطة من (د) .

طريقاً إلى المعارف بما كلفهم إلى آخر الزمان – حفظ أخباره عليه السلام فى سائر الأزمنة ، ومنع من تطرّق الشبه عليها ، حتى لا يروم أحدٌ تغيير شيءٍ منها ، أو تبديل معنى[(١)] كلمة قالها ، إلا كَشَفَ الله تعالى ستره[(٢)] ، وأظهر فى الأمة أمره ، حتى يرد ذلك عليه العربىُّ والعجمىُّ[(٣)] ، ومن قد[(٤)] أُهِّل لحفظ ذلك من حَمَلَة علمه عليه السلام[(٥)] ، والمبلِّغين عنه ، كما حَفِظ كتابه ، حتى لا يُطيق[(٦)] أحدٌ من أهل الزيغ على تحريك حرف ساكن[(٧)] فيه[(٨)] ، أو تسكين[(٩)] حرف متحرك ، إلا يبادر[(١٠)] القرَّاء فى[(١١)] رد ذلك عليه ، مع اختلاف لغاتهم ، وتباين أوطانهم ، لما أراده الله عز وجل من صحة الأداء [ عنه ][(١٢)] ، ووقوع/ التبليغ لما أتى به نبينا عليه السلام[(١٣)] إلى من يأتى فى آخر الزمان ، ص ١٤١

(١) معنى : ليست فى « رسالة الثغر » .
(٢) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : كشف الله عز وجل سره ؛ المطبوعة : كشف الله عز وجل ستره .
(٣) رسالة الثغر : والأعجمى .
(٤) قد : ساقطة من رسالة الثغر ( المطبوعة ) .
(٥) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : من حملة علمه الصلاة والسلام ؛ المطبوعة : من حملة علمه عليه الصلاة والسلام .
(٦) رسالة الثغر : حتى لا ينطق .
(٧) ساكن : ساقطة من (س) .
(٨) فيه : ليست فى « رسالة الثغر » .
(٩) د : ولا تسكين .
(١٠) رسالة الثغر : إلا تبادر .
(١١) س : إلى .
(١٢) عنه : ساقطة من (د) .
(١٣) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

لانقطاع[(١)] الرسل بعده ، وإستحالة خلوهم من حجة الله عليهم[(٢)] ، حتى قد ظهر ذلك بينهم ، وأَيسَت من نيله خواطر[(٣)] المنحرفين[(٤)] عنه ، وجعل الله ما حفظه[(٥)] من ذلك وجمع[(٦)] القلوب عليه[(٧)] ، حجة[(٨)] على من تعبَّد بعده[(٩)] [ عليه السلام ][(١٠)] بشريعته ، ودلالة لمن[(١١)] دعا إلى قبول ذلك ممَّن لم يشاهد الأخبار ، وأكمل الله[(١٢)] لجميعهم طرق الدين ، وأغناهم بها عن التطلع إلى غيرها من البراهين .

ودل على ذلك بقوله تعالى[(١٣)] : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً ﴾ .[ سورة المائدة : ٣ ] .

وليس يجوز أن يخبر الله عز وجل عن إكماله الدين ، مع الحاجة إلى غير ما أُكمل لهم الدين به[(١٤)] ، وبيَّن النبى صلى الله عليه وسلم معنى

(١) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : ولانقطاع .
(٢) عليهم : ليست فى « رسالة الثغر » .
(٣) رسالة الثغر : خواطرهم ، وهو تحريف .
(٤) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : المنحرون ، وهو تحريف .
(٥) رسالة الثغر : ما حفظ .
(٦) رسالة الثغر : وجميع ، وهو تحريف .
(٧) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : المعكوب ، وهو خطأ ، وسقطت من المطبوعه « عليه »
(٨) حجة : أول كلمة فى ( ظ ٥ ) من المخطوطة .
(٩) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : من تعبد تعبد ؛ المطبوعة : من تعبد .
(١٠) عليه السلام : زيادة فى (س) . وفى رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .
(١١) رسالة الثغر : إلى من .
(١٢) رسالة الثغر : الله عز وجل .
(١٣) رسالة الثغر : بقوله عز وجل .
(١٤) د أكمل لهم من الدين به .

ذلك فى حجة الوداع ، لمن كان بحضرته من الجمِّ الغفير من أمته ، عند اقتراب أجله ، ومفارقته لهم صلى الله عليه وسلم ، بقوله(١) · اللهم هل بلغت ؟

فلو كنا نحتاج مع ما(٢) كان منه – عليه السلام(٣) – فى معرفة ما دعانا إليه ، إلى ما رتَّبه أهل البدع من طرق الاستدلال ، لما كان مبلِّغا ، إذ كنا نحتاج فى المعرفة(٤) بصحة ما دعانا إليه إلى علم(٥) ما لم يبيِّنه لنا من هذه الطرق التى ذكروها ، ولو كان هذا كما قالوا ، لكان فيما دعانا [ إليه ](٦) وقوله بمنزلة المُلْغِز(٧) ، ولو كان كذلك(٨) لعارضه المنافقون ، وسائر المرصدين لعداوته فى ذلك ، ولم يمنعهم مانع(٩) ، كما لم يمنعهم من تعنيته(١٠) فى طلب الآيات ، ومجادلته(١١) فى سائر الأوقات ، ولكنهم لم يجدوا سبيلا إلى الطعن ، لأنه عليه السلام(١٢) لم يَدَعْ شيئاً مما بهم(١٣) الحاجة إليه فى معرفة سائر ما دعاهم إلى اعتقاده ،

---

(١) بقوله : ساقطة من رسالة الثغر ( المخطوطة ) .
(٢) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : مما .
(٣) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .
(٤) د ، رسالة الثغر ( المخطوطة ) : إلى المعرفة ؛ رسالة الثغر ( المطبوعة ) : فى معرفة .
(٥) علم : ساقطة من رسالة الثغر ( المطبوعة ) .
(٦) رسالة الثغر : فيما دعا إليه . وسقطت « إليه » من (د) .
(٧) رسالة الثغر : بمنزلة اللغو ، وهو تحريف .
(٨) رسالة الثغر : ولو كان ذلك كذلك .
(٩) رسالة الثغر : ولم يمنعهم منه مانع .
(١٠) س : فى تعنيته ؛ رسالة الثغر ( المطبوعة ) : من تعنته .
(١١) س : ومجادلتهم .
(١٢) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .
(١٣) رسالة الثغر : مما تُهِمُّ .

أو مثل فعله [ كذا ] [١] ، إلا وقد بيَّنه لهم .

ويزيد هذا وضوحا قوله عليه السلام[٢] : إنى [ قد ] [٣] تركتكم على مثل الواضحة : ليلها كنهارها . وإذا كان هذا على ما وصفنا[٤] عُلم أنه لم يبق بعد ذلك عتب[٥] لزائغ [٦] ، ولا طعن لمبتدع ، إذ كان – عليه السلام[٧] – قد أقام الدين ، بعد أن أرسى أوتاده ، وأحكم أطنابه ، ولم يَدَع النبى[٨] صلى الله عليه وسلم لسائر من دعاه[٩] إلى توحيد الله حاجةً إلى غيره ، ولا لزائغ طعنا عليه ، ثم مضى – صلى الله عليه وسلم – محموداً بعد إقامة الحجة ، وتبليغ الرسالة ، وأداء الأمانة ، والنصيحة لسائر الأمة ، حتى لم يُحْوِج أحداً[١٠] من أمته إلى[١١] البحث عن شئ قد أغفله هو مما ذكره لهم ، أو معنى أسرَّه إلى أحدٍ من أمته .

بل قد قال – عليه السلام[١٢] – فى المقام الذى لم ينكتم قوله

(١) كذا : فى (س) فقط ، وسقطت من (د) ، ورسالة الثغر .

(٢) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(٣) قد : ساقطة من (د) .

(٤) رسالة الثغر : على ما رضينا .

(٥) د : عنت .

(٦) س : لدافع .

(٧) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(٨) النبى : زيادة فى (د) .

(٩) رسالة الثغر ( المخطوطة ) : ما ادعاه ؛ المطبوعة : ما دعاه .

(١٠) رسالة الثغر : حتى لم يحوج أحد .

(١١) إلى : ليست فى « رسالة الثغر » .

(١٢) رسالة الثغر : صلى الله عليه وسلم .

فيه[١] ، لاستحالة كتمانه على من حضره ، أو طيّ شئ منه على من شهده[٢] : إنى خلَّفت فيكم ما إن تمسكتم به[٣] /لن تضلُّوا : كتاب ظ ١٤١
الله[٤] وسنتى[٥] ، ولعَمْرى إن فيهما الشفاء من كل أمر مشكل ، والبرء من كل داء مُعْضِل[٦] ، وإن فى حراستهما من الباطل – على ما تقدم ذِكْرُنَا له – آية[٧] لمن نصح نفسه ، ودلالة لمن كان الحق قصده » .

قال[٨] : « وفيما ذكرنا دلالة على صحة ما استندوا إلى الاستدلال به[٩] ، وقوة لما عرفوا الحق منه ، فإذا كان ذلك على ما وصفنا[١٠] فقد علمتم[١١] بَهْتَ أهل البدع [ لهم ][١٢] فى نسبتهم لهم إلى التقليد ، وسوء اختيارهم لهم[١٣] فى المفارقة لهم ، والعدول عمَّا كانوا عليه معهم ، وبالله التوفيق . وإذ قد بَانَ بما ذكرناه استقامة طرق

---

(١) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : الذى يبلغهم قوله فيه ، وهو خطأ ؛ المخطوطة : الذى ينكتم قوله فيه .

(٢) س : أو ظن بشئ منه على من شهده ؛ رسالة الثغر ( المخطوطة ) : أو ظن منه من شهده ؛ رسالة الثغر ( المطبوعة ) : وحكى منه من شهده .

(٣) به : ساقطة من رسالة الثغر .

(٤) كلمة « الله » ليست فى رسالة الثغر ( المطبوعة ) .

(٥) سبق الحديث فى حـ ١ ص ٢٣٥ ت ٢ .

(٦) د : معظل .

(٧) آية : ساقطة من « رسالة الثغر » ( المخطوطة ) . وفى المطبوعة : كفاية .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة فى « رسالة الثغر » ظ ٥ ( المخطوطة ) = ٩٣ ( المطبوعة ) .

(٩) رسالة الثغر : على صحة ما أسندوا إلى الاستدلال .

(١٠) رسالة الثغر ( المطبوعة ) : على ما وصفناه .

(١١) د : فقد عرفتم .

(١٢) لهم : ساقطة من (د) ، (س) ، وأثبتها من « رسالة الثغر » .

(١٣) لهم : ساقطة من « رسالة الثغر » .

استدلالهم ، وصحة معارفهم ، فلنذكر[١] الآن ما أجمعوا عليه من الأصول » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : الطريقة المذكورة فى القرآن هى الاستدلال بحدوث الإنسان وغيره من المحدثات المعلوم حدوثها بالمشاهدة ونحوها على وجود الخالق سبحانه [ وتعالى ][٢] ، فحدوث الإنسان يُستدل به على المحدِث ، لا يحتاج أن يُستدل على حدوثه بمقـــارنة التغير أو الحوادث له ، ووجوب تناهى الحوادث .

والفرق بين الاستدلال بحدوثه ، والاستدلال على حدوثه بَيِّنٌ . والذى فى القرآن هو الأول لا الثانى ، كما قال تعالى : ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ [ سورة الطور : ٣٥ ] ،فنفس حدوث الحيوان والنبات والمعدن والمطر والسحاب ونحو ذلك معلوم بالضرورة ، بل مشهودٌ[٣] لا يحتاج إلى دليل ، وإنما يعلم بالدليل ما لم يُعلم بالحس وبالضرورة[٤] .

والعلم بحدوث هذه المحدثات علم ضرورى لا يحتاج إلى دليل ، وذلك معلوم بالحس أو بالضرورة : إما بإخبارٍ يفيد العلم الضرورى ، أو غير ذلك من العلوم الضرورية .

وحدوث الإنسان من المنىّ كحدوث الثمار من الأشجار ، وحدوث

---

(١) د : فليذكر .

(٢) وتعالى : زيادة فى (س) .

(٣) س : مشهور .

(٤) س : والضرورة

النبات من الأرض ، وأمثال ذلك . ومن المعلوم بالحس أن نفس الثمرة حادثة كائنة بعد أن لم تكن ، وكذلك الإنسان وغيره . كما قال تعالى : ﴿ أَوَلاَ يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا ﴾ [ سورة مريم : ٦٧ ] [وقال تعالى ﴿ قَالَ كَذَٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ﴾ [ سورة مريم : ٩ ] ][1] .

ومعلوم أن هذه المخلوقات خُلقت من غيرها كما خُلق الإنسان من نطفة ، والطائر من بيضة ، والثمر من شجرة ، والشجرة من نواة ، والسنبلة من حبَّة . ومعلوم أن ما منه خلق هذا استحال وزال ، فالحبة التى أنبتت سبع سنابل لم تبق حبة ولم يبق منها شئ ، بل استحال .

وقد تنازع الناس فى هذا الموضع ، فقال طائفة من أهل الكلام : هنا أجسام وجواهر[2] منتقلة من حال إلى حال ، كالاجتماع بعد الافتراق ، والافتراق بعد الاجتماع ، وأن تلك الجواهر باقية ، ولكن تغيرت صفاتها وأعراضها . وأنكر هؤلاء أن تكون نفس الأعيان القائمة بنفسها انقلبت حقيقتها فاستحالت ذاتها ، ولكن تغيرت صفاتها . وهذا مبنى على أن الأجسام مركَّبة من الجواهر المفردة[3] .

وهؤلاء يقولون : إنما يعلم بالحس والضرورة حدوث ما يحدث من الأعراض/ والصفات ، وأما حدوث شئ من الأجسام القائمة بأنفسها ، ص ١٤٢
فلا نعلمه إلا بالاستدلال .

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (د) وأثبته من (س) .
(٢) س : أو جواهر .
(٣) س : المنفردة .

والذى ذكره الأشعرى [ أولا ][١] مبنى على هذا الأصل ، [٢] وهو فى ذلك موافق لمن قال به من المعتزلة وغيرهم ، وهذا من البقايا التى بقيت عليه من أصولهم العقلية ، بعد رجوعه عن مذهبهم ، وبيانه لبطلان أقوالهم التى أظهروا بها خلاف أهل السنة والجماعة[٢] .

وجمهور العقلاء من أصناف الناس – أهل النظر والفلسفة[٣] وغيرهم – يقولون : [ إن ][٤] هذا باطل ، وإن الأجسام يستحيل بعضها إلى بعض ، [٥] كما يقول ذلك الفقهاء والأطباء وغيرهم[٥] ، وكما يُشهد ذلك ، وإن الحادث هو نفس أعيان الحيوان والنبات لا مجرد صفاتها ، وينكرون أن الأجسام مركَّبة من الجواهر المفردة[٦] .

والمنكرون للجوهر المفرد[٧] أكثر طوائف الكلام كالنجَّارية والضرارية والهشامية والكُلاَّبية وطائفة من الكرامية ، مع جمهور الفلاسفة . [ وقالت ] طائفة[٨] من الفلاسفة وغيرهم : بل الأجسام التى يستحيل بعضها إلى بعض بينها[٩] مادة : وهى هيولى مشتركة بينها ، هى بعينها باقية لم تتبدَّل ، وإنما تبدَّلت الصورة ، وتلك الهيولى جوهر عقلى .

(١) أولا : ساقطة من (د) .
(٢ – ٢) : ساقط من (س) .
(٣) د : والفقه .
(٤) إن : ساقطة من (د) .
(٥ – ٥) : ساقط من (س) .
(٦) س :المنفردة .
(٧) س : الفرد .
(٨) د : الفلاسفة وطائفة ...
(٩) س : بينهما .

وجمهور العقلاء أيضا ينكرون ذلك . وذلك أن المنيّ إذا صار حيواناً ، والماء هواء ، والهواء ماء ، ونحو ذلك ، فالجسم الثانى له عين وصفات ، ليست عين الأول ولا صفاته ، وإنما يشتركان فى النوع ، وهو : أن هذا له قَدْرٌ ، وهذا له قدر ، وكل منهما يقبل الاتصال والانفصال ، لكن ليس عين قدر هذا هو(١) عين قدر هذا ، ولا نفس ما يقوم به الاتصال والانفصال من أحدهما هو عين الآخر الذى يقوم به الاتصال والانفصال ، وأحدهما إذا قبل الاتصال والانفصال فهو اجتماعه وافتراقه ، وذلك عرض له ، والقابل للاجتماع – الذى هو الاتصال – هو القابل للافتراق الذى هو الانفصال ، بمعنى أن نفس القائم به هو هو ، ولكن تفرَّق بعد اجتماعه(٢) كالثوب والحجر ونحوهما مما يُقطع ويُكسر ، وهو كالشمعة التى تختلف صورها وهى هى بعينها ، وكالفضة التى تختلف صورها مع بقاء عينها ، فنفس العين – التى هى الجوهر والجسم – باقية ، وإنما تغير شكلها وصفتها ، وذلك هو الصورة العرضية التى تغيرت ، لم تتغير الحقيقة .

ولفظ « الصورة » لفظ مشترك : يُراد بالصورة الشكل والهيئة ، ظ ١٤٢ كصورة/ الخاتم والشمعة ، والمادة الحاملة(٣) لهذه الصورة هى الجسم بعينه .

ويُراد بالصورة نفس الجسم المتصوَّر(٤) ، وهذا الجسم المتصور(٤)

(١) هو : ساقطة من (س) .
(٢) س : ولكن يفرق بين اجتماعه .
(٣) س : الحاصلة .
(٤) س : المصور .

ليس له مادة تحمله ، فإن الجسم القائم بنفسه لا يكون شائعا فى جسم قائم بنفسه ، لكن خُلق من مادة ، كما خُلق الإنسان من المنىّ ، وهذه المادة لا تبقى مع وجود ما خُلق منها ، بل تفنى وتعدم شيئاً فشيئا . وهذا هو العدم المشهود فى الأعيان ، فإن الله تعالى كما يُنشئ ما يخلقه شيئا فشيئا فيفنى ما يُعدمه شيئاً فشيئا . وقد بُسط الكلام على هذه الأمور فى غير هذا الموضع .

وإذا كان كذلك فالطريقة المذكورة فى القرآن هى المعلومة بالحس والضرورة ، ولا يُحتاج مع ذلك إلى إقامة دليل على حدوث ما يحدث من الأعيان ، بل يُستدل بذلك على وجود المحدِث تعالى .

وأما المعتزلة والجهمية ومن تبعهم[(١)]، فطريقتهم المشهورة فى إثبات حدوث العالم وإثبات الصانع هى الاستدلال[(٢)]: «بإثبات الأعراض أولاً ، وإثبات حدوثها[(٣)] ثانيا ، وبيان استحالة خلو الجواهر عنها ثالثا ، وبيان استحالة حوادث لا أول لها رابعًا » ، وقد وافقهم عليها [ أكثر ][(٤)] الأشعرية وغيرهم ، وهذه هى التى ذمَّها الأشعرى،وبيَّن أنها ليست طريقة الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ولا من اتّبعهم ، وإنما سلكها من يخالفهم من الفلاسفة وأتباعهم المبتدعة كما تقدم . وقد تقدم نقل كلامه فى ذلك وهو المقصود ، وكلامه يقتضى أنها محرَّمة فى الدين

(١) عبارة « والجهمية ومن تبعهم » : ساقطة من (س) .

(٢) الكلام التالى منقول من كتاب « نهاية الإقدام فى علم الكلام » للشهرستانى (ص ١١) . وسأقابله عليه إن شاء الله .

(٣) نهاية الإقدام : حدثها ( وفى نسخ : حدوثها ) .

(٤) أكثر : ساقطة من (د) .

مبتدعة ، لا حاجة إليها لطول مقدماتها ، وغموضها ، وما فيها من النزاع . وهذا هو الذى قصدناه ، وهو أنه نقل اتفاق السلف على الاستغناء عن هذه الطريقة . وأما بطلانها ، فذاك مقام آخر ، ليس فى كلامه تعرض لذلك ، ولهذا كان ما سلكه هو من جنس هذه الطريق .

كلام الشهرستانى عن حدوث العالم فى « نهاية الإقدام »

**قال الشهرستانى** فى مسألة حدوث العالم[(١)] : « وللمتكلمين[(٢)] طريقان فى المسألة : إحداهما[(٣)] : إثبات حدوثه[(٤)] . والثانى : إبطال القول بالقدم . أما الأول فقد سلك عامتهم طريق الإثبات بإثبات الأعراض » – كما تقدم ذكره[(٥)] – **قال**[(٦)] : « وأما الثانى فقد سلك شيخنا أبو الحسن الأشعرى [رضى الله عنه][(٧)] طريق الإبطال فقال[(٨)] : لو قدَّرنا قدم الجواهر[(٩)] لم يخل من أمور[(١٠)] : إما أن تكون مجتمعة ، أو مفترقة ، أو لا مجتمعة ولا مفترقة ، أو مجتمعة ومفترقة معا ، أو بعضها مجتمعا وبعضها مفترقا[(١١)] ، وبالجملة ليس يخلو/ من[(١٢)] اجتماع وافتراق ص ١٤٣

(١) فى كتابه « نهاية الإقدام فى علم الكلام » ، ص ١١ .
(٢) نهاية الإقدام : فنقول : للمتكلمين .
(٣) نهاية .. : أحدهما .
(٤) نهاية : إثبات حدث العالم .
(٥) وهو الكلام الذى سبق قبل قليل .
(٦) بعد الكلام السابق بأربعة أسطر .
(٧) عبارة « رضى الله عنه » فى (س) . «نهاية الإقدام» وسقطت من (د) .
(٨) نهاية .. : وقال .
(٩) س : الجوهر .
(١٠) نهاية .. : لم يخل من أحد أمرين .
(١١) نهاية .. : أو بعضها مجتمع وبعضها مفترق .
(١٢) نهاية .. : ليست تخلو عن .

وجواز[(١)] طريان[(٢)] الاجتماع والافتراق عليها ، أو تبدل بعضها ببعض[(٣)] ، وهى بذلتها[(٤)] لا تجتمع ولا تفترق ، لأن حكم الذات لا يتبدل ، فلا بد إذاً[(٥)] من جامع فارق[(٦)] » .

**قال**[(٧)] : « وقد أخذ الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني[(٨)] هذه الطريقة فكساها[(٩)] عبارة أخرى » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : هذه الطريقة : إنما[(١٠)] أراد بها امتناع قدم جميع الجواهر ، فهى مبنية على إثبات الجوهر الفرد ، حتى يمكن أن يفرض إمكان اجتماع الجواهر وافتراقها ، وإلا فإذا قيل : إن من الأجسام ما هو واحد فى نفسه ، أوكل جسم متشابه فهو واحد فى نفسه ، أو قيل : إنه مركب من المادة والصورة – لم يلزم الافتراق فيما هو واحد [ فى نفسه ][(١١)] ، ولا يسلِّم المنازع إمكان افتراق كل جسم ، فيمنع قوله :

---

(١) نهاية .. : أو جواز .

(٢) طريان : كذا فى «نهاية» وفى (د) ، (س) . وفى اللسان : طرأ يطرأ طرءاً وطروءاً .. وقد يترك الهمز فيه فيقال : طرا يطرو طُرُوًّا . وطريان مصدر صناعى قياسى يدل على تنقل وحركة متقلبة . انظر النحو الوافى للأستاذ عباس حسن ١٦٢/٣ ط . دار المعارف ، ١٩٦٤ .

(٣) نهاية .. : والافتراق وتبدل أحدهما بالثانى .

(٤) نهاية .. : بذواتها .

(٥) نهاية .. : لا يتبدل وهى قد تبدلت فإذا لابد .

(٦) نهاية .. : فارق ، فيترتب على هذه الأصول أن ما لا يسبق الحادث فهو حادث .

(٧) بعد الكلام السابق بسطر واحد ، نهاية ص١١ – ١٢ .

(٨) نهاية .. : الإسفرايني

(٩) نهاية .. : وكساها .

(١٠) د : إن .

(١١) فى نفسه : ساقطة من (د) .

« لا يخلو من اجتماع وافتراق ، وجواز طريان الاجتماع والافتراق » بل ويمكن مع هذا أن يُقال : هى مركَّبة من الجواهر ، ويمنع قبول كل منهما للافتراق ، لكن يبنيه على أن الجواهر متماثلة ، فما جاز على أحدهما جاز على الآخر .

ولا ريب أن تماثل الجواهر والأجسام : إن سلَّمه المنازع ، كان القول بحدوث الأجسام كلها ظاهراً ، فإن منها ما هو حادث قطعاً ، فيكون جميعها قابلاً[(١)] للحدوث ، وما قَبِل الحدوث لم يكن بنفسه موجوداً ، فلا بد له من صانع ، وهو الذى سمَّاه جامعاً فارقاً .

لكن هم يقولون : إن الحادث المعلوم حدوثه هو الأَعْراض ، وحينئذ فلا يكون فى الجواهر ما يعلم حدوثه إلا بالدليل ، وإن أراد بها امتناع قدم بعض الجواهر ، فهذا لا ينازعه فيه من يقول : إن الأعيان المحدثة جواهر ، وهم أكثر العقلاء ؛ فإنه من المعلوم بالاضطرار حدوث ما يُشهد حدوثه من الحيوان والنبات والمعدن ، لكن من يقول بأن الاجسام مركَّبة من جواهر ، قد يقول : إن المحدَث تأليف وتركيب ، وهى أعراض . وأما جمهور العقلاء فيقولون : إن المحدَث المشهود جواهر قائمة بأنفسها .

فالمقصود أن من قال : الأجسام مركَّبة من الجواهر المنفردة ، فهذه الحجة توجب أنه لا بدَّ لذلك التركيب من مركِّب .

وكلام الأشعرى – الذى ذكره الشهرستانى – مبنى على هذا الأصل ، ومن نازع فى ذلك لم يفده شيئا .

(١) د : قابلة .

وإذا دلت هذه الحجة فإنما تدل على حدوث/ التركيب الذى هو عرض ، لا تدل على حدوث الجواهر إلا بالطريقة الأولى ، وهى إثبات حدوث التركيب ، وامتناع حوادث غير متناهية . (* وهذه الطريقة تسلكها الكرَّامية ونحوهم ، ممن يقول : إن الله جسم قديم أزلى ، وإنه لم يزل ساكنا ثم تحرك لما خلق العالم ، ويحتجون على حدوث الأجسام المخلوقة بأنها مركبة من الجواهر المفردة، فهى تقبل الاجتماع والافتراق ، ولا تخلو من اجتماع وافتراق ، وهى أعراض حادثة لا تخلو منها ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث . ظ ١٤٣

وأما الرب فهو عندهم واحد لا يقبل الاجتماع والافتراق ، ولكنه لم يزل ساكنا . والسكون عندهم أمر عدمى ، وهو عدم الحركة عمَّا من شأنه أن يتحرك ، كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة . وهؤلاء يقولون : إن البارى لم يزل خالياً من الحوادث حتى قامت به ، بخلاف الأجسام المركَّبة من الجواهر المفردة ، فإنها لا تخلو من الاجتماع والافتراق *) .

**قال الشهرستانى**(١) : « وربما سلك أبو الحسن(٢) طريقا فى حدوث(٣) الإنسان بكونه(٤) من نطفة أمشاج ، وتقلّبه فى أطوار الخلقة ، وأكوار الفطرة ، وليس يُشك(٥) فى أنه ما غيَّر ذاته ولا بدَّل بقية كلام الشهرستانى

(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

(١) بعد كلامه السابق الإشارة إليه مباشرة فى «نهاية الإقدام» ص ١٢ .

(٢) د : .. سلك الأشعرى ؛ نهاية .. : أبو الحسن رحمه الله .

(٣) نهاية .. : فى إثبات حدوث ..

(٤) نهاية .. : وتكونه .

(٥) نهاية .. : ولسنا نشك .

صفاته :[ لا ] الأبوان[١] ولا الطبيعة ، فتعيّن[٢] احتياجه إلى صانع مدبّر[٣]. قال : وما ثبت من الأحكام لشخص واحد ، أو لجسم واحد ، ثبت فى الكل لاشتراك الكل[٤] فى الجسمية » .

**قال الشهرستانى**[٥] : « وهذه الطريقة تجمع الإثبات والإبطال » .

تعليق ابن تيمية **قلت** : هذه الطريقة هى المتقدمة التى ذكرها الأشعرى فى رسالته إلى أهل الثغر[٦] ، وهى مبنية على أنه أثبت حدوث الإنسان بما فيه من اختلاف الصور والهيئات ، ولهذا قال : إنه سلك طريقًا فى إثبات حدوث الإنسان فجعل حدوثه هو المدلول ، وجعل الدليل اختلاف الصور عليه . وقد جعل الصورة الحادثة دليلا على حدوث المتصور[٧] ، ولابد فى هذه الطريقة من بيان امتناع حوادث لا أول لها ، فهذه الطريقة من جنس طريقة الأعراض ، لكنها أخصّ دليلا ومدلولا ، فإن الهيئات أخصّ ، ومدلولها إنما هو حدوث ما حدثت هيئته . ودليل أولئك يعمُّ ، ولكن الأشعرى عَدَل عن طريقةٍ غامضة إلى طريقة واضحة ، وهذه الطريقة هى التى يسمّيها الرازى وأمثاله : الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض القائمة بالأجسام/ فإنهم يقولون فى ص ١٤٤

(١) د : صفاته الأبوان ؛ س : صفاته لا الأبدان ؛ نهاية .. : صفاته ولا الأبوان .

(٢) نهاية .. : فيتعين .

(٣) نهاية .. : صانع قديم قادر عليم .

(٤) عبارة « لاشتراك الكل » ساقطة من نسخة الأصل فى « نهاية الإقدام » وهى فى ثلاث نسخ أخرى أشار إليها المحقق فى تعليقه ومع ذلك لم يثبتها .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة فى « نهاية الإقدام » ص ١٢ .

(٦) س : فى رسالة الثغر .

(٧) س : المقصود .

الاستدلال على وجود الصانع ما قاله الرازى فى « نهاية العقول » [ وغيره ][١] .

وقد ذكرنا فى غير هذا الموضع ما ذكره من ذلك فى « الأربعين »

كلام الرازى فى الاستدلال على وجود الله تعالى وتعليق ابن تيمية

**وقال فى « النهاية »**[٢] : « اعلم[٣] أن الاستدلال على ما لا يُعلم بالضرورة إنما يكون بما يُعلم بالضرورة ، والمعلوم بالضرورة : الأجسام ، والأعراض[٤] القائمة بها ، وكل منهما[٥] إما أن[٦] يُعتبر إمكانه أو حدوثه ، فلا جَرَم[٧] كانت الأدلة[٨] الدالة على الصانع تعالى هذه المسالك الأربعة » .

وذكر أن الأول هو الاستدلال بحدوث الأجسام لقيام الأعراض بها أو بعضها بها[٩] ، [ فهذه ] هى[١٠] الطريقة المشهورة عند الجهمية والمعتزلة[١١] ، ومن اتبعهم من الأشعرية والكرَّامية ، ومن دخل فى ذلك من الفقهاء أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم .

---

(١) وغيره : زيادة فى (س) .

(٢) أى « نهاية العقول » حـ ١ ، ص٩٤ ( نسخة ٧٤٨ توحيد ) = حـ ١ ، ظ ٩٤ ( نسخة ٥٦٥ طلعت علم الكلام ) . (٣) نهاية : واعلم .

(٤) نهاية : بالضرورة إما الأجسام وإما الأعراض ..

(٥) د : وكل منها ؛ نهاية : وكل واحد منهما .

(٦) إما أن : ساقطة من (س) . (٧) نهاية : لاجرم .

(٨) نهاية : كانت أصول الأدلة .

(٩) تكلم الرازى عن المسلك الأول فى « نهاية العقول » من حـ ١ ظ ٨٥ – ظ ٩٣ ( نسخة ٧٤٨ توحيد ) = ص ٨٦ – ص ٩٤ ( نسخة ٥٦٥ علم الكلام طلعت ) وقال فى أولها : « الأصل الرابع : فى إثبات العلم بالصانع تعالى وفيه ثلاث مسائل : المسألة الأولى : فى إثبات المؤثر للموجود ، وفيه خمسة مسالك : الأول : الاستدلال بحدوث الذوات ، فنقول : العالم محدَث ، وكل محدث فله محدِث ، فالعالم له محدِث » .

(١٠) د : ..بها وهى .. (١١) س : عند المعتزلة

وهذه هى التى ذكر[(١)] الأشعرى أنها طريقة الفلاسفة ، ومن اتّبعهم من القدرية ، وذكر أنها مبتدعة مذمومة فى الدين ، لم يسلكها السلف الصالح ، وذكر أنها خطرة مبتدعة[(٢)] ، وأنه لا حاجة إليها .

**قال الرازى**[(٣)] : « والثانى[(٤)] : الاستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع تعالى[(٥)] » .

**قال** : « وهذه عمدة[(٦)] الفلاسفة » .

**قلت** : هذه طريقة ابن سينا ومن وافقه ، ليست طريقة قدماء الفلاسفة . وهى مبنية على أصلهم الفاسد فى التوحيد ونفى الصفات ، الذى بيَّن الناس فساده وتناقضهم فيه ، [(٧)]وهو طريقة التركيب الذى يقولون : إن المتصف بالصفات مركَّب ، والمركَّب مفتقر إلى أجزائه ، قد تكلمنا عليها فى مواضع[(٧)] .

**قال الرازى**[(٨)] : « والمسلك[(٩)] الثالث : الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع سواء كانت الأجسام واجبة أو ممكنة ، قديمة أو حادثة » .

---

(١) د : التى ذكرها

(٢) مبتدعة : ساقطة من (س) .

(٣) نهاية : ظ ٩٣ ( نسخة توحيد ) = ص ٩٤ ( نسخة طلعت ) .

(٤) نهاية : المسلك الثانى .

(٥) تعالى : ليست فى « نهاية » .

(٦) نهاية : وهو عمدة .

(٧ – ٧) : ساقط من (س) .

(٨) فى الموضعين السابقين فى نسختى « نهاية » .

(٩) نهاية : المسلك .

**قلت** : وهذه الحجة مبنية على تماثل الأجسام ، وقد بيَّن الناس فساد هذه الحجة ، وبيَّن الرازى نفسه فساداها ، بل وجمهور العقلاء على فسادها . وقد بُيِّن ذلك فى موضع آخر على وجه لا يبقى فى القلب شبهة .

**قال الرازى**(١) : « والمسلك(٢) الرابع : الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع ، ولنفرض الكلام فى أعراض لا يقدر عليها البشر ، مثل صيرورة النطفة المتشابهة الأجزاء إنسانا ، فإذا كانت تلك التركيبات أعراضاً حادثة ، والعبد غير قادر عليها ، فلابد من فاعل آخر ، ثم من ادّعى(٣) أن العلم بحاجة المحدَث إلى الفاعل ضرورى ادّعى الضرورة هٰهنا ، ومن بنى ذلك على الإمكان(٤) أو على القياس على حدوث(٥) الذوات ، فكذلك يقول فى(٦) حدوث الصفات » .

**قال** :(٧) « والفرق بين الاستدلال بإمكان الصفات وبين الاستدلال بحدوثها ، أن الأول يقتضى أن لا يكون الفاعل جسما . والثانى لا يقتضى ذلك » .

**قلت** : قد ذكرنا فى غير موضع أن هذا المسلك صحيح ، لكن

(١) نهاية : حـ ١ ص ٩٤ (نسخة توحيد) = حـ ١ ط ٩٤ (نسخة طلعت) .
(٢) نهاية : المسلك .
(٣) نهاية (نسخة توحيد) : ثم إن من ادّعى .
(٤) نهاية : .. ذلك إما على الإمكان .
(٥) نهاية : فى حدوث .
(٦) نهاية : فكذلك يفعل أيضا فى ...
(٧) بعد الكلام السابق مباشرة .

(*الرازى قصَّر فيه من وجهين : أحدهما : أنه لا يستدل بنفس الحدوث ، بل يجعل الحدوث دليلا على إمكان الحادث ، ثم يقول : والممكن لابد له من مرجِّح ، وهذا الإمكان الذى يثبته هو الإمكان الذى يثبته ابن سينا ، وهو الإمكان الذى يشترك فيه القديم والحادث ، فجَعَل القديم الأزلى ممكنا يقبل الوجود والعدم ، وهذا مما خالفوا فيه سلفهم وسائر العقلاء ، فإنهم متفقون على أن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثاً .

وابن سينا وأتباعه يوافقون الناس على ذلك ، لكن يتناقضون.وقد بُسط الكلام على ذلك فى مواضع ، كما تكلمنا على ذلك فيما ذكره الرازى فى إثبات الصانع فى أول « المطالب العالية » وأول « الأربعين » وبيّنا فساد ذلك ، وأنه على هذا التقدير لايُنفى لهم دليلٌ على إثبات واجب الوجود .

الوجه الثانى : أنه[1]*) جعل ذلك استدلالاً بحدوث الصفات والأعراض ليس بمستقيم ، بل هو مبنى على مسألة الجوهر الفرد . وقد ذكرنا فى غير موضع أن هؤلاء بَنَوْا مثل هذا الكلام على مسألة الجوهر الفرد ، وأن الأجسام مركبة من الجـــواهر المفردة[2] ، وأن الحادث إنما هو اجتماع الجواهر وافتراقها ، وحركتها وسكونها ، وهذه الأربعة هى الأكوان عندهم ، أو حدوث غير ذلك من الأعراض ، فيجعلون تبديل الأعيان وإحداثها إنما هو تبديل أعراض وإحداثها .

(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .
(١) فى الأصل : أن . (٢) س : المنفردة .

وقد قابلهم فى ذلك طائفة من المتفلسفة ، كابن سينا وأمثاله ، فجعلوا الصور كلها جواهر ، كما جعل أولئك الصور كلها أعراضا . وذلك أن هؤلاء المتفلسفة نظروا فى المصنوعات : كالخاتم ، والدرهم ، والسيف ، والسرير ، والبيت ، والثور ، ونحو ذلك مما يؤلفه الآدميون ويصوِّرونه ، فوجدوها مركَّبة من مادة كالفضة ، ويسمونها أيضا الهيولى ، [١] والهيولى فى لغتهم معناه المحل ، وتصرفهم فيه بحسب عرفهم الخاص ، كتصرف متكلمى العرب فى اللغة المعرَّبة . فهذه المصنوعات مركَّبة من مادة هى المحل[١] ، ومن صورة وهى الشكل الخاص ، /وهذا نظر صحيح . ص ١٤٥

ثم زعموا أن صور الحيوان والنبات والمعدن لهـا مادة هى هيولاها كذلك ، وأن النار والهواء والتراب لها أيضا مادة هى هيولاها . ومنهم من قال : جميع الأجسام لها مادة مشتركة هى هيولاها ، وجعلوا الهيولى ثلاث مراتب : صناعية ، وطباعية ، وكلية ، وتنازعوا : هل تنفرد المادة[٢] الكلية عن الصور ، فتكون الهيولى مجردة عن الصور؟ على قولين .

وإثبات هذه المادة المجردة يذكر عن شيعة أفلاطن ، وإنكار ذلك قول أصحاب أرسطو[٣] .

---

(١ – ١) : ساقط من (س) .
(٢) المادة : كذا فى (س) . وفى (د) : الماهية .
(٣) د ، س : أرسطوا .

والتحقيق أن الصور الصناعية إنما هى أعراض وصفات قائمة بالأجسام ، كالفضة والحديد والخشب والغزْل واللبن ونحو ذلك ، وأما الحيوان والنبات والمعدن فهى جواهر استحالت عن جواهر أخرى ، وإثبات مادة مشتركة بينها[١] باقية مع اختلاف الصور عليها قول باطل ، كما أن إثبات أولئك للجوهر الفرد قول باطل .

والذين[٢] قالوا : إن بدن الإنسان[٣] وأمثاله من المحدَثات إنما حدثت[٤] أعراضه لم تحدث عين قائمة – أخطأوا[٥] ، والذين قالوا : إن جميع الصور جواهر أخطأوا[٥]، بل الصورة قد تكون عرضاً كالشكل ، والصور الصناعية من هذا الباب .

وقد يُعبَّر بالصورة عن نفس الشىء المصور كالإنسان ، فالصورة هنا جوهر قائم بنفسه ، ليس قائماً بجوهر آخر .

والقرآن العزيز ذكر خلق الله تعالى لما خلقه من الجواهر التى هى أعيان قائمة بأنفسها ، مع ما نشهده من إحداث الصفات والأعراض أيضا ، والاستدلال بذلك على الخالق سبحانه ، وجعل ذلك من آياته هو مما بيَّنه القرآن .

---

(١) س : بينهما .
(٢) س : فالذين .
(٣) س : إن نفس الإنسان .
(٤) د : إنما أحدثت .
(٥) س : قائمة خطأ .

ولكن هؤلاء لم يسلكوا طريقة القرآن من وجهين : أحدهما : أنهم جعلوا الحوادث إنما هي[١] أعراض لا أعيان ، كما جعله الرازى وغيره .

لكن الرازى وغيره مع ذلك استدلوا بذلك على إثبات الصانع ، فكان دليلا صحيحا فى نفسه ، وإن كان فيه تقصير من ذلك الوجه ، [٢] ومن حيث رد ذلك إلى طريقة الإمكان[٢]

الثانى : ما ذكره الأشعرى ، حيث إنه استدل بذلك على حدوث محل هذه الصفات والأعراض ، بناءً على أن الحادث صورة هى عرض ولها محل ، فتكون الأجسام التى هى محل هذه الأعراض حادثة ، وهذا لا يتم إلا ببيان امتناع حوادث لا أول لها ، ثم إذا أراد أن يستدل بذلك على حدوث سائر الأجسام/احتاج أن يبنيه[٣] على تماثل الأجسام . ظ ١٤٥

وهذه ثلاث مقدمات ينازعهم فيها أكثر العقلاء ، بل يبيِّنون فسادها بصريح المعقول ، فهى من جنس طريقة المعتزلة .

لكن مقصود الأشعرى أن هذه الطريقة تغنى الناس عن تلك الطريقة الطويلة ، الكثيرة المقدمات ، الغامضة التى يقع فيها نزاع . فإذا كانت[٤] الطريقتان مشتركتين فى البناء على امتناع حوادث لا أول لها ، وهذه الطريقة لا تحتاج إلى ما تحتاج إليه تلك ، فكانت هذه أقرب وأيسر ، فبحث الأشعرى مع المعتزلة فى هذه الطريقة ، من جنس بحوثه

---

(١) س : الحادث إنما هو ..
(٢ - ٢) : ساقط من (س) .
(٣) س : أن ينبه .
(٤) د : كان .

معهم فى غير ذلك من أصولهم ، فإنه يبيّن تناقضهم ، ويلزمهم فيما نفوه نظير ما يلزمونه[١] لأهل الإثبات فيما أثبتوه ، فيُستفاد من مناظرته لهم معرفة فساد كثير من أصولهم ، ولكن سلَّم[٢] لهم أصولاً وافقهم عليها ، مثل تسليمه لهم صحة طريق الأعراض مع طولها ، ومثل إثباته للصانع بهذه الطريق التى هى من جنسها ، وبنى ذلك على إثبات الجوهر الفرد ، فلزم من تسليمه ذلك لهم لوازم أراد أن يجمع بينها وبين ما أثبته من الرؤية ، وإثبات الكلام والصفات والعلو لله تعالى ، فقال جمهور طوائف العقلاء من أهل السنة والحديث وغيرهم ، ومن المعتزلة والفلاسفة وغيرهم : إن هذا مناقضة[٣] مخالفة لصريح المعقول .

ولهذا قال من قال : بقيت عليه بقية من الاعتزال ، وقالوا : إنه وافقهم على بعض[٤] أصولهم التى بَنَوْا عليها قولهم كهذا الأصل .

كلام أبى نصر السجزى فى « الإبانة »

و[ هذا ] مثل[٥] ما ذكره أبو نصر **السجزى** فى « الإبانة » **قال** : « حكى محمد بن عبد الله المغربى المالكى ، وكان فقيهاً صالحا، عن الشيخ أبى سعيد البرقى ، وهو من شيوخ فقهاء المالكيين ببرقة، عن أستاذه خلف المعلِّم ، وكان من فقهاء المالكيين ، قال : أقام الأشعرى أربعين سنة على الاعتزال ، ثم أظهر التوبة فرجع عن الفروع وثبت على الأصول ».

**قال أبو نصر** : « وهذا كلام خبير بمذهب الأشعرى وغوره ».

---

(١) س : ما يلزموه .

(٢) س : يسلم .

(٣) مناقضة : ساقطة من (س) .

(٤) س : فى بعض .

(٥) د : ومثل .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : ليس مراده بالأصول ما أظهروه من مخالفة السنة ، فإن الأشعرى مخالف لهم فيما أظهروه من مخالفة السنة ، كمسألة الرؤية ، والقرآن ، والصفات . ولكن أصولهم الكلامية العقلية التى بَنَوْا عليها الفروع المخالفة للسنة ، مثل هذا الأصل الذى بنوا عليه/حدوث العالم ص ١٤٦
وإثبات الصانع ، فإن هذا أصل أصولهم ، كما قد بيّنا كلام أبى[1] الحسين البصرى وغيره فى ذلك ، وأن الأصل الذى بنت عليه المعتزلة كلامها فى أصول الدين،هو هذا الأصل الذى ذكره الأشعرى ، لكنه مخالف لهم فى كثير من لوزام ذلك وفروعه ، وجاء كثير من أتبـــاعه المتأخرين ، كأتباع صاحب « الإرشاد » فأعطوا [2] الأصول – التى سلّمها للمعتزلة – حقّها من اللوازم ، فوافقوا المعتزلة على موجبها ، وخالفوا شيخهم أبا الحسن وأئمة أصحابه ، فنفوا الصفات الخبرية ، ونفوا العلو ، وفسّروا الرؤية بمزيد علم لا ينازعهم فيه المعتزلة ، وقالوا : ليس بيننا وبين المعتزلة خلاف فى المعنى ، وإنما خلافهم مع المجسّمة ، وكذلك قالوا فى القرآن : إن القرآن ، الذى قالت المعتزلة : إنه مخلوق ، نحن[3] نوافقهم على خلقه ، ولكن ندّعى ثبوت معنى آخر ، وأنه واحد قديم .

والمعتزلة تنكر تصور هذا بالكلية ، وصارت المعتزلة والفلاسفة – مع جمهور العقلاء – يشنّعون عليهم بمخالفتهم لصريح العقل ، ومكابرتهم للضروريات .

---

(١) د : أبو ، وهو خطأ .

(٢) س : أعطوا .

(٣) د : ونحن .

وسبب ذلك تسليمهم لهم صحة تلك الأصول ، التى ذكر[١] الأشعرى أنها مبتدعة فى الإسلام ، مع أنه يمكن بيان أن قول الأشعرى وأصحابه أقرب إلى صريح المعقول من قول المعتزلة ، كما يمكن أن يبين أن قول المعتزلة أقرب إلى صريح المعقول من قول الفلاسفة ، لكن هذا يفيد أن هذا القول أقرب إلى المعقول وإلى الحق[٢] ، لا يفيد أنه هو الحق فى نفس الأمر ، فهذا ينتفع به من ناظر الطاعن على الأشعرية[٣] من المعتزلة ، والطاعن على المعتزلة من الفلاسفة ، فتبين له أن قول هؤلاء خير من قول أصحابك ، فإنه كما أن كل من كان[٤] أقرب إلى السنة فقوله أقرب إلى الأدلة الشرعية ، فكذلك قوله أقرب إلى الأدلة العقلية .

ولا ريب أن هذا مما ينبغى سلوكه ، فكل قول – أو قائل – كان إلى الحق أقرب ، فإنه يبين رجحانه على ما كان عن الحق أبعد ، ألاترى أن الله تعالى لما نصر الروم على الفرس ، وكان[٥] هؤلاء أهل كتاب ، وهؤلاء أهل أوثان ، فرح المؤمنون بنصر الله لمن كان إلى الحق أقرب ، على من كان عنه أبعد . وأيضا فيمكن القريب إلى الحق/ أن ينازع ظ ١٤٦

(١) س : التى ذكرها .

(٢) س : إلى المعقول والحق . . .

(٣) د : على الأشعرى .

(٤) س : ما كان ؛ وهو خطأ .

(٥) د : وكانوا .

البعيد عنه فى الأصل الذى احتج به عليه البعيد ، وأن يوافق القريب إلى الحق للسلف الأول الذين كانوا على الحق مطلقا .

مثال ذلك : أن متأخرى الأشعرية إذا ناظروا المعتزلة فى مسألة الرؤية ، وقالت لهم المعتزلة : رؤية مرئىٍ [1] لا يُوَاجَه ولا يُقَابَل مخالف لصريح العقل، أمكن الأشعرية – ومن وافقهم على نفى المقابلة والمواجهة، كطائفة من أصحاب أحمد ، وغيرهم من أصحاب الأئمة الأربعة – أن يقولوا لهم : الرؤية ثابتة بالسنة المستفيضة ، بل المتواترة ، عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وبإجماع السلف من أهل العصر الأول ، ويمكن تقريرها أيضا بالعقل ، كما بيَّناه فى غير هذا الموضع . فلا يخلو مع ذلك : إما أن يمكن الرؤية بدون المواجهة والمقابلة ، وإما أن لا يمكن ، فإن أمكن ذلك [2] انقطعت المعتزلة ، وإن لم يمكن كانوا بين أمرين : إما موافقة المعتزلة على نفى المقابلة لانتفاء المباينة والعلو ، وإما موافقة أهل الحديث على المباينة والعلو ، المتضمن معنى المقابلة والمواجهة .

وهذا أَوْلى بأتباع الأشعرى ، لأنه قول أئمة مذهبهم كابن كُلَّاب وغيره ، بل وقول الأشعرى أيضا وغيره من قدماء الأصحاب .

فإن قال له المعتزلى : إذا قلت ذلك لزمك أن يكون متحيزا ، وأنت قد وافقتنى على بطلان ذلك – أمكن الأشعرى أن يقول له : إما أن يكون علوه على العرش ومباينته للخلق مع نفى التحيز ممكنا ، وإما أن

(١) س : مرى .
(٢) س : هذا .

لا يكون . فإن كان ممكنا انقطع المعتزلى ، وإن لم يكن ممكنا قال له : أنا وافقتك على نفى التحيز ، لاعتقادى صحة الدليل الدال على أن كل متحيز فهو محدَث ، لما اتفقنا عليه من أن المتحيز لابد أن يكون مركّباً من الجواهر المنفردة ، فيصح عليه الاجتماع والافتراق ، ويصح عليه الحركة والسكون ، وكل ما قبل ذلك لم يخل من الحوادث ، والحوادث يجب أن تكون متناهية لها انتهاء ، وما كان مستلزما لما له انتهاء كان له ابتداء[١] ، فإذا كان المتحيز لا ينفك عمّا له ابتداء ، كان له ابتداء ، لأن وجود الملزوم بدون اللازم ممتنع .

فيقول الأشعرى : هذا الدليل إن كان صحيحا ، ودليل الرؤية والعلو[٢] والمباينة أيضا صحيح ، أمكن أن أقول بموجب ذلك ، وأثبت العلو والرؤية والمباينة بدون التحيز ، وإن قُدِّر أنه لا يمكن الجمع بين هذين ، فموافقتى للسلف والأئمة فى إثبات الرؤية والعلو والمباينة ، مع موافقتى للكتاب والسنة[٣] ، أَوْلى من موافقتك على هذه المقدمة ، وهى

ص ١٤٧ امتناع وجود ما لا يتناهى ، / فإن[٤] هذه المقدمة لكل طائفة فيها قولان ، فللفلاسفة فيها قولان ، وللمعتزلة فيها قولان ، وللأشعرية فيها قولان ، ولأهل السنة والحديث والفقه فيها قولان .

وأكثر العقلاء على جواز وجود ما لا يتناهى فى الجملة ، لكن منهم

(١) د : والحوادث يجب أن تكون منتهية لها ابتداء ، وما كان مستلزما لما له ابتداء كان له ابتداء ، والصواب هو ما أثبته عن (س) .

(٢) د : ودليل الرؤية العلو . . الخ .

(٣) س : مع موافقتى لنصوص الكتاب والسنة .

(٤) س : . . للقدمة وهى وجوب تناهى الحوادث الماضية فإن . . .

من يجوِّز ذلك فى الماضى كما يجوِّزه فى المستقبل ، ومنهم من يجوِّزه فى المستقبل دون الماضى . والأدلة الدالة على امتناع ذلك قد عُرف ضعفها .

ويقول له[(١)] : وقد علمت بالاضطرار أن تصديق السلف للرسول [ صلى الله عليه وسلم ][(٢)] لم يكن مبنيا عليها ، فلا يكون العلم بصدق الرسول موقوفا عليها ، ولا علمى أيضاً بصدق الرسول موقوفاً[(٣)] عليها ، ولا معرفتى للصانع [ تعالى ][(٤)] موقوفة[(٥)] عليها .

وليست هذه الطرق[(٦)] وأمثالها هى الطرق العقلية التى دل القرآن عليها ، وأرشد إليها ، فإن تلك طرق صحيحة عقلية ، لا يمكن عاقلاً[(٧)] أن ينازع فيها ، فإن حدوث المحدثات مشهود معلوم بالحس ، وافتقار المحدَث إلى محدِث معلوم بضرورة العقل ، بل العقل الصريح يعلم افتقار كل ما يُعلم حدوثه إلى محدث ، كما يعلم افتقار جنس المحدَثات إلى محدِث ، فتُعلم الأعيان الجزئية الموجودة فى الخارج ، كما تُعلَم القضية الكلية الشاملة لها ، إلى سائر ما فى هذا الباب من الآيات [ الدالة ][(٨)] على معرفة الصانع سبحانه ، كما قد بُسط فى موضعه .

---

(١) الضمير فى عبارة « ويقول له » يعود على الأشعرى فى عبارة « ويقول الأشعرى » السابقة .
(٢) عبارة « صلى الله عليه وسلم » زيادة فى (س) .
(٣) د : موقوف ، وهو خطأ .
(٤) تعالى : زيادة فى (س) .
(٥) د : موقوف ، وهو خطأ .
(٦) د : الطريق .
(٧) عاقلا : كذا فى (د) ، (س) ، وهو الصواب .
(٨) الدالة : ساقطة من (د) .

وإذا كان كذلك تبين أن العلم بصدق الرسول [ صلى الله عليه وسلم ][1] ليس موقوفاً على شئ من المقدمات المناقضة لإثبات الصفات الخبرية ، والرؤية والعلو على العرش ، ونحو ذلك مما دل عليه السمع ، وهو المطلوب .

## فصل

وممّا يوضح ذلك أن هذه الطرق المبتدعة فى الإسلام فى إثبات الصانع ، التى أحدثها المعتزلة والجهمية ، وتبعهم عليها من وافقهم من الأشعرية ، وغيرهم [2]من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم[2] ، قد طعن فيها جمهور العقلاء ، فكما[3] طعن فيها السلف والأئمة وأتباعهم ، وذموا أهل الكلام بها ، كذلك طعن فيها حذّاق الفلاسفة وبيّنوا أن الطرق التى دل عليها القرآن [ العزيز ][4] أصح منها ، وإن كان أولئك المعتزلة والأشعرية أقرب إلى الإسلام من هؤلاء الفلاسفة من وجه آخر .

فأما ذم السلف والأئمة لهذا الكلام فمشهور كثير . وقد قال أبو القاسم ابن عساكر فى كتابه المعروف « بتبيين كذب المفترى ، فيما ينسب / إلى الأشعرى[5] » : « فإن قيل : غاية ما تمدحون به أبا الحسن أن تثبتوا أنه

ظ ١٤٧

كلام ابن عساكر فى « تبيين كذب المفترى » عن ذم الأئمة لأهل الكلام

(١) صلى الله عليه وسلم : زيادة فى (س) .
(٢-٢) : ساقط من (س) .
(٣) س : وكما .
(٤) العزيز : زيادة فى (س) .
(٥) فى ص ٣٣٣ . وسأقابل الكلام التالى عليه إن شاء الله .

متكلم ، وتدلونا على أنه بالمعرفة برسوم الجدل متوسم[١] ، ولا فخر فى ذلك عند العلماء من ذوى التسنن والاتباع ، لأنهم يرون [ أن ][٢] من تشاغل بذلك من أهل الابتداع ، فقد حُفِظ عن غير واحد من علماء الإسلام عيب المتكلمين ، وذم أهل الكلام[٣] ، ولو لم يذمهم غير الشافعى[٤] لكفى ، فإنه قد بالغ فى ذمهم وأوضح حالهم وشنى[٥] ، وأنتم تنتسبون إلى مذهبه ، فهلاّ اقتديتم فى ذلك به » .

ثم روى ابن عساكر[٦] بإسناده عن الفريابى ، حدثنى بشر ابن الوليد ، سمعت أبا يوسف[٧] يقول : من طلب الدين بالكلام تزندق ، ومن طلب[٨] غريب[٩] الحديث كذب ، ومن طلب المال بالكيمياء أفلس . قال البيهقى[١٠] ، وروى هذا أيضا عن مالك ابن أنس ، [١١]وقال : قال البيهقى[١١] : وإنما يريد — والله أعلم — بالكلام

(١) متوسم : كذا فى (س) وفى « تبيين كذب المفترى » . وفى (د) : مترسم .
(٢) أن : ساقطة من (د) .
(٣) تبيين : وذم الكلام .
(٤) تبيين : الشافعى رحمه الله .
(٥) س ، د : وشفا .
(٦) بعد الكلام السابق بنصف صفحة ص ٣٣٤ : إلا أن ابن عساكر أورد سندا طويلا اختصره ابن تيمية .
(٧) تبيين : قال : سمعت أبا يوسف .
(٨) تبيين : تزندق ، وقال السهمى : ومن طلب .
(٩) د : غرائب .
(١٠) تبيين : قال أبو بكر البيهقى ؛ س : وقال البيهقى
(١١ — ١١) ساقط من « تبيين .. » .

كلامَ أهل البدع ، فإن فى عصرهما إنما كان يُعرف بالكلام أهل البدع ، فأما أهل السنة فقلما[١] كانوا يخوضون فى الكلام حتى اضطروا إليه بعد[٢] » .

**قال ابن عساكر**[٣] : « وأما قول الشافعى : فأخبرنا فلان – وذكر من كتاب مناقب الشافعى لعبد الرحمن بن أبى حاتم[٤] : ثنا يونس بن عبد الأعلى ، سمعت[٥] الشافعى يقول : لأن يُبتلى المرء بكل ما نهى الله عنه – سوى الشرك – خير له من الكلام ، ولقد اطّلعت من أهل الكلام على شيء ما ظننت أن مسلما يقول ذلك . قال ابن أبى حاتم[٦] ثنا[٧] أحمد بن أصرم المزنى[٨] قال : قال أبو ثور : سمعت الشافعى يقول : ما تردَّى[٩] أحد بالكلام[١٠] فأفلحَ . . .

---

(١) د ، س : فقل ما .

(٢) بعد : ساقطة من (س) .

(٣) فى الصفحة التالية من كتاب « تبيين . . » ص ٣٣٥ .

(٤) تبيين : . . فأخبرنا الشيخ أبو الأعز قراتكين بن الأسعد الازجى ، قال : أخبرنا أبو محمد الحسن بن على بن محمد الجوهرى ، قال : أنا أبو الحسن على بن عبد العزيز بن مردك قال : أنا أبو محمد عبد الرحمن بن أبى حاتم الرازى قال . .

(٥) تبيين : . . الأعلى المصرى قال : سمعت .

(٦) فى « تبيين » ذكر ابن عساكر السند بطوله إلى ابن أبى حاتم .

(٧) تبيين : . . قال ثنا .

(٨) س : المزى ؛ تبيين : المزنى من ولد عبد الله بن المغفل . .

(٩) س : ما ارتدى .

(١٠) تبيين : فى الكلام .

وقال ابن أبي حاتم[١] : ثنا الربيع[٢] ، قال : رأيت الشافعى وهو نازل من الدرجة[٣] وقوم فى المجلس[٤] يتكلمون بشئ من الكلام ، فصاح فقال : إما أن تجاورونا بخير[٥] ، وإما أن تقوموا عنا . .».

وروى أيضا[٦] «عن ابن عبد الحكم : سمعت الشافعى يقول : لو علم الناس ما فى الكلام فى الأهواء لفرُّوا منه كما يُفرُّ من الأسد ».

**قال ابن عساكر**[٧] : « فإنما عنى الشافعى[٨] الكلام البدعى المخالف عند اعتباره للدليل الشرعى » .

**قال**[٩] : « وقد[١٠] بيَّن زكريا بن يحيى الساجى فى روايته هذه الحكاية عن الربيع أنه أراد بالنهى عن الكلام قوماً تكلموا فى القدر ، ولذلك[١١] حكم بالتبديع ،ويدل عليه ما أخبرنا فلان ». وروى بإسناده «عن محمد بن إسحاق[١٢] بن خزيمة : سمعت يونس بن عبد الأعلى : يقول : جئت الشافعى بعد ما كلم حفصاً الفرد ، فقال : غبتَ عنا يا

(١) عبارة « وقال ابن أبي حاتم . . » فى الصفحة التالية من « تبيين » ص ٣٣٦ .

(٢) تبيين : . . الربيع بن سليمان المرادى .

(٣) تبيين : فى الدرجة .

(٤) تبيين : فى المجالس .

(٥) س : بالخير .

(٦) أى ابن عساكر فى الصفحة نفسها قبل الكلام السابق بأسطر قليلة .

(٧) بعد العبارات السابقة التى انتهت بعبارة : وإما أن تقوموا عنا . .

(٨) تبيين : . . الشافعى بذلك .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة .

(١٠) تبيين : فقد .

(١١) تبيين : فلذلك .

(١٢) اختصر ابن تيمية هنا الاسناد الذى أورده ابن عساكر .

أبا موسى ، لقد اطّلعتُ من أهل الكلام على شئ والله ما توهمته قط ، ولأن يُبتلى المرء بكل ما نَهى الله عنه ما خلا الشرك بالله،خير له من أن يُبتلى بالكلام » .

ص ١٤٨ **قال**[١] : « فالشافعى[٢] /إنما عنى بمقالته[٣] كلام حفص القدرى [٤] وأمثاله » .

تعليق ابن تيمية **قلت** : حفص الفرد لم يكن من القدرية ، وإنما كان على مذهب ضِرَار بن عمرو[٥] الكوفى ، وهو من المثبتين للقدر ، لكنه من نفاة[٦] الصفات ، وكان أقرب إلى الإثبات من المعتزلة والجهمية[٧] .

كلام الأشعرى فى « المقالات » عن الضرارية . وقد ذكر ذلك **الأشعرى فى « المقالات » فقال**[٨] : « ذِكر الضرارية[٩] – أصحاب ضِرَار بن عمرو – : والذى فارق ضرار بن عمرو به المعتزلة قوله : إن أعمال العباد مخلوقة ، وإن فعلاً واحداً لفاعلَيْن ، أحدهما خَلَقه ، وهو الله ، والآخر اكتسبه ، وهو العبد ، وإن الله[١٠] فاعل لأفعال العباد فى الحقيقة ، وهم فاعلون لها فى

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة .
(٢) س : قال قال الشافعى ؛ تبيين : فالشافعى رحمه الله .
(٣) تبيين : بمقاله .
(٤) تبيين : حفص الفرد القدرى .
(٥) س : ضرار بن عبد ، وهو خطأ .
(٦) د : نفات .
(٧) سبقت ترجمة ضرار بن عمرو فى هذا الكتاب حـ ١ ، ص ١٥٤ ، ت ١ .
(٨) مقالات الإسلاميين ٣١٣/١ ( ط . محمد محيى الدين عبد الحميد ) = ٢٨١/١ ( ط . ريتر )
(٩) المقالات ( فى الطبعتين ) : ذكر قول الضرارية .
(١٠)المقالات : وإن الله عز وجل .

الحقيقة . وكان يزعم أن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل ، وأنها بعض المستطيع ، وأن الإنسان أعراض مجتمعة ، وكذلك الجسم أعراض مجتمعة . . . . وأن[1] الأعراض قد يجوز أن تنقلب أجساماً . . وكان يزعم[2] أن كل[3] ما تولد عن فعله ، كالألم الحادث عن الضربة ، وذهاب الحجر الحادث عن الدفعة[4] ، فعل الله[5] - سبحانه - وللإنسان . وكان يزعم أن معنى أن الله عالم قادر : أنه ليس بجاهل ولا عاجز ، وكذلك كان يقول فى سائر صفات البارى لنفسه » .

قال[6] : « وكان يزعم أن الله يخلق حاسة سادسة يوم القيامة للمؤمنين ، يرون بها ماهيته - أى ما هو - » .

قال[7] : « وقد تابعه على ذلك حفص الفرد وغيره » .

فهذا الذى ذكره الأشعرى من قول ضرار وحفص الفرد فى القدر هو مخالف لقول المعتزلة ، بل هو من[8] أعدل الأقوال وأشبهها . وقوله إلى قول الأشعرى وأصحابه فى القدر والرؤية أقرب من قوله إلى قول المعتزلة ، بل هو فى القدر أقرب إلى قول أهل الحديث والفقهاء وسائر أهل السنة ،

---

(١) المقالات : . . مجتمعة : من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ومجسة وغير ذلك وأن . . .

(٢) المقالات : . . أجساما ، وأبى ذلك أكثر الناس ، وأن الإنسان قد يفعل الطول والعرض والعمق ، وإن كان ذلك أبعاضا للجسم ، وكان يزعم . . .

(٣) كل : ساقطة من (س) .

(٤) س : عن الرمية .

(٥) د : فعل الله .

(٦) بعد الكلام السابق بستة أسطر فى المقالات ٣١٤/١ ( ط . محمد محيى الدين عبد الحميد ) = ٢٨٢/١ ( ط . ريتر ) .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة فى الطبعتين.

(٨) د : بل من هو من .

وأعدل من قول الأشعرى ، حيث جعل العبد فاعلاً حقيقة ، وأثبت استطاعتين ، ونحو ذلك مما أثبته أئمة الفقهاء وأهل الحديث ، كما هو مذكور فى موضعه .

عود لكلام ابن عساكر وتعليق ابن تيمية عليه .

**قال ابن عساكر**[(١)] : « فأما الكلام الموافق للكتاب والسنة ، الموضّح لحقائق الأصول عند الفتنة[(٢)] فهو محمود عند العلماء » .

وروى عن ابن خزيمة[(٣)] : « سمعت الربيع يقول : لمّا كلم الشافعى حفصاً الفرد ، فقال حفص : القرآن مخلوق ، قال له الشافعى[(٤)] : كفرتَ بالله العظيم » .

وعن الربيع[(٥)] : « قال : حضرت الشافعى — أو حدثنى أبو شعيب[(٦)] — ألا [ إنى ][(٧)] أعلم أنه حضر عبد الله بن عبد الحكم ويوسف بن عمرو بن يزيد[(٨)] وحفص الفرد ، وكان الشافعى يسميه/المنفرد ، فسأل حفص عبد الله بن عبد الحكم ، فقال : ما تقول ظ ١٤٨

(١) فى « تبيين كذب المفترى » ص ٣٣٩ .
(٢) تبيين : عند ظهور الفتنة .
(٣) ذكر بن عساكر سنده إلى ابن خزيمة بعد الكلام السابق بسطرين .
(٤) تبيين : فقال له الشافعى رحمه الله .
(٥) ذكر ابن عساكر سنده فى هذا الموضع إلى أن قال وعن الربيع بن سليمان : . . الخ .
(٦) تبيين : وحدثنى أبو سعيد .
(٧) إنى : ساقطة من (د) ، (س) ، وزدتها من « تبيين » وبها يستقيم الكلام .
(٨) س : وأبو سفيان عمرو بن يزيد .

فى القرآن؟ فأبى أن يجيبه ، فسأل يوسف بن عمرو[(١)] فلم يجبه ، فكلاهما أشار إلى الشافعى ، فسأل الشافعىَّ[(٢)] واحتج عليه ، فطالت[(٣)] فيه المناظرة ، فقام الشافعى بالحجة عليه بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وكفَّر حفصا الفرد . قال الربيع : فلقيت حفصاً فى المسجد بعدُ ، فقال : أراد[(٤)] الشافعى قتلى » .

وروى عن الشافعى[(٥)] : « قال[(٦)] : ما ناظرت أحداً أحببت أن يخطئ إلا صاحب بدعة ، فإنى أحب أن ينكشف أمره للناس . . » .

« قال البيهقى إنما أراد[(٧)] الشافعى[(٨)] بهذا الكلام حفصاً الفرد وأمثاله[(٩)] من أهل البدع ، وهكذا مراده بكل ما حُكى عنه من ذم[(١٠)] الكلام [ وذم أهله ][(١١)] ، غير أن بعض الرواة أطلقه ، وبعضهم قيده » .

---

(١) تبيين : .. عمرو بن يزيد .
(٢) عبارة « فسأل الشافعى » ساقطة من (س) .
(٣) س : وطالت .
(٤) د : أدار ، وهو تحريف .
(٥) ذكر ابن عساكر سنده إلى هذا الخبر فى تبيين ص ٣٤٠ .
(٦) تبيين : يقول .
(٧) بعد الكلام السابق بصفحة واحدة فى « تبيين » ص ٣٤١ ، وفيه : قال : أنا أبو بكر أحمد بن الحسين بن على البيهقى قال : إنما أراد .
(٨) تبيين : الشافعى رحمه الله .
(٩) تبيين : حفص وأمثاله .
(١٠) تبيين : فى ذم .
(١١) عبارة « وذم أهله » ساقطة من (د) .

«وروى البيهقى عن أبى الوليد بن الجارود قال[١] : دخل حفص الفرد على الشافعى ، فقال لنا : لَأَن يلقى الله العبد بذنوب مثل جبال تهامة،خير له من أن يلقاه باعتقاد حرفٍ مما عليه هذا الرجل وأصحابه ، وكان يقول بخلق القرآن » .

**قلت** : حفص الفرد كما هو معروف عند أهل العلم بمقالات الناس بإثبات القدر ، فهو من نفاة الصفات القائلين بأن الله [ تعالى ][٢] لا تقوم به صفة ولا كلام ولا فعل . وأصل حجتهم فى ذلك هو دليل الأعراض المتقدم ، فإن القرآن كلام ، والكلام عندهم كسائر الصفات والأفعال ، لا يقوم[٣] إلا بجسم ، والجسم محدَث . فكان إنكار الشافعى عليه لأجل[٤] الكلام الذى[٥] دعاهم إلى هذا ، لم تكن مناظرته له فى القدر ، ومن ظن أن الشافعى ناظره فى القدر فقد أخطأ خطأً بيِّناً ، فإن الناس كلهم إنما نقلوا مناظرته له فى القرآن : هل هو مخلوق أم لا ؟ .

وأهل المقالات متفقون على أن حفصاً لم يكن من نفاة القدر بل من

---

(١) ذكر ابن عساكر سنده إلى الخبر التالى كاملا بعد الكلام السابق بقليل وفيه : . . بن الجارود يقول .

(٢) تعالى : زيادة فى (س) .

(٣) س : لا تقوم .

(٤) س : لأهل ، وهو تحريف .

(٥) س : الذين .

مثبتيه . وقد ظن البيهقى وغيره أنه إنما ذم مذهب القدرية فقال[١] :

« وإنما ذم الشافعى مذهب القدرية ألا تراه قال : بشئٍ من هذه الأهواء ، واستحب ترك الجدال فيه[٢] وكأنه سمع[٣] ما رويناه عن عمر [ابن الخطاب ][٤] رضى الله عنه ، عن النبى صلى الله عليه وسلم : أنه قال : لا تجالسوا أهل القدر ولا تفاتحوهم – الحديث[٥] ، أو غير ذلك من الأخبار الواردة فى معناه ، وعلى مثل ذلك جرى أئمتنا فى قديم الدهر عند الاستغناء عن الكلام فيه ، فإذا[٦] احتاجوا إليه أجابوا بما فى كتاب الله[٧] ، ثم فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدلالة على /إثبات القدر لله تعالى[٨] ، وأنه لا يجرى فى ملكوت السموٰات والأرض ص ١٤٩ شئ إلا بحكم الله وبقدرته[٩] وإرادته ، وكذلك [ فى ][١٠] سائر مسائل

---

(١) الكلام التالى فى « تبيين كذب المفترى » ص ٣٤٤ وفيه : « قال البيهقى : وفى حكاية المزنى عن الشافعى دلالة على أنه كان قد تعلم الكلام وبالغ فيه ثم استحب ترك المناظرة فيه عند الاستغناء عنها ، وإنما ذم مذهب القدرية . . الخ .

(٢) فيه : ساقطة من (س) .

(٣) تبيين : وكأنه تبع .

(٤) عبارة « بن الخطاب » : ساقطة من (د) .

(٥) الحديث بهذا اللفظ عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى : سنن أبى داود ٣١٥/٤ (كتاب السنة ، باب فى القدر) ؛ المسند (ط . المعارف) ٢٤٣/١ – ٢٤٤ .

(٦) س : فإن .

(٧) س : الله تعالى ؛ تبيين : الله عز وجل .

(٨) تبيين : لله عز وجل .

(٩) تبيين : وتقديره .

(١٠)فى : ساقطة من (د) .

الكلام اكتفوا بما فيها[١] من الدلالة على صحة قولهم ، حتى حدثت طائفة سموا ما فى كتاب الله من الحجة عليهم متشابها ، وقالوا : نترك[٢] القول بالأخبار أصلا ، وزعموا أن الأخبار التى حملت عليهم لا تصح فى عقولهم ، فقام جماعة من أئمتنا[٣] بهذا العلم ، وبيَّنوا لمن وُفِّق للصواب ورُزِقَ الفهم أن جميع ما ورد فى تلك الأخبار صحيح فى المعقول[٤] ، وما ادّعَوْه فى الكتاب من التشابه باطل فى المعقول[٤] ، وحين أظهروا بدعهم وذكروا ما اغتر به[٥] أهل الضعف من شبههم ، أجابوهم فكشفوا عنها بما هو حجة عندهم ، كما فعل الشافعى فيما حكينا عنه ، لوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وما فى ترك إنكار المنكر والسكوت عنه[٦] من الفساد والتعدى وكانوا فى القديم إنما يعرفون بالكلام أهل الأهواء ، فأما أهل السنة والجماعة فعولهم فيما يعتقدون الكتاب والسنة ، وكانوا لا يتسمون[٧] بتسميتهم » .

**قال**[٨] : « وإنما يعنى – والله أعلم – بقوله : من ارتدى بالكلام لم يفلح ، كلام أهل الأهواء الذين تركوا الكتاب والسنة ، وجعلوا معوَّلهم

---

(١) تبيين : فيها ، والظاهر أنه خطأ مطبعى .

(٢) نترك : كذا فى ( تبيين ) ، وفى (س) : بترك ، وفى (د) الكلمة غير منقوطة .

(٣) تبيين : أئمتنا رحمهم الله .

(٤) تبيين : فى العقول .

(٥) س : ما أعثر به .

(٦) تبيين ( ص ٣٤٥ ) : عليه .

(٧) تبيين : فكانوا لا يسمون .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٣٤٥ .

عقولهم ، وأخذوا فى تسوية الكتاب عليها ، وحين حُملت عليهم السنة بزيادة بيان لنقض أقاويلهم اتهموا رواتها وأعرضوا عنها » .

**قال**[(١)] : « فأما أهل السنة فمذهبهم فى الأصول مبنى على الكتاب والسنة ، وإنما[(٢)] أخذ من أخذ منهم فى العقل إبطالاً لمذهب من زعم أنه غير مستقيم فى العقل » .

إلى أن قال البيهقى[(٣)] : « وفى كل هذا دلالة أن الكلام المذموم إنما هو كلام أهل البدع الذى يخالف الكتاب والسنة ، فأما الكلام الذى يوافق الكتاب والسنة ، ويبين بالعقل والعبرة ، فإنه محمود مرغوب فيه عند الحاجة ، تكلم فيه الشافعى وغيره من أئمتنـا [ رضى الله عنهم ][(٤)] » .

**قال**[(٥)] : « وكان عبد الله بن يزيد بن هرمز[(٦)] شيخ مالك بن أنس أستاذ الشافعى[(٧)] بصيراً بالكلام والرد على أهل الأهواء » .

وروى من تاريخ يعقوب بن سفيان ، عن ابن وهب[(٨)] : « قال :

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٣٤٥ .

(٢) س : فإنما .

(٣) فى « تبيين » ص ٣٥١ وفيه : « وفى كل ذلك دلالة على أن استحباب من استحب من أئمتنا ترك الخوض فى الكلام إنما هو للمعنى الذى أشرنا إليه وأن الكلام المذموم ...

(٤) عبارة « رضى الله عنهم » : ساقطة من (د) .

(٥) فى تبيين بعد الكلام السابق ، ولكن توجد كلمات قليلة هى : رضى الله عنهم عند الحاجة ، كما سبق ذكرنا له ، وقد كان عبد الله ...

(٦) تبيين : .. هرمز المدنى .

(٧) تبيين : .. الشافعى رحمهم الله .

(٨) ذكر ابن عساكر السند كاملا فى « تبيين » ص ٣٥٢ .

قال مالك : كان ابن هرمز رجلاً كنت[١] أحب أن أقتدى به ، وكان قليل الكلام قليل الفتيا ، شديد التحفظ وكان كثيراً ما يفتى الرجل ثم يبعث فى إثره فيرده إليه حتى يخبره بغير ما أفتاه » .

ظ ١٤٩ قال[٢] : « وكان بصيراً بالكلام،/وكان يرد على أهل الأهواء، وكان[٣] من أعلم الناس بما اختلف فيه الناس[٤] من هـــذه الأهواء » .

وروى ابن عساكر من طريق البيهقى عن الحاكم[٥] : « سمعت أبا بكر بن عبد الله بن يوسف الحفيد – من أصل كتابه – سمعت الحسين بن الفضل البجلى يقول[٦] : دخلت على زهير بن حرب بعد ما قدم من عند المأمون وقد امتحنه ، فأجاب إلى ما سأله ، وكان[٧] أول ما قال لى يا أبا علىّ تكتب[٨] عن المرتدين ؟ فقلت : معاذ الله ، ما أنت بمرتد وقد قال الله تعالى[٩] : ﴿ مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ ﴾[ سورة النحل : ١٠٦ ] ، فوضع الله عن المكره ما يسمعه فى القرآن . ثم سألته عن أشياء يطول ذكرها ، فقال : أشدها

(١) كنت : ساقطة من (س) .
(٢) بعد الكلام السابق مباشرة .
(٣) تبيين : قال : وكان . .
(٤) تبيين : بما اختلف الناس فيه .
(٥) ذكر ابن عساكر الكلام التالى بعد الكلام السابق مباشرة ( تبيين ، ص ٣٥٢ ) وذكر السند كاملا .
(٦) تبيين : . . البجلى رحمه الله يقول . .
(٧) تبيين : فكان .
(٨) د : أتكتب .
(٩) تبيين ( ص ٣٥٣ ) : . . الله تبارك وتعالى ...

علينا : أن قال لنا : ما تقولون فى عيسى صلى الله عليه وسلم ؟ قلنا : من عيسى يا أمير المؤمنين ؟ قال : عيسى بن مريم[١] . قلنا : رسول الله . قال : وكلمته ؟ قلنا : نعم . قال : فما تقولون فيمن قال : ليس عيسى كلمة الله ؟ قلنا : كافر يا أمير المؤمنين . قال : فقال لنا : أليس عيسى كلمة الله ؟ قلنا : بلى . قال : أفمخلوق[٢] أم غير مخلوق ؟ قلنا : مخلوق . قال : فمن زعم أنه غير مخلوق ؟ قلنا : كافر يا أمير المؤمنين . قال : فما تقولون فى القرآن ؟ قلنا : كلام الله عز وجل . قال : مخلوق أو غير مخلوق ؟ قلنا : غير مخلوق . قال : فمن زعم أنه[٣] مخلوق ؟ قلنا : كافر. *[٣] قال: فمن زعم[٣] أن عيسى غير مخلوق ، وهو كلمة الله ؟ قلنا : كافر*) قال: ياسبحان الله : عيسى كلمة الله ، ومن نفى الخلق عنه كافر ! والقرآن كلمة الله ، ومن يثبت الخلق عليه كافر ! قال الحسين : فأعلمته ما يجب من القول ، وقلت له : قد كان المكّى يختلف إليكم ويقول لكم : إنى أعلم من هذا الباب ما لا تعلمون ، فتعلَّموا ذلك منى ، فتحملكم الرياسة على ترك ذلك . ويقول لكم : يكون لكم[٤] ما تعلمتموه منى عدة تعتدونها لأعدائكم ، فإن هجموا لم تحتاجوا[٥] إلى طلب العدة ، وإن لم يحضركم الأعداء[٦] لم يضركم الإعداد للعدة ،

(١) تبيين : .. قال ابن مريم .

(٢) تبيين : فمخلوق .

(٣ - ٣) : ساقط من « تبيين » .

(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

(٤) لكم : ساقطة من (س) .

(٥) تبيين : . . فإن هجموا يوما لم تحتاجوا . . .

(٦) تبيين : . . العدة فإن احتجوا بعد ذلك عليكم ولم يحضركم الأعداء .

فتأبون[١] ذلك . والحجة فى هذا الباب كَيْتَ وكيت .

فقال : والله وددت[٢] أنى كنت أعلم هذا كما تعلمه[٣] يوم دخلت على المأمون ، وأن ثلث روايتى ساقطة عنى . ثم نظر إلى يحيى بن معين وهو معه ، فقال له[٤] : وأنا أقول كما تقول . فقال لى زهير : فعلِّم ابنى فإنه حَدَث . فخلوت به فى المسجد فعلمته ذلك ، ثم انصرفت .

قال الحاكم[٥] : الحسين بن الفضل البَجَلى ، صاحب عبد العزيز المكى المقدَّم فى معرفة الكلام . هـ » .

ص ١٥٠ **قلت** : هذه الحكاية/وقع فيها تغيير ، إن كان أصلها صحيحا ، فإن زهير بن حرب ويحيى بن معين ونحوهما ، ممن امتحن فى زمن المحنة ، لم يجتمعوا بالمأمون ، ولا ناظرهم ، بل ذهب إلى الثغر بطرسوس ، وكتب إلى نائبه ببغداد إسحاق بن إبراهيم بن مصعب أن يمتحن الناس ، فامتنعوا من الإجابة ، فكتب إليه كتاباً ثانيا يغلظ فيه[٦] ، ويأمر بقتل القاضيين : بشر بن الوليد ، وعبد الرحمن بن إسحاق إن لم يجيبا ، ويأمر بتقييد[٧] من لم يجب من العلماء ، فامتنع من الإجابة سبعة ، منهم : زهير بن حرب المذكور ، ثم أجاب بعد القيد خمسة منهم[٨] :

---

(١) س : فيأبون .

(٢) تبيين : لوددت .

(٣) تبيين : نعلمه .

(٤) له : ساقطة من (س) .

(٥) تبيين ( ص ٣٥٤ ) : قال محمد بن عبد الله الحاكم ...

(٦) س : فغلّظ عليه .

(٧) س : بتقيد .

(٨) س : بعد القيد منهم خمسة منهم .

زهير بن حرب ، وبقى أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح لم يجيبا ، فحُملا إليه مقَيدَيْن ، فمات محمد بن نوح فى الطريق ، ومات المأمون قبل وصول أحمد بن حنبل إليه .

وهذا كله معلوم عند أهل العلم بذلك ، لم يختلفوا فى ذلك[1] ، فإن كانت قد جرت مناظرة مع زهير بن حرب ، فلعل ذلك كان مع غير المأمون ، ولعل ذلك كان بين يدى نائبه إسحاق بن إبراهيم ، فإنه هو الذى باشرهم بالمحنة ، وإنما الذى ناظر الجهمية فى المحنة هو أحمد بن حنبل ، وكان ذلك فى خلافة المعتصم ، بعد أن بقى فى الحبس أكثر من سنتين ، وجمعوا له أهل الكلام من البصرة وغيرها : من الجهمية والمعتزلة والنجَّاريه : مثل أبى عيسى محمد بن عيسى برغوث ، صاحب حسين النجَّار ، وناظرهم ثلاثة أيام ، وقطعهم فى تلك المناظرات ، كما قد شرحنا تلك المناظرات فى غير هذا الموضع .

وهذه الحجة التى ذُكرت فى حكاية زهير بن حرب ، ذكرها الإمام أحمد وتكلم عليها فيما كتبه فى الرد على الجهمية ، وهو فى الحبس ، قبل اجتماعه بهم للمناظرة ، فكان الجواب عن هذه مما هو بعد عند الأئمة كأحمد بن حنبل وأمثاله .

كلام أحمد بن حنبل فى « الرد على الجهمية » عن القرآن .

**قال أحمد فيما كتبه**[2] : « ثم إن الجهمى ادّعى أمرًا آخر[3]، فقال :

(١) س : لم يختلفوا فيه .

(٢) فى كتابه « الرد على الجهمية والزنادقة » والنص التالى فى ص ٨٠ ( ط . عقائد السلف ) = ٢٦ ( ط . شذرات . البلاتين بتحقيق محمد حامد الفقى ) .

(٣) آخر : ساقطة من ( ط . الفقى ) .

أنا أجد[١] آية فى كتاب الله تدل على القرآن أنه مخلوق[٢] . فقلنا : أى آية ؟[٣] قال : قول الله عز وجل[٤] : ﴿ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ ﴾ [ سورة النساء : ١٧١ ][٥] ، وعيسى مخلوق . فقلنا : إن[٦] الله منعك الفهم فى القرآن . إن[٧] عيسى تجرى عليه ألفاظ لا تجرى على القرآن ، لأنه يُسمى مولوداً[٨] ورضيعا[٩] وطفلا وغلاما[١٠] ، يأكل ويشرب ، وهو مخاطب بالأمر والنهى ، يجرى عليه الوعد والوعيد[١١] ، ثم هو من ذرية نوح ، ومن ذرية
ط ١٥٠ إبراهيم ، فلا يحل لنا[١٢] أن نقول فى القرآن ما نقول فى عيسى ، / فهل سمعتم الله يقول فى القرآن ما قال فى عيسى ؟ ولكن المعنى من قول[١٣] الله جل ثناؤه : ﴿ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ

---

(١) س إنا نجد ، الرد على الجهمية : إنا وجدنا .
(٢) الرد على الجهمية : تدل على أن القرآن مخلوق .
(٣) س : فقلت أى آية ؟
(٤) الرد (ط . عقائد السلف ) ص ٨٢ – ٨٣ : فقال قول الله ؛ الرد (ط . الفقى ) : فقال قول الله تعالى .
(٥) زادت الطبعتان : إلى مريم وكلمته .
(٦) س : ... مخلوق فقلت له إن ...
(٧) إن : ساقطة من طبعتى « الرد .. »
(٨) الرد ( ط . عقائد ) : ... القرآن لأنه يسميه مولودا ؛ الرد ( ط . الفقى ) : ... القرآن لأن الله يسميه مولوداً .
(٩) ورضيعا : ساقطة من طبعتى « الرد .. »
(١٠) الرد (فى الطبعتين ) : .. وطفلا وصبيا وغلاما ..
(١١) الرد .. : يجرى عليه اسم الخطاب والوعد والوعيد ..
(١٢) الرد : ( فى الطبعتين : ط . الفقى ص ٢٧ ) : ولا يحل لنا .
(١٣) س ، الرد ( ط . الفقى ) : فى قول .

أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ ﴾ (* فالكلمة التى ألقاها إلى مريم*) حين قال له « كن » فكان عيسى صلى الله عليه وسلم بكن[١] ، فعيسى ليس هو الكن[٢] ، ولكن بالكن كان ، فالكن[٣] من الله قول[٤] ، وليس الكن[٥] مخلوقاً .

وكذبت[٦] النصارى والجهمية على الله فى أمر عيسى ، وذلك أن الجهمية قالوا : عيسى روح الله وكلمته ، إلا أن كلمته[٧] مخلوقة ، وقالت النصارى : عيسى روح الله من ذات الله ، وكلمة الله[٨] من ذات الله ، كما يقال : إن هذه الخرقة من هذا الثوب ، قلنا[٩] نحن : إن عيسى بالكلمة كان وليس عيسى هو الكلمة ، وأما قول الله تعالى[١٠] : ﴿ وَرُوحٌ مِّنْهُ ﴾ [ سورة النساء : ١٧١ ] يقول[١١] : من أمره كان الروح فيه ، كقوله : ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى السَّمَٰوَاتِ وَمَا فِى الْأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ ﴾ [ سورة الجاثية : ١٣ ] ، يقول : من أمره ، وتفسير

(* – *) : ما بين النجمتين ساقط من الرد ( ط . الفقى ) .

(١) د : فكان عيسى صلوات عليه بكن ؛ الرد : فكان عيسى بكن .

(٢) الرد ( ط . عقائد السلف ) : وليس عيسى هو الكن ؛ ( الرد ط . الفقى ) : وليس عيسى هو كن .

(٣) الرد ( ط . الفقى ) : ولكن بكن كان فكن .

(٤) س : قولا ، وهو خطأ .

(٥) الرد ( ط . الفقى ) : وليس كن .

(٦) الرد : وكذب .

(٧) الرد ( ط . عقائد السلف ) : لأن الكلمة ؛ الرد ( ط . الفقى ) : إن أن الكلمة .

(٨) الرد ( ط . عقائد السلف ) : وكلمته .

(٩) الرد : وقلنا .

(١٠) س : قول الله عز وجل ؛ الرد (ط ، عقائد السلف ) : قول الله .

(١١) الرد ( ط . الفقى ) : فيقول

روح الله إنما معناها[١] أنها روح يملكها الله[٢] خلقها الله[٣] ، كما يُقال : عبد الله ، وسماء الله ، وأرض الله » .

فبيَّن الإمام أحمد أن الجهمية المعطِّلة ، والنصارى الحلولية ، ضلُّوا فى هذا الموضع ، فإن الجهمية النفاة يشبِّهون الخالق تعالى بالمخلوق فى صفات النقص ، كما ذكر الله تعالى عن اليهود[٤] أنهم وصفوه بالنقائص ، وكذلك الجهمية النفاة إذا قالوا : هو فى نفسه لا يتكلم ولا يحب ، ونحو ذلك من نفيهم . والحلولية يشبِّهون المخلوق بالخالق ، فيصفونه بصفات الكمال التى لا تصلح إلا لله[٥] ، كما فعلت النصارى فى المسيح . ومَنْ جمع بين النفى والحلول ، كحلولية الجهمية : مثل صاحب « الفصوص » وغيره ، قالوا[٦] : « ألا ترى[٧] الحق يظهر بصفات المحدَثات ، وأخبر بذلك عن نفسه ، وبصفات النقص والذم[٨] ؟ ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق فهى كلها صفات له ، كما أن صفات المخلوق حق لله[٩] » .

فهم يصفون المخلوق بكل ما يوصف به[١٠] الخالق ، ويصفون

(١) الرد ( ط . الفقى ) : ويفسر روح الله إنما معناه .
(٢) س : أنها روح يكلمها الله ؛ الرد : أنها روح بكلمة الله .
(٣) الرد ( ط . عقائد السلف ) : خلقها لله .
(٤) س : كما ذكره الله عن اليهود .
(٥) س : إلا لله تعالى .
(٦) الكلام التالى هو كلام ابن عربى فى كتابه « فصوص الحكم » ١/٨٠ .
(٧) د : لا ترى ، وهو تحريف .
(٨) فصوص الحكم : وبصفات النقص وبصفات الذم .
(٩) فصوص الحكم : ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها ؛ وكلها حق له .
(١٠) س : بكل ما يصف به ؛ وهو تحريف .

الخالق بكل ما يوصف به المخلوق ، فإن الوحدة والاتحاد والحلول العام يقتضى ذلك .

ولفظ « الكلام » مثل لفظ : الرحمة ، والأمر ، والقدرة ، ونحو ذلك من ألفاظ الصفات التى يسمونها[(١)] فى اصطلاح النحاة مصادر ، ومن لغة العرب أن لفظ المصدر يُعبَّر به عن المفعول كثيراً ، كما يقولون : درهمٌ ضَرْبُ الأمير .

ومنه قوله تعالى :[(٢)] ﴿ هَٰذَا خَلْقُ اللَّهِ ﴾ [ سورة لقمان : ١١ ] : أى مخلوقه . فالأمر يُراد به نفس مسمَّى المصدر ، كقوله :[(٢)] ﴿ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى ﴾ [ سورة طه : ٩٣ ] ، ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾ [ سورة النور : ٦٣ ] ، ﴿ ذَٰلِكَ أَمْرُ اللَّهِ أَنزَلَهُ إِلَيْكُمْ ﴾ [ سورة الطلاق : ٥ ] .

ويراد به المأمور به ، كقوله تعالى : ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾ ص ١٥١
[ سورة الأحزاب : ٣٨ ] ، ﴿ أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ ﴾ [ سورة النحل : ١ ] ، فالأول هو من كلام الله وصفاته ، والثانى مفعول ذلك وموجبه ومقتضاه .

وكذلك لفظ « الرحمة » يُراد بها صفة الله التى يدل عليها اسمه : الرحمٰن الرحيم ، كقوله تعالى : ﴿ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا ﴾ [ سورة غافر : ٧ ] ، ويُراد بها ما يرحم به عباده من

---

(١) س : التى تسمى .

(٢ - ٢) ساقط من (س) .

المخلوقات(١) ، كقول النبي صلى الله عليه وسلم : إن الله خلق الرحمة يوم خلقها مائة رحمة(٢) .

وقوله عن الله تعالى : يقول للجنة : أنتِ رحمتى أرحم بك من أشاء من عبادى ، ويقول للنار : أنتِ عذابى أعذِّب بكِ من أشاء من عبادى(٣) .

وكذلك الكلام يُراد به الكلام الذى هو الصفة ، كقوله تعالى : ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً ﴾ [ سورة الأنعام : ١١٥](٤) وقوله : ﴿ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ ﴾ [ سورة الفتح : ١٥ ] .

ويُراد به ما فعل بالكلمة ، كالمسيح(٥) الذى قال له « كن » فكان ، فخلقـــه من غير أبٍ على غير الوجه(٦) المعتاد المعروف فى

---

(١) س : ويراد بها ما يرحم الله من عباده من المخلوقات .

(٢) الحديث مع اختلاف فى اللفظ عن عدد من الصحابة منهم أبو هريرة وسلمان الفارسى رضى الله عنهما فى: البخارى ٩٩/٨ (كتاب الرقاق ، باب الرجاء مع الخوف ) ؛ مسلم ٢١٠٨/٤ - ٢١٠٩ (كتاب التوبة ، باب فى سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه ) ؛ الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ٢٠٩/٥ (كتاب الدعوات ، باب حدثنا قتيبة ) ؛ سنن ابن ماجة ١٤٣٥/٢ (كتاب الزهد ، باب ما يرجى من رحمة الله يوم القيامة ) ؛ سنن الدارمى ٣٢١/٢ (كتاب الرقاق . باب إن الله مائة رحمة ) ؛ المسند (ط . الحلبى ) ٥١٤/٢ .

(٣) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى: البخارى ١٣٨/٦ (كتاب التفسير ، تفسير سورة ق ) ؛ ١٣٤/٩ (كتاب التوحيد ، باب ما جاء فى قول الله تعالى ( إن رحمة الله قريب من المحسنين ) ؛ مسلم ٢١٨٦/٤ - ٢١٨٧ (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب النار يدخلها الجبارون ..) ؛ الترمذى ٩٨/٥ (كتاب صفة الجنة ، باب ما جاء فى احتجاج الجنة والنار ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ١٤٥/١٤ - ١٤٦ وانظر تعليق الأستاذ المحقق رحمه الله على ذلك .

(٤) فى النسختين : وتمت كلمات ربك .

(٥) س : كالمسيح صلى الله عليه وسلم .

(٦) د : وجه، وهو تحريف .

[ الآدميين ، فصار مخلوقاً بمجرد الكلمة دون ][1] جمهور الآدميين،كما خلق آدم وحواء[2] أيضا على غير الوجه[3] المعتاد ، فصار عيسى عليه السلام[4] مخلوقاً بمجرد الكلمة دون سائر الآدميين .

وفى هذا الباب ، باب المضافات إلى الله تعالى ، ضلت طائفتان : طائفة جعلت جميع المضافات إلى الله إضافة خلق وملك ، كإضافة البيت والناقة إليه ، وهذا قول نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم ، حتى ابن عقيل وابن الجوزى وأمثالها ، إذا مالوا إلى قول[5] المعتزلة سلكوا هذا المسلك ، وقالوا : هذه آيات الإضافات[6] لا آيات الصفات ، [7] كما ذكر ذلك ابن عقيل فى كتابه المسمىَّ « بنفى التشبيه وإثبات التنزيه » ، وذكره أبو الفرج بن الجوزى فى « منهاج الوصول » وغيره ، وهذا قول ابن حزم وأمثاله ممن وافقوا الجهمية على نفى الصفات وإن كانوا منتسبين إلى الحديث والسنة[7] .

وطائفة بإزاء هؤلاء يجعلون جميع[8] المضافات إليه إضافة صفة ، ويقولون بقـدم الروح ، فمنهم من يقول بقدم روح العبد ، لقوله :

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (د) .
(٢) س : كما خلقت حواء وآدم .
(٣) د : وجه .
(٤) س : عيسى صلى الله عليه وسلم .
(٥) قول : ساقطة من (س) .
(٦) س : المضافات .
(٧ - ٧) : ساقط من (س) .
(٨) جميع : ساقطة من (س) .

﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي ﴾ [ سورة الحجر : ٢٩ ] ، وهم من جنس النصارى الذين يقولون بأن روح عيسى من ذات الله تعالى .

ومن هؤلاء من ينتسب إلى أهل السنة والحديث ، إلى الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة ، كطائفة من أهل طبرستان وجيلان ،(١ وأتباع الشيخ عدى وغيرهم .

وطائفة ثالثة تقف فى روح العبد : هل هى مخلوقة أم لا ؟ وهم منتسبون إلى السنة والحديث من أصحاب أحمد وغيرهم ، والنزاع بين متأخرى أصحاب أحمد وغيرهم هو فى المضافات الخبرية ، كالوجه واليد والروح . وأما المعتزلة فيطردون ذلك فى الكلام١) وغيره[٢]

ظ ١٥١ وقد بيّن أحمد[٣] الرد على/ الطائفتين الأولين[٤] . وهؤلاء الطائفتان أيضا يضلون فى المضاف بمن ، فإن المجرور بالإضافة حكمه حكم المضاف ، كقوله تعالى : ﴿ وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّى ﴾ [ سورة السجدة : ١٣ ] ، وقوله تعالى : ﴿ وَرُوحٌ مِّنْهُ ﴾ [ سورة النساء : ١٧١ ]. فالطائفتان يجعلون القول منه كالروح منه ، ثم يقول النفاة : والروح مخلوقة بائنة عنه ، فالقول مخلوق بائن عنه ، ويقول الحلولية : القول صفة له ليس لمخلوق ، فالروح التى[٥] منه صفة له ليست مخلوقة .

---

(١ - ١) : ساقط من (س) .
(٢) س : وغيرهم .
(٣) س : الإمام أحمد .
(٤) الأولين : ساقطة من (س) .
(٥) التى : ساقطة من (س) .

والفرق بين البابين[١] : أن المضاف إذا كان معنى لا يقوم بنفسه ولا بغيره من المخلوقات ، وجب أن يكون صفة لله[٢] تعالى قائما به ، وامتنع أن تكون إضافته إضافة مخلوق مربوب ، وإن كان المضاف عيناً قائمة بنفسها كعيسى وجبريل وأرواح بنى آدم،امتنع أن تكون صفة لله[٣] تعالى ، لأن ما قام بنفسه لا يكون صفة لغيره .

فقوله تعالى:﴿ فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴾ [سورة مريم : ١٧] ، وقوله فى عيسى : ﴿ وَرُوحٌ مِّنْهُ ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ [سورة الإسراء : ٨٥] ، يمتنع أن يكون شىء من هذه الأعيان القائمة بنفسها صفة لله تعالى .

لكن الأعيان المضافة إلى الله تعالى على وجهين : أحدهما أن تُضاف إليه من جهة كونه خلقها وأبدعها ، فهذا شامل لجميع المخلوقات ، كقولهم : سماء الله ، وأرض الله . ومن هذا الباب فجميع المخلوقين عباد الله ، وجميع المال مال الله ، وجميع البيوت والنوق لله .

والوجه الثانى : أن يضاف إليه لما خصَّه الله به[٤] من معنى يحبه ويرضاه ويأمر به ، كما خص البيت العتيق بعبادة فيه لا تكون فى غيره ، وكما خصَّ المساجد بأن يفعل فيها ما يحبه ويرضاه من العبادات ، وأن

---

(١) د : النابين ، وهو تحريف .

(٢) د : الله .

(٣) د : الله .

(٤) به : ساقطة من (س)

تصان(١) عن المباحات التي لم تشرع فيها ، فضلا عن المكروهات . وكما يقال عن مال الفئ والخمس: هو مال الله ورسوله .

ومن هذا الوجه فعباد الله هم الذين عبدوه وأطاعوا أمره . فهذه إضافة تتضمن ألوهيته وشرعه ودينه ، وتلك إضافة تتضمن ربوبيته وخلقه ، وهذه الإضافة العامة لا تتضمن إلا خلقه وربوبيته .

وكذلك كلماته نوعان : كلماته الدينية المتضمنة شرعه ودينه كالقرآن . وكلماته الكونية التي بها كوّن الكائنات . وهي الكلمات التي كان النبي صلى الله عليه وسلم يستعيذ بها في قوله : أعوذ بكلمات الله التامات التي لا(٢) يجاوزها برٌّ ولا فاجر(٣) ، فإن كلماته التي بها كوّن المخلوقات لا يخرج عنها برٌّ ولا فاجر ، بخلاف كلماته التي شرع بها دينه فإن الفجار عصَوْها ، كما عصاها إبليس ومن اتبعه .

ص ١٥٢ / والله تعالى لا يضيف إليه من المخلوقات شيئا إضافة تخصيص إلا

(١) د : وأن يصان .

(٢) لا : ساقطة من (س) .

(٣) في الموطأ ٩٥٠/٢ (كتاب الشعر ، باب ما يؤمر به من التعوذ) : « وحدثني عن مالك عن يحيى بن سعيد أنه قال : أسرى برسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى عفريتا من الجن يطلبه بشعلة ، كلما التفت رسول الله صلى الله عليه وسلم رآه ، فقال له جبريل: أفلا أعلمك كلمات تقولهن ، إذا قلتهن طفئت شعلته وخرَّ لِفِيه ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : بلى . فقال جبريل : فقل : أعوذ بوجه الله الكريم ، وبكلمات الله التامات اللاتي لا يجاوزهن بر ولا فاجر من شر ما ينزل من السماء ، وشر ما يعرج فيها ، وشر ما ذرأ في الأرض ، وشر ما يخرج منها ، ومن فتن الليل والنهار، ومن طوارق الليل والنهار ، إلا طارقا يطرق بخير يارحمن » .

وورد الحديث مرسلا أيضا عن كعب الأحبار بعده بقليل ٩٥١/٢ - ٩٥٢ . وجاء التعوذ بكلمات الله التامات بصيغ أخرى في أحاديث صحيحة كما في البخاري ومسلم وغيرهما . وانظر تعليقنا على الحديث في منهاج السنة ٢٩٢/٢ - ٢٩٣ . وانظر أيضا الأذكار للنووي ، ص ١٢١ .

لاختصاصه بأمر يوجب الإضافة ، وإلا فمجرد كونه مخلوقاً ومملوكا لا يوجب أن يُخص بالإضافة .

وبهذا يتبين فساد قول النفاة الذين يقولون فى قوله تعالى : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ﴾ [ سورة صٓ : ٧٥ ] من الأقوال ما لا اختصاص لآدم به ، كقولهم : بقدرته ، أو بنعمته ، أو أن المعنى : خلقته أنا ، أو أنه أضافه إلى نفسه[١] إضافة تخصيص ، فإن هذه المعانى كلها موجودة فى الملائكة وإبليس[٢] والبهائم ، فلابد أن يثبت لآدم من اختصاصه بكونه سبحانه خلقه بيديه ما لا يثبت لهؤلاء .

وكذلك أيضا إذا قيل عن القرآن العزيز – أو غيره – إنه كلام الله ، فإن هذا لا يوجب[٣] أن تكون إضافته إليه إضافة خلق وملك ، لوجهين : أحدهما : أنه صفة ، والصفات إذا أضيفت إليه كانت إضافة وصف لا إضافة خلق . الثانى : أن هذا يقتضى أن يكون كل كلام خلقه الله كلامه ، فيكون إنطاقه لما أنطقه من المخلوقات كلاماً له ، ومن عرف أن الله خالق كل شىء لزمه أن يجعل كل كلام فى الوجود كلامه ، كما فعل ذلك حلولية الجهمية ، كابن عربى وغيره[٤] حيث قالوا :

وكل كلام فى الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه[٥]

(١) س : أضافه إليه .

(٢) س : للملائكة والناس .

(٣) د : يجوز .

(٤) عبارة « كابن عربى وغيره » : ساقطة من (س) .

(٥) البيت من بحر الطويل وهو لابن عربى وقد ذكره فى الفتوحات المكية ١٤١/٤ ونصه هناك :

ألا كل قول فى الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه

والبيت الذى يتلوه :

يعم به أسماع كل مكوَّن فمنه إليه بدؤه وختامه

ولا يجوز أن تكون إضافته إليه[1] لاختصاصه بمعنى يحبه ويرضاه ، كما أضاف إليه البيت والناقة ، بقوله تعالى : ﴿ وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ ﴾ [ سورة الحج : ٢٦ ][2] وقوله : ﴿ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا ﴾ [ سورة الشمس : ١٣ ] ، لأنَّ هذا يوجب أن يكون كل كلام يحبه الله فإنه كلامه ، فيكون الإنسان إذا أَمَر بصدقةٍ أو معروف أو إصلاح بين الناس يكون ذلك كلام الله ، ويكون الشاهد إذا شهد بشهادة أَمَرَ بها تكون كلام الله ، ويكون كل من حدَّث بحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنما حدَّث بكلام الله [ تعالى ][3] .

والناس قد تنازعوا فى مثل قوله صلى الله عليه وسلم : أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله[4] . هل المراد بها : الكلمة التى شرعها الله ، وهى عقد النكاح ؟ أو المراد كلمة الله التى تكلم بها ، وهى شرعه وإذنه وتحليله لذلك ؟

والصواب أن المراد بقوله : كلمة الله ، كلامه الذى تكلَّم به المتضمن إذنه وتحليله وشرعه ، لا العقد الذى هو كلام العباد . ومن قال

---

(١) د : ولا يجوز أن تكون إضافة إليه .

(٢) فى النسختين : للطائفين والعاكفين ، ولعله سهو من النساخ .

(٣) تعالى : زيادة فى (س) .

(٤) الحديث فى:صحيح مسلم ٢/٨٨٦ - ٨٩٢ (كتاب الحج ، باب حجة النبى صلى الله عليه وسلم ) عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله ، وهو جزء من حديث طويل فى حجة الوداع ، وأوله : « دخلنا على جابر بن عبد الله فسأل عن القوم ... » ؛ سنن أبى داود ٢/٢٤٨ - ٢٥٣ (كتاب المناسك ، باب صفة حجة النبى صلى الله عليه وسلم ) ؛ سنن ابن ماجه ٢/١٠٢٢ - ١٠٢٧ (كتاب المناسك ، باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم ) ؛ سنن الدارمى ٢/٤٤ - ٤٩ (كتاب المناسك ، باب فى سنة الحاج ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٥/٧٢ - ٧٣ .

إن المراد به العقد فقد أخطأ من وجوه متعددة ، قد بسطناها[١] فى غير هـذا الموضع ، وتكلمنا على ذلك/ فى مسألة مفردة[٢] ، ولا يُعرف قط أنه أضيف إلى الله[٣] كلام إلا كلام تكلم [الله] به[٤] ، ولكن لو قُدِّر أنه قد يُراد بالكلام المضاف إلى الله ما أَمَرَ به ، وقُدِّر أنه حصل نزاع فى قوله : ﴿ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا ﴾ [ سورة التوبة : ٤٠ ] هل المراد : الكلمة التى يحبها ويأمر بها ؟ أو الكلمة التى تكلَّم بها ، وهى نفس أمره وخبره ؟ ظ ١٥٢

وكذلك قوله [ صلى الله عليه وسلم ][٥] : من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا[٦] . فمن قال : المراد بالجميع كلام الله الذى تكلم به اطَّردت الإضافة على قوله ، ولو قُدِّر أن قائلا قال : أُضِيفُ إليه من الكلام ما يحبه ويرضاه ، وإن لم يكن تكلَّم به – لم يمكن أن يجعل كون القرآن

(١) د : قد بسطناه .

(٢) ذكر ابن عبد الهادى فى كتابه « العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية » (ص ٥٨) من مؤلفات ابن تيمية : « وقاعدة فى قوله صلى الله عليه وسلم : استحللتم فروجهن بكلمة الله » . وذكر ابن قيم الجوزية القاعدة فى كتاب « أسماء مؤلفات ابن تيمية » ص ٢٩ .

(٣) س : ولا يعرف أنه أضيف إلى الله تعالى .

(٤) د : تكلم به .

(٥) صلى الله عليه وسلم : ساقطة من (د) .

(٦) باقى الحديث .. فهو فى سبيل الله . والحديث عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه فى البخارى ١٣٦/٩ (كتاب التوحيد ، باب ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ، ٢٠/٤ (كتاب الجهاد ، باب من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا ) ؛ مسلم ١٥١٢/٣ –١٥١٣(كتاب الإمارة ، باب من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله ) ؛ سنن أبى داود ٢١/٣ (كتاب الجهاد ، باب من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا ) ، سنن ابن ماجة ٩٣١/٢ (كتاب الجهاد ، باب النية فى القتال ) ؛ سنن النسائى (بشرح السيوطى)٢٠/٦ (كتاب الجهاد ، باب من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا ؛ المسند (ط . الحلبى ) ٣٩٢/٤ ، ٣٩٧ ، ٤٠٥ . وأول الحديث ( وهذه رواية لمسلم ) : أن رجلا أعرابيا أتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : يارسول الله ، الرجل يقاتل للمغنم .. الحديث .

كلامه من هذا الباب بالضرورة والاتفاق ، إذ لازم ذلك[١] أن يكون القرآن بمنزلة ما أُمر به من الشهادة[٢] والأخبار وتقويم السلع وخرْص النخل وسائر أنواع الكلام الصادق الذى يجب التكلم به ، فيكون كل من تكلم بشىء من ذلك قد تكلَّم بكلام الله ، ويكون كون القرآن كلام الله هو من هذا الباب ، ولا يكون لله [ عز وجل ][٣] فى نفسه كلام إلا ما تكلَّم به الخلق ، وهذا مما يُعلم بالاضطرار من دين الإسلام فساده .

ثم قول القائل : الكلام الذى يحبه الله ويرضاه[٤] ويأمر به ، أو الكلام الذى يكرهه وينهى عنه - يقتضى أن هناك محبة ورضاء وأمراً غير المأمور به ، وكلاماً هو نهى غير المنهى عنه ، وذلك هو كلامه الذى هو أمره ونهيه ، فالأمر والنهى غير المأمور به والمنهى عنه .

وهذا على قول من اشتبه عليه أمر الإضافة فى هذه المواضع . وإلا فالصواب فى قوله[٥] [ صلى الله عليه وسلم ][٦] : واستحللتم فروجهن بكلمة الله ، أنها كلمته التى تكلم بها .

وكذلك قوله تعالى :﴿ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا ﴾ [ سورة التوبة : ٤٠ ]

---

(١) س : إذ لا يلزم ذلك .

(٢) س : الشهادات .

(٣) عز وجل : ساقطة من (د) .

(٤) س : .. يحبه ويرضاه ..

(٥) عند عبارة فالصواب فى قوله .. الخ تبدأ المقابلة مع الصفحات الزائدة فى نسخ (ص) ، (ض) ، (ط) وهى التى سبق أن أشرت إليها فى مقدمة الجزء الأول انظر المقدمة ، ص٣١ ، ٣٦ . ومقدمة الجزء الثالث ،ص ب

(٦) عبارة «صلى الله عليه وسلم»: ساقطة من (د) فقط .

هى كلمته التى تكلم بها ، وكل كلام تكلم به سبحانه[١] مخبرا فإنه صدق ، كما أن كل كلام تكلم به آمراً فهو عدل ، وقد تمت كلماته صدقا وعدلا .

فالكلام[٢] له نسبة إلى المتكلم به ، وهو الآمر المخبر [ به ][٣] و[ له ] نسبة[٤] إلى المتكلم فيه ، وهو المأمور به والمخبَر عنه ، فكلام الله الذى تكلم به يشترك كله فى كونه تكلم به .

ثم ما أخبر به[٥] عن نفسه ، مثل قوله تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [ سورة الإخلاص : ١ ]وآية الكرسى ، وغير ذلك – أفضل مما أخبر به عن خلقه ، وذكر فيه أحوالهم ، كقوله تعالى : ﴿ تَبَّتْ يَدَا أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ ﴾ [ سورة المسد : ١ ] .وهذا أصح القولين لأهل السنة وغيرهم ، وهو قول جمهور العلماء من[٦] الأوَّلين والآخرين ، فإن طائفة من المنتسبين إلى السنة وغيرهم يقولون : إن نفس كلام الله تعالى[٧] لا يتفاضل فى نفسه ، بناءً على أنه قديم ، والقديم لا يتفاضل/

ويتأوَّلون قوله تعالى : ﴿ مَا نَنْسَخْ مِن آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ ص ١٥٣

---

(١) س : تكلم الله سبحانه به ؛ ص : تكلم الله به سبحانه .

(٢) د ،ص ، ض ، ط والكلام .

(٣) به : زيادة فى (ص) ، (ض) ، (ط) .

(٤) د : ونسبة .

(٥) به : ساقطة من (س) .

(٦) من : ساقطة من (ص) ، (ض) ، (ط) .

(٧) تعالى : ليست فى (ض) .

مِثْلِهَا ﴾ [ سورة البقرة : ١٠٦ ][1] أى خير لكم وأنفع . والصواب الذى عليه جمهور السلف والأئمة[2] : أن بعض كلام الله أفضل من بعض ، كما دل على ذلك الشرع والعقل .

فى الحديث الثابت عن النبى[3] صلى الله عليه وسلم أنه قال لأبى سعيد ابن المعلَّى[4] : لأعلمنك سورة لم ينزل[5] فى التوارة ولا فى الإنجيل ولا فى الزبور ولا فى القرآن مثلها ، ثم أخبره أنها فاتحة الكتاب[6] . فأخبر النبى صلى الله عليه وسلم أنه ليس فى القرآن لها مثل ، فبطل قول من يقول بتماثل جميع كلام الله .

وكذلك ثبت فى الصحيح أنه قال لأُبىّ بن كعب : أتدرى أى آية فى كتاب الله أعظم ؟ فقال : ﴿ اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَىُّ الْقَيُّومُ ﴾ [ سورة البقرة : ٢٥٥ ] فضرب بيده فى صدرى ، وقال : ليهنك العلم أبا المنذر[7] . فبيَّن أن هذه [ الآية ][8] أعظم من غيرها من الآيات .

---

(١) أو ننسها : كذا فى (ص ، (ض) ، (ط) . وفى (د) ، (س): أو ننسأها، وهى قراءة فى الآية . راجع تفسير الطبرى (ط . المعارف ) ٤٧٦/٢ – ٤٧٨ .

(٢) س : الذى عليه جمهور العلماء من الأولين والآخرين ؛ ص ، ض ، ط : الذى عليه السلف والأئمة

(٣) س : فى الصحيح عن النبى .. ؛ ط : فى الحديث عن النبى ...

(٤) س : لأبى موسى بن المعلى ، وهو تحريف .

(٥) ض : لم تنزل .

(٦) سبق وزود هذا الحديث والكلام عليه فى هذا الكتاب ، حـ ٥ ، ص ٣١٠ – ٣١١ ( انظر ص ٣١١ ت ١ ) والحديث عن أبى سعيد بن المعلى وعن أبى هريرة رضى الله عنهما .

(٧) سبق ورود هذا الحديث والكلام عليه فى هذا الكتاب ، حـ ٥ ، ص ٣١٠ ت٢ .

(٨) كلمة « الآية » : ساقطة من (د) .

وقد ثبت عنه فى الصحيحين من غير وجه أن : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [سورة الإخلاص : ١] تعدل ثلث القرآن[(١)] .

وذلك أن القرآن : إما خبر ، وإما إنشاء . والخبر : إما [ خبر ][(٢)] عن الخالق ، وإما عن المخلوق . فثُلُثُه قصص ، وثلثه أمر ، وثلثه توحيد ، فهى تعدل ثلث القرآن بهذا الاعتبار .

وأيضا فالكلام وإن اشترك من جهة المتكلم به فى أنه تكلم بالجميع ، فقد تفاضل من جهة المتكلَم فيه ، فإن كلامه الذى وصف به نفسه ، وأمر فيه بالتوحيد ، أعظم من كلامه الذى ذكر فيه بعض خلقه ، وأمر فيه بما هو[(٣)] دون التوحيد .

وأيضا فإذا كان بعض الكلام خيراً للعباد وأنفع ، لزم أن يكون فى نفسه أفضل من هذه الجهة ، فإن تفاضل ثوابه ونفعه إنما هو لتفاضله فى نفسه ، وإلا فالشيئان المتساويان من كل وجه ، لا يكون ثواب أحدهما أكثر ، ولا نفعه أعظم .

والمقصود هنا شيئان : أحدهما : أن الذين يعظِّمون الأشعرى وأمثاله من أهل الكلام - كالبيهقى ، وابن عساكر ، وغيرهما - وقد[(٤)] عرفوا ذم الشافعى وغيره من الأئمة للكلام ، ذكروا أن الكلام المذموم هو كلام أهل البدع ، وقالوا : إنما كان يُعرف فى عصرهم بالكلام أهلُ البدع ،

---

(١) سبق ورود هذا الحديث والكلام عليه فى هذا الكتاب ، حـ ٥ ، ص ٣١١ ت ٢ .
(٢) خبر : زيادة فى (ص) ، (ض) ، (ط) .
(٣) هو : ساقطة من (ط) .
(٤) ط : قد .

وأنه أراد بذلك كلام مثل[١] حفص الفرد وأمثاله ، وأنه لما حدثت طائفة سمَّت ما فى كتاب الله من الحجة عليهم متشابهاً ، وقالوا بترك القول بالأخبار التى رواها أهل الحديث ، وزعموا أن الأخبار التى حملت عليهم لا تصح فى عقولهم ، قام[٢] جماعة من أئمتنا ، وبيَّنوا أن
ظ ١٥٣ جميع ما ورد/ فى الأخبار صحيح فى المعقول ، وما ادّعوه فى الكتاب من التشابه باطل فى العقول[٣] ، وكانوا فى القديم إنما يعرفون بالكلام أهلَ الأهواء ، فأما أهل السنة والجماعة فمعوَّلُهم فيما يعتقدون الكتاب والسنة ، فكانوا لا يسمّوْن تسميتهم ، وإنما يعنى بقوله « من ارتدى بالكلام لم يفلح » كلام أهل الأهواء الذين تركوا الكتاب والسنة ، وجعلوا معوَّلهم عقولهم ، وأخذوا فى تسوية الكتاب والسنة عليها . فأما أهل السنة فمذهبهم فى الأصول مبنى على الكتاب والسنة ، وإنما أخذ من أخذ منهم فى العقل[٤] ، إبطالا لمذهب من زعم أنه غير مستقيم فى العقل .

**قلت** : وهذا اتفاق من علماء الأشعرية ، مع غيرهم من الطوائف المعظِّمين للسلف،على أن الكلام المذموم عند السلف : كلام من يترك الكتاب والسنة ، ويعوِّل فى الأصول على عقله ، فكيف بمن يعارض[٥]

(١) مثل : ساقطة من (س) ، (ص) ، (ض) ، (ط) .
(٢) د ، س : فأم .
(٣) ص ، ض ، ط : فى المعقول .
(٤) س ، ص ، ض ، ط : وإنما أخذ منهم من أخذ فى العقل .
(٥) س : على عقله من يعارض .. الخ ، وهو تحريف .

الكتاب والسنة بعقله ؟ ! وهذا هو الذى قصدنا إبطاله ، وهو حال أتباع صاحب « الإرشاد »[(١)] الذين وافقوا المعتزلة فى ذلك .

وأما الرازى وأمثاله ، فقد زادوا فى ذلك على المعتزلة ، فإن المعتزلة لا تقول : إن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين ، بل يقولون : إنها تفيد اليقين ، ويستدلون بها أعظم مما يستدل بها[(٢)] هؤلاء .

**الثانى** : أن كلام [ الإمام ] الشافعى [ رضى الله عنه ] ونحوه[(٣)] من الأئمة تضمن ذم كلام حفص الفرد وأمثاله فى مسألة القرآن . والكلام فى ذلك مبنى على نفى قيام الأفعال به ، فإن المعتزلة يقولون : الكلام لابد له من فعل يتعلق بمشيئة المتكلم وقدرته ، فلو قام به الكلام لقامت به الأفعال ، وهى حادثة ، فكان يكون محلاً للحوادث ، وبطل الدليل الذى استدللنا به على حدوث العالم .

وقد بيَّنا أن ذم الشافعى لكلام حفص وأمثاله لم يكن لأجل إنكار القدر ، فإن حفصا لا ينكره ، وإنما كان لإنكار الصفات والأفعال ، المبنى على دليل الأعراض .

وهكذا[(٤)] كلام الإمام أحمد – وغيره من الأئمة – فى ذم الكلام ، كان متناولا لكلام الجهمية . وكلام أحمد وأمثاله فى ذلك كثير ظاهر معلوم ، فإن مناظرته للجهمية ، ورده عليهم ، أشهر وأكثر[(٥)] من أن

(١) فى هامش (ط) إشارة إلى الهامش حيث كتب : « هو أبو المعالى الجوينى » .
(٢) س : به .
(٣) د . س : أن كلام الشافعى ونحوه .
(٤) س : وهذا
(٥) ص ، ض ، ط : أكثر وأشهر.

يذكر هنا ، وكان من المناظرين له أبو عيسى محمد بن عيسى برغوث ، وهو على قول حسين النجّار – والنجار من المثبتة للقدر – وكذلك كانوا يذمون المريسي وغيره من المثبتين للقدر ، فتبين أن كلامهم فى ذم أهل الكلام لم يكن لأجل إنكار القدر ، بل كان ذمهم للجهمية أعظم من ذمهم للقدرية .

ص ١٥٤

كلام الأشعرى فى « مقالات الإسلاميين » عن النجارية

قال / الأشعرى فى « المقالات »[١] : « ذكر قول الحسين[٢] بن محمد النجار : كان هو وأصحابه يقولون : إن أعمال[٣] العباد مخلوقة لله تعالى[٤] وهم فاعلون لها ، وأنه لا يكون فى ملك الله[٥] إلا ما يريده ، وأن الله[٥] لم يزل مريدا أن يكون فى وقته ما علم أنه يكون فى وقته ، مريداً أن لا يكون ما علم أنه لا يكون ، وأن الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل ، وأن العون من الله[٥] يحدث فى حال الفعل مع الفعل وهو الاستطاعة ، فإن[٦] الاستطاعة الواحدة لا يُفْعَلُ بها فِعْلان ، وأن لكل فعل استطاعة تحدث معه إذا حدث ، وأن الاستطاعة لا تبقى ، وأن فى وجودها وجود الفعل ، وفى عدمها عدم الفعل » .

وذكر سائر قوله فى القدر من جنس[٧] قول الأشعرى وأصحابه[٨]

(١) فى « مقالات الإسلاميين » حـ ١ ، ص ٣١٥ ، وسنقابل الكلام التالى عليه بإذن الله .

(٢) الحسين : كذا فى (س) ، المقالات . وفى سائر النسخ : حسين .

(٣) مقالات : زعم الحسين بن محمد النجار وأصحابه – وهم الحسينية – أن أعمال ..

(٤) تعالى : زيادة فى (د) ، (س) .

(٥) للقالات : الله سبحانه .

(٦) المقالات : وأن .

(٧) ض : من جهة.

(٨) انظر « المقالات » ٣١٥/١ - ٣١٦

« وأن الإنسان[١] لا يفعل فى غيره ، وأنه لا يفعل الأفعال إلا فى نفسه ، كنحو الحركات والسكونَ ، والإرادات والعلوم ، والكفر والإيمان ، وأن الإنسان لا يفعل ألماً ولا إدراكا ولا رؤية ، ولا يفعل شيئاً على طريق التولد » .

**قال**[٢] : « وكان برغوث يميل إلى قوله » .

[ قال ][٣] : « وكان يزعم أن الله[٤] لم يزل جوادا بنفى[٥] البخل عنه ، [٦]ولم يزل[٧] متكلما بمعنى أنه لم يزل[٦] غير عاجز عن الكلام ، وأن كلام الله[٨] محدث مخلوق ، وكان يقول فى التوحيد بقول المعتزلة ، إلا فى باب الإرادة والجود ، وكان يخالفهم فى القدر ويقول بالإرجاء . وكان يزعم أنه جائز أن يحول الله[٩] العين إلى القلب ، ويجعل فى العين قوة القلب[١٠] ، فيرى الله[١١] الإنسانُ بعينه : أى يعلمُهُ بها ، وكان ينكر الرؤية لله[١٢] بالأبصار على غير هذا الوجه » .

---

(١) عند عبارة « وأن الإنسان » يعود ابن تيمية لنقل كلام الأشعرى فى المقالات ٣١٦/١ .
(٢) بعد الكلام السابق مباشرة .
(٣) قال : ساقطة من (د) . والكلام التالى بعد الكلام السابق بثلاثة أسطر .
(٤) المقالات : الله سبحانه .
(٥) س : ينفى .
(٦ - ٦) : ساقط من (ض) .
(٧) المقالات : وأنه لم يزل .
(٨) المقالات : الله سبحانه .
(٩) المقالات : الله سبحانه .
(١٠) س : ويجعل فى البصر قوة القلب ؛ ص ، ض : ويجعل القلب ؛ ط : ويجعل العين فى قوة القلب .
(١١) المقالات : الله سبحانه .
(١٢) ص ، ض ، ط : وكان منكراً للرؤية لله ؛ المقالات : وكان ينكر الرؤية لله عز وجل .

**قلت** : فقول ضرار والنجّار وأتباعهما كبرغوث وحفص ، و[ قول ][١] بشر المريسى ونحوه من أهل الكلام الذين ذمهم الشافعى وأحمد وغيرهما من الأئمة ، ليس فيه إنكار للقدر ، بل فيه إثبات له[٢] ، وإنما ذموهم لما فى قولهم من نفى ما وصف الله به نفسه ، مع أن قول النجّار وضرار خير من قول المعتزلة ، وقولهما فى الرؤية يشبه قول من ينفى[٣] العلو ويثبت الرؤية من الأشعرية ونحوهم ، وأصل كلامهم الذى بنوا عليه نفى ذلك ما تقدم من الأصول الثلاثة ، ليس لهم غيرها ، وهى دليل الأعراض ، والتركيب ، والاختصاص[٤] .

## ( فصل )

كلام الخطابى فى « الغنية عن الكلام وأهله »

ومما يبين ذلك ما ذكره [ الشيخ ][٥] أبو سليمان الخطابى فى رسالته المعروفة فى « الغنية عن الكلام وأهله » قال فيها[٦] : « وقفت على
ظ ١٥٤ مقالتك وظهورما / ظهر بها[٧] من مقالات أهل الكلام ، وخوض[٨] الخائضين فيها ، وميل بعض منتحلى السنة إليها ، واغترارهم بها ،

---

(١) قول : ساقطة من (د) ، (س) .
(٢) له : ساقطة من (ض) .
(٣) د : من نفى .
(٤) ض : والاختصار ، وهو تحريف .
(٥) الشيخ : ساقطة من (د) .
(٦) الكلام التالى ذكره السيوطى فى كتابه « صون المنطق والكلام » ١/١٣٧ – ١٣٨ ( تحقيق د . على النشار ، السيدة سعاد عبد الرازق ، ط . مجمع البحوث الإسلامية ، ١٣٨٩/١٩٧٠ ) .
(٧) الغنية : وقفت على مقالك أخى وليك الله بالحسنى وما وصفته من أمر ناحيتك وما ظهر بها .. ( فى د : وما ظهرتها ، وهو تحريف ) .
(٨) س : وخصوص ، وهو تحريف .

واعتذارهم[١] فى ذلك بأن الكلام وقاية للسنة ، وجنة لها ، يُذبُّ به عنها ، ويُزاد بسلاحه عن حريمها[٢] ، وفهمت ما ذكرته من ضيق صدرك بمجالسهم[٣] ، وتعذر الأمر عليك فى مفارقتهم ، لأن موقفك بين أن تسلِّم لهم ما يدَّعونه من ذلك فتقبله ، وبين أن تقابلهم على ما يزعمونه[٤] فترده وتنكره ، وكلا الأمرين يصعب[٥] عليك : أما القبول فلأن الدين يمنعك منه ، ودلائل الكتاب والسنة تحول[٦] بينك وبينه ، وأما الرد والمقابلة فلأنهم يطالبونك بأدلة العقول[٧] ، ويؤاخذونك بقوانين الجدل ، ولا يقنعون منك بظواهر الأمور ، وسألتنى أن أمدك بما يحضرنى[٨] فى نصرة الحق من علم وبيان ، وفى رد مقالة هؤلاء القوم من حجة وبرهان ، وأن أسلك[٩] فى ذلك طريقة لا يمكنهم دفعها ، ولا يسوغ لهم من جهة العقل جحدها وإنكارها ، فرأيت إسعافك لازماً[١٠] فى حق الدين ، وواجب النصيحة[١١] لجماعة المسلمين ، فإن الدين النصيحة » .

---

(١) الغنية : أو اعتذارهم .
(٢) ط : حوزتها ؛ الغنية : حرمها . وفى (ض) : مكان الكلمة بياض .
(٣) د ، س : بمجالستهم
(٤) س : على ما يدعونه .
(٥) ض : يضعف .
(٦) ض : يحول .
(٧) س ، ض ، ط : المعقول .
(٨) الغنية : بما يحضرنا .
(٩) الغنية : وأن أسألك ، وهو تحريف .
(١٠) الغنية ؛ . إسعافك به لازما .
(١١) العبارة فى ( ض ) محرفة هكذا : لازما وجه الدين واجب النصيحة . . .

واستشهد بقول النبي صلى الله عليه وسلم : الدين النصيحة ، الدين النصيحة ، الدين النصيحة . قالوا : لمن يا رسول الله ؟ قال : لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين(١) وعامتهم(٢) .

قال(٣) : « واعلم أن هذه الفتنة(٤) قد عمت اليوم وشملت ، وشاعت فى البلاد واستفاضت ، فلا يكاد يسلم من رُهج(٥) غبارها إلا من عصمه الله(٦) ، وذلك مصداق قول النبي صلى الله عليه وسلم : بدأ الإسلام غريبا ، وسيعود غريبا كما بدأ(٧) ، فطوبى للغرباء » .

قال(٨) : [ ثم ](٩) إنى تدبرت هذا الشأن ، فوجدت عظم(١٠) السبب

---

(١) ص ، ض ، ط : المؤمنين .

(٢) العبارات من : واستشهد بقول . . . إلى . . . وعامتهم : ليست فى « الغنية » ولعل السيوطى حذفها فى اختصاره للرسالة ، وقد لخصها ابن تيمية هنا . والحديث عن عدد من الصحابة فى: مسلم ٧٤/١ (كتاب الإيمان ، باب بيان أن الدين النصيحة ) ؛ الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ٢١٧/٣ (كتاب البر والصلة ، باب فى النصيحة ) عن أبى هريرة ، وقال الترمذى : « هذا حديث حسن . وفى الباب عن ابن عمر وتميم الدارى ، وجرير ، وحكيم بن أبى يزيد عن أبيه ، وثوبان ؛ المسند ( ط . دار المعارف ) ٩٦/٥ وانظر تعليق الأستاذ المحقق رحمه الله على هذا الحديث .

(٣) فى رسالة « الغنية » المنشورة بعد العبارات السابقة مباشرة ١٣٨/١ .

(٤) الغنية : واعلم يا أخى – أدام الله سعادتك – أن هذه الفتنة . . .

(٥) ض : وهج .

(٦) الغنية : . . الله تعالى .

(٧) الغنية : . . إن الدين بدأ غريبا وسيعود كما بدأ . . . ؛ والحديث عن أبى هريرة فى : صحيح مسلم ١٣٠/١ (كتاب الإيمان ، باب بيان أن الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا . . ) ؛ سنن الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ١٢٩/٤ (كتاب الإيمان ، باب ما جاء أن الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا ) عن عبد الله بن مسعود . . . وفى الباب عن سعد وابن عمر وجابر وأنس وعبد الله بن عمر . . . ؛ سنن ابن ماجه ١٣١٩/٢ – ١٣٢٠ (كتاب الفتن ، باب بدأ الإسلام غريبا ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ٢٩٦/٥ .

(٨) د : ثم قال . والكلام التالى بعد الكلام السابق بثلاثة أسطر ١٣٨/١ – ١٣٩ .

(٩) ثم : ساقطة من ( د ) . (١٠) ص ، ض ، ط : عظيم .

فيه أن الشيطان صار اليوم بلطيف حيلته[١] يُسَوِّل لكل من أحسَّ من نفسه بزيادة فهم ، وفضل ذكاء وذهن ، ويوهمه[٢] أنه إن رضى فى علمه[٣] ومذهبه بظاهر من السنة ، واقتصر على واضح بيان منها ، كان أسوة للعامة ، وعُدَّ واحداً من الجمهور والكافة ، وأنه[٤] قد ضل فهمه ، واضمحل لطفه[٥] وذهنه ، فحرَّكهم بذلك [ على ][٦] التنطع فى النظر ، والتبدّع لمخالفة السنة والأثر ، ليبينوا[٧] بذلك عن[٨] طبقة الدهماء ، ويتميزوا فى الرتبة عمَّن يرونه دونهم[٩] فى الفهم والذكاء ، فاختدعهم بهذه[١٠] المقدمة[١١] حتى استزلهم[١٢] عن واضح المحجة[١٣] ، وأورطهم فى شبهات[١٤] تعلقوا بزخارفها[١٥] ، وتاهوا

---

(١) ض : بلطيف جليلته ؛ س : بلطف حيلته .
(٢) ط : يوهمه .
(٣) الغنية ( ١/١٣٩ ) : فى عمله .
(٤) الغنية : فإنه .
(٥) ض : قد حل فهمه واضحل لطفه ، وهو تحريف ظاهر .
(٦) على : ساقطة من ( د ) ، ( س ) .
(٧) ض : لبينوا .
(٨) الغنية : من .
(٩) ض : يرونه ذو . .
(١٠) ض : فهذه .
(١١) الغنية : بهذه المحجة . .
(١٢) عبارة « حتى استزلهم » ساقطة من ( ض ) .
(١٣) ص ، ض ، ط : الحجة .
(١٤) الغنية : مشبهات .
(١٥) بزخارفها : ساقطة من ( ط ) ومكانها بياض فى ( ض ) .

ص ١٥٥ عن حقائقها ، ولم يخلصوا منها/ إلى شفاء[١] نفس ، ولا قبلوها[٢] بيقين علم » .

قال[٣] : « ولما رأوا كتاب الله[٤] ينطق بخلاف ما انتحلوه ، ويشهد عليهم بباطل ما اعتقدوه ، ضربوا[٥] بعض آياته ببعض ، وتأوّلوها على ما سنح لهم فى عقولهم ، واستوى عندهم على ما وضعوه من أصولهم ، ونصبوا العداوة لأخبار رسول الله[٦] صلى الله عليه وسلم ، ولسنته المأثورة عنه ، وردوها على وجوهها[٧] ، وأساءوا فى نَقَلَتِها القالة[٨] ، ووجّهوا عليهم الظنون ، ورموهم بالتريّد[٩] ، ونسبوهم إلى ضعف المنّة ، وسوء المعرفة بما يروونه[١٠] من الحديث ، والجهل بتأويله ، ولو سلكوا سبيل القصد ، ووقفوا[١١] عند ما انتهى بهم التوقيف ، لوجدوا برد اليقين[١٢] ، ورَوْح القلوب ، ولكثرت البركة ،

---

(١) تنتهى نسخة ( ص ) عند عبارة « إلى شئ » ، ونسخة ( ض ) عند حرف « إلى » ونسخة « ط » عند عبارة « إلى شفاء » . وبعد ذلك يبدأ الكلام الموافق للجزء الثالث من طبعة بولاق ( ق ) والذى ابتدأ بعبارة « أزليا أن لا يكون . . . » .

(٢) س : ولا أبلوها .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ١/١٣٩ .

(٤) الغنية : الله تعالى .

(٥) س : وضربوا .

(٦) د : لأخبار عن رسول الله . . .

(٧) د : وردها على وجهها . .

(٨) د : وأساءوا فى نقلها المقالة .

(٩) الغنية : بالترندق .

(١٠) الغنية : وسوء المعرفة لمعانى ما يروونه .

(١١) الغنية : ووقعوا .

(١٢) الغنية : التقى .

وتضاعف الثناء ، وانشرحت الصدور ، ولأضاءت فيها مصابيح النور ، والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم » .

فهذا الذى وصفه الشيخ أبو سليمان الخطابى هو حال أهل الكلام ، تعليق ابن تيمية الذين يعارضون الكتاب والسنة بعقلهم ، فيتأوّلون الكتاب على غير تأويله ، ويردُّون الحديث بما يمكنهم ، مثل زعمهم أنه[١] خَبَرُ واحدٍ ، وإن كان من المستفيضات المتلقّاة بالقبول ، و [ مثل ] غير[٢] ذلك من وجوه الرد ، لأن الأصول التى[٣] بَنَوا عليها دينهم تناقض منصوص الكتاب والسنة ، كطريقة الأعراض والتركيب والاختصاص ، ونحو ذلك مما تقدم .

وهم فيما خاضوا فيه من العقليات المعارضة للنصوص ، فى حيرة وشبهة وشك ، من كان منهم فاضلاً ذكيا قد عرف نهايات[٤] أقدامهم كان فى حيرة وشك ، ومن كان منهم لم يصل إلى الغاية كان مقلِّداً لهؤلاء ، فهو يدع تقليد النبى المعصوم[٥] وإجماع المؤمنين المعصوم ، ويقلِّد رؤوس الكلام المخالف للكتاب والسنة ، الذين هم فى شك وحيرة ، ولهذا لا يوجد أحد من هؤلاء إلا وهو : إما حائر شاك ، وإما متناقض يقول قولا ويقول ما يناقضه ، فيلزم بطلان أحد القولين أو كلاهما ، لا يخرجون عن الجهل البسيط مع كثرة النظر والكلام ، أو عن

(١) س : بأنه .
(٢) د : وغير.
(٣) س : الذى ، وهو تحريف .
(٤) س : قد عرف بها نهايات .
(٥) س : النبى صلى الله عليه وسلم.

الجهل المركّب الذى هو ظنون كاذبة ، وعقائد غير مطابقة ، وإن كانوا يسمون ذلك براهين عقلية ، وأدلة يقينية ، فهم أنفسهم ونظراؤهم/
ظ ١٥٥ يقدحون فيها ، ويبيّنون أنها شبهات فاسدة ، وحجج عن الحق حائدة .

وهذا الأمر يعرفه كل من كان خبيرا بحال هؤلاء ، بخلاف أتباع الرسول صلى الله عليه وسلم المتّبعين له ، فإنهم ينكشف لهم أن ما جاء به [ الرسول ][1] ، هو الموافق لصريح المعقول ، وهو الحق الذى لا اختلاف فيه ولا تناقض .

قال تعالى : ﴿ أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً ﴾ [ سورة النساء : ٨٢ ] .

فهؤلاء مثل نور الله فى قلوبهم : ﴿ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاَ شَرْقِيَّةٍ وَلاَ غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِى اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [ سورة النور : ٣٥ ] : نور الإيمان ، ونور القرآن ، نور صريح المعقول ، ونور صحيح المنقول .

كما قال بعض السلف : يكاد المؤمن ينطق بالحكمة وإن لم يسمع فيها بأثر ، فإذا جاء الأثر كان نوراً[2] على نور .

---

(١) الرسول : ساقطة من ( د ) .
(٢) س : يكون نور .

وقال غير واحد من الصحابة - كجندب بن عبد الله ، و [ عبد الله ] بن عمر[١] : - تعلمنا الإيمان ، ثم تعلمنا القرآن ، فازددنا إيمانا .

قال تعالى : ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِى مَا الْكِتَابُ وَلاَ الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِى بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِى إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * صِرَاطِ اللهِ الَّذِى لَهُ مَا فِى السَّمَوَاتِ وَمَا فِى الْأَرْضِ أَلاَ إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ ﴾ [ سورة الشورى : ٥٢ ، ٥٣ ] .

وأما أهل البدع المخالفة للكتاب والسنة فهم : إما فى الجهل البسيط ، وإما فى الجهل المركب ، كالكفّار . فالأولون : ﴿ كَظُلُمَاتٍ فِى بَحْرٍ لُّجِّىٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ ﴾ [ سورة النور : ٤٠ ] .

والآخرون : ﴿ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ [ سورة النور : ٣٩ ] .

فأهل الجهل والكفر البسيط لا يعرفون الحق ولا ينصرونه ، وأهل الجهل والكفر المركّب يعتقدون أنهم عرفوا وعلموا ، والذى معهم ليس بعلم بل جهل .

---

(١) د : وابن عمر.

عود لكلام الخطابى فى « الغنية »

قال أبو سليمان الخطابى[١] : « واعلم أن[٢] الأئمة الماضين ، والسلف المتقدمين ، لم يتركوا هذا النمط من الكلام ، وهذا النوع من النظر ، عجزاً عنه ، ولا انقطاعا دونه ، وقد كانوا ذوى عقول وافرة ، وأفهام ثاقبة ، وقد كان وقع فى زمانهم هذه الشُبَه والآراء ، وهذه النحل والأهواء ، وإنما تركوا هذه الطريقة وأعرضوا عنها[٣] / لما ص ١٥٦ تخوَّفوه[٤] من فتنتها[٥] ، وحذروه[٦] من سوء مغبّتها ، وقد كانوا على بيّنة[٧] من أمرهم ، وعلى بصيرة من دينهم ، لما هداهم الله له من توفيقه ، وشرح به صدورهم من نور معرفته ، ورأَوْا أن فيما عندهم من علم الكتاب وحكمته ، وتوقيف السنة وبيانها ، غناءً ومندوحة عمَّا سواهما[٨] ، وأن الحجة قد وقعت بهما ، والعلة أزيحت بمكانهما ، فلما تأخر الزمان بأهله، وفترت عزائمهم فى طلب حقائق علوم الكتاب والسنة ، وقلَّت عنايتهم[٩] ، واعترضهم الملحدون بشبههم ، والمتحذلقون بجدلهم — حسبوا أنهم [ إن ][١٠] لم يردُّوهم عن أنفسهم بهذا النمط من الكلام ، ولم يدافعوهم بهذا النوع من الجدل ، لم يقووا

(١) فى رسالة « الغنية عن الكلام » بعد كلامه السابق مباشرة ١/١٣٩ — ١٤٠ .
(٢) الغنية : واعلم — أدام الله توفيقك — أن . .
(٣) الغنية : وأضربوا عنها .
(٤) الغنية ( ١/١٤٠ ) : لما تحققوا .
(٥) د : من فتنها .
(٦) د : وحدوه ، وهو تحريف .
(٧) الغنية : على سنة .
(٨) س : عما سواها .
(٩) الغنية : وقلت عنايتهم بها . .
(١٠) إن : ساقطة من ( د ) .

بهم[١] ، ولم يظهروا فى الحجاج عليهم ، فكان ذلك ضَلَّةً من الرأى ، وغبناً فيه[٢] ، وخُدعةً من الشيطان ، والله المستعان » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : هو كما قال أبو سليمان ، فإن السلف كانوا أعظم عقولاً ، وأكثر فهوماً ، وأحد أذهاناً ، وألطف إدراكاً ، كما قال [ عبد الله ] بن مسعود[٣] : من كان منكم مستنًّا فليستن بمن قد مات ، فإن الحى لا تؤمن عليه الفتنة ، أولئك أصحاب محمد أبرّ هذه الأمة قلوباً ، وأعمقها علماً ، وأقلها تكلفا ، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه ، وإقامة دينه ، فاعرفوا لهم حقهم ، وتمسكوا بهديهم ، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم .

وقد تواترت النصوص عن النبى صلى الله عليه وسلم بأن : خير قرون هذه[٤] الأمة القرن الذى[٥] بُعث فيهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم[٦] .

وأعظم الفضائل فضيلة العلم والإيمان ، فهم أعلم الأمة باتفاق علماء الأمة ، ولم يدعوا الطرق المبتدعة المذمومة عجزاً عنها ، بل كانوا كما قال عمر بن عبد العزيز : على كشف الأمور أقوى ، وبالخير لو كان فى تلك الأمور أحرى .

---

(١) الغنية : لم يقووهم .
(٢) الغنية : منه .
(٣) د : كما قال ابن مسعود .
(٤) هذه : ساقطة من ( س ) .
(٥) س : الذين .
(٦) سبق ورود هذا الحديث والكلام عليه ، جـ ٥ ص ٧٠ ت ١ .

وقول [ الخطابي ][1] : « تركوا هذه الطريقة وأضربوا عنها ، لما تخوفوه من فتنتها ، وحذروه من سوء مغبتها » فسنبين إن شاء الله أن تلك الطرق المخالفة للسنة هي في نفسها باطلة ، فأضربوا عنها[2] ، كما يُضرب عن الكذب والقول الباطل ، وإن كان مزخرفاً مزيَّناً ، ولم يستجيزوا أن يقابلوا الفاسد بالفاسد ، ويردوا البدعة بالبدعة . وأما الكلام الذى لا يُدرى أصدق هو أم كذب ، فهو بمنزلة الشاهد الذى لا يُعلم صدقه ، فهذا قد يُعرِض عنه خوفاً أن يكون باطلا وكذباً . فهذا يكون فى
ظ ١٥٦ الطرق/المجهولة الحال .

ولا ريب أن كثيرا من الناس لا يعلم أحق هى أم باطل ، فينهى عن القول بما لا يعلم ، وقد ينهى بعض الناس عن أن ينظر فيما يعجز عن فهمه ومعرفة الحق فيه من الباطل ، خوفاً [ من ][3] أن يزل ذهنه فيضل ، ولا يمكن هداه[4] ، فالخوف يكون فيما لا يعلم حاله ، أو لا يعلم حال سالكه ، وإن كان حقا . وأما الكلام المخالف للنصوص فهو فى نفسه باطل ، فالنهى عنه كالنهى عن الكذب والكفر ونحو ذلك .

**وقوله** . « وقد كانوا على بيِّنة من أمرهم ، وعلى بصيرة من دينهم ، لما هداهم الله له من توفيقه ، وشرح به[5] صدورهم من نور معرفته » .

---

(١) د : وقوله .
(٢) س : فاحترسوا عنها .
(٣) من : زيادة فى ( س ) .
(٤) د : ولا يمكن هذا .
(٥) به : ساقطة من ( س ) .

فهذا بيان لأنهم كانوا أهل علم ويقين ، لا أهل جهل وتقليد ، وأنه حصل لهم معرفة يقينية ضرورية ، بهدى[١] الله لهم ، وشرح صدورهم ، كما [ قد ][٢] بُسط هذا فى غير هذا الموضع ، وبُيِّن أن[٣] الإيمان والعلم لا يتوقف على النظر الذى أحدثه أهل الكلام ، فضلاً عن الكلام المخالف للنصوص .

**وقوله** : « ورأوا أن فيما عندهم من علم الكتاب والسنة غِنىً ومندوحة عمَّا سواهما » .

فهذا لأن الكتاب – والسنة – قد بيَّن[٤] الحق وبيَّن[٤] الطرق التى بها يُعرف الحق ، وذكر[٥] من الأدلة العقلية والأمثال المضروبة ، التى هى مقاييس برهانية ، ما هو أكمل فى تحصيل العلم واليقين ، مما أحدثه أهل البدع من أهل الكلام والفلسفة .

وليس هدى الكتاب بمجرد كونه خبراً ، كما يظنه بعضهم ، بل قد نبَّه وبيَّن ودلَّ على ما به يُعرف الحق من الباطل ، من الأدلة والبراهين ، وأسباب العلم واليقين ، كما قد بُسط هذا[٦] فى غير هذا الموضع .

وما ذكره من أنه لما تأخر الزمان ، وفترت عزائم بعض الناس عن طلب حقائق[٧] علوم الكتاب والسنة ، أخذوا يردون شبه الملحدين

(١) د : بهذا .
(٢) قد : زيادة فى ( س ) .
(٣) س : لأن ، وهو تحريف .
(٤) بيَّن : كذا فى النسختين .
(٥) كلمة « وذكر » فى هامش ( د ) ولكنها ناقصة وأثبتها من ( س ) .
(٦) هذا : ساقطة من ( س ) .
(٧) س : وقصرت عزائم بعض فى طلب حقائق .

بالكلام المبتدع ، المستلزم مخالفة النصوص — فهو كما قال . وقد تأملت هذا فى عامة الأبواب فوجدته كذلك ، بل وجدت جميع أهل البدع [(١] يلزمهم أن لا يكونوا مصدِّقين بتنزيل القرآن ، ولا بتفسيره وتأويله فى كثير من الأمور ، والعلم — والإيمان — يتضمن التصديق بالتنزيل ، وما دل عليه من التأويل ، وما من بدعة من بدع الجهمية وفروعهم ، إلا وقد قالوا فى القرآن بما يقدح فى تنزيله ، وقالوا فى معانيه بما يقدح فى تفسيره وتأويله[١)] .

ص ١٥٧ فمن تأمل طرق المعتزلة ونحوهم ،/التى ردوا بها على أهل الدهر والفلاسفة ونحوهم ، فيما خالفوا فيه المسلمين ، رآهم قد بنوا ما خالفوا فيه النصوص على أصول فاسدة فى العقل ، لا قطعوا بها عدو الدين ، ولا أقاموا على موالاة السنة واتّباع سبيل المؤمنين ، كما فعلوه فى دليل الأعراض والتركيب والاختصاص .

وكذلك من ناظرهم من الكُلاَّبية وغيرهم ، فيما خالفوا فيه السنة من مسائل الصفات والقدر وغير ذلك ، بنوا كثيراً من الرد عليهم على أصول فاسدة : إما أصول وافقوهم عليها مما أحدثه أولئك ، كموافقة من وافقهم على دليل الأعراض والتركيب ونحوهما ، وإما أصول عارضوهم بها فقابلوا الباطل بالباطل ، كما فعلوه فى مسائل القدر والوعد والوعيد ، ومسائل الأسماء والأحكام ، فإن أولئك كذَّبوا بالقدر ، وأوجبوا إنفاذ الوعيد ، وقاسوا الله بخلقه فيما يحسن ويقبح . وهؤلاء أبطلوا حكمة الله

---

(١ — ١) : ساقط من (س) .

[ تعالى ][1]، وحقيقة رحمته وعدله ، وقالوا ما يقدح فى أمره ونهيه ، ووعده ووعيده ، وتوقفوا فى بعض أمره ونهيه ، ووعده ووعيده ، فصار أولئك يكذِّبون بقدرته وخلقه ومشيئته ، وهؤلاء يكذبون برحمته وحكمته[2] ، وببعض أمره ونهيه ، ووعده ووعيده ، كما قد بُسط فى موضعه .

فكان ما دفعوا به أهل البدع من أصول مبتدعة باطلة وافقوهم عليها ، أو أصول[3] مبتدعة باطلة قاتلوهم فيها[4] ، ضلَّة من الرأى ، وغبنا فيه ، وخدعة من الشيطان ، بل الحق أنهم لا يوافقون على باطل ، ولا يقابل باطلهم بباطل .

وهذا كما أصاب كثيراً من الناس من أهل العبادة والزهد والتصوف والفقر ، أعرضوا عن السماع الشرعى ، والزهد [ الشرعى ][5] ، والسلوك الشرعى ، فاحتاجوا أن يعتاضوا عن ذلك بسماعٍ بدعى ، وزهد بدعى ، وسلوك بدعى ، يوافق فيه[6] بعضهم بعضاً فى باطل ، أو يقابل باطلهم بباطل آخر ، وكما أصاب كثيراً من الناس مع الولاة الذين أحدثوا الظلم ، فإنهم تارة يوافقونهم على بعض ظلمهم ، فيعاونونهم على الإثم والعدوان ، وتارة يقابلون ظلمهم بظلم آخر ، فيخرجون عليهم

(١) تعالى : زيادة فى ( س ) .
(٢) س : بحكمته ورحمته .
(٣) س : وأصول .
(٤) س : بها .
(٥) الشرعى : ساقطة من ( د ) .
(٦) فيه : ساقطة من ( س ) .

ويقاتلونهم بالسيف ، وهو قتال الفتنة ، فمن الناس من يوافق على الظلم
ظ ١٥٧ ولا يقابل الظلم ، مثل ما/كان بعض أهل الشام ، ومنهم من كان يقابله[١] بالظلم والعدوان ، ولا يوافق على حق ولا على باطل كالخوارج ، ومنهم من كان تارة يوافق على الظلم ، وتارة يدفع الظلم بالظلم ، مثل حال كثير من أهل العراق .

وكثير من الناس مع أهل البدع الكلامية والعملية بهذه المنزلة : إما أن يوافقوهم[٢] على بدعهم الباطلة ، وإما أن يقابلوها ببدعة أخرى باطلة ، وإما أن يجمعوا بين هذا وهذا ، وإنما الحق فى أن لا يُوافَق المبطل على باطل أصلا ، ولا يُدفَع باطله[٣] بباطل أصلا ، فيلزم المؤمن الحق ، وهو ما بعث الله به رسوله [ صلى الله عليه وسلم ][٤]، ولا يخرج عنه إلى باطل يخالفه : لا موافقة لمن قاله ، ولا معارضة بالباطل لمن قال باطلاً[٥] . وكلا[٦] الأمرين يستلزم معارضة منصوصات الكتاب والسنة بما يناقض ذلك ، وإن كان لا يظهر ذلك فى بادى الرأى .

بقية كلام الخطابى فى « الغنية »

**قال أبو سليمان**[٧] « فإن قال هؤلاء القوم : فإنكم قد أنكرتم الكلام

(١) س : يقابل .
(٢) د : يوافقونهم .
(٣) س : وأن لا يُدفع باطل .
(٤) صلى الله عليه وسلم : زيادة فى ( س ) .
(٥) س : ولا معارضة لمن قابل باطلا بباطل .
(٦) د : وكلى .
(٧) أى الخطابى فى رسالة « الغنية عن الكلام » . والكلام التالى بعد الكلام السابق ( الذى أوردت آخره فيما سبق ، ص ٢٨٧ ) مباشرة . وهو فى كتاب « صون المنطق » ١٤٠/١ .

ومنعتم استعمال أدلة العقول ، فما الذى تعتمدون عليه[١] فى صحة أصول دينكم ، ومن أى طريق تتوصلون إلى معرفة حقائقها ، وقد علمتم أن الكتاب لـم يعلم حقه[٢] ، وأن الرسول لم يثبت صدقه إلا بأدلة العقول ، وأنتم قد نفيتموها ؟ »

**قال أبو سليمان**[٣] : « قلنا : إنّا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف . ولكنّا لا نذهب فى استعمالها إلى الطريقة التى سلكتموها فى الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر ، وانقلابها فيها على حدث[٤] العالم وإثبات الصانع ، ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بياناً ، وأصح برهانا ، وإنما هو شىء[٥] أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه . وإنما سلكت الفلاسفة هذه الطريقة لأنهم لا يثبتون النبوات ، ولا يرون لها حقيقة ، فكان أقوى شىء عندهم فى الدلالة على إثبات هذه الأمور ، ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء . فأما مثبتو النبوات فقد أغناهم الله عز وجل[٦] عن ذلك ، وكفاهم كلفة المؤونة فى ركوب هذه الطريقة المنعرجة[٧] التى لا يؤمن العنت[٨] على راكبها ،

(١) عليه : ساقطة من ( س ) ، الغنية .

(٢) الغنية : حقا .

(٣) فى رسالة « الغنية » بعد الكلام السابق مباشرة ١/١٤٠ - ١٤١ .

(٤) على حدث : كذا فى النسختين ، وكذا فى أصل « الغنية » ، ولكن محققا الكتاب كتبا فى الأصل « على حدوث » وفى التعليق : « على حدث ، ولعلها : حدوث » .

(٥) الغنية : الشىء .

(٦) فى ( س ) سقطت عبارة « عز وجل » . وفى « الغنية » : الله تعالى .

(٧) س : المقبوحة .

(٨) س : العيب . وفى ( د ) الكلمة غير منقوطة ، وكذا قرأتها وهو الذى فى « الغنية » .

والإيداع[١] والانقطاع على سالكها » .

تعليق ابن تيمية **قلت**[٢] : وهذا الذى ذكره[٣] الخطَّابى يبين أن طريقة الأعراض من الكلام المذموم ، الذى ذمّه السلف والأئمة ، وأعرضوا / عنه،كما ذكر ص ١٥٨ ذلك الأشعرى وغيره ، وأن الذين سلكوها سلكوها لكونهم لم يسلكوا الطرق النبوية الشرعية ، فمن لم يسلك الطرق الشرعية احتاج إلى الطرق البدعية ، بخلاف من أغناه الله بالكتاب والحكمة .

والخطَّابى ذكر أن هذه الطريقة متعبة مخُوفة ، فسالكها يُخاف عليه أن يعجز أو أن[٤] يهلك . وهذا كما ذكره الأشعرى وغيره ، ممن لم يجزموا بفساد هذه الطريقة ، وإنما ذموها لكونها بدعة ، أو لكونها[٥] صعبة متعبة قد يعجز سالكها ، أو لكونها مخُوفة خطرة لكثرة شبهاتها .

وهكذا ذكر الخطابى فى كتاب « شعار الدين » ما يتضمن هذا المعنى . ولهذا كان من لم يعلم بطلان هذه الطريقة ، أو اعتقد صحتها ، قد يقول ببعض موجباتها . كما يقع مثل ذلك فى كلام الخطَّابى وأمثاله ، مما يوافق موجبها ، وقد أنكره عليه أئمة السلف والعلم ، كما هو مذكور فى غير هذا الموضع . وهذا قد وقع فيه طوائف من أصناف الناس ، من أصحاب أحمد ومالك والشافعى وأبى حنيفة وغيرهم .

---

(١) والإيداع : ساقطة من « الغنية » .
(٢) قلت : ساقطة من ( س ) .
(٣) س : قاله .
(٤) س : وأن .
(٥) س : ولكونها .

(*وأما **قوله** : « إنهم أخذوا هذه الطريقة من الفلاسفة » كما ذكر ذلك الأشعرى .

**فيقال** : كثير من الفلاسفة يبطل هذه الطريقة ، كأرسطو وأتباعه ، فلم يوجد عنهم . ومن الفلاسفة من يقول بها ، والذين قالوا بها من أهل الكلام ليس كلهم أخذها عن الفلاسفة ، بل قد تتشابه القلوب .

كما قال تعالى : ﴿ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾[ سورة البقرة : ١١٨ ].

وقال تعالى : ﴿ كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلاَّ قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ * أَتَوَاصَوْا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴾ [ سورة الذاريات : ٥٢ ، ٥٣ ] .

وأكثر المتكلمين السالكين لها مناقضون للقول المشهور عن الفلاسفة لا موافقون لهم ، بل يردون على أرسطو وأصحابه فى المنطق والطبيعيات والإلهيات*) .

تابع كلام الخطابى فى «الغنية»

**قال الخطابى**(١) : « وبيان ما ذهب إليه السلف - من أئمة المسلمين - فى الاستدلال على معرفة الصانع وإثبات توحيده وصفاته ، وسائر ما ادّعى أهل الكلام تعذر الوصول إليه إلا من الوجه الذى يذهبون إليه ، ومن الطريقة التى يسلكونها ، ويزعمون أن من لم يتوصل

---

( * - * ) : ما بين النجمتين ساقط من ( س ) .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة فى رسالة « الغنية » ١٤١/١ .

إليه من تلك الوجوه كان مقـــلداً غير موحد على الحقيقة – هو أن[١]
ظ ١٥٨ الله سبحانه[٢] / لما أراد إكرام من هداه لمعرفته ، بعث رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم بشيرا ونذيراً ، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيرا .

وقال له : ﴿ يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ﴾ [ سورة المائدة : ٦٧ ] .

وقال صلى الله عليه وسلم فى خطبة الوداع ، وفى مقامات شتى[٣] ، وبحضرته[٤] عامة أصحابه : ألا هل بلغت .

وكان الذى أُنزل عليه[٥] من الوحى ، وأُمر بتبليغه ، هو كمال الدين وتمامه ، لقوله تعالى : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى ﴾[ سورة المائدة : ٣ ][٦] ، فلم يترك صلى الله عليه وسلم شيئاً من أمور[٧] الدين : قواعده ، وأصوله ، وشرائعه ، وفصوله – إلا بيّنه ، وبلّغه على كماله وتمامه ، ولم يؤخر بيانه عن وقت الحاجة إليه ، إذ لا خلاف بين فرق الأمة : أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بحال . ومعلوم أن أمر التوحيد وإثبات الصانع لا تزال الحاجة ماسة إليه أبداً فى كل وقت وزمان ، ولو أُخِّر عنه البيان لكان التكليف واقعاً بما لا سبيل

---

(١) عبارة « هو . . . الخ » خبر لقوله : وبيان ما ذهب إليه . . الخ .
(٢) الغنية : الله تعالى .
(٣) الغنية : وفى مقامات له شتى .
(٤) س : وبحضرة .
(٥) س : نزل عليه ؛ الغنية : أنزل إليه .
(٦) ذُكر فى ( س ) وفى الغنية من الآية قوله تعالى ( اليوم أكملت لكم دينكم ) فقط .
(٧) الغنية : أمر .

للناس إليه ، وذلك فاسد غير جائز . وإذا كان الأمر على ما قلناه ، وقد علم[١] يقينا أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يدعهم فى أمر التوحيد إلى الاستدلال بالأعراض ، وتعلقها بالجواهر ، وانقلابها فيها ، إذ لا يمكن واحـداً من الناس أن يروى عنه ذلك ولا عن أحد من أصحابه[٢] من هذا النمط حرفاً واحداً فما فوقه ، لا من طريق تواتر ولا آحاد – عُلم أنهم[٣] قد ذهبوا خلاف مذهب هؤلاء ، وسلكوا غير طريقتهم ، ولو كان فى الصحابة قوم يذهبون مذاهب هؤلاء فى الكلام والجدل[٤] : لَعُدُّوا من[٥] جملة المتكامين ، ولنُقل[٦] إلينا أسماء متكلميهم ، كما نقل إلينا[٧] أسماء فقهائهم وقرَّائهم وزهادهم ، فلما لم يظهر ذلك ، دل على أنه لم يكن لهذا الكلام عندهم أصل » .

**قال الخطابى**[٨] : « وإنما ثبت عندهم أمر التوحيد من وجوه : أحدها : ثبوت النبوة بالمعجزات التى أوردها[٩] نبيهم من كتابٍ قد أعياهم أمره ، وأعجزهم شأنه ، وقد تحداهم به وبسورة من مثله ،

---

(١) الغنية ١٤٢/١ : وقد علمنا .
(٢) الغنية : أن يروى فى ذلك عنه ولا عن أحد أصحابه .
(٣) « علم أنهم » جواب لقوله : وإذا كان الأمر . الخ .
(٤) الغنية : والجدال .
(٥) الغنية : فى .
(٦) د : ولنقلوا .
(٧) إلينا : ساقطة من ( س ) ، الغنية .
(٨) بعد الكلام السابق مباشرة فى « الغنية » ١٤٢/١
(٩) س : التى قد أوردها .

وهم العرب الفصحاء والخطباء والبلغاء[١] ، فكل عجز عنه ، ولم يقدر على شيء منه بوجهٍ : إما بأن لا يكون فى قولهم ولا فى طباعهم[٢] أن يتكلموا بكلام يضارع القرآن فى جزالة لفظه ، وبديع نظمه ، وحسن معانيه ، وإما أن يكون[٣] ذلك فى وسعهم ، وتحت قُدَرِهم[٤] ، طبعاً وتركيباً ، ولكن مُنِعوه وصُرفوا عنه[٥] /ليكون آية لنبوته ، وحجة عليهم فى وجوب تصديقه ، وإما أن يكونوا[٦] إنما عجزوا عن علم ما جمع فى القرآن من أنباء ما كان ، والإخبار عن الحوادث التى تحدث وتكون ، وعلى[٧] الوجوه كلها ، فالعجز موجود ، والانقطاع حاصل ، هذا إلى ما شاهدوه من آياته ، وسائر معجزاته المشهودة[٨] عنه ، الخارجة عن سوم[٩] الطباع ، الناقضة للعادات ، كتسبيح الحصا فى كفه ، وحنين الجذع لمفارقته ، ورجف[١٠] الجبل تحته ، وسكونه[١١] لما ضربه برجله ، وانجذاب الشجرة بأغصانها وعروقها إليه ، وسجود البعير له ، ونبوع[١٢]

ص ١٥٩

(١) س : والخطباء البلغاء .
(٢) الغنية : لا يكون من قولهم ولا من طباعهم .
(٣) س : وإما أن لا يكون .
(٤) الغنية : قدرتهم .
(٥) س : وضربوا عنه .
(٦) الغنية : أن يكون .
(٧) س : على .
(٨) الغنية : المشهورة .
(٩) الغنية : عن رسوم .
(١٠) الغنية : وزحف ، وهو خطأ .
(١١) الغنية : وسكوته .
(١٢) ونبوع : كذا فى ( س ) والغنية ( ص ١٤٣ ) . وفى ( د ) نبع .

الماء من بين أصابعه حتى توضأ به بشر كثير ، وربو[١] الطعام اليسير بتبريكه فيه حتى أكل منه عددٌ جمٌّ ، وإخبار الذراع إياه بأنها مسمومة ، وأمور كثيرة سواها ، يكثر تعدادها هى[٢] مشهورة ، ومجموعة فى الكتب التى أنشئت[٣] لمعرفة هذا الشأن » .

**قال الخطابى**[٤] : « فلما استقر ما[٥] شاهدوه من هذه الأمور فى نفوسهم ، وثبت ذلك فى عقولهم ، صحت عندهم نبوَّته ، وظهرت عن غيره بينونته ، ووجب تصديقه على ما أنبأهم عنه من الغيوب ، ودعاهم إليه من أمر وحدانية الله عز وجل[٦] وأمر صفاته[٧] ، وإلى ذلك ما وجدوه[٨] فى أنفسهم وفى سائر المصنوعات من آثار الصنعة ، ودلائل الحكمة ، الشاهدة على أن لها صانعاً حكيما ، عالما ، خبيرا ، تام القدرة ، بالغ الحكمة ، وقد نبَّههم الكتاب عليه ، ودعاهم إلى تدبره وتأمله ، والاستدلال به على ثبوت ربوبيته . فقال عز وجل[٩] : ﴿ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [ سورة الذاريات : ٢١ ] : إشارة إلى ما فيها من آثار الصنعة ، ولطيف الحكمة ، الدالَّيْن على وجود الصانع

(١) د : وربوا ، وهو تحريف .
(٢) الغنية : وهى .
(٣) الغنية : التى انتسبت .
(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص١٤٣ .
(٥) الغنية : بما .
(٦) الغنية : الله تعالى .
(٧) الغنية : وإثبات صفاته .
(٨) د : ما وجدوا ؛ الغنية : مما وجدوه .
(٩) عز وجل : ليست فى « الغنية » .

الحكيم ، لما[١] ركّب فيها من الحواس التى عنها يقع الإدراك ، والجوارح التى يباشر[٢] بها القبض والبسط ، والأعضاء المعدّة [ للأفعال ][٣] التى هى خاصة بها،كالأضراس الحادثة فيهم عند استغنائهم[٤] عن الرضاع ، وحاجتهم إلى الغذاء ، فيقع بها الطحن له ، وكالمِعِدَة التى اتخذت لطبخ الغذاء ، والكبد التى يسلك إليها صفاوته ، وعنها يكون انقسامه على الأعضاء فى[٥] مجارى العروق المهيأة لنفوذه إلى أطراف البدن ، وكالأمعاء التى يرسب إليها تفل[٦] الغذاء وطحانه[٧] فيبرز عن البدن .

وكقوله تعالى[٨] : ﴿ أَفَلاَ يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى
ظ ١٥٩ السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴾ [ سورة الغاشية : ١٧ — ٢٠ ] .

وكقوله تعالى[٨] : ﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِى الْأَلْبَابِ ﴾ [ سورة آل عمران : ١٩٠ ] .

وما أشبه ذلك من جلال الأدلة ، وظواهر الحجج ، التى يدركها[٩] كافة ذوى العقول ، وعامة من يلزمه حكم الخطاب ، مما

(١) الغنية : ما .
(٢) الغنية : يتأثر .
(٣) للأفعال : ساقط من ( د ) ، ( س ) ، وأثبتها من « الغنية » ليستقيم الكلام .
(٤) س : عند غناهم ؛ الغنية : عند غنائهم .
(٥) س : فهى ، وهو تحريف .
(٦) تفل : كذا فى ( س ) وهو الصواب . وفى ( د ) ، الغنية : ثقل .
(٧) س : وطلحه ؛ الغنية : وتمجه .
(٨) تعالى : ليست فى : الغنية ( ص ١٤٤ ) .
(٩) د : يذكرها .

يطول تتبعه واستقراؤه ، فعن هذه الوجوه ثبت[١] عندهم أمر الصانع وكونه ، ثم بيّنوا[٢] وحدانيته وعلمه وقدرته ، بما شاهدوه من اتّساق أفعاله على الحكمة ، واطّرادها فى سبلها ، وجريها[٣] على إدلالها ، ثم علموا سائر صفاته توقيفاً عن[٤] الكتاب المنزّل ، الذى بان حقُّه ، وعن[٥] قول النبى صلى الله عليه وسلم الذى[٦] قد ظهر صدقه ، ثم تلقّى جملة[٧] أمر الدين عنهم أخلافهم وأتباعهم ، كافةً عن كافة ، قرناً بعد قرن ، فتناولوا[٨] ما سبيله الخبر منها تواترا واستفاضة ، على الوجه الذى تقوم به الحجة ، وينقطع فيها[٩] العذر . ثم كذلك مَنْ بعدهم عصراً بعد عصر ، إلى آخر من تنتهى إليه الدعوة ، وتقوم عليه بها الحجة[١٠] ، فكان ما اعتمده المسلمون من الاستدلال فى[١١] ذلك أصح وأبين ، وفى التوصل إلى المقصود به أقرب ، إذ كان التعلق فى أكثره[١٢] إنما هو بمعانى دَرْك الحسّ[١٣] ، وبمقدماتٍ من العلم مركّبة

(١) د : يثبت . وسترد فى ( د ) بعد صفحات كما أثبتها هنا .
(٢) س : يثبتوا ، وهو تحريف .
(٣) د : وحرتها ، وهو تحريف .
(٤) س : على .
(٥) س : الذى بان عن .
(٦) الغنية : . . . وسلم المرسل الذى . . .
(٧) س : جلة .
(٨) س : وتناولوا .
(٩) الغنية : فيه .
(١٠) الغنية : وتقوم به الحجة .
(١١) د : من الاستدلال من ؛ الغنية : فى الاستدلال من . .
(١٢) س : فى الكثرة .
(١٣) الغنية : تدرك بالحس .

عليها ، لا يقع[١] الخُلْف فى دلالتها » .

تعليق ابن تيمية قلت : ذكر الخطابى طريقين إلى معرفة الله وصفاته : طريقاً سمعية ، وطريقاً عقلية ، وكلاهما طريق شرعية معروفة بالقرآن . أما الأولى : فهو أن تُعلم نبوَّة النبى صلى الله عليه وسلم بما أظهره الله على يديه من المعجزات وبغير ذلك[٢] ، ثم يعرفون بذلك ما أخبرهم به ودعاهم إليه من التوحيد وإثبات الصفات ، وهذا لأن نفس الإقرار بالصانع [ سبحانه ][٣] فطرى ضرورى ، أو معلوم بأدنى نظر وتأمل يحصل لعموم الخلق .

ثم معرفة صدق الرسول صلى الله عليه وسلم[٤] تعلم بما[٥] أظهره من المعجزات الدالَّة[٦] على صدق الرسول . وقد نبَّه الخطابى أن فيما جاء به الرسول من بيان الطرق العقلية التى يُعرف بها ثبوت الخالق وتوحيده وصفاته ، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن تعريفه للناس ما عرفهم إيَّاه بمجرد خبره ، وإن كان ذلك بعد ثبوت صدقه كما يظنه كثير من أهل الكلام ، بل عرَّفهم ما به يُعرف ثبوت الخالق ووحدانيته وصفاته ، /وما به يُعرف صدقه ، فبيَّن ما جاء به [ من ][٧] أصول ص ١٦٠

(١) د : لا يقطع .

(٢) عبارة « وبغير ذلك » : ساقطة من ( س ) .

(٣) سبحانه : زيادة فى ( س ) .

(٤) صلى الله عليه وسلم : ليست فى ( س ) .

(٥) د : بما تعلم بما ، وهو خطأ .

(٦) عند كلمة « الدالة » يوجد سقط طويل فى نسخة ( س ) ينتهى عند ص ٣٠٨ ، وسأشير إلى نهايته هناك بإذن الله .

(٧) من : ساقطة من الأصل ( د ) وزدتها ليستقيم الكلام .

الدين وأدلته العقلية التى يُعلم بها ما يمكن معرفته بالعقل ، وأخبرهم عن الغيب الذى لا يمكنهم معرفته بمجرد عقلهم .

ولهذا **قال الخطابى** : « وإلى ذلك ما وجدوه فى أنفسهم وفى سائر المصنوعات من آثار الصنعة ودلائل الحكمة الشاهدة على أن لها صانعاً حكيماً عالما خبيرا تام القدرة بالغ الحكمة » .

**قال** : « وقد نبههم الكتاب عليه ، ودعاهم إلى تدبره وتأمله ، والاستدلال به على ثبوت ربوبيته ، فقال عز وجل : ﴿ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [ سورة الذاريات : ٢١ ] .

**إلى قوله** : « وما أشبه ذلك من جلال الأدلة ، وظواهر الحجج ، التى يذكرها كافة ذوى العقول ، وعامة من يلزمه حكم الخطاب ، مما يطول تتبعه واستقراؤه ، فعن هذه الأمور ثبت عندهم أمر الصانع وكونه ، ثم بيَّنوا وحدانيته وعلمه وقدرته ، بما شاهدوه من اتسّاق أفعاله على الحكمة ، واطّرادها فى سبلها ، وجريها على إدلالها ، ثم علموا سائر صفاته توقيفا عن الكتاب ... إلى آخر كلامه »

وهذا مما اعترف به النظار من جميع الطوائف : من المعتزلة والأشعرية والكرامية وغيرهم . كما قال القاضى عبد الجبار فى أول كتابه المصنَّف فى تثبيت نبوَّة نبينا صلى الله عليه وسلم **قال**[1] : « الحمد لله

**كلام القاضى عبد الجبار فى « تثبيت دلائل النبوة »**

(١) لم أجد هذا الكلام فى أول كتاب « تثبيت دلائل النبوة » للقاضى عبد الجبار ( تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ، ط . دار العربية ، بيروت ، ١٣٨٦/١٩٦٦ ) وأخشى أن تكون النسخة الوحيدة التى نشر الدكتور عبد الكريم عثمان عنها الكتاب ناقصة .

الذى منَّ على عباده بإرسال رسله ، وختمهم بسيدهم محمد صلى الله عليه وسلم ، فأرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ، وإنما يَعْرِف الرسول من عَرَف المرْسِلَ ، وقد حصل لك العلم به تبارك وتعالى بما فى كتاب « المصباح » وغيره ، وأجلها[١] وأعظمها وأوضحها وأبينها ما فى القرآن مما نبَّه الله عليه ، وجعله فى عقول العقلاء ، فينبغى أن يراعيه ، ويديم النظر فيه ، ويواصل الفكر فى آيات الله ، ويعتبر بالنقل والاعتبار ، تنال المعرفة »[٢].

وكذلك قال الأشعرى فى كتابه المشهور المعروف « باللمع » لما ذكر خلق الإنسان واستدل به على الخالق تعالى ، كما قد حكينا كلامه ، وذكرنا كلامه وكلام القاضى أبى بكر عليه ، وأن كلامه أجود ، مع أنه جعل الإنسان مما يُستدل على خلق جواهره بأنها لا تخلو من الحوادث بناء على أن الحدوث المشهود إنما هو حدوث الأعراض كالتأليف والتركيب ، وهو المراد بالخلق ، / بناء على ثبوت الجوهر الفرد . ظ ١٦٠

وهذا وإن كان ضعيفاً ، وأكثر علماء المسلمين ينازعون فى هذا ، فالمقصود أنه استدل بالخلق على الخالق . **قال القاضى أبو بكر**[٣] : « ثم قال أبو الحسن مؤيداً لما ذكره من حدوث الإنسان ، وحدوث تصويره كلام الباقلانى فى « شرح اللمع » .

(١) بما فى كتاب « المصباح » وغيره وأجلها : كذا فى الأصل ، والكلام غير مستقيم ، ويبدو أن فيه سقطا .

(٢) ويعتبر . . . المعرفة : كذا بالأصل والكلام غير مستقيم .

(٣) للباقلانى كتاب « شرح اللمع » . انظر فهرست كتب الباقلانى فى ملحق كتاب « التمهيد » ( ص ٢٥٧ ) تحقيق الأستاذ محمود محمد الخضيرى رحمه الله والدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده، ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٣٦٦/١٩٤٧ .

وتعلقه بخالق خلقه ، ومدبِّر دبَّره(١) : وقد قال تعالى(٢) ﴿ أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ * أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴾[ سورة الواقعة : ٥٨ ، ٥٩ ] فما استطاعوا بحجة أن يقولوا إنهم يخلقون مع تمنيهم الولد(٣) ، فلا يكون ، ومع كراهتهم له يكون(٤) قال : وقال تنبيهاً لخلقه(٥) على وحدانيته : ﴿ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾[ سورة الذاريات : ٢١ ] فبيَّن(٦) لهم عجزهم وفقرهم إلى صانع صنعهم ، ومدبِّر دبَّرهم » .

**قال القاضي أبو بكر** : « واعلموا أن الغرض بذكر هاتين الآيتين الإخبار عن الله فى نص كتابه بما دلهم العقول عليه ، وتقريبه والتنبيه على موضع الاستدلال به من جهة السمع ، ليكون المرء عند سماعه أقرب إلى العلم بإدراك ما يُلتمس علمه ، وترتيب ما النظر فيه على حقِّه وموجبه ، وأن يجمع لأهل التوحيد المقرِّين بالسمع بين دلائل العقول وتنبيه السمع عليها ، وأن النظر فى مقدورات الله والاعتبار بها طريقاً إلى العلم بصانعها المدبر لها والخالق لأعيانها » .

**قال** : « وأما وجه التنبيه من قوله : ﴿ أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ * أَأَنتُمْ

---

(١) الكلام التالى هو كلام الأشعرى فى « اللمع » وسأقابله عليه بإذن الله .

(٢) اللمع ( ص١٩ ) بتحقيق د . حمودة غرابة ، ط . مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٥ : وقد قال الله تعالى .

(٣) اللمع : فما استطاعوا أن يقولوا بحجة إنهم يخلقون ما يمنون مع تمنيهم الولد . .

(٤) اللمع : فيكون .

(٥) اللمع : وقد قال الله تعالى منبها لخلقه .

(٦) اللمع : بين .

تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴾ [ سورة الواقعة : ٥٨ ، ٥٩ ] فهو أن من سبيل الخالق المنشئ ، أن يكون ما خلقه واقعاً بقصده وإرادته ، وأن يجد نفسه قادرة عليه وعلى إيجاد عينه ، إن كان مخترعاً له ، أو على تصويره وتخطيطه ، إن كان الخلق تصويراً وتقديراً » .

**قال** : « وإذا ثبتت هذه الجملة ، وعلمنا أن وجود الولد بوجود بِنْيتِهِ وهيئته ، وليس بمقصور على إرادة الوالد ، ولا مما يجد فى نفسه القدرة عليه – ثبت بذلك أن الولد المخلوق ليس من فعل الوالد على سبيل المباشرة ، ولا على جهة التولد عن حركاته » .

**قال** : « وأما وجه التنبيه من قوله : ﴿ وَفِى أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ ﴾ [ سورة الذاريات : ٢١ ] رده لهم إلى الاعتبار فى أحوالهم ، وتنقلهم من حال إلى حال ، ومن تركيب إلى تركيب ، وعجيب ما قد فعل بذواتهم من التصوير والتأليف ، وخلق الحواس ومواضعها ، وتركيب كل عضو من أعضائهم على صفه ما يحتاج إلى استعماله/فيه : ص ١٦١
من اليد للبطش ، والرجل للمشى ، وغير ذلك من جوارحهم ، وما يتجدد فى أنفسهم من الحوادث التى لم تكن ، ويزول عنهم من الأمور التى يؤثرون استدامتها ، مع علمهم بأن الصورة لابد لها من مصوِّر ، وأن التأليف للدار والكتابة وضروب المنسوجات والمصنوعات لابد لها فى عقولهم من صانع مؤلّف ، وأن التغيرّ فى صفاته مع جواز بقائه على ما يعبرّ عنه لابد له من ناقل نقله ، ومغيرّ غيَّره ، وأنهم يجب أن يعلموا بذلك أنْ تصوير الإنسان وتغيّره فى الأحوال التى ذكرها أَوْلى أن يتعلق بمصوِّر صَوَّره ، وناقل نقله وغيّره من تركيب إلى تركيب ، وحالٍ إلى

حال : أن الإنسان أقرب إلى علم هذا بالتنبيه من ناحية السمع عليه ، وأجدر أن يتحقق علم ما فيه ، وإن كان لو أُفرد بعقله ، وأُحيل على صحيح نظره ، لقال بما نبَّه السمع على مواضعه ، وإن احتاج فى ذلك إلى فضل فكرٍ بالكدِّ والرَّوِيَّة وإتعاب النفس فى طلب الحق » .

**قال** : « فهذا وجه التنبيه مما تلاه من التنزيل » .

وذكر فى التوحيد والمعاد نحواً من ذلك ، بخلاف نفى التشبيه ، فإنه جعله من باب ما دلَّ القرآن عليه بالخبر .

وأما ما ذكره هو وغيره : من أنهم عرفوا صدق الرسول بالمعجزات ابتداءً ، فهذا يكون على وجهين : أحدهما : أنهم عرفوا إثبات الخالق بالضرورة ، ثم عرفوا صدق الرسول بالمعجزات .

والثانى : أن يقال : نفس ظهور المعجزات دلّت على إثبات الخالق وعلى صدق رسوله ، كما كان إظهار موسى للآيات : مثل العصا ، واليد ، دليلاً على الصانع وعلى صدق الرسول .

ولهذا لمَّا قال له فرعون : ﴿ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهاً غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ ﴾[ سورة الشعراء : ٢٩ ] ، قال له موسى : ﴿ أَوَ لَوْ جِئْتُكَ بِشَىْءٍ مُّبِينٍ * قَالَ فَأْتِ بِهِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِىَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ * وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِىَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ ﴾[ سورة الشعراء : ٣١ -٣٣ ] .

فأظهر موسى هذه الآيات لما قال له فرعون : ﴿ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَـهاً غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ ﴾ فدل ذلك على أنه أظهرها لإثبات

العلم بالصانع ، ولصدق الرسول . والأدلة[١] الدالة على صدق الرسول كثيرة مبسوطة فى غير هذا الموضع . وبنبوته يُستدل على تفصيل[٢]
ظ ١٦١ صفات الله وأسمائه ، وعلى توحيده الذى هو/عبادته [ وحده ][٣] لا شريك له ، وهو توحيد الإلهية[٤] وكذلك على توحيد الربوبية .

فكلا نوعى التوحيد مما يمكن علمه بالسمع ، وهذا مما اعترف به غير واحد من حذَّاق النظَّار ، وقالوا : إنه يمكن العلم بصدق الرسول قبل العلم بالوحدانية ، مع أن الخطَّابى أراد – والله أعلم – بعلم التوحيد : علم صفات الرب [ سبحانه ][٥] وأسمائه ، فإنهم يسمون ذلك علمِ التوحيد ، وذلك مما يمكن معرفته بالشرع ، فإنه يعلم بالفطرة وبالعقل إثبات الصانع على طريق الإجمال ، وأما تفصيل صفاته وأسمائه فتُعلم بالسمع .

وأيضا فإذا عُرف أن العلوم الإلٰهية حقيقتها موجودة عند الأنبياء عليهم السلام ، فإنهم الصادقون المصدوقون فيما يخبرون به من ذلك ، وأن الواجب تلقِّى ذلك عنهم – كان العلم بأن هذا يُستفاد من الرسول يمكن إثباته بما به يُعلم أنه رسول ، وإذا عُلم أنه رسول[٦] تُعلِّم منه هذا

(١) عند كلمة « والأدلة » ينتهى السقط الطويل فى نسخة ( س ) الذى بدأ فى ص ٣٠٢ .
(٢) د : تفضيل ، وهو تحريف .
(٣) وحده : ساقطة من ( د ) .
(٤) د : الألوهية .
(٥) سبحانه : زيادة فى ( س ) .
(٦) عبارة : « وإذا علم أنه رسول » : ساقطة من ( س ) .

المطلوب . كما إذا عُرف أن[(١)] علاج المرضى يُؤخذ من الأطباء ، والاستفتاء يرجع فيه إلى المفتين ، وأمر التقويم يُرجع فيه إلى المقوِّمين . فإذا عرف أن هذا طبيب ، أو مفتٍ ، أو مقوِّم ، رُجع إليه فى ذلك[(٢)] .

وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع ، وبُيِّن أن العلم بصدق النبى [ صلى الله عليه وسلم ][(٣)] له طرق متعددة ، فمن ادّعى من المتكلمين : [(٤)]المعتزلة والجهمية وموافقيهم[(٤)] - أنه لا يمكن العلم بصدقه إلا بعد العلم بحدوث الأجسام ، وأن ذلك لا يُعلم إلا بطريقة الأعراض ، فقوله خطأ مبتدَع ، وهو الذى ذكر[(٥)] الخطَّابى أنه لم يسلك أحد من السلف هذه الطريق .

وأما الطريق العقلية التى ذكرها ، فهى طريق دل عليها القرآن ، وأرشد إليها ، ونبّه عليها ، وهى الاستدلال بما يجدونه فى أنفسهم وفى سائر المصنوعات من آثار الصنعة ، ودلائل الحكمة الشاهدة على أن لها صانعا حكماً عالما خبيرا[(٦)] . . إلى قوله : « فعن هذه الوجوه ثبت عندهم أمر الصانع وكونه ، ثم تبيَّنوا[(٧)] وحدانيته وعلمه وقدرته بما

---

(١) س : كما يعلم أن . . .
(٢) س : رجع فى ذلك إليه .
(٣) صلى الله عليه وسلم : زيادة فى ( س ) .
(٤ - ٤) : ساقط من ( س ) .
(٥) س : ذكره ، وهو تحريف .
(٦) س : أن لها صانعا عليما حكيما خبيرا .
(٧) سبقت الكلمة ص ٣٠٣ : بينوا .

شاهدوه من اتّساق أفعاله على الحكمة ، واطِّرادها فى سبلها وجريها على إدلالها » .

ص ١٦٢ وهذا لأن الفعل الواحد المتّسق المنتظم لا يكون عن/اثنين ، ولا يكون إلا عن عالم قادر ، كما بُيِّن فى غير هذا الموضع .

عود لكلام الخطابى فى « الغنية »

فهذه الصفات ونحوها مما يعلم بالعقل . **قال**[1] : « ثم علموا سائر صفاته توقيفا عن الكتاب المنزَّل » . وهذا كالصفات الخبرية : مثل الوجه ، واليدين ، والاستواء على العرش ، ونحو ذلك .

**قال الخطابى**[2] : « فأما الأعراض فإن التعلق بها إما أن يكون عذرا[3] ، وإما أن يكون تصحيح[4] الدلالة من جهتها عسراً متعذراً ، وذلك أن اختلاف الناس قد كثر فيها ، فمن قائل : لا عرض فى الدنيا نافٍ لوجود الأعراض أصلا ، وقائل : إنما هى قائمة[5] بأنفسها ، لا تخالف الجواهر فى هذه الصفة ، إلى غير ذلك من[6] الاختلاف فيها . وأوردوا فى نفيها شبهاً قوية ، فالاستدلال بها ، والتعلق بأدلتها ، لا يصح إلا بعد التخلص من تلك الشبه[7] ، والانفكاك عنها . والطريقة التى

---

(١) أى الخطابى فى رسالة « الغنية » ١٤٤/١ ، وهو بعد الكلام السابق مباشرة .
(٢) فى رسالة الغنية ١٤٤/١ ، بعد الكلام السابق بسبعة أسطر .
(٣) د : غدرا ؛ س : غرورا . ولعل الصواب ما أثبته . وفى « الغنية » : عسرا .
(٤) تصحيح : كذا فى « الغنية » ، د ( الكلمة فيها غير منقوطة ) . وفى ( س ) : بصحيح ، وهو تحريف .
(٥) الغنية ١٤٥/١ : إنها قائمة .
(٦) الغنية : فى .
(٧) س : الشبهة .

سلكناها سليمة من هذه الآفات ، بريّة [(١)] من هذه العيوب ، فقد بان ووضح فساد قول من زعم وادّعى من المتكلمين أن من لم يتوصل إلى معرفة الله تعالى [(٢)] وتوحيده من الوجه الذى يصححونه من [(٣)] الاستدلال ، فإنه غير موحِّد فى الحقيقة ، لكنه مستسلم مقلِّد ، وأن سبيله سبيل الذرية فى كونها تبعاً للآباء فى الإسلام ، وثبت أن قائل هذا القول مخطىء ، وبين يَدَىْ الله ورسوله متقدم [(٤)] ، وبعامة الصحابة وجمهور السلف مزرٍ ، وعن طريق السنة عادل ، وعن نهجها ناكب » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : وهذا الذى ذكره [(٥)] الخطَّابى بيِّن ظاهر ، بتقدير أن تكون تلك الطريق [(٦)] صحيحة فى نفسها ، موصلة إلى العلم ، فإن سلوكها — والحال هذه — إما غَرَرٌ [(٧)] وخَطَرٌ ، وإما مُشِقٌّ صعب ، بل معجوز [(٨)] عنه ، فإنها تحتاج إلى تصحيح مقدمات كثيرة دقيقة متنازع فيها ، وقد لا تثبت للإنسان فيضل عنها ، فكانت بمنزلة من يريد الحج من طريق بعيدة مخُوفة ، يمكن سالكها أن يصل بعد جهد ومشقة ، ويمكن أن

---

(١) الغنية : بريئة .

(٢) تعالى : ساقطة من « الغنية » .

(٣) الغنية : فى .

(٤) الغنية : مقدِّم . وفى هذا إشارة إلى قوله تعالى : ( يأيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله ) [ سورة الحجرات : ١ ] .

(٥) س : قاله .

(٦) س : الطريقة .

(٧) س : غرر إما غرر ، وهو تحريف . وفى اللسان . « وغرر بنفسه تغريرا وتغرة ، عرضها للهلكة من غير أن يعرف ، والاسم : الغرر ، والغرر : الخطر » .

(٨) س : صعب ومعجوز .

ينقطع ، فمثل هذه الطريق قد يعجز صاحبها[١] ، وقد يصل بعد جهدٍ ومشقة عظيمة ، إذا لم يكن فيها مخوف ، وإذا كان فيها مخوف فقد يهلك قبل الوصول .

ومعلوم أن من عدل إلى هذه الطريق ، وترك الطريق المستقيمة
ظ ١٦٢ الواضحة الآمنة/ الميسَّرة كان ظلوماً جهولا .

وأما بتقدير أن تكون طريقاً فاسدة ، كما يعرفه من عرف حقيقتها ، فإنها : إما أن لا توصل إلى مطلوب ، لأن النظر فى الدليل الفاسد يستلزم[٢] الجهل المركَّب لا محالة ، بل قد لا يحصل معه لا علم ولا جهل ، وهذا حال كثير من حذَّاق النظَّار الذين سلكوها . وإما أن توصل[٣] إلى نقيض الحق ، إذا اعتقد سالكها صدق بعض مقدماتها الكاذبة . وهذه حال كثير ممَّن اعتقد صحتها ، وعارض بموجبها صحيح المنقول وصريح المعقول .

وهى[٤] حال أهل البدع من المعتزلة والجهمية ، ومن وافقهم على مقتضاها ، فإنها منشأ ضلال ما شاء الله [ تعالى ][٥] من طوائف أهل الكلام ، كما قد بُسط هذا فى غير هذا الموضع . فالأولون يبقون فى الجهل البسيط ، وهؤلاء يصيرون فى الجهل المركَّب .

---

(١) س : سالكها .
(٢) د : لا يستلزم ، وهو خطأ .
(٣) س : يوصل .
(٤) س : وهذه .
(٥) تعالى : زيادة فى ( س ) .

تابع كلام الخطابي في «الغنية»

**قال الخطابي**[١] : « فهذا قولهم ورأيهم فى عامة السلف وجمهور الأئمة وفقهاء الخلف ، فلا تشتغل – رحمك الله – بكلامهم ، ولا تغتر[٢] بكثرة مقالاتهم ، فإنها سريعة التهافت ، كثيرة التناقض ، وما من كلام تسمعه[٣] لفرقة منهم إلا ولخصومهم عليه كلام يوازنه[٤] أو يقاربه ، فكلٌّ بكلٍّ معارَضٌ ، وبعضٌ ببعضٍ مقابَلٌ ، وإنما يكون تقدم الواحد منهم ، وفَلْجُه[٥] على خصمه بقدر حظِّه من البيان ، وحذقه فى صنعة[٦] الجدل والكلام ، وأكثر ما يظهر به بعضهم على بعض إنما هو إلزامٌ من طريق الجدل ، على أصـول مؤصَّلة[٧] لهم ، ومناقضاتٍ على مقالات حفظوها عليهم ، فهم يطالبونهم بقودها[٨] وطردها ، فمن تقاعد عن شئ منها سمّوه من طريق الجدل منقطعاً ، وجعلوه مبطلاً ، وحكموا بالفَلْج[٩] لخصمه عليه ، والجدل لا يُبَيَّن به حق ، ولا تقوم به حجة . وقد يكون الخصمان على مقالتين مختلفتين كلتاهما باطل[١٠] ويكون الحق فى ثالثة غيرهما ، فمناقضة أحدهما صاحبَهُ غيرُ مصححٍ مذهبه وإن

---

(١) فى رسالة « الغنية » ١/١٤٥ .

(٢) س : ولا تعتبر .

(٣) الغنية : نسمعه .

(٤) س ، الغنية : يوازيه .

(٥) س : وثلجه ، وهو تحريف . وفى اللسان : « الفَلْجُ : الظفر والفوز » .

(٦) س : ضيعة ، وهو تحريف .

(٧) مؤصلة : كذا فى « الغنية » ، والكلمة فى (د) ، (س) غير مهموزة ، وقد تقرأ : موصَّلة ، وفى (س) : موصلة لهم إلى ، وهو تحريف .

(٨) الغنية : بعودها .

(٩) س : بالثلج ، وهو تحريف ، والفَلْج : الظفر والفوز .

(١٠) الغنية ١/١٤٦ : باطلة .

كان مفسدًا به قولَ خصمه ، لأنهما مجتمعان[١] معًا فى الخطأ ، مشتركان[٢] فيه ، كقول الشاعر فيهم :

حُجَجٌ تهافَتُ كالزجاج تَخَالُهَا حقًّا ، وكلٌّ كاسرٌ مكسور[٣]

وإنما كان الأمر كذلك لأن واحداً من الفريقين لا يعتمد فى مقالتها[٤] التى ينصرها أصلاً صحيحا ، وإنما هى[٥] أوضاع تتكافأ

ظ ١٦٣ وتتقابل ، فيكثر المقال ،/ ويدوم الاختلاف[٦] ، ويقل الصواب .

قال [ الله ] تعالى[٧] ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً ﴾ [ سورة النساء : ٨٢ ] . فأخبر سبحانه أن ما كثُر فيه الاختلاف فليس من عنده[٨] . وهذا من أدلِّ الدليل على أن مذاهب المتكلمين مذاهب فاسدة[٩] ، لكثرة ما يوجد فيها من الاختلاف المُفضى بهم إلى التكفير والتضليل ، وذلك صفة الباطل الذى أخبر الله[١٠] عنه .

---

(١) س : مجتمعتان .

(٢) د : مشركان .

(٣) البيت من بحر الكامل

(٤) الغنية : مقالته .

(٥) الغنية : هو .

(٦) س : الخلاف .

(٧) د : قال تعالى .

(٨) فليس من عنده : كذا فى ( س ) . وفى (د) : فليس من عند الله . وفى « الغنية » : فإنه ليس من عنده .

(٩) الغنية : . . مذاهب المتكلمين فاسدة .

(١٠) الغنية : الله سبحانه .

ثم قال سبحانه[١] فى صفة الحق : ﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ﴾ [ سورة الأنبياء : ١٨ ] .

**قال الخطابى**[٢] : « فإن قيل : دلائل[٣] النبوة ، ومعجزات النبى صلى الله عليه وسلم – ما عدا القرآن – إنما نُقلت إلينا من طريق الآحاد دون التواتر ، والحجة لا تقوم[٤] بنقل الآحاد على من كان[٥] فى الزمان[٦] المتأخر ، لجواز وقوع الغلط فيها ، واعتراض الآفات من الكذب وغيره عليها . قيل : هذه الأخبار ، وإن كانت شروط التواتر فى آحادها معدومة ، فإن جملتها راجعة من طريق المعنى إلى التواتر ، ومتعلقة به[٧] جنساً[٨] ، لأن بعضها يوافق بعضاً ويجانسه ، إذ كل ذلك واقع تحت الإعجاز[٩] ، والأمر المزعج للخواطر الناقض لمجرى العادات » .

**قال**[١٠] : « ومثال ذلك أن يروى قوم أن حاتم طىّ وهب لرجل مائة

---

(١) سبحانه : ليست فى « الغنية » .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ١٤٦/١ .

(٣) الغنية : إن دلائل .

(٤) والحجة لا تقوم : كذا فى « الغنية » وهو الصواب وهو ما يوافق سياق الكلام بعده . وفى (د) ، (س) : والحق لا يقوم .

(٥) س : ما كان .

(٦) د : فى الزمن .

(٧) س : بها .

(٨) الغنية : حينا .

(٩) س : الإجحاف .

(١٠) فى رسالة « الغنية » بعد الكلام السابق مباشرة ١٤٧/١ .

من الإبل ، ويروى آخرون أنه وهب لرجل آخر ألفاً من الغنم ، ويروى آخرون [١] أنه وهب لآخر عشرة أرؤس [٢] من الخيل والرقيق إلى ما يشبه [٣] ذلك حتى [٤] يكثر عدد ما يروى عنه [٥] . فهو وإن لم يثبت التواتر فى كل واحد منها [ نوعاً ] [٦] نوعاً ، فقد ثبت التواتر فى جنسها ، وحصل [٧] من جُمْلَتِها [٨] العلم [٩] بأن حاتما سخىّ . كذلك هذه الأمور وإن لم يثبت لأفرادِ [١٠] أعيانِها تواتُرٌ ، فقد ثبت [١١] برواية الجمِّ الغفير ، الذى لا يحصى عددهم ، ولا يتوهم التواطؤ فى الكذب عليهم ، أنه قد جاء بمعنى معجز للبشر ، خارج عما فى قُدَرِهم [١٢] ، فصح بذلك أمر نبوته [١٣] » .

كلام الخطابى فى كتاب « شعار الدين » .

وقال الخطابى أيضا فيما ألحقه بكتاب « شعار الدين وبراهين المسلمين » : « الكلام المكروه الذى زجر عنه العلماء وعابوه ، هو التجرد

---

(١) س ، الغنية : الغنم ، وآخرون .

(٢) س : آرس . وصوابها آراسٍ . وفى اللسان : « رأس . . . والجمع فى القلة : أرؤس ، واراس » .

(٣) الغنية : وما يشبه .

(٤) حتى : ساقطة من (س) .

(٥) س ، الغنية : يروى منه .

(٦) نوعا : ساقطة من (د) .

(٧) الغنية : فقد حصل .

(٨) د : جملها .

(٩) الغنية : العلم الصحيح .

(١٠) الغنية : فإن لم تثبت أفراد . . .

(١١) الغنيه : تواتراً فقد ثبتت .

(١٢) الغنية : قدرتهم .

(١٣) د : فصح بذلك الأمر نبوته .

فى مذهب[١] الكلام ، والتعمق فيه على الوجه الذى يذهب إليه المتكلمون . وذلك أنهم ادّعوا الوقوف على حقائق الأمور من جهة العقول[٢] ، وزعموا أن شيئاً من / المعلومات لا يذهب عليهم علمه ، ظ ١٦٣ ولا يعجزهم إدراكه ، على سبيل التحديد والتحقيق » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : هذا هو حقيقة قول من لم يجعل السمعيات تفيد العلم ، إنما يحصل العلم عنده من جهة العقل فقط ، وقول من يظن أنه بمجرد عقله يعرف ما جاءت به الشرائع .

ولهذا قال الإمام أحمد فى أول رسالته فى السنة التى رواها عنه عبدوس بن مالك العطار : « ليس فى السنة قياس ، ولا يضرب لها الأمثال ، ولا تدرك بالعقول » ، فبيّن أن ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم لا يجوز أن يُعارَض بضرب الأمثال [ له ][٣] ، ولا يدركه كل[٤] أحد بقياس ، ولا يحتاج أن يثبته بقياس ، بل هو ثابت بنفسه ، وليس كل ما ثبت[٥] يكون له نظير ، وما لا نظير له لا قياس فيه ، فلا[٦] يحتاج المنصوص خبراً وأمراً إلى قياس ، بخلاف[٧] من أراد أن ينال كل ما جاءت به الرسل بعقله ، ويتلقاه من طريق القياس ،

---

(١) س : مذاهب .
(٢) س : المعقول .
(٣) له : ساقطة من (د) .
(٤) كل : ساقطة من (س) .
(٥) س : وليس كل ثابت .
(٦) س : ولا .
(٧) س : بل بخلاف .

كالقياس العقلى المنطقى ، وهو قياس الشمول أو قياس التمثيل ونحو ذلك[١] ، فإن كلاً من هذا وهذا يُسمى قياساً .

وقد تنازع الناس فى اسم القياس : هل هو حقيقة فى قياس التمثيل ، مجاز فى قياس الشمول ؟ كما يقوله [ أبو حامد ][٢] الغزالى وأبو محمد المقدسى وغيرهما ، أو هو حقيقة فى قياس الشمول مجاز فى قياس[٣] التمثيل ؟ كما يقوله أبو محمد بن حزم وغيره ، أو القياس حقيقة فيهما ؟ كما يقوله الجمهور . على ثلاثة أقوال .

وأيضا فهم متنازعون فى الجنسين : أيهما هو الذى يوصل إلى العلم ؟ وكثير من الناس من أهل المنطق اليونانى ونحوهم يزعم أن الموصِّل إلى العلم هو قياس الشمول فقط دون قياس التمثيل ، وكثير من أهل الكلام يرجّح قياس التمثيل ، ويقول : إن قياسهم المنطقى قياس الشمول قليل الفائدة أو عديمها[٤] .

وحقيقة الأمر أن القياسين متلازمان ، فكل قياس شمول هو متضمن لتمثيل ، وكل قياس تمثيل هو متضمن لشمول ، فإن القايس قياس[٥] التمثيل لابد أن يعلق الحكم بالوصف المشترك ، فإذا قال : النبيذ المسكر حرام لأنه مسكر ، فكان حراماً كخمر العنب ، فقد علَّق

(١) ونحو ذلك : ساقطة من (س) .

(٢) أبو حامد : زيادة فى (س) .

(٣) قياس : ساقطة من (س) .

(٤) فى النسختين : أو عدمها .

(٥) س : فإن القياس قياس .

التحريم بالسكر ، ولا بد له من دليل يدل على تعلق الحكم بذلك الوصف المشترك : إما بنص ، أو إجماع ، أو غير ذلك من الطرق الدالة على أن الحكم معلّل بذلك الوصف المشترك بين الأصل والفرع ، وهو الذى يسمى جواب المطالبة ، فإن القايس إذا قاس توجه عليه مُنُوعٌ ، أحدها : منع الحكم فى الأصل . والثانى : منع ثبوت الوصف الذى علّق به/ الحكم فى الأصل . والثالث : منع وجوده[1] فى الفرع . وهذه الأسولة الثلاثة قد يسهل جوابها ، والرابع : منع علة[2] الوصف . وهو منع كون الحكم متعلقا[3] به ، وهذا أعظم الأسولة . ص ١٦٤

وذلك الوصف الذى علّق به الحكم ، يسمونه : علة ، وسبباً ، وداعياً ، وموجباً ، ومناطا ، وباعثاً ، وأمارةً ، وعلامة ، ومشتركا ، وأمثال ذلك . ثم إذا أراد المستدل أن يصوغ هذا قياس شمول ، قال : النبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام . ولا بد له من إثبات هذه القضية الكبرى ، وهو قوله : كل مسكر حرام ، كما يحتاج الأول إلى إثبات كون السكر هو مناط التحريم ، والذى جعله الأول مناط الحكم ، جعله الثانى الحد الأوسط المتكرر فى المقدمتين ، ولابد لكل منهما من الدلالة على ذلك ، وكل من القياسين يتضمن[4] حكما عاما كليًا[5] ، ولهذا اتفق أرباب القياس الشمولى المنطقى على أنه لابد فيه [ من قضية كلية ،

(١) س : وجودها .

(٢) س : علية .

(٣) س : معلقا .

(٤) س : وكل من المقدمتين يتضمن .

(٥) س : كليا عاما .

واتفق أرباب القياس التمثيلي على أنه لابدّ فيه من ][1] مشترك بين الأصل والفرع ، والمشترك هو الكلي ، لكن في[2] قياس الشمول لا يجب أن يبيّن ثبوت الكلي في صورة من الصور المعينة ، بل يقول الرجل : السواد والبياض لا يجتمعان ، وإن لم يعيّن سوادًا أو بياضاً معينين ، ويقول : الكل أعظم من الجزء ، ولا يعيّن شيئاً .

وأما قياس التمثيل فلابد فيه من تعيين أصل يقاس به الفرع ويمثّل به ، فيقال : هذا السواد وهذا البياض لا يجتمعان ، فكذلك سائر السواد والبياض . وهذا الكل أعظم من هذا الجزء ، وهلمّ جرًّا .

ويقول[3] أهل التمثيل : هذا أنفع لأن الكليات لا وجود لها في الأعيان ، إنما وجودها في الأذهان ، فإذا مثل الفرع بمعين ثابت في الخارج أفاد ذلك معرفة شيْ موجود معين ، بخلاف الكلي الذى لا تتمثل أعيانه في الخارج .

ولهذا كل متكلم[4] في كليّات مقدَّرة لا يتصور أعيانها الموجودة في الخارج ، فإما أن يكون كلامه قليل الفائدة ، بل عديمها[5] ، وإما أن يكون كثير الخطأ والغلط ، وإما أن يجتمع فيه الأمران . ويقولون أيضا : إن العلم بكل واحدٍ [ واحدٍ ][6] من الأعيان يحصل بما به يحصل المعين

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (د) وأثبته من (س) .
(٢) في : ساقطة من (س) .
(٣) س : فقول .
(٤) س : كل من تكلم .
(٥) س : بل عدمها .
(٦) واحد : ساقطة من(د) .

الآخر ، فإنّا إذا قلنا : الكل أعظم من الجزء ، كان علمنا بأن هذا الكل أعظم من هذا الجزء ، كعلمنا بذلك فى الكل الآخر ، فلم نستفد بالقضية الكلية علماً بمعين ، إلا والعلم بذلك المعين مستغنٍ عن القضية الكلية . ففيه تطويل بلا فائدة .

ويقول أهل قياس الشمول : بل قياس التمثيل لا يفيد إلا بتوسط تعليق الحكم بالمشترك ،/ وهو[١] الحد الأوسط ، فلابد فيه من قضية ظ ١٦٤
كلية أيضا ، لكن قد يدَّعى القايس[٢] الممثل تعليق الحكم بالمشترك[٣] بمجرد التمثيل ، ولا يقيم دليلاً على أن الوصف المشترك الجامع بين الأصل والفرع هو مناط الحكم الذى هو الحد الأوسط ، وربما أثبت[٤] ذلك بطرق لا تفيد العلم ، كالاستقراء الناقص الذى هو من نوع السبر والتقسيم ونحو ذلك ، ففى كل من القياسين قضية كلية . لكن صاحب الشمول يثبتها[٥] وصاحب التمثيل لا يثبتها[٦] .

قال أصحاب التمثيل : بل صاحب الشمول لا يمكنه إثباته إلا بطريق التمثيل ، وإلا فإذا نازعه المنازع فى الشمول والعموم ، لم يكن له طريق إلا ذكر الأعيان بأن[٧] يقول : هذا الكل أعظم من هذا

(١) س : وهذا .
(٢) س : القيَّاس .
(٣) س : تعليق الحكم به .
(٤) س : ثبت .
(٥) س : يبينها .
(٦) س : لا يبينها .
(٧) س : بل .

الجزء ، وإذا[١] قيل : بل العقل يقضى بالقضية الكلية قضاءً عامًّا . قيل : إنما كان ذاك[٢] بواسطة علمه بالجزئيات ، فيعود إلى التمثيل .

ولهذا توجد عامة قضاياهم الكلية منتقضة باطلة ، لأنهم يدَّعون فيها العموم ، بناءً على ما عرفوه من التجارب والعادات ، وتكون تلك منتقضة فى نفس الأمر كما هو الواقع ، فإن من قال : كل نار فإنها تحرق ما لاقته ، إنما قاله لأجل إحساسه بما أحس به من جزئيات هذا الكلى ، وقد انتقض ذلك عليه بملاقاتها للياقوت والسمندل وغير ذلك ، وبسْطُ الكلام فى هذا له موضع آخر . والمقصود هنا التنبيه على أن كل واحدٍ من قياس التمثيل والشمول يفيد أمراً كليا مطلقاً بواسطته يحصل العلم بالمعيَّنات الموجودة فى الخارج ، ثم قد يكون العلم بتلك المعيّنات غنياً عن ذينك القياسين ، والمعيّن الذى لا نظير له لا يُعلم لا بهذا القياس ولا بهذا القياس ، وقد تكون الكلية منتقضة ، فالقياس لا يحصِّل بنفسه العلم بالمعيَّنات ، وقد لا يَحْصُل العلم به مطلقا ، وقد يكون كثير الانتقاض ، بخلاف النصوص النبوية ، فإنها لا تكون إلا حقاً ، وهى تخبر عن المعيَّنات[٣] على ما هى عليه .

وأعظم المطالب العلم بالله تعالى ، وأسمائه ، وصفاته ، وأفعاله ، وأمره ، ونهيه . وهذا كله لا تُنال خصائصه لا بقياس الشمول ولا بقياس التمثيل ، فإن الله تعالى لا مِثل له فيُقاس به ، ولا يدخل هو

---

(١) س : فإذا .
(٢) س : ذلك .
(٣) د : المغيبات .

وغيره تحت قضية[(١)] كلية تستوى أفرادها ، فلهذا كانت طريقة القرآن — وهى طريقة السلف والأئمة — أنهم لا يستعملون فى الإلٰهيات قياس تمثيل وقياس شمول تستوى أفراده ، بل يستعملون من[(٢)] هذا وهذا قياس الأَوْلى ، فإن الله له المثل الأعلى ، فإذا أُدخل هو — سبحانه — وغيره تحت قضية كلية ، مثل أن يُقال : القائم بنفسه لا يفتقر إلى المحل كما يفتقر/ العرض مثلا[(٣)] ، أو قيل : كل موجود فله خاصيّة[(٤)] لا يشركه ص ١٦٥
فيها غيره ونحو ذلك — كان [ هو ][(٥)] سبحانه أحق بمثل هذه الأمور من سائر الموجودات ، فهو أحق بالغنى عن المحل من كل قائم بنفسه ، وهو أحق بانتفاء المشارِك له فى خصائصه من كل موجود. وكذلك إذا قيس قياس تمثيل فكل كمال يستحقه موجود من جهة وجوده[(٦)] فالموجود[(٧)] الواجب أحق به ، وكل نقص ينزَّه عنه موجود لكمال وجوده ، فالموجود[(٧)] الواجب أحق بتنزيهه عنه[(٨)] ، وهو أحق بانتفاء أحكام العدم وأنواعه وأشباهه[(٩)] وملزوماته عنه من كل موجود.

وإذا كان الأمر الوجودى كالرؤية مثلا لا يتعلق إلا بأمور موجودة لا يجوز أن تتعلق بمعدوم ، لأن العدم لا يكون سببا للوجود ، وكان كل

(١) قضية : ساقطة من (س).
(٢) من : كذا فى النسختين ، ولعل الصواب : بدلا من.
(٣) س : إلى المحل كالعرض مثلا.
(٤) س : خاصة.
(٥) هو : ساقطة من (د).
(٦) وجوده : ساقطة من (س).
(٧) س : فالوجود.
(٨) د : أحق به بتنزهه عنه.
(٩) س : وأسبابه.

ما كان أكمل وجوداً كان أحق بأن يُرى ، كان البارى سبحانه بأن يُرى [ أحق ][(١)] من كل موجود ، وإذا[(٢)] كان تعذّر الرؤية أحيانا قد يكون لضعف الأبصار[(٣)] ، وكان فى الموجودات القائمة بنفسها ما تتعذر أحيانا رؤيته لضعف أبصارنا فى الدنيا ، كان ضعفها فى الدنيا عن رؤيته أوْلى وأوْلى .

وليس المقصود هنا الكلام على أعيان المسائل ، ولكن المقصود بيان مسمَّى القياس ، وأنه وإن كان قد يحصل به من العلوم أمور عظيمة ، فإنه لا يحصل به كل مطلوب ، ولا يطّرد فى كل شئ. فطرق العلم ثلاث[(٤)] : أحدها : الحسّ الباطن والظاهر ، وهو الذى تُعلم به[(٥)] الأمور الموجودة بأعيانها .

والثانى : الاعتبار بالنظر والقياس ، وإنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس ، فما أفاده الحس معيَّناً[(٦)] يفيده العقل والقياس كلياً مطلقا ، فهو لا يفيد بنفسه علم شئ معيّن ، لكن يجعل الخاص عامًّا ، والمعيّن مطلقاً ، فإن الكليات إنما تُعلم بالعقل ، كما أن المعيَّنات إنما تُعلم بالإحساس .

والثالث : الخبر ، والخبر يتناول الكليات والمعيّنات والشاهد والغائب ، فهو أعم وأشمل ، لكن الحسّ والعيان أتم وأكمل .

(١) أحق : ساقطة من (د) .
(٢) د : إذا .
(٣) د : الأنصار ، وهو تحريف .
(٤) س : ثلاثة .
(٥) س : به تعلم .
(٦) س : معنى ، وهو خطأ .

وقد تنازع الناس فى السمع والبصر أيهما أكمل ؟ فذهبت طائفة منهم ابن قتيبة إلى أن السمع أكمل ، لعموم ما يُعلم به وشموله . وذهب الجمهور إلى أن البصر أكمل ، فليس المخبر كالمعاين ، وليس كل ما يُعايَن يمكن الإخبار عنه ، وليس العلم الحاصل بالخبر كالعلم الحاصل بالعيان ، وإن كان الخبر/لا ريب فى صدقه ، لكن نفس المرئىِّ ظ ١٦٥
المعايَن[١] لا يحصل العلم به قبل العيان كما يحصل عند العَيان .

والتحقيق فى هذا الباب أن العيان أتم وأكمل ، والسماع أعم وأشمل ، فيمكن أن يُعلم بالسماع والخبر أضعاف ما يمكن علمه بالعيان والبصر أضعافا مضاعفة ، ولهذا كان الغيب كله إنما يعلم بالسماع والخبر ، ثم يصير المغيَّب[٢] شهادة ، والمخبَر عنه معايَنا ، وعلم اليقين عين اليقين .

والمقصود هنا أن الخبر أيضا لا يفيد إلا مع الحسّ أو العقل ، فإن المخبَر عنه ، إن كان قد شُوهد ، كان قد عُلم بالحس ، وإن لم يكن شوهد فلابد أن يكون شوهد ما[٣] يشبهه من بعض الوجوه ، وإلا لم يُعلم بالخبر شئ ، فلا[٤] يفيد الخبر إلا بعد الحس والعقل ، فكما أن العقل بعد الحس ، فالخبر بعد العقل والحس ، فالإخبار يتضمن[٥] هذا

---

(١) س : تعين المرئى المعاين .

(٢) س : الغيب .

(٣) س : بما .

(٤) س : ولا .

(٥) س : فالأخبار تتضمن . وفى (د) الكلمة الأولى غير مهموزة والثانية غير منقوطة ، وكذا استظهرتها .

وهذا ، وكما أنه ليس كل ما علم بالقياس والعقل والاعتبار يمكن الإحساس بواحدٍ واحدٍ من أعيانه ، فكذلك ليس كل ما عُلم بالخبر والسماع يمكن[١] اعتباره بالقياس ، إما لعدم النظير له من كل وجه ، وإما لغير ذلك . ثم إذا كان الخبر صادقا لا كذب فيه ، أُمِنَ معه من الانتقاض والفساد ، بخلاف القياس،فإن كثيرا مما[٢] يبنى فيه على قضايا كلية تكون منتقضة ، وإن كان فيه[٣] ما ليس منتقضا .

والمقصود أنه ليس كل شئ يمكن علمه بالقياس ، ولا كل شئ يُحتاج فيه إلى القياس ، فلهذا[٤] قال الأئمة : ليس فى المنصوصات النبوية قياس . وأما كونها لا تُعارض بالأمثال المضروبة ، فهذا هو الذى ذكرناه من أن المنصوص لا يعارضه دليل عقلى صحيح .

أما[٥] قولهم : لا تُدرك بالعقول ، فإن نفس الغريزة العقلية التى تكون للشخص قد تعجز عن إدراك كثير من الأمور ، لا سيما الغائبات ، فمن رام بعقل نفسه أن يدرك كل شئ كان جاهلا ، لا سيما إذا طعن فى الطرق السمعية [ النبوية ][٦] الخبرية .

وهذا هو الذى يسلكه من يسلكه من الفلاسفة ومن يشبههم من أهل الكلام . وهؤلاء هم الذين يذكر أبو حامد الغزالى وغيره تهافتهم

(١) د : لا يمكن ، وهو خطأ .
(٢) د : ما .
(٣) س : وإن كانت كافية ، وهو تحريف .
(٤) س : ولهذا .
(٥) س : وأما .
(٦) النبوية : ساقطة من (د) .

وتناقضهم ، وأن ما يدَّعونه من المعارف الإلٰهية بعقولهم جمهوره باطل ، وإن كان قد وقع فى كلامه من كلام هؤلاء أمور ، قيل إنه رجع عنها . ولا ريب أن الرسل صلوات الله عليهم يخبرون الخلق بما تعجز عقولهم عن معرفته ، ولا يخبرونهم بما يعلمون امتناعه ، / فهم يخبرونهم ص ١٦٦
بمحارات العقول لا بمحالاتها ، فمن أراد أن يعرف ما أخبرت به الرسل بعقله ، كان شبيهاً بمن قال الله تعالى فيه : ﴿ وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَن نُّؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَاتِهِ ﴾[ سورة الأنعام : ١٢٤ ][1] وقال : ﴿ بَلْ يُرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ أَن يُؤْتَى صُحُفاً مُّنَشَّرَةً ﴾[ سورة المدثر : ٥٢ ][2] .

كلام آخر للخطابى وتعليق ابن تيمية عليه

**قال الخطابى**[3] : « وذهب العلماء إلى خلاف هذا الرأى ، وجعلوا المعلومات قسمين : قسم يمكن استدراكه وتثبُّته حقيقةً ، وقسم لا يُعلم إلا ظاهره ولا يُتعرض لعلم باطنه وطلب كيفيته ، وانتهوا فى ذلك إلى ما نطق به[4] الكتاب ، وهو قوله سبحانه : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ﴾[ سورة آل عمران : ٧ ] ، يجعلون

(١) ذكرت نسخة (س) الآية حتى قوله تعالى ( ما أوتى رسل الله ) . وقوله تعالى ( رسالاته ) كذا فى (د) وهى قراءة صحيحة . قال الأساتذة محققو تفسير ابن كثير (ط . الشعب ) فى كلام على هذه الآية : « رسالاته بالجمع ، وهى قراءة السبعة ما عدا ابن كثير وحفصا ، فقد قرآ : ( رسالته ) بالإفراد . ينظر البحر المحيط لأبى حيان ٢١٧/٤ » .

(٢) آية سورة المدثر لم ترد فى نسخة (س) . وكتبت الآية فى (د) محرفة .

(٣) لم يحدد ابن تيمية كتاب الخطابى ، وهو – على الأرجح – ليس رسالة « الغنية » وقد انتهى كلامه فيها من قبل ، وسيرد فيما بعد ( ص ٣٣٢ )ما يبيّن أن هذا الكلام ليس فى « الغنية » ولا فى كتاب « شعار الدين » .

(٤) س : إلى ما تعلق به .

الوقف عند قوله : ﴿ إِلاَّ اللَّهُ ﴾ ويستأنفون الكلام فيما بعده ، وهو مذهب الصحابة ، وعبد الله بن مسعود ، وأُبيٍّ بن كعب ، وعائشة ، وابن عباس ، قالوا : وقد حَجَب عنا أنواعا[١] من العلم ، كعلم قيام الساعة ، وكعلم الروح ، حين يقول : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً ﴾ [ سورة الإسراء : ٨٥ ] وقال تعالى : ﴿ لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ﴾ [ سورة المائدة : ١٠١ ] ، وقال : ﴿ لاَيُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ [ سورة الأنبياء : ٢٣ ] .

**قلت** : قد ذكرنا معنى لفظ « التأويل » فى غير هذا الموضع ، وأنه فى اللغة التى نزل بها القرآن يُراد به : حقيقة الشئ كالكيفية التى لا يعلمها إلا الله ، كما قال مالك : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول » .

ويراد به التفسير ، وهو كقوله : « الاستواء معلوم » فإن تفسيره ومعناه معلوم . ويراد به تحريف الكلم عن مواضعه ، كتأويلات الجهمية ، مثل تأويل من تأوّل[٢] : استوى بمعنى استولى . وهذا[٣] الذى اتفق السلف والأئمة على بطلانه وذم أصحابه . ومثل هذا لا يُقال فيه : لا يعلمه إلا الله ، بل يُقال : إنه باطل وتحريف وكذب ، ولكن فى القسم الأول يُقال : لا يعلمه إلا الله ، وأما القسم الثانى فيعلمه الله ، وقد يعلمه الراسخون فى العلم .

---

(١) س : وقد حجب عنا انواع .

(٢) س : مثل من تأول .

(٣) س : فهذا .

**قال الخطابى** : « فلم ينته أهل التعمق من المتكلمين حتى تكلموا فى الروح ، وتكلموا فى القدر ، والتعديل والتجوير[1] ، وتكلموا فى النفس والعقل وما بينهما ، وتكلموا فى أشياء لا تعنيهم ولا تجدى عليهم شيئا ، كالكلام فى الجزء والطفرة وما أشبه ذلك من الأمور التى لا طائل لها ، ولا فائدة فيها ، فزجر العلماء / عن الخوض فى هذه الأمور ، ظ ١٦٦
وخافوا فتنتها ، والخروج منها إلى ما يفضى بالمرء إلى أنواع من المكروه : من الأقوال الشنعة ، والمذاهب الفاسدة ، ورأوا أن يقتصروا من الكلام على ما انتهى إليه بيان الدين ، وتوقيف الشريعة » .

**قلت** : فقد ذكر الخطابى فى الكلام المذموم ما لا يدركه الإنسان بعقله ، وما لا فائدة فيه . وما لا يدركه الإنسان بعقله إذا تكلم فيه تكلم بلا علم ، والكلام بلا علم ذمَّه الله فى كتابه ، وما لا فائدة فيه هو من باب ما لا يعنى الإنسان ولا يفيده ، ومن باب العلم الذى لا ينفع ، وقد استعاذ النبى صلى الله عليه وسلم من علم لا ينفع .

ولهذا يُقال : العلم ما قام عليه الدليل ، والنافع منه ما جاء به الرسول . وهذان النوعان هما اللذان يذكرهما أبو حامد وغيره فى وصف غير العلوم الشرعية ، فيقول : « هى بين علوم صادقة لا منفعة فيها – ونعوذ بالله من علم لا ينفع – وبين ظنون كاذبة لا ثقه بها ، وإن بعض الظن إثم . فالأول كالعلم بدقائق الهيئة ، وحركات الكواكب ، وغير ذلك مما هو بعد التعب الكثير لا يفيد الا تضييع الزمان ، وتعذيب الحيوان .

---

(١) د : والتجويز ، وهو تحريف .

والثانى كالعلم بأحكام النجوم ، التى غالبها ظنون لا تغنى من الحق شيئا ، والخطأ فيها أكثر من الصواب ، والكذب فيها أكثر من الصدق » .

وهذان النوعان غير ما ذكر أولاً ، ذمه لما فيه من الخطر والعُسر والعجز . وهذه الثلاثة غير ما هو كذب فى نفسه وباطل ، فإن هذا هو الكلام المذموم فى نفسه ، فما كان كذبا غير مطابق للحق فهو مذموم فى نفسه ، بخلاف ما فيه عسر وهو حق ، فإن هذا ، وإن ذُم من وجه فقد يُحمد من وجه [ آخر ] ، بخلاف[1] ما لا يدركه الإنسان ، أو ما لا فائدة فيه ، فإن هذا قد يقال : إن مضرته تضييع الزمان من جنس اللعب واللهو الذى لا ينفع ، أو من جنس البطالة وتضييع الزمان ، لكن متى أفضى بصاحبه إلى اعتقاد الباطل حقًّا ، والكذب صدقاً ، كان من القسم المذموم بنفسه . وكل كلام ناقض نصوص الأنبياء فإنه من الكلام المذموم بنفسه ، وهو باطل[2] قطعا .

(*) **وأما قوله** : « وتكلموا فى الروح ، والقدر ، والتعديل والتجوير ، والعقل والنفس » فقد يُظن أن الكلام فى هذا مذموم مطلقا ، وليس كذلك . بل الكلام فى ذلك وغيره بالحق النافع لا يُذم ، وإنما يُذم الكلام الباطل ، والكلام بلا علم ، والكلام الحق لمن يعجز عن معرفته . كما قال ابن مسعود : ما من رجل يحدِّث قوماً حديثا/لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم . وقال على رضى الله عنه : حدِّثوا الناس بما يعرفون ، ص ١٦٧

---

(١) د : فقد يحمد من وجه وبخلاف . . .

(٢) س : فإنه باطل .

( * - * ) : الكلام بين النجمتين ساقط من (س) .

ودعوا ما ينكرون ، أتريدون أن يُكذَّب الله ورسوله ؟ وأما الكلام الحق النافع فهو محمود غير مذموم» .

**قال الخطَّابى** : « ثم[(١)] إن الكتاب والسنة لم يستوفيا [ بيان ][(٢)] جميع ما يحتاج الناس إليه نصًّا وتسمية ، فاحتجنا إلى انتزاع أحكام الحوادث فى ضمن الأسماء والنصوص ، من طريق المعانى والمعقول من النصوص ، فاستنبطه العلماء وتكلموا فيه من طريق[(٣)] القياس ، ولم يتجاوزوه إلى الكلام فيما لا أصل له من الكتاب والسنة ، ولم يتعرضوا لما ورد الكتاب — ثم السنة — بالزجر عنه وعن الخوض فيه ، وكان[(٤)] هذا موضع الفرق بين الكلامين » .

**قال** : « وقد أشار الشافعى إلى هذه الجملة ، وأبان عنها بما زَجَر عنه من النظر فى الكلام ، وعَابَهُ من مذاهب المتكلمين . وبما زجر عنه [ من التقليد وجب عليه من النظر والاستدلال ، فعلمنا أن الذى زجر عنه ][(٥)] ليس هو الذى أمر به ، وتبيَّنا[(٦)] أن له فى الأصول مذهباً ثالثا ، ليس بالتقليد ولا بالتجريد لمذاهب المقتحمين[(٧)] فى غمرات الكلام ، والخائضين فى أوديته ، وإنما هو الاستدلال بمعقول أصول

---

(١) ثم : ساقطة من (س) .
(٢) بيان : ساقطة من (د) .
(٣) د : من طرق .
(٤) س : فكان .
(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من (د) .
(٦) د : وبينا .
(٧) د : المحققين .

الدين ، التى مرجعها إلى علوم الحس ومقدماتها ، والنظر المتعلق بالأصول التى هى الكتاب والسنة الصحيحة التى ينقطع العذر بها » .

**قال** : « ونحن لم نَعْدُ فيما أوردناه من الكلام فى كتاب « شعار الدين » هذه الجملة ، وإن كان الذى عبناه[١] فى مسألة « الغنية عن الكلام » هو المذهب الآخر الذى تقدم ذكرنا له ، وهو مذهب الغلو والإفراط ، وما يقابله من مذاهب من يرى التقليد ، ولا يقول بحجج العقول ، فهو فى التفريط والتقصير موازٍ لمذاهب المتكلمين فى الغلو والإفراط . والطريقة المثلى هى القصد والاعتدال ، وهو ما نختاره ونذهب إليه » .

**قال** : « وسبيل ما نأتيه ونذره من هذا الباب سبيل القياس ، فإنَّا نستعمله فى مواضع ، ونأباه فى مواضع ، فلا[٢] يكون ذلك منا مناقضة ، وكذلك ما نطلقه من جواز الكلام فى موضع[٣] ، وكراهته فى موضع آخر . والأصل فى مذاهب الناس كلهم[٤] ثلاث مقالات : القول بالحسِّ حَسْبُ ، وهو مذهب الدهرية ، فإنهم قالوا بما يدركه[٥] الحس ، ولم يقولوا بمعقول ولا خبر[٦] ، وقال قوم بالحسِّ والمعقول حسب ، ولم يقولوا بالخبر[٧] ، وهو مذهب الفلاسفة ، لأنهم لا يثبتون

---

(١) د : عيناه .
(٢) س : ولا .
(٣) س : مواضع .
(٤) كلهم : ساقطة من (س) .
(٥) د : قالوا إنما يدركه ، وهو تحريف .
(٦) د : ولا خير ، وهو تحريف .
(٧) د : بالخير ، وهو تحريف .

النبوة . وقال أهل المقالة الثالثة بالحس والنظر والأثر ، وهم جماعة المسلمين ، وهو قول علمائنا وبه نقول » .

/قلت : تفصيل مقالات الناس مبسوط[(١)] فى غير هذا الموضع ، فإن الدهرية لا تنكر جنس المعقول ، بل تنكر من المعقول ما لا يكون جنسه محسوساً . وهذا فيه كلام مبسوط فى غير هذا الموضع ، وإنما كفروا بإنكارهم الغيب[(٢)] الذى أخبرت به الرسل . والفلاسفة أيضا لا تنكر جنس الخبر ، بل تقول بالأخبار المتواترة وغيرها . ولكن ينكرون استفادة الأمور الغائبة بأخبار الأنبياء ، وهم قد يعظِّمون الأنبياء – صلوات الله عليهم – ويوجبون اتّباع شرائعهم ، ويأمرون بقتل من يخرج عنها ، لكن يجعلون مقصودها هو إقامة مصالح الناس فى دنياهم بالعدل الذى شرعته الأنبياء . ظ ١٦٧

وأما الأمور[(٣)] الإلـٰهية والمعاد ونحو ذلك،فيزعمون أنهم لم يُخبروا عنها بما يحصل به العلم ، ولكن خاطبوا الناس فيه[(٤)] بطريق التخييل وضرب المثل الذى ينتفع به الجمهور . وحقيقة قولهم هو ما ذكره الخطَّابى من أنهم لا يجعلون خبر الأنبياء طريقاً إلى العلم ، وقد ذكرنا من كلام من دخل معهم فى هذا الأصل الفاسد ، من المنتسبين إلى المسلمين ، ما تبين به[(٥)] هذا الأصل ، وبيَّنَّا من ضلالهم وكذبهم فى هذا القول ما قد بُسط فى موضعه .

(١) س : مبسوطة .
(٢) س : للغيب .
(٣) س : وأما أمور . .
(٤) د : به . ولعل الأصوب أن يقول : فيها ، والكلام يعود على الأمور الإلهية والمعاد .
(٥) د : مانبين به .

وحقيقة ما يزعمونه فى المعقول إنما هو أمور ذهنية كليّة ، قائمة فى الذهن ، لا حقيقة لها فى الخارج . وما يثبتونه من المجردات[١] العقليات ، بل وواجب الوجود الذى يثبتونه وغير ذلك ، يعود[٢] إلى هذا . ومن هنا استطال عليهم إخوانهم الفلاسفة الطبيعية والدهرية ، فإن أولئك لم ينكروا مثل هذه العقليات ، ولكن أنكروا وجود هذه فى الخارج ، وادّعوا أن كل موجود فى الخارج فلابد أن يمكن إحساسه .

والفريقان جميعا كذبوا بالكتاب وبما أرسل الله به رسله من الإخبار بالغيب إلا[٣] من كان منهم من الصابئة الحنفاء الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر ويعملون صالحا ، فأولئك هم سعداء فى الآخرة .

كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا والَّذِينَ هَادُوا والنَّصَارَى والصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [ سورة البقرة : ٦٢ ] .

وأما الصابئة المشركون ، الذين يعبدون الكواكب والأوثان ، ونحوهم من الفلاسفة المشركين ، فهؤلاء كفّار كسائر / المشركين . ص ١٦٨

والفلسفة اليونانية – فلسفة المشّائين – عامتها من هذه الفلسفة ، فإن اليونان كانوا مشركين يعبدون الكواكب والأوثان ، وفى مقالاتهم حق وباطل ، كما فى مقالات مشركى العرب والهند وغيرهم من أصناف المشركين ، وهذا مبسوط فى موضعه .

(١) س : المجددات ، وهو تحريف .

(٢) س : فيعود .

(٣) د : لا ، وهو تحريف .

وأما[١] ما ذكره الخطَّابى من القياس والاعتبار فى الأحكام الشرعية ، وأن الكتاب والسنة لم يستوفيا بيان[٢] جميع ما يحتاج إليه الناس نصًّا ، فهذا كلام فى القياس العملى الشرعى ، وهو مبسوط فى موضعه .

والناس فى هذا بين إفراط وتفريط ، كما هم كذلك فى القياس العقلى الخبرى . فطائفة تزعم أن أكثر الحوادث لا تتناولها النصوص ، بل إنما تُعلم بالقياس . وطائفة بآرائهم يزعمون أن القياس كله باطل ، حتى يردُّون الاستدلال المسمَّى بتنقيح[٣] المناط ، ويردون قياس الأَوْلى ، وفحوى الخطاب ، والعلة المنصوصة ، ويرجعون إلى العموم واستصحاب الحال .

وكل من الطائفتين مخطئة غالطة ، فإن الطائفة الأولى بخست الكتاب والسنة حقهما ، وقصَّرت فى معرفتهما وفهمهما ، واعتصمت بأنواع من الأقيسة الطردية التى لا تغنى من الحق شيئاً ، أو بتقليد قول مَن لا تُعرف[٤] حجة قائله .

وكثيرا ما تجد هؤلاء إذا فتشت[٥] حجتهم إنما هى مجرد دعوى ، بأن يظن أحدهم أن الحكم الثابت فى الأصل معلَّق[٦] بالوصف المشترك ، من غير دليل يدله على ذلك ، بل بمجرد اشتباه قام فى نفسه ،

(١) س : فأما .

(٢) بيان : ساقطة من (س) .

(٣) س : بتنفيح ، وهو تحريف .

(٤) س : أو بتقليد قولٍ لا تعرف ... الخ .

(٥) س : إذا قيست .

(٦) س : معلوم ، وهو تحريف .

أو بمجرد استحسان ورأيٍ ظن به أن مثل ذلك الحكم ينبغى تعليقه بذلك الوصف ، وأحدهم يبنى الباب[١] على مثل هذه القواعد ، التى متى حوقق عليها سقط بناؤه ، وربما تمسكوا من الآثار الضعيفة بما يعلم أهل المعرفة بالأثر أنه من الموضوع المكذوب ، فضلا عن أن يكون من كلام المعصوم . [٢]وقد يتمسكون بما يظهر لهم من ألفاظ المعصوم ، ولا تكون دالَّةً على ما فهموه[٢] .

وأما الطائفة الثانية فتعتصم من استصحاب الحال ونفى الحكم لعدم دليله – فى زعم أحدهم – مع ظهور الأدلة الشرعية بما يُبيَّن به فساد قولها ، ويُفرِّق بين المتماثلين تفريقاً لا يأْتى به عاقل ، فضلا عن نبىٍّ
ظ ١٦٨ معصوم ، وتجمد على ما تراه / ظاهر النص مع خطائها فى فهم النص ومراد قائله ، وتسلب الشريعة حِكَمَها[٣] ومحاسنها ومعانيَها ، وتضيف إلى الله ورسوله من التحكم المنافى للعدل والإحسان ، ما يجب أن ينزَّه عنه الملك العادل ، والرجل العاقل .

والناس كلهم متفقون على الاجتهاد والتفقه ، الذى يحتاج فيه إلى إدخال القضايا المعيَّنة تحت الأحكام الكلية العامة ، التى نطق بها الكتاب والسنة . وهذا هو الذى يُسمَّى تحقيق المناط ، كالاجتهاد فى تعيين القِبلة عند الاشتباه ، والاجتهاد فى عَدْل الشخص المعيّن ، والنفقة بالمعروف للمرأة المعيَّنة ، والمِثل لنوع الصيد أو للصيد المعيّن ، والمِثل الواجب فى إتلاف المال المعيَّن ، وصلة الرحم الواجبة ، ودخول أنواع

---

(١) الباب : كذا فى النسختين ، ولعل الصواب البناء .
(٢ – ٢) : ساقطة من (س) . (٣) س : حكمتها .

من المسكرات فى اسم الخمر ، وأنواع من المعاملات فى اسم الربا والميسر ، وأمثال ذلك مما فيه إدخال أعيان تحت نوع ، وإدخال نوع خاص تحت نوع أعم منه .

فهذا الاجتهاد مما اتفق عليه العلماء ، وهو ضرورى فى كل شريعة ، فإن الشارع غاية ما يمكنه بيان الأحكام بالأسماء العامة الكلية ، ثم يحتاج إلى معرفة[١] دخول ما [ هو ][٢] أخص منها تحتها من الأنواع والأعيان .

وقد احتج من احتج من الأئمة المثبتين للقياس عليه بمثل هذا القياس، وأن القرآن العزيز ورد بمثل هذا فى القِبلة ، وجزاء الصيد ، وعدل الشخص ، ونحو ذلك . وهذا لا حجة فيه ، فإن مثل هذا لا نزاع فيه ، وهو ضرورى لابد منه ، ولا يمكن إثبات حكم النوع – أو عين – إلا بمثل هذا .

ونفاة القياس لا يسمُّونه[٣] قياساً ، وإن سمَّاه المسمِّى قياساً كان نزاعاً لفظيا . والتحقيق أن دخول الأعيان فى المعنى العام الذى دل عليه الخطاب ، هو من قياس الشمول ، وأن تمثيل بعض الأعيان والأنواع ببعض ، هو [ من ][٤] قياس التمثيل ، لكن شمول اللفظ لهذا ولهذا بطريق العموم يغنى عن قياس التمثيل .

(١) معرفة : ساقطة من ( س ) .
(٢) هو : ساقطة من ( د ) .
(٣) س : لا يسمون .
(٤) من : ساقطة من ( د ) .

ونفاة القياس المعروفون بالسنة[(١)] لا ينازعون فى العموم ، وإن سمَّاه المسمِّى قياساً كليا ، بل هو عمدتهم وعصمتهم ، هو واستصحاب الحال . [(٢] فهذا نوعٌ . ومن نازع فى القياس والعموم جميعا – كما فعل ذلك من فعله من الرافضة – فهؤلاء سدُّوا على أنفسهم طريق معرفة الأحكام ، فلهذا يحتجون بما يزعمون أنه قول المعصوم[٢)] . ومن الناس من يظن أن العلة المنصوصة هى المسَّماة بتحقيق المناط ، وهى[(٣)] داخلة فيه . وليس كذلك ، فإن هذه فيها نزاع .

وهنا نوع ثان يسمى تنقيح المناط ، وهو أن يكون الشارع قد نصَّ على الحكم فى عين معينة ، وقد عُلم بالنص والإجماع أن الحكم لا يختص بها ، بل يتناولها وغيرها ، فيحتاج أن ينقح[(٤)] مناط الحكم ، أى يميّز[(٥)] الوصف الذى تعلق به ذلك الحكم ، بحيث لا يزاد عليه ولا ينقص منه .

وهذا كأمره صلى الله عليه وسلم للأعرابى الذى استفتاه لما جامع امرأته فى رمضان بالكفارة ، ثم لما أتى بالعرق ، قال : اطعمه أهلك . وأمْره لمن سأله عن فأرة وقعت فى سمن بأن تُلقى وما حولها ويأكل السمن . وأمره لمن سأله عمَّن أحرم بعمرة ، وعليه جبة ، وهو متضمخ[(٦)] بخلوق ، أن ينزع عنه الجبة ، ويغسل الخلوق ، ويصنع فى

(١) عبارة « المعروفون بالسنة » ساقطة من ( س ) . ويقصد ابن تيمية بهم الظاهرية مثل ابن حزم .
(٢ – ٢) : ساقط من ( س ) .
(٣) س : أو هى .
(٤) س : فيحتاج إلى تنقح .
(٥) س : تميز .
(٦) س : متنضح .

عمرته ما كان صانعا فى حجته . وأمره لمن ابتاع صاعاً جيداً من التمر بصاعين من الردئ ، أن يبيع الردئ بدراهم ثم يبتاع بها جيداً . ومثل أمره لبريرة لمَّا عُتقت أن تختار . ومثل رجمه لماعز والغامدية ، وقطعه لسارق رداء صفوان والمخزومية وغيرهما ، وأمثال ذلك .

فإنه من المعلوم لجميع العلماء أن حكم النبى صلى الله عليه وسلم ليس مخصوصا بتلك الأعيان ، بل يتناول ما كان مثلها ، لكن يحتاجون إلى معرفة مناط المشترك الذى به عَلَّق الشارع الحكم .

وهذا قد يكون ظاهراً ، وقد يكون خفيًّا . فالظاهر : مثل كون سبب الرجم هو زنا المحصن ، وسبب القطع هو السرقة . والخفى : مثل كون الكفارة وجبت لخصوص الجماع ، أو لعموم الإفطار . وهل وجبت لنوعٍ من الإفطار ، أو لجنسه ؟ وهل وجب لوقاع فى صوم صحيح فى رمضان ، أو لوقاع فى صوم واجب فى رمضان ؟ سواء كان صحيحا أو فاسداً ؟ كما يجب فى الإحرام الواجب ، سواء كان صحيحا أو فاسدا فهذا مما تنازع فيه الفقهاء .

وكذلك لما أجاب[1] عن الفأرة التى وقعت فى السمن ، فلا ريب أن الحكم ليس مخصوصاً بتلك الفأرة والسمن ، ولا بنوع من الفأر ونوع من الأسمان ، فلا بد من إثبات حكم عام . وهذا النوع يقر به كثير من منكرى القياس ، أو أكثرهم . وكثير من الفقهاء/لا يسميه قياساً ، بل ظ ١٦٩
يثبتون به الكفارات والحدود ، وإن كانوا لا يثبتون ذلك بالقياس ، فإنه

(١) د : جاءت ، وهو تحريف .

هنا قد عُلم يقيناً أن الحكم ليس مخصوصاً بمورد النص ، فلا يجوز نفيه عمَّا سواه بالاتفاق ، كما يمكن ذلك فى صور القياس المحض المسمَّى بتخريج المناط ، فإنه لما نهى عن التفاضل فى الأصناف الستة لم يعلم أن حكم غيرها حكمها[1] ، إلا بدليل يدل على ذلك . ولهذا كان بعض نفاة القياس لما حكموا فى مثل هذا بأن الحكم مخصوص بفأرة وقعت فى سمن ، دون سائر الميتات والنجاسات الواقعة فى سائر المائعات ، ظهر خطاؤهم يقيناً ، فإن الشارع – صلوات الله عليه – لم يعلّق الحكم فى خطابه بفأرة وقعت فى سمن ، ولكن السائل سأله عن ذلك ، والسائل إذا سأل عن حكم عين معينة ، أو نوع باسمه ، لم يجب أن يكون الحكم معلّقاً مختصًّا بما سأل عنه السائل ، بل قد يكون ما سأل عنه السائل داخلاً فى حكم عام ، كما أنه إذا سئل عن عين معينة لم يكن الحكم مخصوصاً بتلك العين ، ولا فرق بين أن يسأل عن عين أو نوع ، فليس فى جوابه ما يقتضى اختصاص الحكم بمورد السؤال ، فهذا من أعظم الغلط .

وهنا يظهر تفاضل العلماء بما آتاهم الله من العلم ، فمن استخرج المناط الذى دل عليه الكتاب والسنة ، دل على فهمه لمراد الرسول صلى الله عليه وسلم ، مثل أن يقول القائل : الحكم هنا ليس متعلقا بمجرد المَيْتة ، بل بالخبيث الذى قال الله تعالى فيه : ﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ ﴾[ سورة الأعراف : ١٥٧ ] فإن الميتة ، وإن

---

(١) س : يحكمها .

شاركت الخنزير والدم فى التحريم ، فقد شمل الجميع اسم الخبيث ، فالتحريم متناول للوصف العام[١] ، ليس مخصوصا بنوع من الأنواع ، وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم ليس فيه دليل على الاختصاص بنوع . لتعلق[٢] الحكم بالوصف العام المشترك - وهو الخَبَث - فيكون الخبيث الجامد الواقع فى السمن حكمه حكم الفأرة ، سواء كان دَماً أو مَيْتة متجسِّدة ، ونحو ذلك . ثم ينظر فى السمن فيُعلم أنه[٣] لا اختصاص فى الشرع له بذلك ، بل سائر الأدهان كذلك ثم سائر المائعات كذلك[٤] . ثم يبقى[٥] النظر : هل يفرّق بين الماء وسائر المائعات ؟ أو يسوى بينها[٦] ؟ وهل يفرَّق بين الجامد والمائع أو يسوى
بينهما ؟ وهل يفرَّق بين / القليل والكثير ، أو يسوَّى بينهما[٧] ؟ هذا من ص ١٧٠
المواضع الخفية التى تنازع فيها العلماء .

والمقصود هنا أن مثل هذا لا يرده إلا جهلة نفاة القياس . وكذلك العلة المنصوصة ، وكذلك القياس فى معنى الأصل ، وقياس الأَوْلى . وأما القياس الذى يُستخرج علة الأصل فيه بالمناسبة ، فهذا محل اجتهاد . ولهذا تنازع الفقهاء القيَّاسون من أصحاب أحمد وغيرهم فى ذلك ، فمنهم من لا يقول إلا بالعلة المنصوصة ، ومنهم من يقول بالمؤثر ،

---

(١) س : القائم .
(٢) د : فتعلق .
(٣) د : أن .
(٤) د : بل سائر الأدهان كذلك فى سائر المائعات كذلك ، وهو تحريف . والذى أثبته من ( س ) وهو الصواب .
(٥) د : ينقى . (٦) س : بينهما .
(٧) د : بينها .

وهو ما نص على تأثيره فى نظير ذلك الحكم ، كالصِّغَرِ فإنه قدعلم أن الشارع علَّق به ولاية المال ، فإذا علَّق به ولاية النكاح كان هذا إثباتاً[1] لعلة هذا الحكم بنظيره المؤثر . وأما إذا لم يكن مؤثرا ، فهو الذى يسمُّونه المناسب الغريب ، وفيه قولان مشهوران ، فإنه استدلال على أن الشرع علَّق الحكم بالوصف لمجرد ما رأيناه من المصلحة .

ومن تدبّر الأدلة الشرعية : منصوصها ومستنبطها ، تبين له أن القياس الصحيح هو التسوية بين المتماثلَيْن ، وهو من العدل الذى أمر الله به ورسوله ، وأنه حق لا يجوز أن يكون باطلاً ، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم بُعث بالعدل ، فلم يسوِّ بين شيئين فى حكم إلا لاستوائهما فيما يقتضى تلك التسوية ، ولم يفرِّق بين اثنين فى حكم إلا لافتراقهما فيما يقتضى ذلك الفرق ، ولا يجوز أن يتناقض قياس صحيح ونصّ صحيح ، كما لا يتناقض معقول صريح ومنقول صحيح ، بل إذا ظن بعض الناس تعارض النص والقياس ، كان أحد الأمرين لازماً : إما أن القياس فاسد ، وإما أن النص لا دلالة له .

ومع هذا فالكتاب والسنه بيَّنا جميع الأحكام بالأسماء العامة[2] ، لكن يحتاج إدخال الأعيان فى ذلك إلى فهم دقيق ونظر ثاقب ، لإدخال كل معين تحت نوع ، وإدخال ذلك النوع تحت نوع آخر بيّنه الرسول صلى الله عليه وسلم .

---

(١) س : بيانا .

(٢) د : العامية .

وحينئذ فكل من الحوادث شملها خطاب الشارع ، وتناولها الاعتبار الصحيح . وخطاب الشارع العام الشامل دلّ عليها بطريق العموم الذى يرجع إلى تحقيق المناط ، وهو فى معنى قياس الشمول البرهانى . والاعتبار الصحيح تناولها بطريق قياس التمثيل ، الذى يتضمن التسوية بين المتماثلين ، والفرق بين المختلفين . والتماثل والاختلاف ثابت فى نفس
الأمر/ وقد نصب الله عليه أدلة تدل عليه ، وكما أن القياس الشمولى ظ ١٧٠
والتمثيلى يرجعان إلى أصل واحد ، ولا يجوز تناقضهما إلا مع فسادهما أو فساد أحدهما ، فكذلك الخطاب العام والاعتبار الصحيح يرجعان إلى أصل واحد ، ولا يجوز تناقضهما إلا لفساد دلالتهما أو دلالة أحدهما .

وهذا تنبيه على مجامع نظر الأولين والآخرين فى جميع استدلالهم ، ومن تبصّر فى ذلك وفهمه وعلم ما فيه من الإحاطة ، تبين له أن دلائل الله تعالى لا تتناقض ، وأن ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم هو الحق الموافق لصرائح[1] المعقول ، وأن ما شرعه للعباد هو العدل الذى به صلاح المعاش والمعاد ، وإن فَهِمَ – مع ذلك – مسألة التحسين والتقبيح العقلى ، وارتباطها بمسألة المناسبات[2] ، ورجوع جنس التحسين والتقبيح إلى حصول المحبوب ودفع المكروه – وهو المعروف والمنكر – كما[3] يرجع جنس الخبر إلى الوجود والعدم ، وأن هذا يرجع إلى الحق النافع ، وفى مقابلته الباطل الذى لا ينفع ، وهذا يرجع إلى الحق

(١) س : لصريح .
(٢) س : المناسب .
(٣) د : فما .

الموجود ، وفى مقابلته المعدوم - تبين له(١) أيضا تناسب جميع العلوم الصحيحة ، والموجودات المعتدلة ، والشرائع الإلٰهية ، وأعطى كل ذى حق حقه : ﴿ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى السَّبِيلَ ﴾ [ سورة الأحزاب : ٤ ] ، ﴿ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ ﴾ [ سورة النور : ٤٠ ] . وإذا أحسن الاعتبار ، تبين له ما فى منطق اليونان وفلسفتهم من الصواب والخطأ فى الحد والبرهان ، لاسيما فى مواد القياس والبرهان ، وتبين له كثير(٢) من خطأهم فى التفريق بين المتماثلين ، والتسوية بين المختلفين ، مثلما ذكروه فى مواد(٣) البرهان من قبول بعض القضايا التى سموها يقينية(٤) واعتقدوها كلية ، وليس الأمر كذلك ، وردهم لبعض القضايا التى سموها مشهورات ووهميات ، مع كونها قد تكون أقوى من كثير من القضايا التى سموها يقينية ، كما قد ذكر فى غير هذا الموضع ، فهذا لمعة من كلام علماء الكلام وغيرهم فى طريقة(٥) الأعراض ونحوها .

---

(١) تبين له . . الخ : جواب لقوله : وإن فهم . . الخ .

(٢) د : كثيرا ، وهو خطأ .

(٣) د : موارد .

(٤) س : سموها برهانية .

(٥) س : طريق .

## فصل

كلام ابن رشد فى «مناهج الأدلة»

وأما كلام الفلاسفة فى هذا الباب ، فقال القاضى أبو الوليد بن رشد الحفيد فى كتابه المعروف بالأصول فى العقائد[١] : « قد[٢] رأيت أن[٣] أفصح فى هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التى قصد الشرع حمل الجمهور/ عليها ، ونتحرى[٤] فى ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة ، فإن الناس قد اضطربوا فى هذا المعنى كل الاضطراب فى هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة ، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى ، وأن من خالفه : إما مبتدع ، وإما كافر مستباح الدم والمال ، وهذا كله عدول عن مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم[٥] ، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن مقصد فهم[٦] الشريعة . ص ١٧١

وأشهر هذه الطوائف فى زماننا هذا أربعة : الطائفة التى تسمى بالأشعرية ، والتى[٧] تسمى بالمعتزلة ، والطائفة التى تسمى بالباطنية ، والطائفة التى تسمى بالحشوية . وكل هذه الطوائف قد اعتقدت فى

(١) وهو كتاب « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » والكلام التالى فى ص ١٣٣ ، الطبعة الثانية ، تحقيق د . محمود قاسم ، ط . مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

(٢) مناهج الأدلة : فقد .

(٣) س : بأن .

(٤) مناهج الأدلة : وأتحرى .

(٥) عبارة « صلى الله عليه وسلم » ليست فى « مناهج الأدلة » .

(٦) مناهج الأدلة : عن فهم مقصد .

(٧) مناهج الأدلة : بالأشعرية ، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة ، والتى . . .

الله[١] اعتقادات مختلفة ، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزّلوها[٢] فى[٣] تلك الاعتقادات ، وزعم كل منهم أن اعتقاده هو الشريعة الأولى[٤] التى قصد بالحمل عليها جميع الناس ، وأن من زاغ عنها فهو : إما كافر ، وإما مبتدع . وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ، ظهر أن جُلّها أقاويل محدثة ، وتأويلات مبتدعة .

وأنا أذكر من ذلك ما يجرى مجرى العقائد الواجبة فى الشرع ، الذى لا يتم الإيمان إلا به[٥] ، وأتحرى فى ذلك[٦] مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم ، دون ما جُعل أصلاً فى الشرع ، وعقيدة من عقائده ، من قِبَل التأويل الذى ليس بصحيح ، وأبدأ[٧] من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور فى الله تبارك وتعالى ، والطرق التى سلك بهم فى ذلك ، وذلك فى الكتاب العزيز .

ونبتدى[٨] من ذلك بمعرفة الطريق التى تُفضى إلى وجود الصانع ، إذ كانت أول معرفة يجب أن يعلمها[٩] المكلف ، وقبل ذلك فينبغى أن

(١) س : فى الله تعالى .
(٢) س : تأولوها .
(٣) مناهج الأدلة : على .
(٤) مناهج الأدلة : وزعموا أنها الشريعة الأولى ، وأشار الأستاذ المحقق إلى نسخة أخرى فيها : وزعم كل واحد منهم أن اعتقاده هو الشريعة . . . الخ .
(٥) مناهج الأدلة ( ص ١٣٣ - ١٣٤ ) : التى لا يتم الإيمان إلا بها .
(٦) مناهج الأدلة : فى ذلك كله .
(٧) مناهج الأدلة : وابتدىء .
(٨) مناهج الأدلة : فلنبتدىء .
(٩) مناهج الأدلة : يعرفها .

نذكر آراء تلك الفرق المشهورة ، فنقول[١] : أما الفرقة التى تُدعى بالحشوية ، فإنهم قالوا : إن طريق[٢] معرفة وجود الله سبحانه[٣] هو السمع لا العقل ، أعنى أن الإيمان بوجوده الذى كُلِّف الناس التصديق به ، يكفى فيه أن يُتلقى من صاحب الشرع ويُؤمن به إيمانا ، كما يُتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل للعقل فيه[٤] » .

**قال**[٥] : « وهذه الفرقة[٦] الظاهر منها[٧] أنها[٨] مقصّرة عن مقصود الشرع فى الطريق التى نصبها للجميع ، مفضية/إلى معرفة وجود الله تبارك وتعالى[٩] » . ظ ١٧١

تعليق ابن تيمية

**قلت** : ليس المقصود هنا الكلام على كل ما يقوله هذا الرجل ، فإن حصره للمسلمين فى هذه الطوائف الأربع تقصير منه ، إذ السلف والأئمة وخيار المسلمين ليس منهم واحد من هذه الطوائف ، فإن المعتزلة قد عُرفت بدعتهم عند المسلمين ، والأشعرية جاءوا بعدهم ، وما كان فى كلامهم من حق فهو قول السلف والأئمة ، وما كان فيه من باطل فهو مما أُحدث ، كأقوال المعتزلة وغيرهم .

---

(١) مناهج الأدلة : المشهورة فى ذلك فنقول .
(٢) د : طرق .
(٣) س : الله سبحانه وتعالى ؛ مناهج الأدلة : الله تعالى .
(٤) مناهج الأدلة : مما لا مدخل فيه للعقل .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٣٤ .
(٦) س : فإن هذه الفرقة .
(٧) مناهج الأدلة : الفرقة الضالة الظاهر من أمرها . .
(٨) أنها : ساقطة من ( س ) .
(٩) مناهج الأدلة : الله تعالى .

وأما الباطنية فهم أبعد عن السلف والأئمة من هؤلاء وهؤلاء .

وأما الذين سمَّاهم بالحشوية ، فهذا الذى ذكره عنهم ، إن أُريد به أن الإيمان بوجود الرب تبارك وتعالى يكفى فيه مجرد إخبار من لم يُعلم صدقه بعد ، فهذا قول لا يقوله عاقل[١] يعقل ما يقول ، فضلاً عن أن يكون هذا قول طائفة لها قول ، أو قول سلف الأمة وأئمتها ، ولكن غاية ما قد يُقال : إن الجزم بوجود الرب [ تعالى ][٢] يكفى فى الإيمان بأى طريق من الطرق حصل ذلك .

وقد تنازع الناس فى الجزم : هل يمكن أن يكون بغير علم أم لا ؟ وهل يحصل الإيمان بدون العلم [ به ][٣] أم لا ؟ وإذا حصل الإيمان بدون العلم فهل يجب بعد ذلك[٤] طلب العلم به أم لا ؟

وتنازعوا فى العلم به : هل يحصل ضرورة وموهبة أم لا يحصل[٥] إلا كسباً ؟ ونحو ذلك من المسائل التى ليس هذا موضعها .

وكذلك العلم بصدق الرسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو غيره من المخبرين ، له طرق متنوعة ليس هذا موضعها . فغير الرسول [ صلى الله عليه وسلم ][٦] إذا أخبر بشىء قد يُعلم صدقه بوجوه متنوعة ، فالرسول صلى الله عليه وسلم أَوْلى أن يُعلم صدقه كذلك . وقد يُفرَّق فى التصديق بين شخص وشخص . فهذا وأمثاله مما يقوله من يتكلم فى العلم .

---

(١) س : عالم .
(٢) تعالى : زيادة فى ( س ) .
(٣) به : ساقطة من ( د ) .
(٤) س : فهل يجب عليه بعد ذلك . .
(٥) س : ضرورة مرهبة أولا يحصل . .
(٦) صلى الله عليه وسلم : زيادة فى ( س ) .

فهؤلاء قد يقولون : العلم بوجود الرب هو فطرى ضرورى ، لا يتوقف على النظر والعلم بصدق الرسول صلى الله عليه وسلم ، مع ما يقترن برسالته[(١)] من آيات الصدق [ التى ][(٢)] تحصل أيضا بالضرورة .

وإذا حصل العلم بالصانع تعالى وبالرسول بعلوم ضرورية، أمكن بعد هذا أن يُعلم تفصيل المعرفة بالله وصفاته[(٣)] وغير ذلك بطريق السماع من الرسول .

ومما يبين هذا أن الذين خاطبهم الرسول صلى الله عليه وسلم كان عامتهم مقرِّين بالصانع ، وكانت / آيات رسالته وأعلام نبوته أظهر عند طالب الحق من أن تخفى على عاقل . ص ١٧٢

وأيضا فقد يُقال : إن من الناس من يحصل له العلم بحال الرسول صلى الله عليه وسلم، وأنه عالم صادق فيما يذكره من العلوم [الإلهية والمعارف الدينية ، ثم يعرف من الرسول صلى الله عليه وسلم هذه العلوم ][(٤)] كما قد يسلكه[(٥)] أبو حامد ، وهذا الرجل ، وغير واحد فى العلم بالنبوة[(٦)] — فيقولون : نعلم أن هذا نبى ، كما نعلم[(٧)] أن هذا طبيب ، وأن هذا شاهد عدل ، وأن هذا أمين ، وسائر الصناعات ،

---

(١) د : برسالاته .

(٢) التى : ساقطة من (د) ، (س) ، وسياق الكلام يقتضى إثباتها .

(٣) س : وبصفاته .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من ( د ) .

(٥) س : يسلك .

(٦) د : بالنبوية ، وهو تحريف .

(٧) س : يعلم . والكلمة فى ( د ) غير منقوطة .

فإنه[(١)] إذا عُلم وجود النوع كان العلم بأن هذا الشخص من أهل هذا النوع له طرق متنوعة . فهذا طريق تُعرف به نبوة[(٢)] النبي قبل العلم بتفصيل العلوم الإلٰهية والدينية .

وبالجملة فالعلم بنبوة[(٣)] النبي لها طرق كثيرة قد ذُكرت فى غير هذا الموضع . فالذين يسلكون فى معرفة الله تعالى طريق السماع والخبر المجرد يعرفون صدق النبي[(٤)] أولاً ، ثم يعلمون بخبره[(٥)] ما أخبر به .

والعلم بصدق النبي ليس موقوفاً على إثبات المقدمات التى يذكرها كثير من أهل الكلام ، كالمعتزلة ومن تبعهم ، لما سلكوا فى ذلك طريق إثبات حدوث الأجسام ، بما ادّعوه من التركيب ، وبما اتصفت[(٦)] به من الاختصاص ، وبما قام بها من الأعراض والحوادث ، وظنوا أنه لا طريق إلى العلم بصدق الرسول[(٧)] إلا هذه – أخذوا يشنِّعون على من لم يسلك هذه الطرق ، أو قال ما يناقض مقدماتها . وقد عُرف بطلان طريقهم شرعاً وعقلاً ، ولهم ولنحوهم من أهل الكلام الباطل تشنيعات على أهل الجماعة .

---

(١) س : . . أمين ونحو ذلك فإنه . .

(٢) د : نبوية .

(٣) د : بنوية .

(٤) فى ( د ) كتبت العبارة هكذا : . . صدق الرسول ، وفوق كلمة « الرسول » كتبت كلمة « النبي » .

(٦) د : خبره .

(٧) د : وبما اتصف .

(٨) س : . . العلم بالرسول . .

وقد تقدم من كلام أبي سليمان الخطَّابي وغيره في « الغنية عن الكلام وأهله » وبيان طريق المعرفة ما يتعلق بهذا الموضع . ومثل هذا موجود في كلام عامة أئمة المسلمين ، فإنهم يذمّون الطريق التي أحدثها أهل الكلام ، كالمعتزلة ونحوهم . ولكن هؤلاء الذين ابتدعوها يذمُّون من لم يسلكها من عوام المسلمين وعلمائهم ، ويسمونهم حشوية . فإن لفظ الحشوية [١] أول ما عُرِف الذم به من كلام المعتزلة ونحوهم ، رووا [٢] عن عمرو بن عبيد أنه قال : كان عبد الله بن عمر حشويا وهم يسمون العامة الحشو ، [٣]كما تسميهم الرافضة والفلاسفة الجمهور ،/ويسمون ظ ١٧٢ مذهب الجماعة مذهب الحشو[٣] . فلما كان السلف والأئمة يردونهم إلى الشرع ، وظنوا هم أن الشرع لايدل إلا بمجرد خبر الرسول الله صلى الله عليه وسلم ، قالوا بطريق الإلزام [٤] ، فيلزم أن يكون وجود الصانع تعالى يكفي فيه مجرد خبر الرسول بوجوده ، وكان هذا من تقصيرهم في معرفة الشرع ، فإن الشرع يتضمن بيان الدلائل العقلية التي يُحتاج إليها ويُنتفع بها في هذا الباب .

وقد اعترف بذلك أئمة طوائف الكلام والفلسفة الذين يقولون : لا تعرف إلا بالعقل ، بل الذين يقولون بأن وجوب [٥] المعرفة والنظر ثابت في العقل ، كما سنذكر إن شاء الله تعالى بعض كلامهم في ذلك . فإن

---

(١) س : الحشو .

(٢) س : ورووا .

(٣ - ٣) : ساقط من ( س ) .

(٤) س : الالتزام .

(٥) س : وجود .

الكتاب - والرسول - وإن كان يخبر أحيانا بخبر مجرد[١] ، كما يأمر أحيانا بأمر مجرد ، فهو يذكر[٢] مع إخباره عن الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله ، من الدلالة والبيان والهدى والإرشاد ، ما يبين الطرق التى يُعلم بها ثبوت ذلك ، وما يهدى القلوب ويدل العقول على معرفة ذلك ، ويذكر من الآيات والأمثال المضروبة ، التى هى مقاييس عقلية وبراهين يقينية ، ما لا يمكن أن يذكر أحدٌ من أهل الكلام والفلسفة ما يقاربه ، فضلا عن ذكر ما يماثله أو يفضل عليه .

ومن تدبر ذلك رأى أنه لم يذكر أحد - طريقاً عقليًّا يُعرف به وجود الصانع ، أو شيء من أحواله - من أهل الكلام والفلاسفة ، إلا وقد جاء القرآن بما هو خير منه وأكمل وأنفع وأقوى وأقطع ، بتقدير صحة ما يذكره[٣] هؤلاء .

## ( فصل )

تنازع الناس فى أصل المعرفة بالله وكيف تحصل

ومما يبين أصل الكلام فى هذا المقام أنه قد تنازع الناس فى أصل المعرفة بالله : هل تحصل ضرورة فى قلب العبد ؟ أولا تحصل إلا بالنظر ؟ أو تحصل بهذا تارة وهذا[٤] تارة ؟ .

القائلون بأنها لا تحصل إلا بالنظر

فذهب كثير من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية ، ومن وافقهم من الطوائف ، من أصحاب أحمد ومالك والشافعى وأبى حنيفة

---

(١) عبارة « بخبر مجرد » ساقطة من ( س ) .

(٢) د : فهو سبحانه يذكر . .

(٣) س : ما يذكر .

(٤) س : وبهذا .

وغيرهم ، إلى أنها لا تحصل[1] إلا بالنظر ، وهؤلاء يقولون فى أول واجب على العبد : [ هل ][2] هو النظر والاستدلال المؤدى إلى معرفة الله أو المعرفة ؟ وقد[3] تنازعوا فى ذلك[3] على قولين ذكرهما هؤلاء الطوائف من أصحاب أحمد وغيرهم .

ص ١٧٣ والنزاع / لفظى ، فإن النظر واجبٌ وجوب الوسيلة ، من باب ما لا يتم الواجب إلا به ، والمعرفة واجبة وجوب المقاصد . فأول واجب وجوب الوسائل هو النظر ، وأول واجب وجوب المقاصد هو المعرفة . ومن هؤلاء من يقول : أول واجب هو القصد إلى النظر . وهو أيضا نزاع لفظى، فإن العمل الاختيارى مطلقاً مشروط بالإرادة .[4] وحكى عن أبى هاشم أنه قال : أول الواجبات الشك[4] . وقال كثير من أهل الكلام والصوفية والشيعة وغيرهم : إن المعرفة يبتديها الله اختراعاً فى قلوب العقلاء البالغين من غير سبب يتقدم ، وغير نظرٍ وبحث ، وأنها تقع[5] ضرورة . ويُذكر ذلك عن صالح قبة[6] وفضل الرقاشى[7] وغيرهما

(١) س : وغيرهم أنه لا تحصل . .
(٢) هل : ساقطة من ( د ) .
(٣ - ٣) : ساقط من ( س ) .
(٤ - ٤) : ساقط من ( س ) .
(٥) س : وإنما يقع . .
(٦) صالح قبة من أئمة المعتزلة ورأس فرقة الصالحية ، لم أعثر على ترجمته ، وذكر زهدى جار الله فى كتابه « المعتزلة » ( ص ١٤٥ ) أنه توفى سنة ٢٤٦ هـ ونقل عن الأشعرى فى « المقالات » جملة من أقواله ، منها قوله بإثبات الجزء الذى لا يتجزأ ( انظر المقالات ( ط . ريتر ) ٣١٧/٢ ) وله كلام فى الرؤى ( المقالات ٤٣٣/٢ ، ٤٣٤ ) . وذكر ابن طاهر فى « الفرق بين الفرق » ص١٢٤ أنه من المرجئة القدرية وجعله القاضى عبد الجبار ( فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٨١ ، وانظر تعليق المحقق ) ضمن الطبقة السابعة من المعتزلة .
(٧) أبو عيسى الفضل بن عيسى بن أبان الرقاشى البصرى المتوفى نحو سنة ١٤٠ ، رئيس طائفة من =

وعن الجاحظ[١] أنه قال : معرفة الله ضرورية ، وأنها تقع فى طباع نامية عقب النظر والاستدلال ، وأن العبد غير مأمور بها . ويُذكر نحو ذلك عن ثمامه بن أشرس[٢] .

وذكروا عن الجهم أنه قال : معرفة الله واقعة باختيار الله لا باختيار العبد ، لأن العبد لا يفعل شيئا .

وقال جمهور طوائف المسلمين : يمكن أن تقع ضرورة ، ويمكن أن تقع بالنظر . بل قال كثير من هؤلاء : إنها تقع بهذا تارة وبهذا تارة ، فالذين جوَّزوا وقوعها ضرورة هم عامة أهل السنة وسائر المثبتين للقدر كالأشعرى وغيره .

وتنازع نظّارهم : هل ذلك بطريق خرق العادة أو هو معتاد ؟ على قولين . ومن هؤلاء القائلين بأنها تحصل تارة بالضرورة وتارة بالنظر أبو حامد والرازى والآمدى وغيرهم .

ولهذا لمَّا أوردوا عليهم فى مسألة وجوب النظر : أن المعرفة قد

---

= المعتزلة تنسب إليه ، وكان واعظا خطيبا ، وقال عنه يحيى بن معين : لا تسأل عن القدرى الخبيث . انظر : فضل الاعتزال ، ص ٩٦ ، ٢٣٧ ( وذكر ابن عم له اسمه الفضل بن يزيد الرقاشى ، ص ٩٩ ) ؛ تهذيب التهذيب ٢٨٣/٨ – ٢٨٤ ؛ البيان والتبيين للجاحظ ( تحقيق هارون ) ٢٩٠/١ ؛ الحيوان ٢٠٤/٧ ؛ الأعلام ٣٥٧/٥ ؛ المعتزلة لزهدى جار الله ، ص ٢٢٤ .

(١) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى الليثى الشهير بالجاحظ ، ولد سنة ١٦٣ وتوفى سنة ٢٥٥ ( وقيل سنة ٢٥٠ ) من أئمة المعتزلة ورأس فرقة الجاحظية المنسوبة إليه ، ومن أئمة الأدباء ، مولده ووفاته فى البصرة . انظر عنه وعن مذهبه : وفيات الأعيان ١٤٠/٣ – ١٤٤ ؛ شذرات الذهب ١٢١/٢ – ١٢٢ ؛ معجم الأدباء لياقوت ( ط . القاهرة ) ٧٤/١٦ – ١١٤ ؛ لسان الميزان ٣٥٥/٤ – ٣٥٧ ؛ الأعلام ٢٣٩/٥ – ٢٤٠ ؛ فضل الاعتزال ، ص ٧٣ ، ٢٧٥ – ٢٧٧ ؛ الملل والنحل ٧١/١ – ٧٢ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٠٥ – ١٠٦ ؛ المعتزلة لجار الله ، ص ١٤٥ – ١٤٨ .

(٢) انظر ما ذكر عنه فيما سبق جـ ٥ ، ص ٣٦٠ ت ١ .

تحصل بغير الحس والخبر والنظر بطريق تصفية النفس ، وأنها طريق الصوفية ، وأنهم جازمون بما هم عليه من العقائد فى المعارف الإلـٰهية ، بخلاف أصحاب النظر ، فإنه قد لا يحصل لهم مثل هذا الجزم .

وإذا كان كذلك فالرياضة إن لم تتعين طريقا إلى تحصيل معرفة الله ، فلا أقل من أن تكون هى من جملة الطرق المفيدة لمعرفة الله تعالى ./فقال ظ ١٧٣

كلام الرازى فى « نهاية العقول » عن المعرفة الفطرية

**الرازى** [(١] فى كتابه الكبير « **نهاية العقول** [١)] » فى الجواب[(٢)] : « العقائد الحاصلة عند التصفية إما أن تكون[(٣)] ضرورية ، وإما أن لا تكون[(٤)] : فإن كانت ضرورية[(٥)] فلا كلام لنا فيها ، فإنَّا قد نسلم أن النظريات يمكن أن تصير ضرورية ، وإن لم تكن ضرورية فلا يخلو إما أن تكون تلك العقائد بحالٍ يلزم من زوالها زوال شئ من العلوم الضرورية[(٦] ، أو لا يلزم ، فإن لزم فتلك العلوم إنما حصلت مرتبة على تلك العلوم الضرورية[٦)] ، ولا معنى للعلم النظرى إلا ذلك ، وإن لم يلزم فتلك العقائد ليست إلا عقائد تقليدية ، فلا عبرة[(٧)] حينئذ بذلك ، فإن أمثال تلك العقائد قد توجد لأصحاب الرياضة من المبطلين من اليهود[(٨)] والنصارى والدهرية » .

---

(١ - ١) : ساقط من ( س ) .

(٢) نهاية العقول ، حـ ١ ص ٦٤ ( نسخة رقم ٧٤٨ توحيد ) = حـ١ ص٣٣(نسخة رقم ٥٦٥ علم الكلام طلعت ) .

(٣) نهاية العقول ( نسخة طلعت ) : يكون .

(٤) نهاية العقول : أو لا تكون ضرورية .

(٥) ضرورية : ساقطة من نسختى « نهاية العقول » .

(٦ - ٦) : ساقط من « نهاية » ( نسخة طلعت ) .

(٧) نهاية ، س : ولا عبرة .

(٨) نهاية : مثل اليهود .

كلام الآمدى فى «الأبكار» عنها

وكذلك **قال** أبو الحسن **الآمدى فى** كتابه الكبير المسمى «**أبكار الأفكار**» فى مسألة وجوب النظر لما ذكر حجة من ذكر من[١] جهة المنازع[٢] : «إنَّا لا نسلم[٣] أنه لا طريق إلى معرفة الله[٤] إلا النظر والاستدلال ، بل أمكن حصولها بطريق آخر ، إما بأن[٥] يخلق الله تعالى [ العلم ][٦] للمكلف بذلك من غير واسطة ، وإما بأن يخبره به من لا يشك[٧] فى صدقه ، كالمؤيد بالمعجزات الصادقة[٨] ، وإما بطريق السلوك والرياضة وتصفية النفس وتكميل جوهرها ، حتى تصير متصلة بالعوالم العلوية ، مطلعة[٩] على ما ظهر وبطن ، من غير احتياج إلى تعليم وتعلم[١٠] » .

**وقال فى الجواب**[١١] : «قولهم : لا نسلم توقف المعرفة على النظر . قلنا نحن إنما نقول بوجوب النظر فى حق من لم يحصل له العلم بالله[١٢]

---

(١) د : لما ذكر حجته ذكر من . . .
(٢) أبكار الأفكار جـ ١ ص ٩٩ ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) = ظ ١٤ ( نسخة رقم ١٦٠٣ ) .
(٣) أبكار : ولكن لا نسلم .
(٤) أبكار ( نسخة ١٦٠٣ ) ، س : الله تعالى .
(٥) س : أن .
(٦) العلم : ساقطة من ( د ) فقط .
(٧) أبكار : من لاشك .
(٨) أبكار : القاطعة .
(٩) أبكار : . . العلوية عالمة بها مطلعة . .
(١٠) أبكار : . . إلى دليل ولا تعلم ولا تعليم .
(١١) فى «أبكار» جـ ١ ص ١٠٥ ( نسخة رقم ١٩٥٤ = ظ ١٥ ( نسخة زقم ١٦٠٣ ) .
(١٢) أبكار : بالله تعالى .

بغير النظر ،(١)وإلا فمن حصلت (٢) له المعرفة بالله بغير النظر(١) فالنظر فى حقه غير واجب » .

وكذلك ذكر هذا غير واحد من أئمة الكلام من أصحاب الأشعرى وغيرهم ، ذكروا أن المعرفة بالله تعالى قد تحصل ضرورة ، وأنهم(٣) مع قولهم بوجوب النظر فإنهم يقولون : بإيمان العامة : إما لحصول المعرفة لهم ضرورة ، وإما لكونهم حصل لهم من النظر ما يقتضى المعرفة ، وإما لصحة الإيمان بدون المعرفة ، ونقلوا صحة إيمان العامة عن جميعهم .

كلام أبى الحسن الطبرى الكيا عنها .

ومن ذكر ذلك **أبو الحسن الطبرى المعروف بالكيَّا** فى كتابه فى الكلام ، أو بعض نظرائه من أصحاب الأستاذ أبى المعالى ، **قال** : « فإن قيل : إذا قلتم : إن النظر واجب والمعرفة واجبة ، فما قولكم فى العوام وسائر(٤) الناس الذين لا ينظرون ولا يعرفون ؟ أهم مؤمنون / أم كافرون ؟ قلنا : اختلف فى هذا علماء الأصول . أما أبو هاشم رأس القدرية فإنه ركب الأبلق العقوق فى هذا ، وقال : من لا يعرف الله فهو كافر غير مؤمن ، وقال : المعرفة واجبة فإذا لم تحصل فضدها(٥) النكرة ، والنكرة كفر ، وقرَّره(٦) بأن هؤلاء العامة يقولون : إنهم ص ١٧٤

(١ - ١) : ساقط من نسختى « أبكار الأفكار » .
(٢) س : حصل .
(٣) س : وذكروا أنهم .
(٤) س : وفى سائر .
(٥) د : قصدها ، وهو تحريف .
(٦) د : وقدّره .

مخيَّرون[١] فى المذاهب أم غير مخيَّرين[٢] ؟ فإن قلتم : إنهم مخيَّرون[٣] بين الرفض والاعتزال والقدر ، والتجسيم والتشبيه ، وغير ذلك من المذاهب فهذا خطأ وعناد . وإن قلتم : لا يخيَّرون[٤] بل يتبعون بعض المذاهب ، فلا يمكن اختيار بعض المذاهب إلا بدليل ، وذلك هو العلم والنظر » .

**قال** : « وأما علماؤنا فكلهم مجمعون على أن العامة مؤمنون ، وأنهم حشو الجنة ، إلا أنهم اختلفوا فى ذلك ، فقال قائلون : إنهم عالمون بالله تعالى ، عارفون بالأدلة ، إلا أن عبارتهم غير مفصحة[٥] بالألفاظ المصطلح عليها ، وإلا فالأدلة فى طىّ عقولهم ونشر نفوسهم ، وإذا رأى أحدهم خضرة تفوه يقول[٦] : سبحان الله ! وهذا نظر منه[٧] . وقالوا : لا معنى للعلم إلا اعتقاد المعلوم على ماهو عليه ، وهذا موجود فى حق العامة . ثم إنهم قالوا فى العلوم النظرية : ما قولكم فيها ؟ أتجيزون وجودها ضرورة أم لا تجيزون[٨] ؟ وإن لم تجوزوا[٩] ذلك فقد أبعدتم ، وإن جوَّزتم ذلك فألا قلتم مثله هٰهنا ؟ ويكون التكليف الوارد فى حقهم

(١) س : مجبرون .
(٢) س : مجبرين .
(٣) س : مجبرون .
(٤) س : لا يجبرون .
(٥) د : مفحصة ، وهو تحريف .
(٦) س : قال .
(٧) منه : ساقطة من ( س ) .
(٨) س : أتخبرون . . . أم لا تخبرون .
(٩) س : فإن لم تخبروا . .

قول : لا إلـه إلا الله محمد رسول الله ، وتكون المعارف ضرورية » .

**قال** : « وقال قائلون من علمائنا : هم مؤمنون غير عالمين لأن للعلم حقيقة ، فإن وُجدت حكمنا بأنهم عالمون ، وإلا فلا . والعلم معرفة المعلوم على ما هو به ، على وجه لا يمكن الانحلال عنه ولا الانفكاك منه ، وإذا طرأت عليه شبهة [ لا ][1] يرتاع لها ولا يتشكك . وهذا العلم بناؤه على طريق يفيد العلم ، ولا يوجد هذا فى حق العامة ، فإنهم وإن اعتقدوا المعلوم على ما هو به ، إلا أنهم يعرضه[2] التشكك إذا ذكرت لهم شبهة ، إذ[3] لا يقدرون على دفعها[4] بطريق يستند العلم إليه ، لأنهم يدفعون الشبه[5] باتّباع الآباء[6] والتعصب الذى نشأوا عليه ، وهذا[7] لا يحصل به العلم ، وإذا قال : إن العلم حصل بغير اتّباع الآباء والتقليد ، فهذا عالم حقيقة ، كسادات الصوفية ، فإن المعارف / فى حقهم ضرورة » . ظ ١٧٤

**قال** : « وأما قوله بأن العامة ينظرون . قلنا : لعمرى ذاك[8] كله مبادئ النظر ، وما وصلوا إلى غاية النظر ، وهو وقوف منهم على أحد شطرى الشيء ، لأنهم يقولون : العالم حادث ، ويجوز أن يكون

(١) لا : ساقطة من ( د ) .
(٢) س : يعرضهم .
(٣) س : إذا .
(٤) د : رفعها .
(٥) س : الشبهة .
(٦) س : الأبار ، وهو تحريف .
(٧) س : ولهذا .
(٨) س : ذلك .

حادثا ، ويجوز أن يكون قديما مثلا ، فيعتقد حدوثه ولا ينظر إلى الجانب الآخر . والعالِمُ يستعرض المسالك ، ويشرحها بالمدارك ، ويُنهي النظر إلى الغاية القصوى » .

**قال** : « فإن قيل : كيف يكونون مؤمنين وليسوا بعارفين ؟ قلنا : لأن الله تعالى أوجب عليهم هذا القدر ، ولم يوجب عليهم العلم . وهذا معلوم بضرورة العقل ، مستنِداً إلى السمع ، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يكتفي من الأعراب بالتصديق ، مع علمنا بقصور علمهم عن معرفة النظر والأدلة ، بل يجب عليهم نفي الشك عنهم ، فإذا كانوا قد نفوا الشك واللبس عنهم ، وعقائدهم مستقرة ، فهم مؤمنون . ولا نقول : يجب العلم ، بل لو زال الشك عنهم بخبر التواتر ظاهرا ، أو قول بعض المشايخ ، أو منام هائل في حق الخصوم ، ثم سكنت قلوبهم إلى اعتقادهم ، صح ذلك . فإن لم يزل عنهم الشك إلا بالعلم ، فعند ذلك لابد منه » .

**قال** : « وفي القرآن حجاج ، وإن لم يكن فيه الغلبة والفَلْج ، غير أن العامي يكتفي به ، كقوله تعالى : ﴿ أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ﴾ [ سورة ق : ١٥ ] وليس من أنكر الحشر ينكره لأجل العِياء. وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ ﴾ [ سورة النحل : ٦٢ ] ، ﴿ أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ ﴾ [ سورة النجم : ٢١ ] وليس هذا يدل على نفي الولد قطعاً ، فمبادئ النظر كافية لهم . فإن قيل : فإذا لم يجب هذا النظر على كافة الناس ، فهل يجب على الآحاد ؟ قلنا : أجل ، يجب في كل عصر أن يقوم به آحاد الناس ، وهو فرض من فروض الكفايات ، كالجهاد وتعلم القرآن

وغير ذلك من فروض الكفايات . فأما عامة الناس فلا يتعين عليهم العلم ، بل الاعتقاد الصحيح يكفيهم » .

**قلت** : المقصود أن الطائفة الأولى الذين قالوا : إن العامة عليهم العلم ، قالوا : إنه[1] قد يحصل لهم ضرورة ، وقد يحصل بالنظر . والطائفة الثانية الذين اكتفوا بالاعتقاد ، اعترفوا بأن[2] من الناس من يحصل له المعرفة ضرورة ، كسادات الصوفية . وأما ذكره من أن الحِجاج الذى فى القرآن يكتفى به العامى ، وإن لم يكن فيه الغلبة والفَلْج ، فهذا الكلام يقوله مثل هذا الرجل وأمثاله من أهل/الكلام الجاهلين بحقائق ما جاء به التنزيل ، وما بُعث به الرسول ، حتى قد يقول بعضهم : إن[3] الطريقة البرهانية ليست فى القرآن ، وهؤلاء جهلهم بمعانى الأدلة البرهانية التى دل عليها القرآن ، كجهلهم بحقائق ما أخبر به القرآن ، بل جهلهم بحقائق ما دل عليه الشرع من الدلائل العقلية والمطالب الخبرية ، أعظم من جهلهم بما سلكوه من الطرق البِدْعية التى سموها عقلية .

تعليق ابن تيمية

ص ١٧٥

وقد رأيت فى كلام هذا الرجل وأمثاله من ذلك عجائب يخالفون بها صريح المعقول ، مع[4] مخالفتهم لصحيح المنقول ، ونقص علمهم وإيمانهم بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، والكلام على هذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

---

(١) س : إنهم .
(٢) س : أن .
(٣) س : حتى يقر بعضهم أن ..
(٤) مع : ساقطة من (س) .

وقد بيَّنا فى غير هذا الموضع أن الطرق التى جاء بها القرآن هى الطرق البرهانية التى تحصِّل العلم فى المطالب الإلـٰهية ، مثال ذلك أنه يُستدل بقياس الأَوْلى البرهانى ، لا يُستدل بقياس التمثيل والتعديل ، وذلك أن الله تعالى ليس مماثلا لشئ من الموجودات ، فلا يمكن أن يُستعمل فى حقه قياس شمولٍ منطقى تستوى أفراده فى الحكم ، كما لا يُستعمل فى حقه قياس تمثيلٍ يستوى فيه الأصل والفرع ، فإنه سبحانه لا مِثل له ، وإنما يستعمل فى حقه من هذا وهذا قياس الأَوْلى ، مثل أن يُقال : كل نقص ينزَّه عنه مخلوق من المخلوقات ، فالخالق تعالى أولى بتنزيهه عنه ، وكل كمال مطلق ثبت لموجودٍ من الموجودات ، فالخالق تعالى أَوْلى بثبوت الكمال المطلق الذى لا نقص فيه بوجه من الوجوه ، لأنه سبحانه واجب الوجود ، فوجوده أكمل من الوجود الممكن من كل وجه ، ولأنه مبدع الممكنات وخالقها ، فكل كمال لها فهو منه وهو معطيه ، والذى خلق الكمال وأبدعه وأعطاه أحق بأن يكون له الكمال ، كما يقولون : كل كمال فى المعلول فهو من العلة .

وكان المشركون يقولون : إن الملائكة بنات الله ، كما حكى الله ذلك عنهم بقوله : ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا﴾ [ سورة الزخرف : ١٩ ] ، وهم مع هذا يجعلون البنات نقصاً وعيباً ، ويرون الذَّكر كمالاً ، فقال لهم : كيف تصفون ربكم بأنقص الوصفين ، وأنتم مع هذا[1] لا ترضون هذا لأنفسكم ؟ فهذا احتجاج عليهم بطريق

---

(١) س : مع ذلك .

الأَوْلى فى بطلان قولهم : إن له البنات ولهم / البنين[1] ، لم يحتج بذلك ظ ١٧٥
على نفى الولد مطلقا كما يقول من يفترى على القرآن .

قال تعالى ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِمَا لاَ يَعْلَمُونَ نَصِيباً مِّمَّا رَزَقْنَاهُمْ تَاللَّهِ لَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَفْتَرُونَ ﴾[ سورة النحل : ٥٦ ] ، ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ * وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ * لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾إلى قوله تعالى : ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَىٰ لاَ جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُم مُّفْرَطُونَ ﴾[ سورة النحل ٥٧ – ٦٢ ] .

فبيَّن سبحانه [ وتعالى ] أنهم[2] يفضلون أنفسهم على ربهم ، ويجعلون له ما يكرهون ، ويقولون بوصفهم الكذب أن لهم الحسنى ، وأنهم يجعلون لأنفسهم ما يشتهون ، وأن ما جعلوا لله نظيره إذا بُشِّر به أحدهم ظل وجه مسودًّا يتوارى من القوم من سوء ما بُشِّر به أيمسكه على هون أم يدسه فى التراب ، ألا ساء ما يحكمون . فبيَّن سبحانه أن هذا الحكم حكم سئ .

كما قال تعالى فى الآية الأخرى : ﴿ أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ * تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ ﴾[ سورة النجم : ٢١ – ٢٢ ] أى قسمة جائرة . وقال فى

(١) س : البنون ، وهو خطأ .

(٢) د : فبين سبحانه أنه ، وهو تحريف .

الآية الأخرى : ﴿ وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ * أَمِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُم بِالْبَنِينَ * وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَـٰنِ مَثَلاً ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * أَوَ مَن يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ * وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَـٰنِ إِنَاثاً أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ ﴾ [ سورة الزخرف : ١٥ - ١٩ ] فقال تعالى مقيما للحجة مخاطبا باستفهام الإنكار المبين لبطلان ما أنكره وامتناعه ، وأن ذلك مستقر فى الفطر : ﴿ أَمِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُم بِالْبَنِينَ ﴾ [ سورة الزخرف : ١٦ ] فإنه لو قُدِّر على سبيل الفرض أن يتخذ أولاداً ، أكان يتخذ مما يخلق بناتٍ ويصفيكم بالبنين ؟ ! أى يجعل البنين صافين لكم لا يشرككم فى اتخاذ البنين ، بل تكونون أنتم مخصوصين بخير الصنفين ، وهو سبحانه مخصوص بالصنف المنقوص ؟ !

ثم ذكر عنهم ما يبيِّن فرط نقص البنات عندهم فقال : ﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَـٰنِ مَثَلاً ﴾ [ سورة الزخرف : ١٧ ] وهن الإناث ، كما ذكر ذلك فى سورة النحل ، أى بالذى جعله مثلا للرحمن وهن البنات اللاتى جعل للرحمن مِثلهن فضربه للرحمن مثلا أى جعله له
ص ١٧٦ مثلا حيث مثَّل به الملائكة / الذين جعلهم بنات الله ، فجعلهن[1] يماثلن البنات اللاتى [ جعل الرحمن مثلهن ، فضرب للرحمن - أى

(١) س : وجعلهن .

جعل له - مثلا ، يماثل البنات اللاتى ](١) إذا بُشِّر أحدهم بها ظل وجهه مسودًّا وهو كظيم .

ثم بيَّن نقص النساء فقال : ﴿ أَوَ مَن يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ ﴾[ سورة الزخرف : ١٨ ] وهن النساء تربَّيْنَ فى الحلية ﴿ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴾[ سورة الزخرف : ١٨ ] وهى المرأة لا تكاد تتكلم بحجة لها إلا كانت عليها ، فبيَّن أنهن من نقصهن يكملن بالحلية التى تزينهن فى أعين الرجال ، وهى لا تبين فى الخصام .

وعدم البيان صفة نقص ، فإن اللّه ميَّز الإنسان بالنطق والبيان ، الذى فضَّله به على سائر الحيوان ، كما قال تعالى ﴿ الرَّحْمَٰنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴾[ سورة الرحمن : ١ - ٤ ] وقال : ﴿ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾[ سورة العلق : ٣ - ٥ ] .

وأهل المنطق يقولون : الإنسان هو الحيوان الناطق ، ولما كان هذا أظهر صفاته قال تعالى : ﴿ فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ ﴾[ سورة الذاريات : ٢٣ ] ، وقد قال [ تعالى ](٢) : ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ﴾[ سورة النجم : ١٩ ، ٢٠ ] وهذه هى الأصنام الكبرى التى كانت بمدائن الحجاز ، فإنه كانت

---

(١) ما بين المعقوفتين فى (س) ، وساقط من (د) .

(٢) تعالى : زيادة فى (س) .

اللات لأهل المدينة ، والعزّى لأهل مكة ، ومناة الثالثة الاخرى لأهل الطائف .

وهذه كلها مؤنثة ، كما قال فى الآية الأُخرى : ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ إِنَاثاً وَإِن يَدْعُونَ إِلاَّ شَيْطَاناً مَّرِيدًا﴾[سورة النساء : ١١٧ ] .

وهذه جعلوها شركاء له تُعبد من دونه ، وسموها بأسمائه مع التأنيث ، كما قيل : إن اللات من الإلـه ، والعزى من العزيز ، ومناة[١] من منى يمنى إذا قدّر[٢] ، وكانوا يسمّونها الربَّة ، وهم سمّوها بهذه الأسماء التى فيها وصفها لها بالإلـهية والعزة والتقدير والربوبية ، وهى أسماء سموها هم وآباؤهم ما أنزل الله بها من سلطان ، أى من كتاب وحجة ، فإن الله تعالى لم يأمر أحداً بأن[٣] يعبد أحداً غيره ، ولم يجعل لغيره شركاء فى إلـهيته .

كما قال تعالى : ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَـٰنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾[سورة الزخرف : ٤٥ ] .

---

(١) س : والمناة . فى هامش نسخة (س) أمام هذا الموضع كتب ما يلى : « اختلف أهل التفسير فى مواضع هذه الأصنام الثلاثة ، فقال مجاهد وابن عباس وأبو صالح : كان اللات رجلا يلتّ السويق للحاج ، فلما مات عكفوا على قبره . إلّا أن مجاهدا قال : كان ببطن نخلة ، وقرأها الثلاثة : مجاهد وابن عباس وأبو صالح : « اللاتّ » بتشديد التاء . وقال الكلبى : كانت اللات بالطائف ، وأما العزى فقال مجاهد : كانت شجرة بغطفان ، وبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد فقطعها . وقال الضحّاك : هى صنم لغطفان . وقال ابن زيد : العزى بالطائف ، وأما مناة فقال الضحاك : صنم لهذيل وخزاع يعبده أهل مكة والله أعلم » .

(٢) فى اللسان : مناه الله يمنيه : قدّره . (٣) د : أن .

وهو سبحانه دائما ينزِّه نفسه فى كتابه العزيز عن الشريك والولد ، كما ذكره فى سورة النحل ، حيث قال : ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِمَا لاَ يَعْلَمُونَ نَصِيباً مِّمَّا رَزَقْنَاهُمْ ﴾[ سورة النحل : ٥٦ ] الآية وما بعدها .

وقال : ﴿ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِى الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُ وَلِيٌّ مِّنَ الذُّلِّ وكَبِّرْهُ تَكْبِيراً ﴾[ سورة الإسراء : ١١١ ] .

وقال [ تعالى ][(١)]: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِى نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً * الَّذِى لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِى الْمُلْكِ ﴾[ سورة الفرقان : ١ ، ٢ ] .

وقال [ تعالى ][(١)] : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ ﴾[ سورة الإخلاص ] .

وقال : ﴿ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[ سورة الأنعام : ١٠٠ ] .

[(٢)]وقالت الجن : ﴿ وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلاَ وَلَداً ﴾[ سورة الجن : ٣ ][(٢)].

وإذا أراد أن يحتج سبحانه على نفى الولد مطلقا لم يذكر هذه الحجة التى لم يَفهم وجهها من لم يعرف ما فى القرآن من الحجاج ، وظن هو

(١) تعالى : زيادة فى (س) .
(٢ – ٢) : ساقط من (س) .

وأمثاله من أهل الضلال أن حجاجهم أكمل من حجاج القرآن ، وأنهم حققوا أصول الدين أعظم من تحقيق الصحابة والتابعين .

بل يذكر سبحانه الحجة المناسبه للمطلوب كقوله تعالى : ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَداً سُبْحَانَهُ بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ * بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾[ سورة البقرة : ١١٦ ، ١١٧ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ * بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾[ سورة الأنعام : ١٠٠ ، ١٠١ ](1) .

والكلام على هذه الآيات وما فيها من الأسرار مذكور فى غير هذا الموضع ، وقد بُيِّن هناك أن هؤلاء الآيات تضمنت إبطال قول المبطلين من المشركين والصابئين وأهل الكتاب ، [ و ] تضمنت(2) إبطال ما كان يقوله مشركو العرب ، وما يقوله النصارى ، وما يقوله مشركو الصابئة وفلاسفتهم ، الذين يقولون بتولد العقول ، أو العقول والنفوس عنه .

ومن أراد الجمع بين كلامهم وبين النبوات سماها ملائكة ، ويقول : العقل كالذكر ، والنفس كالأنثى . فهؤلاء خرقوا له بنين وبنات بغير علم .

---

(١) فى هامش نسخة (س) كتب أمام هذا الموضع : « هذه الآية مكررة » . وقد وردت هذه الآية قبل عدة أسطر .

(٢) فى النسختين : تضمنت ، وزدت حرف العطف ليستقيم الكلام .

ثم بيّن سبحانه أنه مبدع للسموات والأرض ، والإبداع خلق الشيء على غير مثال ، بخلاف التولد الذى يقتضى تناسب الأصل والفرع وتجانسهما .

والإبداع خلق الشيء(١ بمشيئة الخالق وقدرته ، مع / استقلال الخالق به وعدم شريك له(١) ، والتولد لا يكون إلا [ بجزء من المولِّد ](٢) (٣ بدون مشيئته وقدرته ، ولا يكون إلا بانضمام أصل آخر إليه(٣) . ص ١٧٧

وقال تعالى : ﴿ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾[ سورة الأنعام : ١٠١ ] فبيِّن بطلان كون(٤) الولد له من غير صاحبة(٥) لقوله : ﴿ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ ﴾[ سورة الأنعام : ١٠١ ] فإن التولد لا يكون إلا من أصلين ، وليس فى الموجودات ما يكون وحده مولّداً لشيء ، بل قد خلق الله تعالى من كل شيء زوجين(٦) ، وهو سبحانه الفرد الذى لا زوج له .

وقد بُسط هذا فى غير هذا الموضع ، وبُيِّن فساد قول المتفلسفة الذين يقولون : لا يصدر عن الواحد إلا واحد ، حتى قالوا : إن الواجب لم يصدر عنه أولاً إلا عقل ، ثم بتوسط العقل صدر عقل ونفس وفلك .

(١ - ١) : ساقط من (س) وبدلا من هذه العبارات جاء فى (س) . . . خلق الشئ من غير شئ ، والتولد . . .

(٢) عبارة : « بجزء من المولِّد » فى (س) وسقطت من (د) .

(٣ - ٣) : ساقط من (س) .

(٤) د : فبين كون بطلان . . ، وهو خطأ .

(٥) س : من غير زوجة .

(٦) س : بل يخلق الله من كل شئ زوجين .

وهذا الكلام ، وإن كان فساده معلوما من وجوه كثيرة ، كما قد بُسط فى موضعه[١] ، فالمقصود هنا أنه ليس فى الموجودات الواحد البسيط الذى يصفونه ، وهو المجرد عن جميع صفات الإثبات الذى لا يُوصف إلا بالسلوب والإضافات ، بل هذا الواحد لا حقيقة له .

وأيضا فإنه لا يُعرف فى الوجود واحدٌ صدر عنه بمجرده شىء ، وما يمثّلون به من أن النار لا يصدر عنها إلا الإحراق والتسخين ، والماء لا يصدر عنه إلا التبريد ، والشمس يصدر عنها الشعاع[٢] ، ونحو ذلك كلها حجج عليهم ، فإن هذه الآثار[٣] لم تصدر عن مجرد هذه الأجسام وطبائعها،بل لا تكون السخونة والإحراق إلا عن شيئين : أحدهما : النار أو الشعاع أو الحركة ، فإن هذه الثلاثة من أسباب[٤] السخونة . والثانى : محل قابل لذلك ، كبدن الحيوان والنبات[٥] ، ونحو ذلك ، وإلا فالسمندل والياقوت وغيرهما لمّا لم تكن فيه[٦] قوة القبول لم تحرقه النار .

وكذلك الشعاع لابد له من محل يقبل الانعكاس عليه ، وإلا فإذا لم يكن هناك جسم قابل له لم يحدث الشعاع .

وهؤلاء الملاحدة يقولون : إن الأول الواجب الوجود ، الذى

---

(١) س : كما قد بسط فى غير هذا الموضع .
(٢) س : والشمس تصدر الشعاع .
(٣) س : النار .
(٤) س : هى أسباب . .
(٥) س : كبدن الإنسان والنبات .
(٦) س : لما يمكن فيه ، وهو تحريف .

يسمّونه العلة ، هو ذات بسيطة ، ليس له نعت من النعوت . وأنه صدر عنه عقل ، هو واحد بسيط أيضا ، لأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد ، ثم صدر[١] عنه عقل ونفس وفلك ، وليس هذا نظير ما يمثّلون به[٢] /من الآحاد ، فإن آثارها كانت بمشاركة من القوابل[٣] ظ ١٧٧
الموجودة ، وهنا [كل ][٤] ما سوى الأول فهو معلول له ، ليس هناك موجود غيره ليشترك هو وذلك[٥] الموجود فى ذلك ، كاشتراك الشمس والمطارح القابلة ، واشتراك النار والموارد القابلة .

فقوله تعالى : ﴿ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ ﴾[ سورة الأنعام : ١٠١ ] بيان أن التولد لا يكون إلا بين اثنين ، وهو–سبحانه–لا صاحبة له ، فكيف يكون له ولد ؟ .

وهذا القدر لما كان مستقرا فى فطر الناس ، كان عامة ما يسمونه تولّداً ونتاجاً إنما يكون عن أصلين ، فالأمور التى تسمى متولدات – كالشبع والرى ونحو ذلك – إنما حدثت عن أصلين : فعل العبد ، والأسباب الأُخَر المعاونة له .

وكذلك النظّار يقولون : النتيجة لا تكون إلا عن مقدمتين ، ويشبّهون حصول النتيجة عن المقدمتين بحصول النتاج عن الأصلين من

(١) د : لم يصدر ، وهو تحريف .
(٢) س : ما تمسكون به .
(٣) س : كانت مشاركة القوابل .
(٤) كل : ساقطة من (د) .
(٥) وذلك : ساقطة من (س) .

الحيوان ، لأن[١] هذين أصلان فى التوليد ، وهذين[٢] أصلان فى التولد[٣] .

ثم قال تعالى : ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾[ سورة الأنعام : ١٠١ ] وذلك بيان لأنه إذا كان خالقاً لجميع الأشياء ، فكيف يكون فيها ما هو متولد عنه ؟ والجمع بين الخلق والتوليد[٤] ممتنع ، كما يمتنع الجمع بين التولد والتعبد[٥] .

كما قال تعالى : ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَـٰنُ وَلَداً * لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئاً إِدًّا * تَكَادُ السَّمَـٰوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا * أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَـٰنِ وَلَداً * وَمَا يَنبَغِى لِلرَّحْمَـٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَداً * إِن كُلُّ مَن فِى السَّمَـٰوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلاَّ آتِى الرَّحْمَـٰنِ عَبْداً * لَّقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ﴾[ سورة مريم : ٨٨ - ٩٤ ] .

[٦] وقال تعالى : ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَـٰنُ وَلَداً سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴾ [ سورة الأنبياء : ٢٦ ][٦] حتى أنه استدل بهذا طائفة من الفقهاء على أن ولد الإنسان يعتق عليه إذا ملكه ، فلا يكون عبده من هذه الآية ، لأنه سبحانه بيّن تنافى التوليد والتعبيد .

---

(١) س : عن الأبوين لأن .
(٢) د : وهذان ، وهو خطأ .
(٣) س : فى التوليد .
(٤) س : التولد .
(٥) س : بين التوليد والتبعيد (كذا ولعل صوابها : والتعبيد ) .
(٦ - ٦) : ساقط من (س) .

وهذا الحكم معلوم بأدلة أخرى ، كما فى الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم مرَّ بامرأة مُجِحٍّ[1] على باب فسطاط ، فقال : لعل صاحبها[2] يلمّ بها ؟ قالوا : أجل . قال : لقد هممت أن ألعنه لعنة تدخل معه قبره ، كيف يورثه وهو لا يحل له ؟ كيف يستعبده وهو لا يحل له[3] ؟

فبيَّن صلى الله عليه وسلم أنه إذا وطئ تلك الحبلى وسقى ماءه زرع غيره ، فإنه بتلك الزيادة التى تحصل منه فى الجنين[4] ، يصير شريكاً له فى التولد[5] ، وحينئذ فلا يحل له أن يستعبده ، ولا أن يجعله موروثا عنه ، كما يورِّث ماله ، فإذا كان هذا بمشاركته فى التولد/مع أن الولد قد ص ١٧٨
انعقد من ماء غيره ، فكيف بالولد الذى انعقد منه ؟

وكذلك قوله تعالى : [6]﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [ سورة الأنعام : ١٠١ ] كما قال[6] فى الآية الأخرى : ﴿ لَّقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ﴾ [ سورة مريم : ٩٤ ] ، فإن إحاطة العلم والعدّ بهم فيه بيان أنه لا يكون منهم إلا ما يعلمه ، لا ينفردون عنه بشئ ، كما ينفرد الولد عن والده ، والشريك عن شريكه .

(١) فى « القاموس المحيط » : « أجحت المرأة حملت فأقربت وعظم بطنها فهى مجح » .
(٢) س : لعل سيدها .
(٣) الحديث عن أبى الدرداء رضى الله عنه فى : مسلم ١٠٦٥/٢ - ١٠٦٦ (كتاب النكاح ، باب تحريم وطء الحامل المسبية ) ؛ سنن أبى داود ٣٣٢/٢ (كتاب النكاح ، باب فى وطء السبايا ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ١٩٥/٥ ، ٤٤٦/٦ ؛ سنن الدارمى ٢٢٧/٢ (كتاب السير ، باب فى النهى عن وطء الحبالى ) . وأول الحديث فى مسلم : عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه أتى بامرأة مجح على باب فسطاط فقال : لعله يريد أن يلم بها . . . الحديث »
(٤) س : إلى الجنين .
(٥) س : فى التوليد .
(٦ - ٦) : ساقط من (س) .

وقوله فى الآية الأخرى : ﴿ بَدِيعُ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [ سورة البقرة : ١١٧ ] ، بيان لكونه سبحانه يخلق الأشياء بكلمته ، وأنها منقادة له ، فإذا قال لها : كن ، كانت . وهذا منافٍ للتوليد[١] ، بل خلق المسيح عليه السلام بكلمة « كن » .

وقد عُلم فى الشاهد أن من يدبِّر الأشياء بمجرد كلمته ليس كالذى يحتاج إلى أن تُولَّد منه الأشياء ، فكيف يوصف بالتولد[٢] وهو سبحانه فى جميع ما يقضيه إنما يقول له : كن فيكون ؟

وأما ما ذكره من قوله تعالى : ﴿ أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ﴾ [ سورة ق : ١٥ ] ، وقول ذلك القائل : من أنكر الخلق[٣] فلم ينكره لأجل كونه عَيِىَ[٤] بالخلق الأول . فيقال له : مثل هذا الكلام[٥] إذا قاله ملحد طاعن فى القرآن ، كان فيه من الدلالة على جهله وضلاله ما لا يقدر على وصفه الإنسان .

وذلك أن الله تعالى فى كتابه ذكر من دلائل المعاد وبراهينه ما لا يقدر أحد على أن يأتى بقريب منه ، وذكر فيه من أصناف الحجج ما ينتفع به عامة الخلق .

---

(١) س : وهذا ينافى التوليد .
(٢) س : بالتوليد .
(٣) د : الخلق .
(٤) د : فنى .
(٥) الكلام : ساقطة من (س) .

فإنه سبحانه دلّ على إمكان إحياء الموتى وقدرته على ذلك بطريق الوجود والعيان ، وبطريق الاعتبار[1] والبرهان ، والأول أعظم الطريقين ، فلا شئ أدل على إمكان الشئ من وجوده . فذكر فى كتابه ما أحياه من الموتى فى غير موضع .

كما قال تعالى فى سورة البقرة : ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ * ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [ سورة البقرة : ٥٥ ، ٥٦ ] فهذه فى قصة موت بنى إسرائيل الذين سألوه[2] الرؤية .

وقال فى قصة البقرة : ﴿ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَٰلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [ سورة البقرة : ٧٣ ] .

وقال فى الذين خرجوا من ديارهم : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ ﴾ [ سورة البقرة : ٢٤٣ ][3] ، الآية — وهى قصة معروفة .

وقال تعالى : ﴿ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ ظ ١٧٨

(١) س : الإخبار .
(٢) د : سألوا .
(٣) فى (س) ذكر تمام الآية : ( على الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون ) .

لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [ سورة البقرة : ٢٥٩ ] ، فقص هذه القصة التى فيها موت البشر مائة عام ، وموت حماره ، ومعه طعامه وشرابه ، ثم إحياء هذا الميّت وإحياء حماره وبقاء[1] طعامه وشرابه لم يتغير ولم يفسد ، وهو فى دار الكون والفساد التى لا يبقى فيها فى العادة طعام وشراب بدون التغير بعض هذه المدة ، وهذا يبين قدرته على إحياء الآدميين والبهائم ، وإبقاء[2] الأطعمة والأشربة لأهل الجنة فى دار الحيوان بأعظم الدلالات .

وذكر بعد ذلك قول إبراهيم : ﴿ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [ سورة البقرة : ٢٦٠ ] ، فأمره بخلط الأطيار الأربعة مثلا مضروباً لاختلاط الأخلاط الأربعة[3] ، ثم أحيى[4] الأطيار ، وميَّز بين هذا وهذا ، وجعلهن يأتين سعياً إجابة

(١) س : وبقى .
(٢) د : وبقاء .
(٣) س : مثلا مضروبا لأخلاط العناصر الأربعة .
(٤) فى النسختين : ثم أحيا .

لدعوة الداعى ، فكان[١] فى ذلك من الدليل ما لا يخفى على ذى تحصيل .

فهذه خمس قصص فى إحياء الآدميين ، وقصة فى إحياء البهائم ، وقصة فى إبقاء الطعام والشراب ، [وقصة فى إحياء الطير][٢] . وذكر فى [غير][٣] موضع إحياء المسيح [صلى الله عليه وسلم][٤] للموتى[٥] ، وذكر قصة[٦] أصحاب الكهف وبقاءهم[٧] ثلاثمائة سنة وتسع سنين نياماً لا يأكلون ولا يشربون وهم أحياء لم يفسدوا .

وقال فى القصة : ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا ﴾ [ سورة الكهف : ٢١ ] .

فهذه القصص فيها من الإخبار بالموجود ما هو من أعظم الدلائل على القدرة والإمكان[٨] لإحياء الله الموتى . (*وصدق هذه الأخبار يُعلم بما به يعلم صدق الرسول ، ويُعلم بأخبار أخرى من غير طريق الرسول ، وإخباره بها من أعلام نبوته ، كما قد بُسط فى موضع آخر*) .

---

(١) د : وكان .
(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (د) .
(٣) غير : ساقطة من (د) .
(٤) صلى الله عليه وسلم : زيادة فى (س)
(٥) س : الموتى .
(٦) د : وذكر فى قصة . .
(٧) س : وإبقاهم .
(٨) س : وإمكان .
(* - *) : ساقط من (س) .

وأما الصنف الثانى ، وهو طريق إثبات الإمكان والقدرة بالاعتبار والقياس بطريق الأَوْلى ، فإنه سبحانه يستدل على ذلك تارة بخلق النبات ، ويبين أن قدرته على إحياء الموتى كقدرته على [ إنبات ] النبات[1] . وتارة يستدل على ذلك بخلق الحيوان نفسه ، وأن قدرته على
ص ١٧٩ الإعادة كقدرته على الابتداء/ وأوْلى .

وتارة يبين ذلك بقدرته على خلق السموات والأرض ، كما فى قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّى وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلاَ يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ ﴾ [ سورة الحج : ٥ – ٧ ] .

وفى هذا الكلام العزيز من أنواع الاعتبار ما لا يحتمله هذا المكان .

وقال تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًى بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [ سورة

(١) فى النسختين : كقدرته على النبات ، ولعل زيادة كلمة «إنبات» فيها توضيح للمعنى .

الأعراف : ٥٧ ] . فبين أن إخراج النبات بالماء ممَّا يُتذكر به إخراج الموتى من قبورهم .

وقال تعالى : ﴿ وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكاً فَأَنبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ * وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ * رِزْقاً لِّلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتاً كَذَٰلِكَ الْخُرُوجُ ﴾ [ سورة ق : ٩ - ١١ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَاللَّهُ الَّذِى أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَٰلِكَ النُّشُورُ ﴾ [ سورة فاطر : ٩ ]

وقال تعالى : ﴿ أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ * أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ * نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلَى أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِيمَا لاَ تَعْلَمُونَ * وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلاَ تَذَكَّرُونَ ﴾ [ سورة الواقعة : ٥٨ - ٦٢ ] .

وقال تعالى ﴿ أَوَ لَيْسَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴾ [ سورة يس : ٨١ ] .

وقال[تعالى] (١) : ﴿ أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يُحْيِىَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [ الأحقاف : ٣٣ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِى يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾ [ سورة الروم : ٢٧ ] .

---

(١) تعالى : زيادة فى (س) .

وقد بيَّن سبحانه من حجج منكرى المعاد ، والجواب عنها وتقريره ما يطول هذا الموضع باستقصائه ، كما فى قوله : ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴾ [ سورة يس : ٧٨ – ٨٠ ] . إلى آخر الآيات ، وهذا/
ظ ١٧٩ باب واسع ليس هذا موضع بسطه .

فأما الآية التى ذكرها القائل المتقدم ، وهى قوله : ﴿ أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ﴾ [ سورة ق : ١٥ ] . فإن العرب تقول : عَيَّ وعَيِيَ بأمره إذا لم يهتد لوجهه ، ويقول الرجل : عييت بأمرى إذا لم يهتد لوجهه ، وأعيانى هو .

وقال الشاعر : –

عَيُّوا بأمْرِهِمُ كما عَيِيَتْ ببيضتِها الحمامهْ

فالعَيِيُّ بالأمر يكون عاجزاً عنه مثل أن لا يدرى ما يفعل فيه .

فقال سبحانه باستفهام الإنكار المتضمن نفى ما استُفهم عنه ، وأن ذلك معلوم عند المخاطب : ﴿ أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ﴾ [ سورة ق : ١٥ ] ، فلم نكن عالمين بما نصنع فيه ، ولا قادرين عليه ؟ أم خلقناه بعلمنا وقدرتنا ، وأتينا فيه من الإحكام والإتقان بما دلّ على كمال علمنا وحكمتنا وقدرتنا ؟

وهذا نظير قوله : ﴿ أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِى خَلَقَ السَّمٰوَاتِ

وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يُحْيِىَ الْمَوْتَى بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [ سورة الأحقاف : ٣٣ ] .

ومن المستقر فى بدائه العقول أن خلق السمٰوات والأرض أعظم من خلق الآدميين ، فإذا كان فيها من الدلالة على علم خالقها وقدرته وحكمته ما بَهَر العقل(١) ، أفلا يكون ذلك دالاًّ(٢) على أنه قادر على إحياء الموتى لا يعيى بذلك كما لم(٣) يعىَ بالأول بطريق الأَوْلى والأحرى ؟

ولعل هذا الجاهل لم يفهم هذه الآية ، فظن أن قوله : ﴿ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ ﴾ [ الأحقاف : ٣٣ ] هو من الإعياء : الذى هو النصب واللغوب ، وأن المعنى إذا كنا (٤) ما تعبنا فى الخلق الأول ، فكيف نتعب فى الثانى ؟ فإن كان هذا هو الذى فهمه من الآية ، كما يفهم ذلك جهَّال العامة الذين لا يعرفون لغة العرب ولا تفسير القرآن ، (٥ ولا يفرِّقون بين عَيِىَ وأعيا ٥) ، فقد أوتى من جهة جهله بالعقل والسمع .

وهؤلاء المبتدعون(٦) يجهلون حقائق ما جاء به الرسول ، ويعرضون عنه ، ثم يحكمون بموجب جهلهم أن ليس فى ذلك من البراهين من

---

(١) س : العقول .

(٢) س : دلالة .

(٣) لم : ساقطة من (س) .

(٤) د : كان .

(٥ — ٥) : ساقط من (س) .

(٦) د : المبتدعين ، وهو خطأ .

جنس ما فى كلامهم ، ولو أوتوا العقل والفهم لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، لتبينوا أنه الجامع لكل خير.

وأما فساد طرقهم المخالفة للنصوص ، فهو بيِّنٌ[(١)] لكل ذكى فاضل منهم ومن غيرهم . ويكفيك أن عمدتهم فى أصول الدين إما دليل الأعراض ، وقد عُلم ما فيه من الاعتراض ، وإما دليل الوجوب[(٢)] المستلزم للواجب .

وقد بيَّنًا فى غير هذا الوضع أن تلك الطريقة لا تدل على وجود
ص ١٨٠ (٣واجبٍ ، فإن ذلك إنما يدل/ إذا ثبت وجود الممكن الذى يستلزم الواجب . والممكن عندهم هو متناول القديم والحادث ، فجعلوا القديم الأزلى داخلاً فى مسمًّى الممكن ، وخالفوا بذلك قول سائر العقلاء من سلفهم وغيرهم ، مع تناقضهم فى ذلك .

وبهذا التقدير لا يمكنهم أن يقيموا دليلاً على أن الممكن بهذا الاعتبار يحتاج إلى فاعل٣) . وقد أوردوا على هذه الطريقة من الاعتراضات[(٤)] ما أوردوه ، (٥ولم يمكنهم أن يجيبوا عنه بجواب صحيح ، كما قد بسط فى موضعه٥) . ثم غايته إثبات وجودٍ واجب لا يتميز عن المخلوقات ، ولهذا صار كثير منهم إلى أن الوجود الواجب (٦ لا يتميز عن المخلوقات . ولهذا صار كثير منهم إلى أن الوجود الواجب٦) هو وجـود المخلوقات ، فكثير

(١) د : متبين .
(٢) س : الوجود .
(٣ – ٣) : ساقط من (س) .
(٤) س : وقد أوردوا عليه من الاعتراضات .
(٥ – ٥) : ساقط من (س) .
(٦ – ٦) : ساقط من (س) .

من نظّارهم يطعن فى دليل إثبات واجب الوجود ، وكثير من محققيهم وعارفيهم يقول : إن الوجود الواجب هو وجود المخلوقات .

ومآل القولين واحد ، وهو قول فرعون الذى أنكر رب العالمين ، فإن فرعون وغيره لم ينكروا وجود هذا العالم المشهود ، فمن جعله هو الوجود الواجب ، أو كان قوله لا يدل إلا على ذلك ، كان منكراً للصانع . ثم إذا كان هذا هو الوجود الواجب ، كان ما يلزمهم على ذلك من المحالات أضعاف ما فروا منه ، كما بيّنا ذلك فى غير هذا الموضع .

فمن جعله وجود كل موجود ، كان فيه الشهادة على نفس الوجود المحدث الكائن بعد أن لم يكن بأنه واجب ، ومن جعله وجود الفَلَك كان فيه من افتقار واجب الوجود إلى غيره ، ومن حدوث الحوادث بلا سبب فاعل ، ومن غير ذلك ما يناقض أصولهم وأصول غيرهم المتفق على صحتها ، ويوقعهم فى شر مما منه فروا .

والمقصود هنا أنه سبحانه لما قال : ﴿ أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ﴾ [ سورة ق : ١٥ ] لم يُرد الإعياء الذى هو التعب ، وإنما أراد العَيَّ ، كما تقول العرب : عَيِيَ بأمره إذا لم يهتد لوجهه. وحينئذ فيكون فى الآية من الدلالة على علم الخالق وحكمته ما[1] يبين أنه خلقه بمشيئته وقدرته وحكمته وعلمه . ومن كان خالقا لهذا العالم بمشيئته وقدرته وحكمته وعلمه ، كان بأن يقدر على إحياء الموتى أَوْلى وأحرى .

(١) س : مما .

والملاحده المنكرون للمعاد تعود شبههم كلها إلى ما ينفى علم ظ ١٨٠ الرب تعالى أو قدرته[١] أو مشيئته أو حكمته . /ونفى العى يثبت هذه الصفات ، فتنتفى أصول شبههم . فالفلاسفة الإلـٰهيون[٢] الذين هم أشهر هذه الطوائف بالحكمة والنظر والعلم – رهط الفارابى وابن سينا وأمثالهما – عمدتهم فى إنكار المعاد هو اعتقادهم قدم العالم ، وأن الفاعل علة تامة موجبة بالذات ، لا يختلف فعلها ، فلا يجوز أن يتغير العالم لأجل ذلك .

وهؤلاء فى كلامهم من نفى قدرته وعلمه ومشيئته ما هو مبسوط فى غير هذا الموضع . ومن أيسر ذلك أنهم فى الحقيقة ينكرون أن يكون خالقاً للمحدثات[٣] .

وإذا كان قد عُرف بضرورة العقل أن المحدثات ، وما فيها من التخصيص والإتقان والحكمة ، دلّ على الخالق العليم القدير[٤] الحكيم ، عُلم فساد قول هؤلاء ، فإن قولهم يستلزم أن تكون المحدثات كلها حدثت بلا محدث ،لأن العلة القديمة التامة التى جعلوها الأول لا يتأخر عنها شئ من معلولاتها ، فلا يكون شئ من الحوادث معلولاً لها ، فلا يكون مفعولاً لها ، ولا يجوز أن تكون الحوادث معلولة لعلة أخرى تامة موجبة بذاتها ، لأن القول فى تلك

---

(١) س : وقدرته .

(٢) س : الإلٰهية .

(٣) د : للمحداث ، وهو تحريف .

(٤) س : القادر .

العلة كالقول فى هذه ، ولا يجوز أن يكون صدرت[١] عن ممكن لا علة له ، لأن الممكن لا يكون موجوداً بنفسه ، بل لا بد له من موجد - سُمِّىَ علة أو لم يسم - ولا يجوز أن يكون صدرت عن ممكن بنفسه ، لأن كون ذلك الممكن محدثاً لها أمر ممكن محدث ، فلابد له من محدِث ، فإذا استحال على أصولهم صدور الحوادث عن العلة التامة الواجبة بواسطة أو غير واسطة ، فقد تعذر صدورها عن ممكن لا موجب له ، وعن موجب[٢] لا يستند فعله إلى الواجب بنفسه ، لزم على قولهم أن لا يكون لها فاعل .

ووجه الحصر أن يُقال : محدِث الحوادث : إما أن يكون هو الواجب بنفسه ، بوسط أو بغير وسط ، أو غير الواجب بنفسه . وما ليس بواجب بنفسه فهو الممكن . والممكن إما أن يكون له موجد ، وإما أن لا يكون . والثانى ممتنع . والأول نفس إحداثه للمحدثات أمر حادث ممكن ، فلابد له من موجد .

فتبين أن المحدَثات لا بدَّ لها من محدث ، يكون واجباً بنفسه ، ولا يكون علة تامة مستلزمة لمعلولها ، وهذا يبطل أصل قولهم .

(*وهذا قول حذَّاقهم - كابن سينا وأمثاله - الذين يقولون : إنه صدر عن/ موجب بالذات . ويُحكى هذا القول عن برقلس . وأما ص ١٨١
أرسطو وأتباعه فعندهم الأول لا يوجب شيئا ولا يفعل شيئا ، بل

(١) س : حدثت .

(٢) س : وعن ممكن .

(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

الفلك يتحرك للتشبه به - وهذا أفسد من ذاك من طرق متعددة*) وليس[١] هذا موضع بسط ذلك .

وإنما المقصود هنا التنبيه على [ أن ][٢] قوله تعالى : ﴿ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ ﴾ [ سورة الأحقاف : ٣٣ ] فيه تنبيه على ثبوت الأمور التى توجب وصف خالق السمٰوات والأرض بصفات الكمال وبإحداث الأفعال ، وذلك هو الذى يستلزم قدرته على إحياء الموتى ، وبسط ذلك يطول .

ومما يبين خذلان الله لأهل البدع ، المخالفين للكتاب والسنة ، أن هذين الأصلين : أمر الولادة ، وأمر المعاد ، هما من أعظم أصول أهل الضلال كالدهرية من الفلاسفة وغيرهم ، الذين يقولون : إن العقول تولدت عن الله ، وينكرون إحياء الله الموتى .

وفى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : يقول الله تعالى : شتمنى ابن آدم وما ينبغى له ذلك ، وكذّبنى ابن آدم وما ينبغى له ذلك . فأما شتمه إياى فقوله : إنى اتخذت ولدا ، وأنا الأحد الصمد ، الذى لم ألد ولم أولد ولم يكن لى كفوا أحد . وأما تكذيبه إياى فقوله : لن يعيدنى كما بدأنى ، وليس أول الخلق بأهون علىّ من إعادته . وهذا فى الصحيح من غير وجه عن النبى صلى الله عليه وسلم ، من[٣] حديث أبى هريرة ، وابن عباس[٣]

(١) د : فليس .

(٢) أن : ساقطة من (د) .

(٣ - ٣) : ساقط من (س) . والحديث عن أبى هريرة وابن عباس رضى الله عنهم فى : =

وهؤلاء الملاحدة شتموه بما ذكروه من تولّد الموجودات عنه ، وكذّبوه بقولهم : لن يعيدنا كما بدأنا ، وضاهوا فى ذلك أشباههم من ملاحدة العرب .

قال تعالى : ﴿ وَيَقُولُ الْإِنسَانُ أَإِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا * أَوَلاَ يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً ﴾إلى قوله : ﴿ أَفَرَأَيْتَ الَّذِى كَفَر بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتَيَنَّ مَالاً وَوَلَدَا * أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَم اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَـٰنِ عَهْداً * كَلاَّ سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا * وَنَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْداً ﴾إلى قوله تعالى : ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَـٰنُ وَلَداً * لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْئاً إِدًّا * تَكَادُ السَّمَـٰوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا * أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَـٰنِ وَلَداً * وَمَا يَنبَغِي لِلرَّحْمَـٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَداً * إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَـٰوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلاَّ آتِى الرحْمَـٰنِ عَبْداً * لَّقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا * وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْداً ﴾[ سورة مريم : ٦٦ – ٩٥ ] .

فذكر سبحانه فى هذا الكلام الرد على من أنكر المعاد ، وعلى من قال : إنه اتخذ ولدا ، كما جمع النبى صلى الله عليه وسلم بينهما فى الحديث .

= البخارى ١٠٦/٤ (كتاب بدء الخلق ، الباب الأول ) ١٩/٦ – ٢٠ (كتاب التفسير ، سورة البقرة ، باب : وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه ) . ١٨٠/٦ (كتاب التفسير ، سورة قل هو الله أحد ) سنن النسائى ( بشرح السيوطى ) ٩١/٤ (كتاب الجنائز ، باب أرواح المؤمنين ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٣١٧/٢ ، ٣٥٠ – ٣٥١ ، ٣٩٣ – ٣٩٤ .

وهذا المبتدع ذكر فى دلالة القرآن على هذا وعلى هذا ما تقدم
ظ ١٨١ التنبيه/ على فرط ضلال قائله عن حقائق ما أنزل الله على رسوله .

ولهذا لما كانت طريقة القرآن فيما يثبته للرب تعالى[١] وينفيه عنه مبنية على برهان الأَوْلى[٢] ، لا على البرهان الذى تستوى أفراده ، أو يماثل فرعه أصله .

قال تعالى : ﴿ لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ ﴾[ سورة النحل : ٦٠ ] بعد قوله : ﴿ وإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴾[ سورة النحل : ٥٨ ] .

وقال تعالى فى الآية الأخرى : ﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَٰنِ ﴾[ سورة الزخرف : ١٧ ] أى بما ضربوه للرحمٰن مثلا، والمثل الذى ضربوه له هو البنات ، وهو عندهم مثل سَوْءٍ مذموم معيب . فقال تعالى : ﴿ لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ ﴾[ سورة النحل : ٦٠ ] ، ومن قال : إنه وَلَد الملائكة ، أو قال : إنه وَلَدَ العقول أو النفوس ، فإنه لا يؤمن بالآخرة ، فله مثل السَّوْء .

والله تعالى له المثل الأعلى ، فلا يُضرب له المثل المساوى ، إذ لا كُفُوَ له ولا ند ، فضلا عن أن يُضرب له المثل الناقص ، ولا يكتفى فى حقه بالمثل العالى ، بل له المثل الأعلى ، إذ هو الأعلى سبحانه ، والعلم به أعلى العلوم ، وذكره أعلى الأذكار ، وحبه أعلى الحب .

(١) س : فيما يثبته الله تعالى .
(٢) س : الأول .

والذى يبتغى وجه ربه الأعلى [ هو أعلى ][١] إذ هو الأتقى الذى هو أكرم الخلق على الله،كما قال تعالى : ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [ سورة الحجرات : ١٣ ] وقال تعالى : ﴿ وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى * الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى * وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَى * إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى ﴾[ سورة الليل : ١٧ - ٢٠ ] .

ونظير ما ذكره سبحانه فى الأولاد ، ما ذكره فى الشركاء فى قوله تعالى : ﴿ ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ ﴾ [ سورة الروم : ٢٨ ] يقول تعالى : إذا كان الواحد منكم ليس له من مماليكه شريك فى ما رزقه الله ، بحيث يخاف ذلك المملوك[٣] ، كما يخاف السادة بعضهم بعضاً ، فكيف تجعلون لى شريكا هو مملوكى ، وتجعلونه شريكاً فيما يختص بى من العبادة والمخافة والرجاء حتى تخافوه[٤] كما تخافونى ؟ .

ومن المعلوم أن مِلْك الناس بعضهم بعضاً ملك ناقص ، فإن السيد لا يملك من عبده إلا بعض منافعه ، لا يملك عينه ، وهو شبيه بملك الرجل بعض منافع امرأته ، وملك المستأجر بعض منافع أجيره . ولهذا

(١) عبارة « هو أعلى » ساقطة من (د) .

(٢) العبارات التى تبدأ بقوله تعالى : إن أكرمكم . . . وتنتهى بقوله تعالى : . . . يتزكى ، ساقطة من (د) .

(٣) د : المخلوق .

(٤) س : تخافوهم .

يشبِّه النكاح بملك اليمين ، كما قال عمر رضى الله عنه : النكاح رق ، فلينظر أحدكم عند من يرق كريمته .

وقال زيد بن ثابت : الزوج سيد فى كتاب الله ، وقرأ قوله تعالى : ﴿ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ ﴾[ سورة يوسف : ٢٥ ][١]فإذا كان هذا الملك الناقص لا يكون المملوك فيه شريكا للمالك ، فكيف بالملك الحق التام
ص ١٨٢ لكل شئ ؟ ملك/ المالك للأعيان والصفات ، والمنافع والأفعال ، الذى لا يخرج عن ملكه شئ بوجه من الوجوه ،[٢]ولا لغيره ملك مفرد، ولا شريك فى ملك ولا معاونة له بوجه من الوجوه[٢]،كيف يسوغ[٣] فى مثل هذا ، أن يجعل مملوكه شريكه بوجه من الوجوه ؟ .

والشرك نوعان : أحدهما : شرك فى الربوبية ، والثانى شرك فى الإلـهية . فأما الأول فهو إثبات[٤] فاعل مستقل غير الله ، كمن يجعل الحيوان مستقلا بإحداث فعله ، ويجعل[٥] الكواكب ، أو الأجسام الطبيعية ، أو العقول ، أو النفوس ، أو الملائكة ، أو غير ذلك مستقلاً بشئ من الإحداث ، فهؤلاء حقيقة قولهم تعطيل الحوادث عن الفاعل ، فإن كل ما[٦] يذكرونه من فعل هذه الفاعلات أمر حادث يفتقر إلى محدث يتم به إحداثه ، وأمر ممكن لابد له من واجب يتم به

---

(١) انظر تفسير الطبرى ( ط . المعارف ) ١٦/٥١ .

(٢ - ٢) ساقط من (س) .

(٣) س : كيف يشرع .

(٤) س : فأما الأول فإثبات . . .

(٥) د : أو يجعل .

(٦) د : فإن كان ما . .

وجوده ، وكل ما سوى الخالق القديم الواجب الوجود بنفسه مفتقر إلى غيره ، فلا يتم به حدوث حادث ، ولا وجود ممكن .

وجمهور العرب لم يكن شركها من هذا الوجه ، بل كانت مقرَّة بأن الله خالق كل شئ وربه ومليكه ، وإنما كان من[1] النوع الثانى ، فإثبات التوحيد فى النوع الثانى يتضمن الأول من غير عكس .

والثانى الشرك فى الإلـٰهية ، وضده هو التوحيد فى الإلـٰهية ، وهو عبادة الله وحده لا شريك له ، فإن المشركين المقرِّين بأنه رب كل شئ ، كانوا يتخذون آلهة يستجلبون بعبادتها المنافع ، ويستدفعون بها المضار ، ويتخذونها وسائل تقربهم إليه ، وشفعاء يستشفعون بها إليه .

وهؤلاء خلق من خلقه ، لا يملكون لأحد نفعاً ولا ضرا إلا بإذنه ، فكل ما يُطلب منهم[2] لا يكون إلا بإذنه ، وهو سبحانه لم يأمر بعبادة غيره ، ولم يجعل هؤلاء شفعاء ووسائل .

بل قد قال تعالى : ﴿ وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَـٰنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ ﴾[ سورة الزخرف : ٤٥ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لاَ إِلَـٰهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾[ سورة الأنبياء : ٢٥ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لاَ يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلاَءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي

(١) س : منه .
(٢) د : فكل ما تطلب منه .

السَّمَٰوَاتِ وَلاَ فِى الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [ سورة يونس : ١٨ ] .

وهذا المعنى كثير فى القرآن : يبيِّن سبحانه أنه (١) لم يشرع عبادة غيره ، ولا أَذِنَ فى ذلك ، بل يبين أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، فإنه كما يمتنع (٢) أن يكون غيره ربًّا فاعلا ، يمتنع أن يكون إلٰهاً معبودا .

ظ ١٨٢ وإذا كان جعل المملوك شريكا فى الملك/ الناقص – بحيث يرغَب إليه كما يرغَب إلى المالك ، ويُرْهَب منه كما يُرْهَب من المالك – ممتنعاً يوجب (٣) الفساد ، فجَعْل المملوك المخلوق شريكاً لمالكه الخالق أَوْلى بالامتناع ولزوم الفساد .

وذلك أن الذى يخافه (٤) إنما يخاف أن يضره ، فإذا كان يعلم أنه لا يضره إلا بإذن الله [ سبحانه ، كان الله تعالى ] (٥) هو الذى يجب أن يُخاف . وكذلك الذى يرجوه ، إذا كان إنما يرجو نفعه ، وهو لا ينفعه (٦) إلا بإذن الله ، كان الله هو الذى يجب أن يُرجى، إذ لا ينفع ولا يضر إلا بإذن الله ، بخلاف مملوك البشر ، فإنه – وإن كان لا يتصرف فى المال إلا بإذن سيده ، ولا يمنع من أَذِنَ [ له ] (٧)

---

(١) س : يبين أنه سبحانه وتعالى .

(٢) د : يمنع .

(٣) د : يوجد .

(٤) د : يخاف .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من (د) .

(٦) د : وهو لا ينفع .

(٧) له : ساقطة من (د) .

سيده – فقد يمكنه معصية[1] سيده ، وإن كان فى معصيته نوع من الفساد .

والخالق تعالى لا يمكن أحداً أن يفعل شيئا إلا بمشيئته وقدرته ، فما شاء كان ومالم يشأ لم يكن ، وفى معصية[2] أمره الفساد الذى لا صلاح معه ، فالمخلوق أعجز عن أن ينفع أو يضر بدون إذنه،من [ عجز ][3] المملوك عن النفع والضر بدون إذن سيده ، [4]ومعصية المخلوق لأمره ، الذى أرسل به رسله ، أعظم فساداً من معصية المملوك لأمر سيده[4] .

قال تعالى فى قصة الخليل صلى الله عليه وسلم ومناظرته لقومه :[5] ﴿ وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّى فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلاَّ أَن يَشَاءَ رَبِّى شَيْئاً وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً أَفَلاَ تَتَذَكَّرُونَ * وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلاَ تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَالَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَاناً فَأَىُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [ سورة الأنعام : ٨٠ : ٨١ ][6] .

---

(١) س : معصيته .

(٢) س : فى معصيته .

(٣) عجز : ساقطة من ( د ) .

(٤ – ٤ ) : ساقط من ( س ) .

(٥) د : لقومه قال . .

(٦) فى هامش ( س ) أمام هذا الموضع كتب ما يلى : « مطلب جليل قف عليه » .

(١ قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴾ ١) [ سورة الأنعام : ٨٢ ] .

وقال تعالى : ﴿ مَّا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِن بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ [ سورة فاطر : ٢ ] .

(* ولما كان الطريق إلى الحق هو السمع والعقل ، وهما متلازمان ، كان من سلك الطريق العقلى دلّه على الطريق السمعى ، وهو صدق الرسول ، ومن سلك الطريق السمعى بيَّن له الأدلة العقلية ، كما بيَّن ذلك القرآن ، وكان الشقى المعذَّب من لم يسلك لا هذا ولا هذا .

كما قال أهل النار : ﴿ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [ سورة تبارك : ١٠ ] .

وقال تعالى : ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ [ سورة الحج : ٤٦ ] .

ولهذا نفى سبحانه عن الشرك الطريق السمعى والعقلى ، ونفى شرك الإلٰهية والربوبية فى مثل قوله : ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ

(١ - ١) : ساقط من ( س ) .

(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من ( س ) .

ائتونى بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين ﴾[ سورة الأحقاف : ٤ ] ،فطالبهم أولا بالطريق العقلى ، وثانيا بالطريق السمعى .

ص ١٨٣ ونظيره قوله : ﴿ قل أرأيتم شركاءكم الذين تدعون من دون الله أرونى ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك فى السماوات أم آتيناهم كتاباً فهم على بينة منه بل إن يعد الظالمون بعضهم بعضاً إلا غروراً ﴾*) [ سورة فاطر : ٤٠ ] وهذا باب واسع قد بسط الكلام فيه فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه اللطيف على بعض ما فى القرآن من تقرير المعاد ونفى الولد والشريك ، إذ كان هذا فصلاً معترضا فى هذا المقام .

فقد تبين أن جمهور النظار من جميع الطوائف يجوزون أن تحصل المعرفة بالصانع بطريق الضرورة ، كما هو قول الكلابية والأشعرية ، وهو مقتضى قول الكرامية(١ والضرارية والنجارية والجهمية وغيرهم١) ، وهو قول طوائف أهل السنة ، من أهل الحديث والفقهاء وغيرهم ، كما ذكر ذلك من ذكره من أصحاب أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وغيرهم .

وإنما ينازع فى ذلك من ينازع من القدرية كالمعتزلة ونحوهم ، مع أنهم متنازعون فى ذلك ، بل كثير من أهل الكلام ، بل

(١ - ١) : ساقط من ( س ) .

وجمهور العلماء ، يقولون : إن الإقرار بالصانع حاصل لعامة الخلق بطريق الضرورة .

ذكر الشهرستانى فى « نهاية الإقدام » أن الفطرة تشهد بوجود الله تعالى

كما ذكر **الشهرستانى** فى كتابه المعروف **بنهاية الإقدام** فى قاعدة التعطيل ، **قال**(١) : « قد(٢) قيل : إن التعطيل ينصرف إلى وجوه شتى : منها(٣) : تعطيل الصنع عن الصانع . ومنها : تعطيل الصانع عن الصنع . ومنها : تعطيل البارى(٤) عن الصفات(٥) الأزلية الذاتية (٦ ومنها تعطيل البارى عن الصفات الأزلية٦) القائمة بذاته . ومنها : تعطيل البارى(٧) عن الصفات والأسماء أزلاً . ومنها : تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعانى التى دلت عليها » .

**ثم قال**(٨) : أما تعطيل العالَم عن الصانع العليم ، القادر الحكيم ، فلست أراها مقالة(٩) ، ولا عرفت عليها(١٠) صاحب مقالة إلا ما نُقل عن شرذمة قليلة من الدهرية : أنهم قالوا : كان

---

(١) فى « نهاية الإقدام فى علم الكلام » ، ص ١٢٣ .

(٢) نهاية الإقدام : وقد .

(٣) نهاية : فنها .

(٤) نهاية : البارى سبحانه .

(٥) الصفات : ساقطة من ( س ) .

(٦ — ٦) : ساقط من « نهاية الإقدام » .

(٧) نهاية : البارى سبحانه .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٣ — ١٢٤ .

(٩) نهاية : مقالة لأحد .

(١٠) نهاية : ولا أعرف عليه .

العالم[١] فى الأزل أجزاء مبثوثة[٢] تتحرك على غير استقامة فاصطكت[٣] اتفاقا ، فحصل منها[٤] العالم بشكله الذى تراه[٥] عليه ، ودارت الأكوار ، وكرَّت الأدوار ، وحدثت المركبات » .

**قال**[٦] : « ولست أرى صاحب هذه المقالة ممّن ينكر الصانع ، بل هو معترف بالصانع ، لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت[٧] والاتفاق ، احترازاً عن التعطيل[٨] ، فما عُدَّت[٩] هذه المسألة من النظريات التى يقام عليها برهان ، فإن الفطرة[١٠] السليمة/الإنسانية شهدت - بضرورة فطرتها ، وبديهة[١١] فكرتها - على صانع حكيم ، قادر عليم[١٢] : ﴿ أَفِى اللَّهِ شَكٌّ ﴾ [ سورة إبراهيم : ١٠ ][١٣] ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ظ ١٨٣

---

(١) نهاية : العالم كان .

(٢) س : مثبوته .

(٣) نهاية : واصطكت .

(٤) نهاية : عنها .

(٥) س : نراه .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٤ .

(٧) س : عن البحث ؛ نهاية : على البحث .

(٨) نهاية : عن التعليل .

(٩) نهاية : فما عددت ( وفى نسخة : فما عدت ) .

(١٠) نهاية : الفطر ( وفى نسخة : الفطرة ، وفى نسخة ثالثة : النظرة ) .

(١١) د : وبهدية ، وهو تحريف .

(١٢) نهاية : عالم قدير ( وفى نسخة : قادر عليم ) .

(١٣) فى « نهاية » : أفى الله شك فاطر السماوات والأرض .

اللَّهُ ﴾[ سورة الزخرف : ٨٧ ][١] ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ﴾[ سورة الزخرف : ٩ ] » .

**قال**[٢] : « وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة فى حال السرَّاء ، فلا شك أنهم يلوذون إليها فى حال الضراء : ﴿ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾[سورة يونس : ٢٢ ] ، ﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِى الْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلاَّ إِيَّاهُ ﴾[ سورة الإسراء : ٦٧ ]

ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع ، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفى الشريك[٣] : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَٰهَ إِلاَّ اللَّهُ ﴾[ سورة محمد : ١٩ ][٤] ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق فى التوحيد ونفى الشريك[٥] ﴿ ذَلِكُم بِأَنَّهُ إِذَا دُعِىَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِن يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا ﴾[ سورة غافر : ١٢ ][٦] ، ﴿ وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾ [ سورة الزمر : ٤٥ ] ﴿ وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِى الْقُرْآنِ

---

(١) فى « نهاية » كتبت الآية الكريمة محرّفة : ولئن سألهم من خلقكم ليقولن الله .
(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص١٢٤ .
(٣) س ، نسخة من نهاية الإقدام : الشرك .
(٤) فى « نهاية الإقدام » ظن الفرد جيوم أن الآية جاءت بدلا من الحديث ، فاكتفى بالإشارة إليها فى التعليقات .
(٥) عبارة « ونفى الشريك » ساقطة من « نهاية الإقدام » . وفى ( س ) : نفى الشرك .
(٦) نهاية الإقدام : . . . تؤمنوا . الآية .

وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُوراً ﴾[ سورة الإسراء : ٤٦ ][(١)] » .

قال[(٢)] : « وقد سلك المتكلمون طريقاً[(٣)] فى إثبات الصانع[(٤)] ، وهو الاستدلال بالحوادث على محدِث صانع ، وسلك الأوائل طريقاً آخر وهو الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجّح لأحد طرفى الإمكان ، ويدّعى كل واحد[(٥)] من[(٦)] جهة الاستدلال ضرورة وبديهة » .

قال[(٧)] : « وأنا أقول ما شهد به الحدوث أو دل[(٨)] عليه الإمكان بعد تقديم المقدمات ، دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياج ذاته إلى مدبّر ، هو منتهى مطلب الحاجات[(٩)] ، فيرغب إليه ولا يرغب عنه ، ويُستغنى به ولا يُستغنى عنه ، ويتوجه إليه ولا يُعرض عنه ، ويُفزع إليه فى الشدائد والمهمّات ، فإن احتياج نفسه أوضح له من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب ،

(١) فى ( د ) سقطت بعض الكلمات هكذا : . . وحده أشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة . ثم ورد فيها تمام الآية : ( وإذا ذكر الذين . . . ) وهذه البقية لا توجد فى ( س ) ولا فى « نهاية الإقدام » .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص١٢٤ - ١٢٥ .

(٣) نهاية : طريقين ( وفى نسخة : طريقا ) .

(٤) نهاية : الصانع تعالى .

(٥) س : وتدعى كل واحدة .

(٦) نهاية ( ص ١٢٥ ) : فى .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٥ .

(٨) س : ودل .

(٩) سقطت كلمة « مطلب » من نسخة الأصل فى « نهاية الإقدام » وفى نسخة أخرى : منتهى تطلب الحاجات .

والحادث إلى المحدث ، وعن هذا المعنى[١] كانت تعريفات[٢] الحق سبحانه[٣] فى التنزيل[٤] على هذا المنهاج .

﴿ أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ ﴾ [ سورة النمل : ٦٢ ] . ﴿ قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ﴾ [ سورة الأنعام : ٦٣ ] ﴿ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴾ [ سورة النمل : ٦٤ ] ﴿ أَمَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ﴾ [ سورة النمل : ٦٤ ] » .

**قال**[٥] : « وعن هذا المعنى[٦] قال صلى الله عليه وسلم[٧] : خلق الله[٨] العباد[٩] على معرفته ، فاجتالتهم[١٠] الشياطين[١١] عنها ، فتلك المعرفة هى ضرورة الاحتياج ، وذلك الاجتيال من الشيطان[١٢] هو تسويله الاستغناء ونفى الحاجة[١٣] ، والرسل مبعوثون لتذكير وضع الفطرة وتطهيرها من تسويلات الشياطين[١٤]

(١) المعنى : ساقطة من نسخة الأصل فى « نهاية الإقدام » وموجودة فى نسختين منه .
(٢) د : تفريعات .
(٣) أثبت ألفرد جيوم فى نسخة الأصل من « نهاية الإقدام » : تعريفات الخلق ( والأرجح أن صوابها : الخالق ) سبحانه . وأشار فى التعليق إلى وجود كلمة « الحق » فى نسخة أخرى .
(٤) نهاية : فى هذا التنزيل .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٥ - ١٢٦ .
(٦) المعنى : ساقطة من « نهاية الإقدام » .
(٧) نهاية : قال النبى صلى الله عليه وسلم .
(٨) نهاية : الله تعالى .
(٩) نهاية : الخلق ( وفى نسخة : العباد ، وفى نسخة أخرى : الإنسان ) .
(١٠) نهاية : فاحتالهم .
(١١) نهاية : الشيطان .
(١٢) نهاية : وذلك الاحتيال من الشياطين .
(١٣) نهاية : الاحتياج .
(١٤) نهاية : عن تسويل ( وفى نسخة : تسويلات ) الشيطان ( وفى نسخة : الشياطين ) .

فإنهم الباقون على أصل الفطرة ، وما كان له عليهم من سلطان[١] :
﴿ فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى۞سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَى ﴾[٢] [ سورة الأعلى :
٩ ، ١٠ ] ﴿ فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَّيِّناً لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴾ [ سورة طه :
٤٤ ]

ومن رحل إلى الله قربت مسافته ، حيث يرجع[٣] إلى نفسه/أدنى رجوع ، فيعرف[٤] احتياجه إليه فى تكوينه ، وبقائه وتقلبه[٥] فى أحواله وأنحائه ، ثم استبصر من[٦] آيات الآفاق إلى آيات الأنفس ، ثم استشهد به على الملكوت ، لا بالملكوت عليه : ﴿ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [ سورة فصّلت : ٥٣ ] عرفت الأشياء بربى ، وما عرفت ربى بالأشياء ، ومن غرق فى بحر المعرفة ، لم يطمع فى شطٍّ ، ومن تعالى إلى ذروة الحقيقة لم يخف من حطٍّ ، فثبت بالدلائل والشواهد أن العالم لم يتعطل[٧] عن الصانع الحكيم ، العالم القدير[٨] ، تعالى وتقدس[٩] » . ص ١٨٤

**وقال أيضا** فى أول كتابه[١٠] : « قد[١١] أشار إلىّ من إشارته

(١) نهاية : سلطان وقال . .
(٢) نهاية : يخشى . وقوله . . .
(٣) نهاية( ص ١٢٦ ) : رجع .
(٤) نهاية : فعرف .
(٥) س : وتقليبه .
(٦) س ، نهاية : فى .
(٧) نهاية : لا يتعطل .
(٨) نهاية : القادر العليم .
(٩) نهاية : سبحانه وتقدس .
(١٠) فى أول كتاب « نهاية الإقدام » ص ٤ .
(١١) نهاية : فقد .

غنم ، وطاعته حتم ، أن أجمع له مشكلات الأصول ، وأحل[١] ما انعقد من غوامضها على أرباب العقول ، لحسن ظنه بى أنى وقفت على نهايات مسارح[٢] النظر ، وفزت بغايات مطارح الفكر ، ولعله استسمن ذا وَرَم ، ونفخ فى غير ضَرَم .

لعمرى لقد طفت المعاهد كلها[٣] وسيَّرت طرفى بين تلك المعالِم
فلم أرَ إلا واضعاً كف حائر على ذقنٍ أو قارعاً سنَّ نادمِ

فلكل عقل مسرى[٤] ومسرح ، هو سدرته[٥] المنتهى ، ولكل قدم[٦] محط[٧] ومجال ، هو غايته القصوى ، إذا وصل إليها ووقف[٨] دونها ، فيظن الناظر أولاً ، أن ليس وراء مرتبته مطاف لطَيْف الخاطر ، ولا فوق درجته مطرح لشعاع الناظر ، ويتيقن آخراً أن مطار الأفكار ، إنما يتعلق[٩] بذوات[١٠] المقدار ، وجناب العزة لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » .

---

(١) نهاية : وأحل له ( وفى نسخة أخرى بدون : له ) .
(٢) مسارح : ساقطة من نسخة الأصل فى « نهاية الإقدام » وموجودة فى أربع نسخ من الكتاب ، وفى ( س ) : مشارح .
(٣) فى « نهاية » جاء صدر البيت على النحو التالى : لقد طفت فى تلك المعاهد كلها .
(٤) نهاية : عقل ونظر مسرى .
(٥) نهاية : سدرة .
(٦) د ، نسخة من نسخ « نهاية الإقدام » : قوم .
(٧) د : محطا ؛ س ، نهاية الإقدام : مخطًّا . ولعل الصواب ما أثبته .
(٨) س : وقف .
(٩) عبارة « إنما يتعلق » : ساقطة من « نهاية الإقدام » .
(١٠) نهاية : بنات .

إلى أن **قال**(١) : « وإذا كان لا طريق إلى المطلوب من المعرفة إلا الاستشهاد بالأفعال ، ولا شهادة للفعل إلا من حيث احتياج الفطرة واضطرار(٢) الخلقة ، فحيثما كان الاضطرار والعجز(٣) أشد ، كان اليقين أوفر وآكد : ﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلاَّ إِيَّاهُ ﴾[ سورة الإسراء : ٦٧ ] لا جَرَم : ﴿ أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ ﴾[ سورة النمل : ٦٢ ] .

والمعارف التى تحصل من تعريفات أحوال الاضطرار ، أشد رسوخا فى القلب من المعارف التى هى نتائج الأفكار ، فى حال الاختيار » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : فهذا كله كلام الشهرستانى ، وهو من أئمة المتأخرين من النظَّار ، وأخبرهم بالمقالات ، وقد صرَّح بأن معرفة الله ليست معدودة من النظريات التى يُقام عليها البرهان ، وأن الفطرة تشهد بضرورتها وبديهة فكرتها بالصانع الحكيم ، إلى آخر ما ذكره وأن ما تنتهى إليه مقدمات الاستدلال بإمكان الممكنات أو حدوثها من القضايا الضرورية ، دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية ، من احتياج الإنسان فى ذاته إلى مدبّر .

وأمّا ما ذكره من أن إنكار الصانع/ليس مقالة(٤) معروفة لصاحب مقالة . فإنه ، وإن لم يكن مذهبا مشهوراً ، عليه أمة من ظ ١٨٤

(١) فى نفس الكتاب بعد الكلام السابق بثلاثة أسطر ، ص ٤ .
(٢) س : والاضطرار ، وهو تحريف .
(٣) نهاية : كان العجز ( وفى نسخة : كان الاضطرار والعجز ) .
(٤) د : مقالته ، وهو تحريف .

الأمم المعروفة ، لكنه ممّا يعرض لكثير من الناس ، ويقوله بعض الناس : إما ظاهراً دون الباطن - (١ كحال فرعون ونحوه ١) - وإما باطناً وظاهراً ، كما ذكر الله مناظرة إبراهيم [ صلوات الله عليه وسلامه ] (٢) للذى حاجّه فى ربه ، ومحاجَّة (٣) موسى [ صلوات الله عليه وسلامه ] (٤) لفرعون .

لكن هذا لا يمنع أن تكون المعرفة به مستقرة فى الفطرة ، ثابتة بالضرورة ، فإن هذا نوع من السفسطة ، والسفسطة حال يعرض (٥) لكثير من الناس : إما عمداً ، وإما خطأً . وكثير من الناس قد ينازع فى كثير من القضايا البديهية ، والمعارف الفطرية ، فى الحسيات والحسابيات ، وكذلك فى الإلهيات . ومن تأمل ما يحكيه الناس من المقالات عن الناس ، فى العلوم الطبيعية والحسابية ، رأى عجائب وغرائب . وبنو آدم لا ينضبط ما يخطر لهم من الآراء والإرادات ، فإنهم جنس عظيم التفاوت ، ليس فى المخلوقات أعظم تفاضلاً منه ، خيارهم خير (٦) المخلوقات عند طائفة ، أو من خيرها (٧) عند طائفة ، وشرهم شر المخلوقات ، أو من شرها .

(١ - ١) : ساقط من ( س )

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من ( د ) .

(٣) د : ومخاطبة .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من ( د ) .

(٥) س : تعرض .

(٦) س : خيار .

(٧) س : خيارها

قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٧٩ ] .

(*وقال تعالى : ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً ﴾ [ سورة الفرقان : ٤٤ ] *) وقال تعالى : ﴿ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ ﴾ [ سورة الرعد : ١٣ ] .

وقال تعالى : ﴿ أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ * وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُم مِّن مَّحِيصٍ ﴾ [ سورة الشورى : ٣٤، ٣٥ ] .

ونظير هذا كثير . وكما تنازع النظار فى المعرفة : هل تحصل ضرورة ، أو نظراً ، أو تحصل بهذا وهذا[1] ، على ثلاثة أقوال ، فكذلك[2] تنازعوا فى مسألة وجوب النظر المفضى إلى معرفة الله تعالى على ثلاثة أقوال . فقالت طائفة من الناس : إنه يجب على كل أحد . وقالت طائفة : لا يجب على أحد . وقال الجمهور : إنه يجب على بعض الناس دون بعض . فمن حصلت له المعرفة[3] أو الإيمان عند من يقول : إنه يحصل بدون المعرفة بغير النظر[3] لم يجب عليه ، ومن لم تحصل له المعرفة ولا الإيمان إلا به وجب عليه .

( * - * ) : ما بين النجمتين ساقط من ( س )

(١) س : وبهذا .

(٢) س : وكذلك .

(٣ - ٣) : ساقط من ( س ) .

كلام ابن حزم فى « الفصل » عن مقالات الناس فى وجوب النظر .

وذكر غير واحد أن هذا قول جمهور المسلمين ، كما ذكر ذلك **أبو محمد بن حزم** فى كتابه المعروف « **بالفِصَل فى الملل والنحل** » فقال[١] فى مسألة : « هل يكون مؤمنا من اعتقد الإسلام دون استدلال ، أم لا يكون مؤمنا مسلما إلا من استدل ؟ » .

**قال** : « وذهب محمد بن جرير[٢] والأشعرية إلا أبا جعفر السمنانى[٣] إلى[٤] أنه لا يكون مسلماً إلا من استدل ، وإلا فليس مسلما » .

**قال** : [٥] « وقال الطبرى : من بلغ الاحتلام أو الإشعار من الرجال أو النساء ، أو بلغ المحيض من النساء ، ولم يعرف الله[٦] بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال ، فهو كافر حلال الدم والمال . وقال : إنه إذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين وجب تعليمها[٧] وتدريبهما على الاستدلال على كل ذلك »[٨] .

**قال** : [٩] « وقالت الأشعرية : لا يلزمهما الاستدلال على ذلك إلا

---

(١) فى الجزء الرابع من كتابه « الفصل فى الملل والنحل » ص ٣٥ .
(٢) د : محمد بن حزم ، وهو خطأ ؛ الفصل : محمد بن جرير الطبرى .
(٣) الفصل : والأشعرية كلها حاشا السمنانى .
(٤) س : إلا ، وهو تحريف .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٤/٣٥ .
(٦) الفضل : الله عز وجل .
(٧) الفصل : تعليمها ، وهو تحريف .
(٨) س : على كل أحد ؛ الفصل : على ذلك .
(٩) بعد الكلام السابق مباشرة ٤/٣٥ .

بعد البلوغ » **قال**[١] : « وقال سائر أهل الإسلام : كل من اعتقد بقلبه اعتقاداً لا يشك فيه ، وقال بلسانه : أشهد أن لا إلٰه إلا الله[٢] ، وأن محمداً رسول الله ، وأن كل ما جاء به حق ، وبَرِئَ من كل دين سوى دين محمد صلى الله عليه وسلم ، فإنه مسلم مؤمن ، ليس عليه غير ذلك » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : القول الأول هو فى الأصل معروف عمَّن قاله من القدرية والمعتزلة ونحوهم من أهل الكلام ، وإنما قاله من قاله من الأشعرية موافقة لهم ، ولهذا قال أبو جعفر السمنانى : القول بإيجاب النظر بقيَّة بقيت فى المذهب[٣] من أقوال المعتزلة ، وهؤلاء الموجبون للنظر يبنون ذلك على أنه لا يمكن حصول المعرفة الواجبة إلّا بالنظر ، لاسيما القدرية منهم ، فإنهم يمنعون أنْ يُثاب العباد[٤] على ما يخلق فيهم[٥] من العلوم الضرورية ، وليس إيجاب النظر على الناس هو قول الأشعرية كلهم ، بل هم متنازعون فى ذلك . **فقال الأشعرى**[٦] فى بعض كتبه : « قال بعض أصحابنا : أول الواجبات الإقرار بالله تعالى وبرسله وكتبه ودين الإسلام . وقال أيضا : لو سأل سائل عمَّن ورد من الصِّين ورأى الاختلاف ، ماذا يلزمه ؟ فقال : عنه جوابان : أحدهما : أنه يلزمه

كلام الأشعرى فى بعض كتبه عن أول الواجبات

---

(١) الفصل : قال أبو محمد .

(٢) الفصل : بلسانه لا إله إلا الله .

(٣) س : النظر فيه نفث فى المذهب .

(٤) س : العبد .

(٥) س : فيه .

(٦) س : أبو الحسن الأشعرى .

النظر ليعرف الحق فيتبعه . والثانى : يلزمه اتباع الحق وقبول الإسلام ، ثم تصحيح المعرفة بالنظر والاستدلال على أقل ما يجزئه » .

وقد تنازع أصحابه وغيرهم فى النظر فى قواعد الدين : هل هو من فروض الأعيان ، أو من فروض الكفايات ؟ والذين لا يجعلونه فرضا على الأعيان ، منهم من يقول : الواجب هو الاعتقاد الجازم . ومنهم من يقول : بل الواجب العلم ، وهو يحصل بدونه . كما ذكر ذلك غير واحد من النظّار من أصحاب الأشعرى وغيرهم ، كالرازى والآمدى وغيرهما .

ظ ١٨٥ والذين يجعلونه فرضا/ على الأعيان ، متنازعون : هل يصح الإيمان بدونه وتاركه آثم ، أم لا يصح ؟ على قولين . والذين [1] جعلوه شرطاً فى الإيمان ، أو أوجبوه [2] ، ولم يجعلوه [3] شرطاً اكتفوا بالنظر الجملى دون القدرة على العبارة والبيان ، ولم يوجب العبارة والبيان إلا شذوذ من أهل الكلام .

ولا ريب أن المؤمنين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والصحابة والتابعين ، لم يكونوا يؤمرون [4] بالنظر الذى ذكره أهل الكلام المحدث ، كطريق الأعراض والأجسام . لكن هل يقال : مجرد الاعتقاد الجازم كان كافياً لهم ؟ أم لابد من علم يحصل بنظر ؟ أم يحصل علم ضرورى بغير الطريقة النظرية ؟ فهذا مما تنوزع [5] فيه .

---

(١) س : فالذين .

(٢) س : وأوجبوه .

(٣) د : ولم يجعلونه ، وهو خطأ

(٤) س : يأمرون .

(٥) د : يتورع ، وهو تحريف .

رد ابن حزم على من أوجب الاستدلال

**قال ابن حزم**[(١)] : « فاحتج من أوجب الاستدلال بالإجماع على أن التقليد مذموم[(٢)] ، وما لم يعرف بالاستدلال[(٣)] فهو تقليد »[(٤)]. « قالوا[(٥)] والديانات لا يُعرف حقها من باطلها بالحس[(٦)] ، لا يُعلم إلا بالاستدلال ، ومن لم يحصل له العلم فهو شاك ، واحتجوا بقول النبي صلى الله عليه وسلم ، فيما حكاه عن المسئول فى قبره . قال : فأما المؤمن – أو الموقن[(٧)] – فيقول : هو عبد الله ورسوله ، وأما المنافق أو المرتاب[(٨)] فيقول : لا أدرى ، سمعت الناس يقولون شيئا فقلته ».

**وقال فى الجواب**[(٩)] : « التقليد أخذ[(١٠)] المرء قول من هو دون الرسول صلى الله عليه وسلم ممَّن لم يأمرنا الله بإتباعه وأخذ قوله ، بل حرَّم علينا ذلك . وأما أخذ قول الرسول صلى الله عليه وسلم[(١١)] الذى

---

(١) فى كتابه « الفصل فى الملل والنحل » ٣٥/٤ بعد كلامه السابق مباشرة .

(٢) الفصل : فاحتجت الطائفة الأولى بأن قالت : قد اتفق الجميع على أن التقليد مذموم .

(٣) الفصل : وما لم يكن يعرف باستدلال .

(٤) د : فهو تلقيد ( وهو تحريف ) ، الفصل : فإنما هو تقليد .

(٥) الكلام التالى الذى يبدأ بكلمة « قالوا » هو تلخيص لما ذكره ابن حزم فى الفصل ٣٦/٤ بعد الكلام السابق بنصف صفحة .

(٦) الفصل : قالوا : والديانات لا يعرف صحة الصحيح منها من بطلان الباطل منها بالحواس أصلا .

(٧) س : والموقن .

(٨) س : والمرتاب .

(٩) أى ابن حزم فى « الفصل » ٣٦/٣ بعد الكلام السابق بعدة أسطر ، وابن تيمية يلخص كلام ابن حزم .

(١٠) د : أخر ، وهو تحريف .

(١١) صلى الله عليه وسلم : ليست فى ( س ) .

فرض[١] الله تصديقه وطاعته فليس تقليدا ، بل إيمان وتصديق ، واتّباع للحق ، وطاعة الله ورسوله » .

**قال** : « فمَوَّه هؤلاء الذين أطلقوا على الحق – الذى هو اتّباع الحق – اسم التقليد[٢] ، الذى هو باطل . والقرآن إنما ذُمَّ فيه تقليد الآباء والكبراء والسادة فى خلاف ما جاءت به الرسل ، وأما اتّباع الرسل فهو الذى أوجبه ، لم يذم من اتبعهم أصلا » .

**قال** : « وأما احتجاجهم بأنه لا تُعرف الأشياء إلا بالدلائل ، وبأن ما لم يصح به دليل فهو دعوى ، ولا فرق بين الصادق والكاذب بنفس قولها ، فإن هذا ينقسم قسمين . فمن كان من الناس تنازعه نفسه إلى تصديق ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم حتى يسمع الدلائل ، فهذا فُرض عليه طلب الدليل ، إلا أنه إذا مات[٣] شاكاً أو جاحداً قبل أن يسمع من البرهان [ ما ][٤] تثلج به نفسه ، فقد مات كافراً ، وهو مخلد فى النار ، بمنزلة من لم يؤمن ممن شاهد النبى صلى الله عليه وسلم حتى
ص ١٨٦ رأى المعجزات ، فهذا أيضا/ لو مات قبل أن يرى المعجزات مات كافراً بلا خلاف من أحد من أهل الإسلام ، وإنما أوجبنا على من هذه صفته طلب البرهان ، لأن فرضاً عليه طلبُ ما فيه نجاته من الكفر . والقسم الثانى : من استقرت نفسه إلى تصديق ما جاء به رسول الله صلى الله عليه

---

(١) د : ففرض ، والمثبت من ( س ) .
(٢) د : للتقليد ، وهو تحريف .
(٣) س : إن مات .
(٤) ما : ساقطة من ( د ) .

وسلم ، وسكن قلبه إلى الإيمان ، ولم تنازعه نفسه إلى طلب دليل ، توفيقاً من الله له ، وتيسيراً له لما خلق له من الخير والحسنى ، فهؤلاء لا يحتاجون إلى برهان ، ولا إلى تكليف استدلال . وهؤلاء هم جمهور الناس من العامة والنساء والتجّار والصنّاع والأكرة والعبّاد ، وأصحاب الحديث الأئمة ، الذين يذمّون الكلام والجدل والمراء فى الدين » .

**قال** : « وهؤلاء هم الذين قال الله تعالى فيهم : ﴿ وَحَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ * فَضْلاً مِّنَ اللَّهِ وَنِعْمَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [ سورة الحجرات : ٧ ، ٨ ] .

وقال تعالى : ﴿ فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ ﴾ [ سورة الأنعام : ١٢٥ ] .

**قال**(١) : « فقد(٢) سمى الله(٣) راشدين القوم الذين زَيَّن الإيمان فى قلوبهم وحبَّبه إليهم . وكرَّه إليهم المعاصى(٤) ، فضلا منه ونعمة وهذا(٥) هو خلق الله الإيمان(٦) فى قلوبهم ابتداءً(٧) ، وعلى ألسنتهم ،

---

(١) أى ابن حزم فى « الفصل » ٣٨/٣ . والكلام التالى هو كلام ابن حزم بنصه ، وسنقابله عليه إن شاء الله .

(٢) الفصل : قد .

(٣) الفصل : الله عز وجل .

(٤) الفصل : الكفر والمعاصى .

(٥) س : هذا .

(٦) الفصل : ... الله تعالى للإيمان .

(٧) الفصل : ابتدأ ، وهو تحريف .

ولم يذكر الله[(١)] فى ذلك استدلالا أصلا[(٢)] . وليس هؤلاء مقلِّدين لآبائهم ولا لكبرائهم ، لأن هؤلاء مقرُّون بألسنتهم ، محقّقون فى قلوبهم ، أن آباءهم[(٣)] ورؤساءهم لو كفروا لما كفروا هم ، بل كانوا يستحلّون قتل آبائهم ورؤسائهم والبراءة[(٤)] منهم ، ويحسون من أنفسهم النفار العظيم عن كل من سمعوا منه ما يخالف الشريعة ، ويرون أن حرقهم بالنار أخف عليهم من مخالفة الإسلام » .

قال[(٥)] : « وهذا أمر قد عرفناه من أنفسنا حسًّا ، وشاهدناه فى ذواتنا [ يقينًا[(٦)] ] ، فلقد بقينا سنين كثيرة لا نعرف[(٧)] الاستدلال ولا وجوهه ، ونحن – ولله الحمد – فى غاية اليقين بدين الإسلام ، وكل[(٨)] ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم ، وفى غاية سكون النفس إليه[(٩)] ، وفى غاية النفار عن كل ما يعترض فيه بشك[(١٠)] ، وكانت[(١١)] تخطر فى قلوبنا خطرات سوء[(١٢)] فى خلال ذلك ينبذها الشيطان ، فنكاد[(١٣)]

(١) الفصل : الله تعالى .
(٢) الفصل : . . . أصلا ، وبالله تعالى التوفيق .
(٣) الفصل : آباؤهم ، وهو خطأ .
(٤) الفصل : والبرأة .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٣٨/٣ – ٣٩ .
(٦) يقينا : ساقطة من ( د ) .
(٧) الفصل : ولا نعرف .
(٨) س : وبكل .
(٩) الفصل : . . . وسلم نجد أنفسنا فى غاية السكون إليه .
(١٠) س : شك .
(١١) الفصل : ولقد كانت .
(١٢) س : وكان يخطر فى قلوبنا خلوات سوء .
(١٣) د : فيكاد .

لشدة نفارنا عنها أن نسمع خفقان/ قلوبنا استبشاعا [١] لها [٢] ، كما ظ ١٨٦
أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ سئل عن ذلك ، فقيل له [٣] : إن أحدنا ليجد فى نفسه ما أن يقدم [٤] فتُضرب عنقه أحب إليه من أن يتكلم به . فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم [٥] بأن ذلك محض الإيمان ، وأخبر أنه وسوسة [٦] الشيطان ، ثم تعلمنا [٧] طرق الاستدلال وأحكمناها – ولله الحمد والمنة [٨] – فما زادنا يقينا على ما كنا ، بل عرفنا أننا كنا ميسَّرين للحق ، وصرنا كمن عرف وقد أيقن بكون الفيل سماعًا [٩] ولم يره ، ثم رآه ، فلم يزدد يقينا بصحة إنيته أصلا ، لكن أرانا صحيحُ الاستدلال رفضَ بعض الآراء الفاسدة التى نشأنا عليها فقط » .

**قال** [١٠] : « وإن المخالفين لنا ليعرفون من أنفسهم ما ذكرنا ، إلا أنهم يلزمهم أن يشهدوا على أنفسهم بالكفر قبل استدلالهم ولابد ، فصح بما قلنا [١١] أن كل من محَّض [١٢] اعتقاد الحق بقلبه ، وقاله

---

(١) د : استشناعا .
(٢) الفصل : لها ، وهو تحريف .
(٣) الفصل : فقالوا له .
(٤) الفصل : ليحدث نفسه بالشىء ما أنه يقدم .
(٥) الفصل ٣٩/٣ : فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم .
(٦) الفصل : من وسوسة .
(٧) الفصل : . . . الشيطان ، وأمر صلى الله عليه وسلم فى ذلك بما أمر به من التعوذ والقراءة ( فى الأصل : والقرأة ) والتفل عن اليسار ، ثم تعلمنا . . .
(٨) الفصل : ولله تعالى الحمد .
(٩) د : يكون القيل سماعا ؛ س : يكون الفيل سماعاً ؛ الفصل : بأن الفيل موجود سماعا .
(١٠) بعد الكلام السابق بسطرين ٣٩/٣ .
(١١) س : ما قلنا .
(١٢) الفصل : من أمحض .

بلسانه ، فهم مؤمنون محققون ، ليسوا[١] مقلدين أصلا ، وإنما كانوا مكذبين مقلدين[٢] لو أنهم قالوا واعتقدوا أننا إنما نتبع فى الدين آباءنا وكبراءنا فقط ، ولو أن آباءنا وكبراءنا تركوا دين محمد صلى الله عليه وسلم لتركناه ، فلو قالوا هذا واعتقدوه لكانوا مقلّدين كفارًا غير مؤمنين ، لأنهم إنما اتّبعوا آباءهم وكبراءهم الذين نُهوا عن اتّباعهم ، لم[٣] يتّبعوا النبي صلى الله عليه وسلم الذى[٤] أُمروا باتِّباعه[٥] » .

قال[٦] : « وإنما كلف الله الإتيان بالبرهان – إن كانوا صادقين – الكفّارَ[٧] المخالفين لما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم[٨] ، وهذا[٩] نص الآية ، ولم يكلف قط المسلمين[١٠] الإتيان بالبرهان[١١] ، ولا أسقط[١٢] اتّباعهم حتى يأتوا بالبرهان . والفرق بين الأمرين واضح ، وهو أن كل من خالف النبى صلى الله عليه وسلم فلا برهان له أصلا ، فكلّف المجئ بالبرهان تبكيتا وتعجيزا ، إن كانوا صادقين – وليسوا

(١) الفصل : وليسوا .
(٢) س : وإنما كانوا يكونون مقلدين ؛ الفصل : وإنما كانوا مقلدين .
(٣) الفصل : ولم .
(٤) الفصل : الذين .
(٥) الفصل : . . باتباعه ، وبالله تعالى التوفيق .
(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ٣٩/٣ .
(٧) الفصل : يعنى الكفار .
(٨) الفصل : . . . به محمد صلى الله عليه وسلم .
(٩) الفصل : هذا .
(١٠) د : المؤمنين .
(١١) الفصل : بالبراهين .
(١٢) الفصل : وإلا سقط .

صادقين – فلا برهان لهم[١] ، وأما من اتّبع ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد اتّبع الحق الذى قامت البراهين بصحته،ودان بالصدق الذى قامت الحجة البالغة بوجوبه ، فسواءٌ علم هو بذلك – أى البرهان[٢] – أو لم يعلم ، حسبه أنه على الحق الذى صح البرهان به ، ولا برهان على سواه[٣] ، فهو محق مصيب[٤] » .

**قال**[٥] : « وأما قولهم : مالم يكن علماً فهو شك وظن ، والعلم هو اعتقاد الشئ على ما هو به عن ضرورة أو استدلال ./ قالوا : والديانات ص ١٨٧
لا تعرف صحتها[٦] بالحواس ولا بضرورة العقل ، فصح أنه لا تعرف صحتها[٦] إلا بالاستدلال ، فإن لم يستدل المرء فليس عالما ، وإذا لم يكن عالما فهو جاهل شاك أو ظان ، وإذا كان لا يعلم الدين فهو كافر . قال[٧] : فهذا ليس كما قالوا ، لأنهم قضوا قضية باطلة فاسدة بنوا عليها هذا الاستدلال ، وهى إقحامهم فى حد العلم قولهم عن ضرورة أو استدلال[٨] . هذه[٩] زيادة فاسدة لا نوافقهم عليها ، ولا جاء بتصحيحها[١٠] قرآن ، ولا سنة ، ولا إجماع ، ولا لغة ، ولا طبيعة ،

---

(١) س : ولا برهان لهم ؛ الفصل : بلا برهان لهم .
(٢) الفصل : . . . بذلك البرهان .
(٣) الفصل : الذى صح بالبرهان ، ولا برهان على ماسواه .
(٤) الفصل : فهو محق ، والحمد لله رب العالمين .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٣٩/٣ – ٤٠ .
(٦ – ٦) : ساقط من « الفصل » .
(٧) الفصل : قال أبو محمد .
(٨) س : واستدلال .
(٩) الفصل ٤٠/٣ : فهذه .
(١٠) الفصل : بصحتها .

ولا قول صاحب . وحدُّ العلم على الحقيقة أنه اعتقاد الشئ على ما هو به فقط ، وكل من اعتقد شيئا على ما هو به ولم يتخالجه شك فيه[(١)] فهو عالم به ، وسواءٌ كان عن ضرورة حسٍّ ، أو عن بديهة عقلٍ ، أو عن برهان استدلال ، أو عن تيسير الله عز وجل له ، وخلقه لذلك المعتقد فى قلبه ، ولا مزيد . ولا يجوز ألبتة أن يكون محقق فى اعتقاد شئ ، كما هو ذلك الشئ ، وهو غير عالم به ، وهذا تناقض وفساد وتعارض[(٢)] » .

قال[(٣)] : « وقول النبى صلى الله عليه وسلم *فى مساءلة[(٤)] المَلَك حجة عليهم لأن النبى صلى الله عليه وسلم* إنما قال فيه : فأما المؤمن أو الموقن[(٥)] فيقول : هو رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يقل : فأما المستدل . فحسبنا نور المؤمن الموقن ، كيف كان إيمانه ويقينه . وقال صلى الله عليه وسلم : وأما المنافق أو المرتاب — ولم يقل : غير المستدل — فيقول : سمعت الناس يقولون شيئا فقلته ، فنعم[(٦)] هذا هو قولنا ، لأن

---

(١) د : فيه شك .

(٢) الفصل : وتعارض ، وبالله تعالى التوفيق .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، وعاد ابن تيمية إلى تلخيص الكلام التالى فى « الفصل » ٣/٤٠ .

(* — *) : ما بين النجمتين ساقط من ( س ) .

(٤) د : مسايلة .

(٥) س : أو المنافق ، وهو خطأ . والحديث عن عائشة رضى الله عنها فى : البخارى ١/٢٤ (كتاب العلم ، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس) ٢/٣٧ — ٣٨ (كتاب الكسوف ، باب صلاة النساء مع الرجال فى الكسوف)؛ مسلم ٢/٦٢٤ (كتاب الكسوف ، باب ما عرض على النبى صلى الله عليه وسلم فى صلاة الكسوف من أمر الجنة والنار) ؛ الموطأ ١/١٨٨ — ١٨٩ (كتاب صلاة الكسوف ، باب ما جاء فى صلاة الكسوف) ، المسند ( ط . الحلبى ) ٦/٣٤٥—٣٤٦ .

(٦) فنعم : كذا فى « الفصل » وفى ( د ) الكلمة غير منقوطة ، وفى (س) : فيم .

المنافق والمرتاب ليسا[١] موقنَيْن ولا مؤمنَيْن ، وهذا مقلِّد للناس لا محقق ، فالخبر حجة عليهم كافية .

وأما قولهم : إن الله قد ذكر الاستدلال فى غير موضع من كتابه وأمر به وأوجب العلم به ، والعلم به لا يكون إلا عن استدلال ، فهذا أيضا زيادة أقحموها[٢] . وهى قولهم : وأمر به . فهذا لا يجدونه أبداً ، ولكن الله ذكر الاستدلال وحضَّ عليه ، ونحن لا ننكر الاستدلال ، بل هو فعل حسن مندوبٌ إليه ، محضوض عليه كل من أطاقه ، لأنه مزيد من الخير ، وهو فرض على كل من لم تسكن نفسه إلى التصديق ، وإنما ننكر كونه فرضا على كل أحد لا يصح إسلام أحد دونه ، فهذا هو الباطل المحض .

وأما قولهم : إن الله أوجب العلم به ، فنعم .

ظ ١٨٧ وأما قولهم :/ والعلم لا يكون إلا عن استدلال ، فهذا هو الدعوى الكاذبة التى أبطلناها آنفا . وأول بطلانها أنها دعوى بلا برهان » .

**قال**[٣] : « فسقط قولهم إذ[٤] تعرَّى من البرهان ، وكان دعوى منهم مفتراة لم يأت بها نص قط ولا إجماع . قال : ونحن ذاكرون البراهين[٥] على بطلان قولهم . يقال[٦] لمن قال : لا يكون مسلما إلا من

(١) س : ليسوا ، وهو خطأ .

(٢) س : أفحموها ، وهو تحريف .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة فى « الفصل » ٤٠/٣ . وسنقابل الكلام التالى عليه .

(٤) س : أو . والمثبت من ( د ) ، الفصل .

(٥) الفصل : ولا إجماع ، وبالله التوفيق . قال أبو محمد : ونحن الآن ذاكرون بعون الله وتوفيقه وتأييده البراهين .

(٦) الفصل : قولهم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم قال أبو محمد : يقال . .

استدل : أَخْبِرْنا : متى يجب عليه فرض الاستدلال ؟ أقبل البلوغ أو[١] بعده ؟ فأما الطبرى[٢] فإنه أجاب بأن ذلك واجب قبل البلوغ . قال ابن حزم[٣] : وهذا خطأ ، لأن من لم يبلغ ليس مكلفاً ولا مخاطبا » .

**قال**[٤] : وأما الأشعرية فإنهم أتوا بما يملأ الفم ، وتقشعر منها جلود أهل الاسلام ، وتصطك[٥] منها المسامع ، ويقطع ما بين قائلها وبين[٦] الله ، وهو أنهم[٧] قالوا : لا يلزم طلب الأدلة إلا بعد البلوغ . ولم يقنعوا بهذه الجملة حتى كفونا المؤونة ، وصرَّحوا بما كنّا نريد أن نلزمهم ، فقالوا غير مساترين[٨] : لا يصح إسلام أحد إلا بأن يكون[٩] بعد بلوغه شاكًّا غير مصدق . قال : وما سمعنا[١٠] قط فى الكفر والانسلاخ من الإسلام بأشنع من قول هؤلاء القوم : إنه لا يكون أحد مسلماً حتى يشك فى الله عز وجل ، وفى صحة النبوة ، وفى هل رسول الله صلى الله عليه وسلم صادق أو[١١] كاذب ؟ ولا سَمِع[١٢] قط سامع فى الهَوَس

(١) الفصل ٤١/٣ : أم .
(٢) الفصل . . . . بعده ، ولابد من أحد الأمرين ، فأما الطبرى . . .
(٣) الفصل : قال أبو محمد .
(٤) بعد الكلام السابق بسطر واحد فى « الفصل » ٤١/٣ .
(٥) الفصل . وتصدأ .
(٦) الفصل : وما بين .
(٧) الفصل : وهى أنهم .
(٨) د : متسايرين .
(٩) الفصل : . . . أحد حتى يكون .
(١٠) الفصل : غير مصدق . قال أبو محمد . ما سمعنا .
(١١) الفصل : أم .
(١٢) س : ولا يستمع .

والمناقضة والاستخفاف بالحقائق بأقبح من قول هؤلاء : إنه لا يصح الإيمان إلا بالكفر ، ولا يصح التصديق إلا بالجحد ، ولا يُوصل إلى رضا[١] الله عز وجل إلا بالشك فيه ، وأن من اعتقد موقنا بقلبه ولسانه أن الله[٢] ربه لا إله إلا هو ، وأن محمداً رسول الله ، وأن دين الإسلام دين الله الذى لا دين غيره[٣] – فإنه كافر مشرك ، نعوذ بالله من الخذلان . فوالله لولا خذلان الله[٤]–الذى هو غالب على أمره– ما انطلق[٥] لسان ذى مُسْكة بهذه العظيمة » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : هذا القول هو فى الأصل من أقوال المعتزلة ، وقد أوجب أبو هاشم وطائفة معه الشك ، وجعلوه أول الواجبات . ومن لم يوجبه من الموافقين على أصل القول ، قال : إنه لابد من حصوله ، وإن لم يؤمر به .

وهذا بناء على أصلين : أحدهما : أن أول الواجبات النظر المفضى إلى العلم . والثانى : أن النظر يضاد العلم ، فإن الناظر طالبٌ للعلم ، فلا يكون فى حال النظر عالماً .

وكلا الأصلين باطل . أما الأول ، فقد عُرف الكلام فيه . وأما الثانى ، فإن النظر نوعان : أحدهما : النظر المتضمن طلب الدليل[٦] ،

---

(١) الفصل : رضاء .

(٢) الفصل : الله تعالى .

(٣) س : لا دين له غيره .

(٤) الفصل : الله تعالى .

(٥) د : ما أنطق .

(٦) د : النظر الذى هو طلب الدليل .

ص ١٨٨ وهو كالنظر فى المسئول عنه ليُعلم ثبوته أو انتفاؤه ، /كالنظر فى مدَّعى النبوة : هل هو صادق أو كاذب ؟ والنظر فى رؤية الله تعالى[(١)] : هل هى ثابتة فى الآخرة[(٢)] أو منتفية ؟ والنظر فى النبيذ المسكر : أحلال هو أم حرام ؟

فهذا الناظر طالب ، وهو فى حال طلبه شاك . وليس هذا النظر هو النظر المقتضي للعلم ، فإن ذلك هو النظر فيما يتضمن النظر فيه للعلم ، وهو النظر فى الدليل ، كالنظر فى الآية والحديث ، أو القياس[(٣)] الذى يُستدل به ، فهذا النظر مقتضٍ للعلم ، مستلزم له . وذلك النظر مضاد للعلم منافٍ له .

ولما كان فى لفظ « النظر » إجمال ، كثر اضطراب الناس فى هذا المقام ، وتناقض من تناقض منهم ، فيوجبون النظر لأنه يتضمن[(٤)] العلم ، ثم يقولون : النظر يضاد العلم[(٥)] . فكيف يكون ما يتضمن العلم مضادًّا له لا يجتمعان ؟

فمن فرَّق بين النظر فى الدليل ، وبين النظر الذى هو طلب الدليل ، تبين له الفرق . والنظر فى الدليل لا يستلزم الشك فى المدلول ، بل قد يكون القلب ذاهلاً عن الشئ ، ثم يعلم دليله ، فيعلم المدلول ، وإن لم

---

(١) س : فى رؤية الرب تعالى .

(٢) س : فى الأخرى .

(٣) س : والقياس .

(٤) س : الذى يتضمن .

(٥) س : النظر مضاد للعلم .

يتقدم ذلك شك وطلب . وقد يكون عالماً به ، ومع هذا ينظر فى دليل آخر ، لتعلقه بذلك الدليل،فتوارد الأدلة على المدلول الواحد كثير ، لكن هؤلاء لزمهم المحذور ، لأنهم إنما أوجبوا النظر لكون المعرفة لا تحصل إلا به ، فلو كان الناظر عالماً بالمدلول ، لم يوجبوا عليه النظر ، فإذا أوجبوه لزم انتفاء العلم بالمدلول ، فيكون الناظر طالباً للعلم ، فيلزم أن يكون شاكًّا ، فصاروا يوجبون على كل مسلم : أنه لا يتم إيمانه حتى يحصل له الشك فى الله ورسوله بعد بلوغه ، سواء أوجبوه ، أو قالوا : هو من لوازم الواجب .

ومن غلطهم أيضا : أنه لو قُدِّر أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر ، فليس من شرط ذلك تأخر النظر إلى البلوغ ، بل النظر قبل ذلك ممكن ، بل واقع ، فتكون المعرفة قد حصلت بذلك النظر ، وإن لم يكن واجباً ، كما لو تعلم الصبى أم الكتاب وصفة الصلاة قبل البلوغ ، فإن هذا التعلم[1] يحصل به مقصود الوجوب بعد البلوغ ، والنظر إنما هو واجب وجوب الوسائل ، فحصوله قبل وقت وجوبه أبلغ فى حصول المقصود .

ونظير[2] ذلك : أن يتوضأ الصبى قبل البلوغ ، /والبالغ قبل دخول ظ ١٨٨
وقت الصلاة ، فيحصل بذلك مقصود الوجوب بعد البلوغ والوقت[2] .

والكلام فى هذه المسألة له شعب كثيرة ، وقد تُكلِّم عليها فى غير هذا الموضع . والمقصود هنا بيان طرق كثير من أهل العلم فى تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم . وتحقيق هذه المسأله يتعلق بمسائل : منها : أن

(١) س : هذا العلم .
(٢ — ٢) : ساقط من (س) .

الاعتقاد الجازم بلا ضرورة ولا استدلال : هل يمكن أم لا ؟ وإذا أمكن : فهل يسمى علما أم لا ؟

ومنها : أن لفظ « الضرورة » فيه إجمال . فقد يُراد به ما يضطر إليه الإنسان من المعلومات الظاهرة المشتركة بين الناس . وقد يُراد به ما يحصل فى نفسه بدون كسبه . وقد يُراد به ما لا يقبل الشك . وقد يُراد به ما يلزم نفس الإنسان[1] لزوماً لا يمكن الانفكاك عنه .

ومنها : أن حصول العلم فى النفس قد يحصل لكثير من الناس حصولاً ضروريا ، مع توهمه أنه لم يحصل له ، كما يقع مثل ذلك فى القصد والنية ، فإن الأمة متفقة على أن الصلاة ونحوها من العبادات لا تصح إلا بالنية ، والنية من جنس القصد ، والإرادة محلها القلب باتفاقهم ، فلو لفظ بلسانه غير ما قصد بقلبه أو بالعكس ، كان الاعتبار بقصده الذى فى قلبه .

ثم إن كثيراً من الناس اشتبه عليهم أمر النية ، حتى صار أحدهم يطلب حصولها وهى حاصلة عنده ، ويشك فى حصولها فى نفسه وهى حاصلة ، لا سيما إذا اعتقد أنه يجب مقارنة النية للصلاة ، فيُرى فى أحدهم من الوسواس فى حصولها ما يخرجه عن العقل والدين ، حتى قيل : الوسوسة لا تكون إلا عن خبل فى العقل ، أو جهل بالشرع .

وأصل ذلك جهلهم بحقيقة النية وحصولها ، مع خروجهم عن الفطرة السليمة ، التى فطر الله عليها عباده . ومن المعلوم أن كل من علم

(١) س : نفس العبد .

ما يريد أن يفعله ، فلا بد أن ينويه ويقصده ، فيمتنع [١] أن يفعل العبد فعلاً باختياره ، مع علمه به وهو لا يريده ، فالمصلى إذا خرج من بيته وهو يعلم أنه يريد الصلاة ، امتنع أن لا يقصد الصلاة ولا ينويها . وكذلك الصائم إذا علم أن غداً من رمضان وهو ممن يصومه ، امتنع أن لا ينويه . وكذلك المتطهر إذا أخذ الماء وهو يعلم أن مراده الطهارة ، امتنع أن لا يريدها .

وإنما يتصور عدم النية/ مع الجهل بالمفعول ، أو مع أنه ليس ص ١٨٩ مقصوده المأمور به ، مثل من يظن أن وقت الصلاة أو الصيام[٢] قد خرج ، فيصوم ويصلى ظانًّا أن ذلك قضاء بعد الوقت ، فهذا نوى القضاء ، فإذا تبين له بعد ذلك أن الصوم والصلاة إنما كانا [٣] فى الوقت ، إذا فهذا يجزئه الصلاة والصيام بلا نزاع .

وكذلك من اغتسل بالماء لقصد إزالة الوسخ ، أو لتعليم الغير ، فهذا لم يكن مراده بما فعله الطهارة المأمور بها . ولهذا تنازع الفقهاء فى صحة الصلاة بمثل هذه الطهارة ، وأمثال ذلك .

ولهذا يجد المسلم فى نفسه فرقاً بين ليلة العيد الذى يعلم أنه لا يصومه ، وبين ليالى رمضان الذى يعلم أنه يصومه . ويجد الفرق بين ما إذا كان مقيماً أو مسافراً يريد الصيام ، وبين ما إذا كان مسافراً لا يريد الصيام .

---

(١) د : فتمتنع .

(٢) س : والصيام .

(٣) فى النسختين : إنما كان .

فكما أن الإرادة تكون موجودة فى نفس الإنسان ، وقد يشك فى وجودها ، أو لا يُحسن أن يعبِّر عن وجودها ، أو يطلب وجودها فهكذا العلم الضرورى وغيره ، قد يكون حاصلا فى نفس الإنسان ، وهو يشك فى وجوده ، أو يطلب وجوده ، أو لا يحسن أن يُعبر عنه ، لأن وجود الشئ فى النفس شئ ، والعلم بوجوده فى النفس شئ آخر ، فالتمييز[1] بينه وبين غيره والتعبير عن ذلك شئ آخر .

فهكذا عامة المؤمنين : إذا حصل أحدهم فى سن[2] التمييز يحصل له من الأسباب ، التى توجب معرفته بالله وبرسوله ، ما يحصل بها فى نفسه علم ضرورى ويقين قوى ، كحصول الإرادة لمن علم ما يريد فعله ، ثم كثير من أهل الكلام يلبِّسون عليه ما حصل له ويشككونه[3] فيه ، كما أن كثيراً من الفقهاء يلبِّسون على المريد الناوى ما حصل له ويشككونه فيه .

والعلم الحاصل فى النفس لا تنضبط أسبابه ، ومنه ما يحصل دفعة ، كالعلم بما أحسه . ومنه ما يحصل شيئاً بعد شئ ، كالعلم بمخبر الأخبار المتواترة ، والعلم بمدلول القرائن التى لا يمكن التعبير عنها .

وكذلك حصول الإرادة ، فإن من الأشياء ما تحصل إرادته الجازمة فى النفس ، كإرادة الأشياء الضرورية التى لابد له[4] منها ، كإرادة دفع

(١) س : والتمييز .
(٢) د : سنن ، وهو تحريف .
(٣) د : ويشككوه .
(٤) له : ساقطة من (س) .

الأمور الضارة له ، وكإرادة الجائع الشديد الجوع ، والعطشان الشديد العطش ، لتناول ما تيسر له من الطعام والشراب .

ومنه ما يحصل شيئا بعد شئ ، كإرادة الإنسان لما هو أكمل له [١] وأفضل ، فإن هذا قد تحصل إرادته شيئا بعد شئ .

وكذلك إرادته لما يشك فى كونه محتاجا إليه ، أو كونه/ نافعاً له ، ظ ١٨٩
فإن الإرادة قد تقوى بقوة العلم ، وقد تضعف بضعفه ، وقد تقوى بقوة نفس محبة الشئ المطلوب وضعف محبته .

ومن عرف [٢] حقيقة الأمر تبين له [٣] أن النفوس فيها إرادات فطرية ، وعلوم فطرية ، وأن كثيرا من أهل الكلام فى العلم قد يظنون عدم [٤] حصولها ، فيسعون فى حصولها ، وتحصيل الحاصل ممتنع ، فيحتاجون أن يقدِّروا عدم الموجود ، ثم يسعون فى وجوده ، ومن هنا يغلط كثير من الخائضين فى الكلام والفقه .

وقد يكون العلم والإرادة حاصلَيْن [٥] بالفعل ، أو بالقوة القريبة من الفعل ، مع نوع من الذهول والغفلة [٦] ، فإذا حصل أدنى تذكر رجعت النفس إلى ما فيها من العلم والإرادة ، أو توجهت نحو المطلوب ، فيحصل لها معرفته ومحبته .

---

(١) س : أكمل منه .
(٢) د : وقد عرف ، وهو تحريف .
(٣) د : يتبين له .
(٤) عدم : ساقطة من (س) .
(٥) فى النسختين : حاصلا ، وهو خطأ .
(٦) س : أو الغفلة .

والله تعالى فطر عباده على محبته ومعرفته ، وهذه هى الحنيفية[١] التى خلق عباده عليها ، كما فى الحديث الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم : قال : يقول الله تعالى : إنى خلقت عبادى حنفاء فاجتالتهم الشياطين ، وحرَّمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يُشركوا بى ما لم أنزِّل به سلطانا[٢] .

وقد قال تعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾[ سورة الروم : ٣٠ ] .

وقال صلى الله عليه وسلم : كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجِّسانه ، كما تُنتَج البهيمة بهيمةً جمعاء ، هل تحسُّون فيها من جدعاء[٣] ؟ والكلام فى هذه الأمور مذكور فى غير هذا الموضع .

ومن المسائل المتعلقه بهذا الباب أن العلم والإيمان واجب على الناس بحسب الإمكان ، فالجمل التى[٤] فرض الله تعالى على الخلق كلهم الإقرار بها مما يمكنهم معرفتها . وأما التفاصيل ففيها من الدقيق ما لا يمكن أن يعرفه إلا بعض الناس ، فلو كُلِّف بقية الناس معرفته ، كلِّفوا ما لا يطيقون ، ولهذا لم يجب على كل أحد أن يسمع كل آية فى القرآن[٥] ويفهم معناها ، وإن كان هذا فرضاً على الكفاية .

(١) د : الخنيقة ، وهو تحريف .
(٢) سبق ورود هذا الحديث والكلام عليه ٧٢/٣ .
(٣) سبق ورود هذا الحديث والكلام عليه ٧١/٣ .
(٤) د : الذى .
(٥) س : من القرآن .

ومن المعلوم أنه فى تفاصيل[١] آيات القرآن من العلم والإيمان ما يتفاضل الناس فيه تفاضلاً لا ينضبط لنا . والقرآن[٢] الذى يقرأه الناس بالليل والنهار يتفاضلون فى فهمه تفاضلا عظيما ، وقد رفع الله بعض الناس على بعض[٣] درجات ، كما قال تعالى : ﴿ يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾[ سورة المجادلة : ١١ ] ، بل من الأخبار ما إذا سمعه بعض الناس ضرَّهم ذلك ، وآخرون عليهم أن يصدِّقوا بمضمون ذلك ويعلموه . قال على رضى الله عنه : حدثوا الناس بما يعرفون ، ودعوا ما ينكرون ، أتحبون أن يُكذَّب الله ورسوله[٤] ؟ وقال [ عبد الله ][٥] ابن مسعود/ رضى الله عنه : ما من رجل يحدِّث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم . ص ١٩٠

فمثل هذه الأحاديث التى سمعت من الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو ممن سمعها منه ، وعُلِم أنه قالها ، يجب على من سمعها أن يصدِّق بمضمونها ، وإذا فهم المراد كان عليه معرفته والإيمان به . وآخرون لا يصلح لهم أن يسمعوها فى كثير من الأحوال ، وإن كانوا فى حال أخرى يصلح لهم سماعها ومعرفتها .

والقرآن مورد يَرِدُهُ الخلق كلهم ، وكلٌّ ينال منه على مقدار ما قسم الله له . قال تعالى : ﴿ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا

(١) س : تفصيل .
(٢) س : فالقرآن .
(٣) س : على بعضهم .
(٤) سبق ورود هذا الأثر والتعليق عليه ٥/٧٥ .
(٥) عبد الله : زيادة فى (س) .وانظر عن الأثر التالى ٥/٨٦ ت ١

فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رَّابِياً وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ﴾ [ سورة الرعد : ١٧ ] .

وهذا مثل ضربه الله سبحانه لما أنزله من العلم والإيمان والقلوب [(١)] التى تنال ذلك ؛ شبَّه الإيمان بالماء النازل ، والقلوب بالأودية ، فمنها كبار ومنها صغار ، وبيَّن أن الماء كما يختلط بما يكون فى الأرض ، كذلك القلوب فيها شبهات وشهوات تخالط الإنسان ، وأخبر أن ذلك الزَّبَدَ يجفأ [ جُفاءً ] [(٢)] ، وما ينفع [ الناس ] [(٣)] يمكث فى الأرض ، كذلك الشبهات تجفوها القلوب ، وما ينفع يمكث فيها .

وفى الصحيحين عن أبى موسى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : مثل ما بعثنى الله به من الهُدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضا ، فكانت منها [(٤)] طائفة قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير ، وكانت منها طائفة أمسكت الماء فشرب الناس وسقوا ورعوا [(٥)] ، وكانت منها طائفة إنما هى قيعان لا تمسك ماءً ولا تنبت كلأً ، فذلك مثل من فَقِهَ فى

(١) س : وللقلوب .

(٢) جفاء : ساقطة من (د) وقال الطبرى فى تفسير الآية ١٧ من سورة الرعد : « وقيل : « فيذهب جفاء » بمعنى « جفأً » لأنه مصدر من قول القائل : « جفأ الوادى غُثاءه » ، فخرج مخرج الاسم ، وهو مصدر ، كذلك تفعل العرب فى مصدر كل ما كان من فعل شئ اجتمع بعضه إلى بعض ك « القماش » ، والدُّقاق ، والحطام ، والغُثاء » تخرجه على مذهب الاسم » .

(٣) الناس : ساقطة من (د) .

(٤) س : فكان فيها .

(٥) د : وزرعوا .

دين الله ونفعه ما[1] بعثنى الله به من الهدى والعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذى أُرسلت به[2] » .

وما ذكره ابن حزم من أن العلم قد يحصل فى القلب لا عن ضرورة ولا نظر ، وردُّه على من يحصره فى النوعين[3] فمثل هذا قد يكون النزاع فيه لفظيًّا . وذلك أن نافى الحصر قد يريد بالضرورة ما كان عن ضرورة حسٍّ ، وأولئك يجعلون ما يحصل من العلم الضرورى بالحس أحد أنواع العلم الضرورى وقد يريد بالضرورة ما يضطر إليه الإنسان بدون نظر فى تصوره . وأولئك يريدون بالعلم الضرورى والبديهى ما اضطر إليه الإنسان إذا تصور طرفيه ،/ سواء كان ذلك التصور ضروريًّا أو ظ١٩٠
لم يكن ، بل كثير من الناس يقول : إن جميع العلوم ضرورية باعتبار أسبابها ، فإن العلم الحاصل بالنظر والكسب والاستدلال هو بعدَ حصول أسبابه ضرورى ، يضطر إليه الإنسان ، وهذا اختيار أبى المعالى وغيره .

وللناس فى هذا الباب اصطلاحات متعددة ، من لم يعرفها يجعل بينهم نزاعا معنويا . وليس كذلك . كما أن طائفة منهم يجعلون العلم البديهى هو الضرورى ، والكسبى هو النظرى . ومنهم من يفرِّق بينهما ، فيجعلون الضرورى ما اضطر إليه العبد من غير عمل وكسب منه ، لا فى

---

(١) س : بما .

(٢) الحديث عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه فى : البخارى ٢٣/١ (كتاب العلم ، باب فضل من عَلِمَ وعلَّم) ؛ مسلم ١٧٨٧/٤ - ١٧٨٨ (كتاب الفضائل ، باب بيان مثل ما بعث النبى صلى الله عليه وسلم من الهدى والعلم) ؛ المسند (ط . الحلبى) ٣٩٩/٤ .

(٣) د : على من يحضره من النوعين ، وهو تحريف . وانظر ما سبق (ص ٤٠٩ - ٤١٢) .

تصور المسألة ولا دليلها ويجعلون البديهى ما بَدَهَهُ ، وإن كان عن نظر اضطر إليه [ من غير كسب منه ] (١)، فإن العبد قد يضطر إلى أسباب العلم ، وقد يختار اكتساب أسبابه . وهذا فى الحسِّيَّات وغيرها ، كمن يفجأه ما يراه ويسمعه ، من غير قصد إلى رؤيته وسمعه (٢) ، ومن يسعى فى رؤية الشئ واستماعه . والأول لا يدخل تحت الأمر والنهى . والثانى يدخل تحت الأمر والنهى .

وأيضا فمن الناس من يقول : العلوم الضرورية والبديهية يشترك فيها عامة العقلاء ، ويجعل ما يختص به بعضهم ليس من هذا القسم . ومنهم من يسمِّى كل ما اضطر إليه الإنسان وبَدَهَهُ ضروريا وبديهيا ، وإن كان ذلك مختصا بنوع من الناس ، كما يختص بالأنبياء والأولياء وأهل الفراسة والإلهام .

وعلى هذا فالعلم الحاصل بتيسير الله تعالى وهدايته وإلهامه ، وجعله له فى قلب العبد بدون استدلال ، يسميه هؤلاء علماً ضروريا . وإن كان ابن حزم وأمثاله لا يسمونه ضرورياً ، فهذا نزاع لفظى .

ومن حَدَّ الضرورى بأنه العلم الذى يلزم نفس العبد لزوماً لا يمكنه الانفكاك عنه ، جعل هذا كله ضروريا . وكذلك يقول كثير من شيوخ أهل المعرفة لكثير من أهل النظر : إن علمنا ضرورى ، كما فى الحكاية المعروفة التى ذكرها أبو العباس أحمد بن محمد بن خلف المقدسى (٣)

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (د) .
(٢) س : . . وسمعه منه .
(٣) لم أجد له ترجمة .

ورأيتها بخطه عن الشيخ أحمد الحيوقى المعروف بالكبرى[(١)] ، قال : دخل عليَّ فخر الدين الرازى ورجل[(٢)] آخر من المعتزلة كبير فيهم ، فقالا : ياشيخ ، بلغنا أنك تعلم علم اليقين . فقلت : نعم أنا أعلم علم اليقين . فقالا [ لى ][(٣)]: كيف تعلم علم اليقين ، ونحن نتناظر من وقت كذا إلى وقت كذا ، وكلما أقام حجة أبطلتها ، وكلما أقمت حجة أبطلها ؟ فقلت : ما أدرى ما تقولان ، ولكن أنا أعلم[(٤)] علم اليقين . فقالا : فبيِّن لنا/ما هذا اليقين . فقلت : واردات ترد على النفوس ، تعجز[(٥)] ص ١٩١ النفوس عن ردها . فجعلا يرددان هذا الكلام ، ويقولان : واردات ترد على النفوس ، تعجز النفوس عن ردها .

وتعجبا من هذا الجواب ، لأنه رحمه الله بيَّن أن ذلك من العلوم الضرورية التى تلزم القلب لزوماً لا يمكنه مع ذلك دفعها . ثم قالا له : كيف الطريق إلى هذه الوارداتِ ؟ فقال لهما : بأن تسلكا طريقتنا[(٦)] التى نأمركم بها فاعتذر الرازى بما له من الموانع . وأما المعتزلى فقال : أنا محتاج إلى هذه الواردات ، فإن الشبهات قد أحرقت قلبى . فأمره الشيخ بما يفعله من العبادة والذكر وما يتبع ذلك ، ففتح الله عليه بهذه الورادات .

(١) لم أجد له ترجمة .

(٢) د : رجل .

(٣) لى : ساقطة من (د) .

(٤) س : ما أدرى ما تقولون ولكنى أنا أعلم .

(٥) س : فتعجز .

(٦) د : طريقنا .

والمعتزلة ينفون العلو والصفات ، ويسمون من أثبت ذلك مجسِّماً حشويًّا ، فلما فتح الله تعالى عليه بذلك ، قال : والله ما الحق إلا فيما عليه هؤلاء الحشوية والمجسمة[١] ، أو كما قال ، فإن عهدى بالحكاية من زمان ، وكان هذا الشيخ الكبرى إذا قيل له : من قال : ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ فهو[٢] مجسم ، يقول : فخذ إنى حينئذ مجسِّم[٣] وكان من أجلّ شيوخ وقته فى بلاده ، بلاد جرجان وخوارزم .

تابع كلام ابن حزم فى إبطال وجوب النظر.

**قال أبو محمد بن حزم**[٤] : « ومن البرهان الموضح[٥] لبطلان هذه المقالة الخبيثة أنه لا يشك أحد[٦] ممن يدرى شيئا من السير من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمنانية والدهرية فى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم منذ[٧] بُعث لم يزل يدعو الناس ، الجمَّ[٨] الغفير ، إلى الإيمان بالله تعالى ، وبه[٩] ، وبما أتى به ، ويقاتل من أهل الأرض من يقاتله ممن عَنَدَ ، ويستحلّ سفك دمائهم ، وسبى نسائهم وأولادهم ، وأخذ أموالهم ، متقرباً إلى الله تعالى بذلك ، وأخذ الجزية

---

(١) س : أو المجسمة .
(٢) فهو : ساقطة من (س) .
(٣) د : إنى مجسم حينئذ .
(٤) عاد ابن تيمية هنا إلى النقل من كتاب « الفصل فى الملل والنحل » لابن حزم بعد آخر نص نقله منه بصفحة كاملة ، وقد ورد من قبل فى ص ٤١٩ . والنص التالى فى الفصل ٤٢/٣ - ٤٣ .
(٥) د : الواضح .
(٦) س : رجل .
(٧) الفصل : مذ .
(٨) الفصل : الجماء .
(٩) س : بالله تعالى ربه .

وإصغاره[١] ، ويقبل من[٢] آمن به ، ويحرِّم ماله ودمه[٣] وأهله وولده ، ويحكم له بحكم الإسلام ، ومنهم[٤] المرأة البدوية ، والراعى ، والراعية ، والغلام الصحراوى ، والوحشى ، والزنجى ، والمسبى ، والزنجية المجلوبة ، والرومى والرومية ، والأغثر[٥] الجاهل والضعيف فى فهمه ، فما منهم من أحد[٦] ولا من غيرهم قال عليه السلام : إنى لا أقبل إسلامك ، ولا يصح لك دين [ إلا ][٧] حتى تستدل على صحة ما أدعوك إليه . قال : ولسنا[٨] نقول : إنه لم يبلغنا أنه[٩] قال ذلك لأحد ، بل نقطع – نحن وجميع أهل الأرض – قطعا[١٠] كقطعنا على ما شاهدناه : أنه عليه السلام لم يقل هذا قط[١١] لأحد ، ولا رد إسلام أحد حتى يستدل ، ثم جرى على هذه الطريقة جميع الصحابة[١٢] ، أولهم عن آخرهم ، /ولا يختلف أحد فى هذا الأمر . ومن المحال[١٣] ظ ١٩١

(١) أى يستحل النبى صلى الله عليه وسلم أخذ الجزية من أهل الكتاب ويستحل إصغار أهل الكتاب وقتئذ ، وفى هذا إشارة إلى قوله تعالى ( حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ) [ سورة التوبة : ٢٩ ] .

(٢) من : كذا فى (د) . وفى (س) ، الفصل : ممن .

(٣) د : وذمه ، وهو تحريف .

(٤) الفصل : وفيهم .

(٥) فى « لسان العرب » : « والغثراء والغُثْر : سفلة الناس ، الواحد : أغثر » .

(٦) الفصل ١/٤٣ : فما منهم أحد .

(٧) إلا : ساقطة من (د) .

(٨) الفصل : قال أبو محمد : لسنا .

(٩) الفصل : أنه عليه السلام .

(١٠) د : قطعنا ، وهو تحريف .

(١١) الفصل : لم يقل قط هذا . .

(١٢) الفصل : جميع الصحابة رضى الله عنهم .

(١٣) الفصل : . . فى هذا الأمر ، ثم جميع أهل الأرض إلى يومنا هذا ، ومن المحال .

الممتنع عند أهل الاسلام أن يكون عليه السلام يغفل أن يبين للناس ما لا يصح لأحد الإسلام إلا به ، ثم يتفق [(١)] على إغفال ذلك أو تعمُّد ترك [(٢)] ذكره [(٣)] جميع أهل الإسلام ، ويبيِّنه هؤلاء الأشقياء [(٤)] ، ومن ظن أنه وقع من الدين على ما لا يقع [(٥)] عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو كافر بلا خلاف . فصح أن هذه المقالة خرق للإجماع [(٦)] ، وخلاف لله ولرسوله ، ولجميع [(٧)] أهل الإسلام قاطبة » .

تعليق ابن تيمية **قلت** : قبول الإسلام الظاهر يُجرى على صاحبه أحكام الإسلام الظاهرة ، مثل عصمة الدم ، والمال [(٨)] ، والمناكحة ، والموارثة ، ونحو ذلك . وهذا يكفى فيه مجرد الإقرار الظاهر ، وإن لم يُعلم ما فى باطن الإنسان .

كما قال صلى الله عليه وسلم : فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها ، وحسابهم على الله [(٩)] .

وقال : إنى لم أؤمر أن أُنقِّب عن قلوب الناس ولا [ أن ] [(١٠)] أشق بطونهم [(١١)] .

(١) الفصل : ثم تتفق .
(٢) ترك : ساقطة من (س) .
(٣) الفصل : أو تعمد عدم ذكره .
(٤) الفصل : وتبيينه لهم هؤلاء الأشقياء .
(٥) س : على ما لم يقع .
(٦) الفصل : خلاف للإجماع .
(٧) الفصل : وجميع .
(٨) س : عصمة المال والدم .
(٩) سبق ورود الحديث فى جـ ٣ ص ١٢٩ – ١٣٠ .
(١٠) أن : زيادة فى (س) .
(١١) هذا جزء من حديث طويل رواه أبو سعيد الخدرى رضى الله عنه فى : البخارى ١٦٣/٥ =

ولهذا (١ يقاتلُ الكافر حتى يسلم أو يعطى الجزية ، فيكون مكرها على أحد الأمرين.ومن قال : لا تُؤخذ الجزية من وثنيٍّ قال : إنه يُقاتل حتى يسلم ١) . وأمَّا الإيمان الباطن الذى ينجِّي من عذاب الله فى الآخرة ، فلا يكفى فيه مجرّد الإقرار الظاهر ، بل قد يكون الرجل مع إسلامه الظاهر [ منافقا ](٢) ، وقد كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم منافقون ، وقد ذكرهم الله تعالى فى القرآن فى غير موضع ، وميَّز سبحانه بين المؤمنين والمنافقين فى غير موضع .

كما فى قوله(٣) : ﴿ يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُوراً فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِن قِبَلِهِ الْعَذَابُ * يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَلَٰكِنَّكُمْ فَتَنتُمْ أَنفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِيُّ حَتَّىٰ جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَغَرَّكُم بِاللَّهِ الْغَرُورُ * فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴾ [ سورة الحديد : ١٣ – ١٥ ] .

وقال تعالى : ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُم

= (كتاب المغازى ، باب بَعْث على بن أبى طالب وخالد بن الوليد إلى اليمن قبل حجة الوداع ) ؛ مسلم ٧٤٢/٢ (كتاب الزكاة ، باب ذكر الخوارج وصفاتهم ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٣/٤ – ٥

(١ – ١) : مكان هذه العبارات فى (س) : وهـــذا يجوز الإكراه على ذلك لغير أهل الذمة .

(٢) منافقا: ساقطة من (د) .

(٣) س : قوله تعالى .

مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ*إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴾ [ سورة الحجرات : ١٤ - ١٥ ] .

وهؤلاء قد قالت طائفة : إنّهم أسلموا ظاهراً مع كونهم منافقين . وقال الأكثرون : بل كانوا مسلمين غير منافقين ولا واصلين إلى حقيقة الإيمان ، فإنّه قد قال فيهم : ﴿ وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لاَ يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [ سورة الحجرات : ١٤ ] .

والمنافق عمله حابطٌ لا يتقبله الله ، ومن هذا الباب[1] قوله صلى
ص ١٩٢ الله عليه وسلم :« لا يزنى الزانى حين يزنى/وهو مؤمن ، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن[2] » وغير ذلك من الأحاديث التى تُكُلِّم عليها فى غير هذا الموضع ، فإن مسألة الإيمان والكفر والنفاق متعلقة بمسألة أوّل الواجبات ، ووجوب النظر ، وبالفاسق الملِّى ، وتكفير أهل البدع ، وغير ذلك من المسائل التى تكلم عليها الناس .

(١) س : لا يتقبل الله منه ، هذا الباب .

(٢) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ١٣٦/٣ (كتاب المظالم ، باب النهى بغير إذن صاحبه ) ، ١٠٤/٧ (كتاب الأشربة ، باب إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان ) ، ١٥٧/٨ كتاب الحدود ، باب لا يشرب الخمر ) ؛ مسلم ٧٦/١ (كتاب الإيمان ، باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصى ونفيه عن المتلبس بالمعصية على إرادة نفى كماله ) ؛ سنن أبى داود ٣٠٦/٤ (كتاب السنة ، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه ) ؛ سنن الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ١٢٧/٤ (كتاب الإيمان ، باب لا يزنى الزانى وهو مؤمن ) وقال الترمذى : حديث أبى هريرة حديث حسن غريب صحيح من هذا الوجه ؛ سنن ابن ماجه ١٢٩٨/٢ - ١٢٩٩ (كتاب الفتن ، باب النهى عن النهبة ) ؛ سنن الدرامى ١١٥/٢ (كتاب الأشربة ، باب فى التغليظ لمن شرب الخمر) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ٤١/١٣ .

وبهذا أجابوا عن هذه الحجة ، فإنه لما قيل لهم : أجمع المسلمون على أن الكافر إذا أراد أن يسلم يُكتفى منه بالإقرار بالشهادتين[١] . قالوا[٢] : إنَّما نجتزئ منه بذلك لإجراء أحكام الإسلام عليه[٣] . فإن صاحب الشرع جعل ذلك أمارة لإجراء الأحكام .

ولو كان ذلك إيماناً حقيقيا لما قال فى حق النسوة المهاجرات : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ ﴾ [ سورة الممتحنة : ١٠ ] ثم يقول : من ترك ملَّة من الملل وعاد إلى ملتنا ، فلا بد له من حامل يحمله عليه ، فإن كان الذى يحمله عليه ما عَلِمَه من فساد ملّته[٤] وعقيدته ، وصحة دين الإسلام ، فهذا القدر كافٍ من النظر والاستدلال على الجملة ، وإن كان الذى يحمله رهبةً منا ، أو رغبة فيما أعطانا الله من المال وغيره ، فهجرته إلى ما هاجر إليه .

**قال أبو محمد**[٥] : « فإن قالوا : فما كانت حاجة الناس إلى الآيات والمعجزات[٦] ؟ وإلى احتجاج الله[٧] عليهم بالقرآن وإعجازه ؟ وبدعاء اليهود إلى تمنِّى الموت ، ودعاء النصارى إلى المباهلة وشق القمر؟ قلنا تابع كلام ابن حزم

---

(١) س : يكفى الإقرار بالشهادتين .
(٢) س : قلنا .
(٣) س : عليها ، وهو تحريف .
(٤) س : قلبه .
(٥) فى « الفصل » ٤٣/٣ .
(٦) الفصل : إلى الآيات المعجزات .
(٧) الفصل : الله عز وجل .

وبالله التوفيق[(١)] : قد قلنا : إن الناس قسمان[(٢)] : قسم لم تسكن نفوسهم[(٣)] إلى الإسلام ، ولا دخلها التصديق ، فطلبوا منه عليه السلام البراهين[(٤)] ، فأراهم المعجزات ، فانقسموا قسمين : طائفة آمنت ، وطائفة عندت[(٥)] وجاهرت فكفرت . وأهل هذه الصفة اليوم هم الذين يلزمهم طلب الاستدلال فرضاً ولا بد[(٦)] ، وقسم[(٧)] وفَّقهم الله تعالى لتصديقه عليه السلام ، وخلق فى نفوسهم[(٨)] الإيمان ، كما قال تعالى : ﴿ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [ سورة الحجرات : ١٧ ] ، فهؤلاء آمنوا له[(٩)] عليه السلام بلا تكليف[(١٠)] آية . وأهل هذه الصفة هم اليوم المعتقدون للإسلام حقًّا بلا معرفة باستدلال[(١٠)] . قال أبو محمد : ويلزم أهل هذه المقالة أن جميع أهل الأرض كفار إلا الأقل[(١١)] ، وقد قال بعضهم : إنهم مستدلون . قال[(١٢)] : وهذه مجاهرة هو يدرى أنه فيها كاذب ، وكل من سمعه يدرى

---

(١) الفصل : وبالله تعالى التوفيق .
(٢) س : قسمين . وهو خطأ .
(٣) الفصل : قلوبهم .
(٤) س : البرهان .
(٥) س : عاندت .
(٦) الفصل : . . ولابد كما قلنا .
(٧) الفصل : وقسم آخر .
(٨) الفصل : وخلق عز وجل فى نفوسهم . . .
(٩) الفصل : آمنوا به .
(١٠- ١٠) : ساقط من « الفصل » .
(١١) الفصل : كفار لا الأقل .
(١٢) الفصل : قال أبو محمد .

أنه فيها كاذب ، لأن أكثر العامة من حاضرة وبادية لا يدرى ما معنى الاستدلال ، فكيف يستعمله[1] ؟» .

قلت : لفظ الاستدلال فيه إجمال ، فإن أُريد العبارة عن نظم الأدلة ، والجواب/عن المانعات والمعارضات ، فهذا قد يُقال : إنه لا يحسنه إلا من يحسن الجدل . وأما الاصطلاح المعيّن ، والترتيب المعين ، أو اللفظ المعيّن ، فهذا بمنزلة اللغات ، لا يعرفه[2] إلا من يعرف تلك اللغة ، وليس هذا واجبا بلا ريب . تعليق ابن تيمية ظ١٩٢

وإن أُريد به نفس طلب العلم بالشئ بالدليل والنظر فيما يدل على الشئ ، فهذا مركوز فى فطرة جميع الناس ، فإنه ما منهم من أحد إلا وعنده من نوع النظر والاستدلال ، بل ومن نوع الجدال ، بحسب ما هداه الله إليه من ذلك .

وقد قال تعالى : ﴿وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً﴾ [سورة الكهف : ٥٤] والإنسان يجادل بالباطل ليدحض به الحق ، من غير معرفة بقوانين الجدل ، فكيف لا يجادل بالحق ؟ .

وللناس من النظر والمناظرة فى صناعاتهم وأمور دنياهم ، ما يبين أن النظر والمناظرة مركوز فى فطرهم ، فكيف فى أمور الدين ؟

والله سبحانه يقول : ﴿الَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَالَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [سورة الأعلى : ٢ ، ٣] وقال تعالى : ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِى أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [سورة طه : ٥٠] .

---

(١) الفصل : فكيف أن يستعمله .

(٢) س : لا يعرفها .

وهذا الذى ذكره[١] ابن حزم هو قول كثير من الأشعرية ، فإنهم متنازعون فى النظر : هل هو فرض على الأعيان أو على الكفاية ؟ وفى الواجب : هل هو المعرفة أو الاعتقاد الجازم المصمم ؟ وهل يُسمَّى ذلك علماً أم لا ؟ .

كلام الجوينى فى نفى وجوب النظر

**وكان أبو المعالى يقول** : « لم يُكلَّف الناس العلم ، فإن العلم فى هذه المسائل عزيز لا يُتلقَّى إلا من النظر الصحيح التام ، فتكليف ذلك عامة الناس تكليف ما لا يطاق ، وإنما كُلِّفوا الاعتقاد السديد[٢] مع التصميم وانتفاء الشك والتردد ، ولو سَمَّى مسمٍّ[٣] مثل هذا الاعتقاد علماً ، لم يمنع من إطلاقه » .

**قال** : « وقد كنا ننصر هذه الطريقة زماناً من الدهر ، وقلنا : مثل هذا الاعتقاد علم على الحقيقة ، فإنه اعتقاد يتعلق بالمعتقد على ما هو به مع التصميم ، ثم بدا لنا أن العلم ما كان صدوره عن الضرورة أو الدليل القاطع » .

قال : « وهذا الاعتقاد الذى وصفناه لا يتميز فى مبادئ[٤] النظر حتى يستقر ويتميز عن اعتقاد الظان والمخمِّن[٥] » .

كلام أبى إسحاق الإسفراييني

**وقال أبو إسحاق الإسفراييني** فى آخر مصنفاته : « من اعتقد ما يجب

---

(١) س : ذكر .

(٢) س : الشديد .

(٣) فى النسختين : مسمى .

(٤) س : عن مبادئ .

(٥) بحثت عن هذه النصوص فى كتب الجوينى : « الإرشاد » ، « الشامل » ، « لمع الأدلة » ، « العقيدة النظامية » فلم أجدها .

اعتقاده : هل يكتفى به[(١)] ؟ اختلف الأصحاب فيه : فمنهم من اكتفى به ، ومنهم من شرط إقرار هذه العقائد بالأدلة » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : والذين أوجبوا النظر من الطوائف [ العامة ][(٢)] نوعان : أحدهما : من يقول : إن أكثر العامة تاركوه ، وهؤلاء على قولين فغلاتهم يقولون : إن إيمانهم لا يصح . وأكثرهم يقولون : يصح إيمانهم تقليداً ، مع كونهم عصاة بترك النظر . وهذا قول جمهورهم .

وقد ذكر هذا طوائف من الحنفية وغيرهم ، كما ذكر من ذكر من الحنفية[(٣)] فى « شرح الفقه الأكبر » فقالوا : قال أبو حنيفة وسفيان ومالك / والأوزاعى وعامة الفقهاء وأهل الحديث بصحة إيمان المقلّد ، ص ١٩٣ ولكنه عاصٍ بترك الاستدلال .

كلام شارح الفقه الأكبر لأبى حنيفة .

**وقال الشارح**[(٤)] : « هذا يفيد فائدتين[(٥)] : إحداهما[(٦)] : أن الإيمان بالتقليد صحيح ، وإن لم يهتد إلى الاستدلال ، خلافاً للمعتزلة والأشعرية ، فإنهما[(٧)] لا يصححان إيمان المقلِّد والإيمان بالتقليد[(٨)] ، ويقولان بكفر العامة » .

---

(١) س : هل يكتفى فيه .

(٢) العامة : ساقطة من (د) .

(٣) س : وغيرهم مما ذكر من الحنفية .

(٤) الكلام التالى فى رسالة « شرح الفقه الأكبر » لأبى حنيفة والشرح منسوب لأبى منصور محمد بن محمد الماتريدى ، ص ٨ ، ط . حيدر آباد ، ١٣٦٥ .

(٥) شرح الفقه الأكبر : قال الفقيه رحمه الله : هذا يفيد فائدتين .

(٦) س ، شرح الفقه الأكبر : أحدهما .

(٧) شرح الفقه : أنهما .

(٨) شرح الفقه : لا يصححان الإيمان بالتقليد .

**قال**[١] : « وهذا قبيح من أقبح القبائح[٢] لأنه يؤدى إلى تفويت حكمة الله تعالى فى الرسالة والنبوة ، لأن من أُعطى الرسالة والنبوة أُمر بعرض الإسلام أولاً[٣] على الكفرة ، فلو كان الإسلام لا يصح بالعرض والتقليد ، لفات[٤] الحكمة فى الرسالة ، إلا أن درجة الاستدلال أعلى من درجة التقليد ألف مرة ، وكل[٥] من كان فى الاستدلال والاستنباط أكثر ، كان إيمانه أنور » وذكر كلاماً آخر .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : القول القبيح الباطل تكفير من حكم الشارع بإيمانه ، وهم المؤمنون من العامة وغيرهم ، الذين لم يسلكوا الطرق المبتدعة ، كطريقة الأعراض ونحوها . وأما كون إيمان العامة تقليداً أو ليس تقليداً ؟ وهل هم[٦] عصاة أو ليسوا عصاة ؟ فهذا كلام آخر .

وأما المعتزلة والأشعرية فلهم فى ذلك نزاع وتفصيل معروف .

والنوع الثانى من موجبى النظر – وهم جمهورهم – يقولون : إنه متيسّر على العامة ، كما يقوله القاضى أبو بكر والقاضى أبو يعلى وغيرهما ، ممن يقول ذلك . قالوا :«[ فإن قيل : ][٧] فتقولون بوجوب معرفة الله ، ومعرفة نبوة رسله ، فى حق كل مكلّف من أهل النظر والعامة ، وجفاة

كلام أبى يعلى فى وجوب النظر

(١) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٢) عبارة « من أقبح القبائح » ساقطة من « شرح الفقه الأكبر » .

(٣) شرح الفقه : أمر أولا بعرض الإسلام .

(٤) شرح الفقه : لفاتت .

(٥) شرح الفقه : فكل .

(٦) س : . . العامة تقليدا وقيل هم . . الخ .

(٧) عبارة « فإن قيل » : ساقطة من (د) .

الأعراب والأكراد ، وأهل القصبة والرستاق[1] ، ومن يقصر فهمه عن معرفة الدقيق وأدلة التفصيل ؟ قيل : نعم ، لأنه ليس فى جميع من ذكرت من يُعرف فهمه ويقصر علمه عن معرفة الحدَث والمحدِث عند مشاهدة تغير العالم ، وما يحدث ويتجدد فى أجسامه ، من الزيادة والنقصان والنماء وتغير الحالات ، وما تجد عليه النطفة من التصور والانتقال من حال إلى حال ، وإن قصرت عبارته عن أن يقول : إن هذه أمور متجددة طارئة ، وإنه لابد للصنعة من صانع ، وللكتابة من كاتب . وقد عَلِمَ أن انتقال النطفة ، إلى أن تصير إنسانا أو بهيمة ، أعظم فى الأعجوبة ، من تحول الفضة خاتماً ، والخشبة سريراً وباباً ، والغزل ثوباً منسوجا ، وإن لم يعبِّر عن ذلك بعبارات المتكلمين ، وألفاظ الناظرين ، وكما يُفرِّق بين خبر الواحد الذى لا يوجب العلم ، وبين خبر التواتر الموجب للعلم ، وكما تجد فى أنفسها الفرق بين الظن والتقليد ، وبين المشاهدة وعلم اليقين ، وإن تعذر/عليها الفصل بين[2] ذلك أجمع ظ ١٩٣
من طريق العبارة . وإذا كان كذلك وجب أن يكون لجميعهم سبيل إلى معرفة الحدوث والمحدِث » . هذه عبارة القاضى أبى يعلى ، وغيره من هؤلاء[3] الذين وافقوا القاضى أبا بكر على طريقته[3] .

كلام ابن الزاغونى عن وجوب النظر

وكذلك قال **ابن الزاغونى** ، وهو من القائلين بوجوب النظر

(١) فى « القاموس المحيط » : « والقصبة : البئر الحديثة الحفر ، والقصر أو جوفه ، والمدينة ، أو معظم المدن ، والقرية » وفى « لسان العرب » مادة « رستق » : « الرزداق والرستاق واحد ، فارسى معرّب ، والجمع رساتيق ، وهى السواد » .

(٢) د : من ، وهو تحريف .

(٣ - ٣) : ساقط من (س) .

والاستدلال ، وحَكَى ذلك عن عامة العلماء ، كما ذكره القاضى أبو يعلى ، وابن عقيل ، وأبو الخطاب ، وغيرهم .

**قال** : « والذى فرضه الله على الأعيان على ضربين : أحدهما : ما لا يتم الإيمان إلا به ، وهو معرفة الله وتوحيده ، وأنه صانع الأشياء ، وأن الكل عبيده ، وأمثال ذلك . فهذا يستوى فى لزومه العالم والعامى ، ونعنى بقولنا : العالم ، الذى تبصَّر وتدرَّب وعرف الحجة من الشبهة ، وتبحَّر فى مواقف الاجتهاد للمعرفة ، وانتصب دافعاً بالحق شبه أهل الاعتراض[(١)] ، على وجهٍ يترجح به الثقة[(٢)] ، ويساعده بالفهم اليقين والمعرفة . ونعنى بالعامى من فُصِل عن أرباب الاختصاص فى إحراز العلم وكثرة التبحر ، وإنما سُمى عاميًّا من جهة قلة العدد فى خواص العلماء ، بالإضافة إلى من بقى ، فخواص العلماء فى كل زمان آحاد يسير عددهم[(٣)] ، والناس غيرهم أعم وجودا ، وأكثر عددا . فلهذا سُمِّىَ من قلّ علمه[(٤)] عاميًّا ومن جملة العامة[(٥)] . ولسنا نريد بالعامىّ من لا معرفة له بشئ من العلم بحالٍ . فإذا ثبت هذا ، فسائر العامة مؤمنون عارفون بالله فى عقائدهم وديانتهم ، غير مقلِّدين فى شئ قدّمنا ذكره » .

**قال** : « وذهبت طوائف من المعتزلة والقدرية إلى أنه لا يعرف الله إلا العلماء ، فأما العوام فلا يُحكم بصحة إيمانهم ولا بمعرفتهم لله » .

---

(١) د : الأعراض .

(٢) س : يترجح به الفقه .

(٣) د : يسيرة عددهم .

(٤) س : من قلة علمه .

(٥) س : ومن جهلة العامة .

**قال** : « والدليل على إبطال قولهم هو أنَّا نقول : حقيقة الإيمان العائد إلى المعتقد هى طمأنينة النفس[(١)] ، وسكون القلب إلى معرفة ما يعتقد ، بإسناد ذلك إلى دليل يصلح له . وهذا لا يُعدم فى حق أحدٍ من العامة . وبيان ذلك : أنه لو قيل لأحد من العوام : بم عرفت ربك ؟ لقال : بأنه انفرد ببناء هذه السماء ورفعها ، فلا يشاركه فى هذا موصوف بجسم ولا جوهر . وهذا مأخوذ من قوله [ تعالى ][(٢)] : ﴿ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴾[ سورة الغاشية : ١٨ ] ، ومن سائر الآيات التى فيها ذكر السماء والاعتبار بها . وهذه الآيات هى الأصل عند العلماء ، وإنما ينفردون عن العامة فى هذا ببسيط[(٣)] البيان المليح ، والتشقيق[(٤)] ، والغامض الدقيق . وفى بيان حِكَمٍ يدركها العامى فهمًا بجنانه ، ويقصر عن شرحها بلسانه ، فهما[(٥)] فى ذلك كرجلين اتفقا فى العلم بمسألة ، وأحدهما فى الكشف أبسط باعاً ، وأفصح شرحا . وهذا يرجع إلى شئ ، وذلك أنه قد ثبت أن الله تعالى كلَّف الكل معرفته ، وضمن فيما كلَّف أن لا يزيد تكليفه على/مقدار الوسع ، بقوله : ﴿ لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا ﴾[ سورة البقرة : ٢٨٦ ] وقوله : ﴿ لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا ﴾[ سورة الطلاق : ٧ ] ، فحقيقة المعرفة بالشئ إنما هى الوقوف عليه بالعلم على ما هو به ، ولا يُوصل إلى ذلك فى ص ١٩٤

(١) س : طمأنينة اليقين .

(٢) تعالى : زيادة فى (س) .

(٣) س : ببسط .

(٤) والتشقيق : ساقطة من (س) .

(٥) أى العالم والعامى .

حق الله إلا باستناد المعتقد فيه إلى دليله ، فلو كان الدليل لا يدخل الوقوف عليه فى طوق[١] العامى ، لأدّى ذلك إلى تكليفه ما ليس فى وسعه ، وهذا خلاف ما نصّ الله عليه .

دليل آخر : وهو أنّا إذا تأملنا أدلة التوحيد ، وما يجب على العامى ترك التقليد فيه ، وجدناه سهلاً فى مأخذه ، قريبا[٢] فى تناوله ، تشتاق[٣] النفوس إليه بأنسها ، ويستند ذلك إلى شيئين : أحدهما : أن ذلك منوط[٤] بالعقل ، ولأجل هذا ادّعى خصومنا أن المعرفة وجبت بالعقل ، والعوام عقلاء .

ويظهر ذلك شرعا وعقلا : أما الشرع فلا يُكلِّف إلا عاقلا ، وهو تسليم[٥] أموالهم إليهم لرشدهم ، ولا رشيد إلا عاقل . وأما طريق العقل فيما يظهر من ذلك فى تدبيرهم ، وتدقيق حيلهم ، وخفىّ مكرهم ، فى تقاسيم أحوال الدنيا .

وقد سطَّر الناس فى ذلك كتباً ، وصنَّفوا فيها من فنون المكر والحيل ، وتدقيق الآراء فى أنواع التدبير ما فيه غُنية لمن تأمله .

والثانى : أن أدلة ذلك جليّة فى أعلى[٦] مقامات الإيضاح والكشف ، حتى تجد النفوس بها[٧] مستأنسة ، وذلك مثلما يستدل

(١) س : طرق .
(٢) د : قرينا ، وهو تحريف .
(٣) د : تتسابق .
(٤) س : منوطاً ، وهو خطأ .
(٥) س : يسلم .
(٦) د : أعلا .
(٧) س : فيها .

العامى على معرفة أن له خالقا ، فيعلم عند تأمل نفسه أنه جسم مجموع مفعول مصنوع ، وهو عاجز فى نفسه عن صنع ذاته وصفاته من وجوه أيسرها . أن الصانع من شرطه أن يتقدم على المصنوعات ، فإذا ثبت ذلك فى نفسه ، واستقر ذلك فى أمثاله من جنسه ، واستوى العالم كله عنده فى أنه يشاركه فى صفات نفسه ، اقتضى ذلك إثبات صانع آخر ، يخالفهم فى استحقاق الجمع لحقيقة الوحدة ، ويتحقق فيه شرط[١] السبق إلى غير غاية .

وهذا وأمثاله معروف عند العامة ، لا يخفى عليهم ، وإن عجزوا فى بعضه عن الإفصاح بشرحه[٢] ، والمأخوذ على المكلَّف فهمه ومعرفته ، على وجه يزول عنه الشك ، ويبعد فيه الريب ، ويستضئ به[٣] العقل ، وتثق به النفس .

وهذا سهل لا تقصر العامة عن معرفته ، فلهذا قضينا لهم بالإيمان والمعرفة ، وهذا جلى واضح . ولكونه حقاً فى نفسه ، صحيحاً فى معناه ، سوَّى الله فى أحكامه بين العالم والعامى ، فى أحكام ذلك العامة[٤] ، وهى الخطاب بالأمر والنهى ، وإقرارهم على حكم القبول فى المعقود[٥] من الأنكحة والبيوع ، وأداء الفرائض/

---

(١) س : به بشرط .

(٢) س : بشرطه .

(٣) د : ويستضربه ؛ س : ويستقر عنه ولعل الصواب ما أثبته

(٤) فى أحكام ذلك العامة : كذا فى النسختين ، والمقصود : فى الأحكام العامة .

(٥) س : فى العقود .

ظ ١٩٤ واجتناب المحارم ، والغسل[١] والتكفين ، والصلاة عليهم ، والدفن في مقابر المسلمين إلى قبلتهم ، والتوارث منهم[٢] ، وذلك يوجب لهم القضاء بالإيمان والمعرفة » .

**قال** : « واحتج المخالف بأن حقيقة المعرفة هو العلم بالشئ ، أو العلم[٣] بالمعلوم ، وإنما يكون ذلك إذا وصل صاحبه إلى اليقين فيه ، وإذا لم يكن قادراً [ على ][٤] بصيرة دليل يكشفه ، ولا على دفع شبهة يحلها ، لم يكن على يقين فيما علمه ، لأنه قد يَعْترض عليه ، فيما عنده شك ، ما يوجب نقلته عمَّا كان عليه ، أو يعرض له من الشكوك ، ما يزيل الثقة بما عنده

ومن هو على هذه الصفة فهو ناقص المعرفة ، وتجويز النقصان فى هذا يوجب أنه لم يتعلق بما مثله يصلح أن يكون كافياً فى مقصوده ، شافيا فى مراده ، وإلا فحقيقة المعرفة لا تدخلها التجزئة ، فيثبت منها بعض دون بعض . فبان بهذا أن كل من كان فى عداد العامة ، فهو غير عارف على الحقيقة ، ومن ليس بعارف لم يثبت له تسمية ما يستحقه أهل المعرفة من ذلك » .

**قال** : « والجواب أن ما أسلفناه فى أول المسألة ، هو جواب عمَّا

---

(١) د : والغل .

(٢) س : بينهم .

(٣) س : أو العالم ، وهو تحريف .

(٤) على : ساقطة من (د) .

ذكروه ، وهو أنه إذا أضاف ما علمه إلى دليل مثله لا يفسد ، وقد استحكمت ثقة المعترف به فى مدة حياته ، لا يعتريه فساد ، ولا يدخله نقص ، واتفق على ذلك من يساويه فى معرفته ، ومن يزيد عليه فى مقام العلم والاجتهاد ، فقد استحكمت ثقته به من وجهين : أحدهما : علمه وتجربته . والثانى : اتفاق أهل الملة على صحته . ومثل هذا لا يعارضه شك يخرج المتمسك به عن الثقة ، فإنه قد ثبت عند العامه عموماً ، لا يختلف فيه أحد منهم ، أن كل جسم مبنى[(١)] مجموع محدث ، كان بعد أن لم يكن ، ويُتوهم نقضه ، كما يتحقق بناؤه[(٢)] ، وإن كان كل واحد منهم ليس بفاعل نفسه ، ولا فعله مثله ، ويتحقق[(٣)] أن من شرط الفاعل أن يكون سابقاً على المفعول ، فإذا تساوت الأجسام[(٤)] فى هذا ، دلّ على أن الفاعل لها غيرها ، وهو من لا يشاركها فيما أوجب لها العجز ، وهذا جلى واضح لا يمكن دفعه ، ولا تقابله شبهة تؤثر فيما استقر عند العالم به . وهذا كافٍ لا يقصر عنه عامى ، ولا يقدر على الزيادة فيه عالم ، إلا بتحسين العبارة فيه ، أو حذف مواد الشبهة[(٥)] عنه . وهذا أمر زائد على مقدار فهمه ، والثقة بصحته ، ولهذا كان من فرائض الكفايات » .

---

(١) س : . . جسم شئ . .
(٢) س : فناؤه .
(٣) د : وتحقق .
(٤) س : الأحكام .
(٥) س : الشبه .

تعليق ابن تيمية

**قلت**[(١)]: ولقائل أن يقول : إن جمهور العامة لا يعرف هذا الدليل ، بل ولا يعرف مسمًّى الجسم فى اصطلاح المستدلين به ، ولا يعرف أن الهواء يُسمى جسماً ، بل أكثر الناظرين/ فى العلم ، من أهل الفلسفة ص ١٩٥
والكلام ، والفقه والحديث والتصوف ، لم يعرفوا صحة هذا الدليل ، بل قالوا : إنه باطل[(٢)] . والسلف والأئمة جعلوا هذا من الكلام المبتدع الباطل ، ولم يدع أحد من الأنبياء وأتباعهم أحداً إلى الاستدلال على معرفة الله بهذا الطريق ، وإنما ابتدعه فى الإسلام ، من كان مبتدعا فى الإسلام ، من الجهمية والمعتزلة ونحوهم . ولكن الذى يعرفه العامة والخاصة ، أن كل واحد من الآدميين محدَث ، كان[(٣)] بعد أن لم يكن ، وأنه ليس بفاعل نفسه . ولم يفعله مثله .

ولهذا استدل سبحانه بذلك ، فى قوله تعالى : ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ [ سورة الطور : ٣٥ ] ، وكذلك يعلمون حدوث ما يشهدون حدوثه ، ويعلمون أنواعاً من الأدلة غير هذا .

تابع كلام ابن الزاغونى

**قال أبو الحسن بن الزاغونى** : « وأما قولهم : إنه قد يعترض عليه من الشبهة ما يوجب تفلّته[(٤)] ، ويرفع ثقته ، فليس كذلك ، من وجهين : أحدهما : أن خيالات الشبه لا تكافى فيما ذكرنا ، فما يقصر من الشبه[(٥)]

---

(١) قلت : ساقطة من (س) .

(٢) س : إنه فاسد .

(٣) كان : ساقطة من (س) .

(٤) د : تقلبه .

(٥) س : الشبهة .

فتقصيره يظهر سريعا . والثانى : أنه إذا طرأ على العامى شبهة ، فإنه لا يزال يسأل عنها ، ويبالغ فى التفتيش والتنقير ، حتى يخبره العلماء الربَّانيون فى ذلك بما تقوى به ثقته » .

**قال** : « وأما قولهم : إن المعرفة ناقصة فى حقه ، فإن أردتم أنها ناقصة من حيث إنه لا يصل إلى مطلوب المسألة ، فهذا محال ، [ لا ][1] فهذا مما لا يدخله نقص ، وذلك لأن الإنسان : إما عارف بالمسألة ، أو غير عارف ، ولا واسطة بينهما وإن[2] أردتم بالنقص من طريق العدد فى المسائل أو فى الدلائل فصحيح ، غير أنه يُفصل به بين علم الأعيان وعلم الكفاية[3] ، وذلك غير قادح فى ثبوت المسألة بدليلها الذى لاغنى عنه ولا زيادة عليه » .

**قلت** : هذا مبنى على أن المعرفة بالله تعالى لا تتفاضل ، وأن الشئ لا يكون معلوماً من وجه ، مجهولا من وجه . وهذا أحد القولين للناس فى هذه المسألة ، وهو قول طائفة من أهل الحديث والفقهاء ، من أصحاب أحمد وغيرهم ، وقول كثير من أصحاب الأشعرى ، أو أكثرهم ، وهو قول جهم [ بن صفوان ][4] وكثير من المرجئة . تعليق ابن تيميه

لكن جمهور الناس على خلاف هذا . وقد ذكر القاضى أبو يعلى فى ذلك عن أحمد[5] روايتين . وهذا يشبه تنازع الناس فى العقل : هل

(١) لا : ساقطة من (د) .
(٢) س : فإن .
(٣) س : وعلم الكاية ، وهو تحريف .
(٤) بن صفوان : زيادة فى (س) .
(٥) س : عن أحمد فى ذلك .

يتفاضل ؟ فمذهب الجمهور أنه يتفاضل ، وهو قول أكثر أصحاب
ظ ١٩٥ أحمد ، وغيرهم من العلماء ، كالتميمى ، والقاضى ،/ وأبى الخطاب ، وغيرهم من العلماء .

وقالت طائفة : لا يتفاضل . وهو قول أكثر أصحاب الأشعرى ، وابن عقيل ، وغيرهم .

وهو يشبه تنازعهم فى أن بعض الواجبات : هل تكون أوجب من بعض ؟ فابن عقيل وغيره ينكرون التفاضل فى هذا . وجمهور الفقهاء يجوِّزون التفاضل فى هذا . والكلام على هذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن الذين يقولون بوجوب النظر والاستدلال على الأعيان ، أو يقولون : إن الإيمان لا يصح إلا به ، لأن المعرفة واجبة ، والمعرفة لا تتم إلا به ، فقول جمهورهم : إن المراد بذلك هو العلم الذى يقوم بالقلب ، لا العبارة عنه ، ولا يوجبون نظم الدليل بالعبارة ، ولا القدرة على جواب المعارض ، ويقولون : إن العلم بالدليل أمر متيسّر على العامة[(١)] ، وإن العامة المؤمنين قد حصل لهم فى قلوبهم[(٢)] النظر والاستدلال المفضى إلى العلم[(٣)] ، وإن لم يكونوا قادرين على نظم الدليل وبيانه بالعبارة .

وهذا موجود فى عامة ما يقوم بالنفس من علم ، وحب وبغض ،

---

(١) س : عند العامة .

(٢) عبارة فى « قلوبهم » : ساقطة من (س) .

(٣) س : والاستدلال لأنه المفضى إلى العلم .

ولذة وألم ، وغير ذلك ، يكون[١] ذلك موجوداً فى النفس ، يعلم به الإنسان ، ولكن وصف ذلك وبيانه ، والتعبير عنه ، شئ آخر .

وليس[٢] كل من علم شيئا أمكنه أن يصفه ، ولهذا يُسمَّى مثل هذا متكلما[٣] . ومعلوم أن العلم ليس هو[٤] الكلام . ولهذا يُقال : العلم علمان : علم فى القلب ، وعلم على اللسان ، فعلم القلب هو العلم النافع ، وعلم اللسان [ هو ][٥] حجة الله على عباده . وقد رُوى ذلك عن الحسن عن النبى صلى الله عليه وسلم مرسلا ، وقد قيل : إنه من كلام الحسن ، وهو أقرب[٦] .

وقال [ عبد الله ] بن مسعود[٧] رضى الله عنه : إنكم فى زمان كثير فقهاؤه ، قليل خطباؤه ، كثير معطوه ، قليل سائلوه . وسيأتى عليكم زمان كثير خطباؤه ، قليل فقهاؤه ، قليل معطوه ، كثير سائلوه .

فالفقيه الذى تفقّه قلبه ، غير الخطيب الذى يخطب بلسانه ، وقد يحصل للقلب من الفقه والعلم أمور عظيمة ، ولا يكون صاحبه مخاطِبا

---

(١) س : فيكون

(٢) س : فليس .

(٣) د : متكلم ، وهو خطأ .

(٤) د : هذا .

(٥) هو : ساقطة من (د) .

(٦) روى الدارمى فى « سننه » ١٠٢/١ (كتاب العلم ، باب التوبيخ لمن يطلب العلم لغير الله ) هذا الأثر عن الحسن رحمه الله . ونصه : العلم علمان ، فعلم فى القلب فذلك العلم النافع ، وعلم فى اللسان فذلك حجة الله على ابن آدم .

(٧) د : وقال ابن مسعود .

بذلك لغيره ، وقد يخاطب غيره بأمور كثيرة من معارف القلوب وأحوالها ، وهو عارٍ عن ذلك ، فارغ منه .

وقد أخرجا فى الصحيحين عن أبى موسى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : مثل المؤمن الذى يقرأ القرآن كمثل الأُتْرُجَّة : طعمها طيب وريحها طيب ، ومثل المؤمن الذى لا يقرأ القرآن كمثل الثمرة : طعمها طيب ولا ريح لها ، ومثل المنافق الذى يقرأ القرآن كمثل الريحانة : ريحها طيب وطعمها مر ، ومثل المنافق الذى لا يقرأ
ص ١٩٦ القرآن كمثل الحنظلة : طعمها/مر ولا ريح لها[1] .

فبين صلى الله عليه وسلم أن الإنسان قد يقرأ القرآن فيتكلم بكلام الله وهو منافق ، ليس فى قلبه إيمان ، وآخر يكون مؤمنا قلبه ، فيه من معرفة الله تعالى وتوحيده ، ومحبته وخشيته، ما هو من أعظم الأمور ، وهو لا يتكلم بالقرآن الذى هو كلام الله تعالى .

ولهذا قال جندب بن عبد الله ، وابن عمر[2] ، وغيرهما : تعلمنا الإيمان ، ثم تعلمنا القرآن ، فازددنا إيمانا . وأنتم تتعلمون القرآن ، ثم تتعلمون الإيمان .

---

(١) الحديث عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه فى البخارى ٧٧/٧ (كتاب الأطعمة ، باب ذكر الطعام ) ، ١٩٠/٦ - ١٩١ (كتاب فضائل القرآن ، باب فضل القرآن على سائر الكلام ) ، ١٦١/٩ (كتاب التوحيد ، باب قراءة الفاجر والمنافق ) ؛ مسلم ٥٤٩/١ (كتاب صلاة المسافرين وقصرها ، باب فضيلة حافظ القرآن ) ؛ سنن أبى داود ٣٥٧/٤ - ٣٥٨ (كتاب الأدب ، باب من يؤمر أن يجالس ) ؛ سنن الترمذى ( ط . المدينة ) ٢٢٧/٤ (كتاب الأمثال ؛ باب ما جاء مثل المؤمن القارئ للقرآن وغير القارئ ) ؛ سنن ابن ماجة ٧٧/١ ( المقدمة ، باب فضل من تعلم القرآن وعلّمه ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٤٠٣/٤ - ٤٠٤ . والأترجة : التفاحة .

(٢) س : وعبد الله بن عمر .

وقد قال تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِى مَا الْكِتَابُ وَلاَ الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِى بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِى إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِى لَهُ مَا فِى السَّمَاوَاتِ وَمَا فِى الْأَرْضِ أَلاَ إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ ﴾ [ سورة الشورى : ٥٢ - ٥٣ ] .

وفى الصحيحين عن حذيفة بن اليمان ، عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن الأمانة نزلت فى جذر قلوب الرجال ، فعلموا من القرآن وعلموا من السنة(١) .

فأخبر أنه أنزل الإيمان فى القلوب . وقد تقدم قوله تعالى : ﴿ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رَّابِياً وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ﴾ [ سورة الرعد : ١٧ ] . وهذا مثل ضربه الله لما أنزله فى القلوب من الإيمان والقرآن ، وشبَّه القلوب بالأودية ، وشبَّه ما يخالط القلوب من الشهوات والشبهات بالزبد الذى

---

(١) س : فتعلموا من القرآن وتعلموا من السنة . والحديث عن حذيفة رضى الله عنه فى : البخارى ١٠٤/٨ (كتاب الرقاق ، باب رفع الأمانة ) ، ٥٢/٩ (كتاب الفتن ، باب إذا بقى فى حثالة من الناس ) ، ٩٢/٩ (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم ) ؛ مسلم ١٢٦/١ (كتاب الإيمان ، باب رفع الأمانة والإيمان من بعض القلوب ) ؛ سنن الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ٣٢١/٣ (كتاب الفتن ، باب ما جاء فى رفع الأمانة ) ؛ ابن ماجة ١٣٤٦/٢ (كتاب الفتن ، باب ذهاب الأمانة ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٣٨٣/٥ .

يذهب جفاء ، يجفوه القلب ويدفعه[١] ، وشبَّه ما يبقى فى الأرض من الماء النافع بما يبقى فى القلوب من الإيمان النافع .

وتقدّم أيضا حديث أبى موسى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : مثل ما بعثنى الله به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضا ، فكانت منها طائفة قبلت الماء ، فأنبتت الكلأ والعشب الكثير ، وكانت منها طائفة أمسكت الماء ، فشرب الناس وسقوا وزرعوا ، وكانت منها طائفة إنما هى قيعان : لا تمسك ماءً ولا تنبت كلأً ، فذلك مثل من فَقِهَ فى دين الله ونفعه ما بعثنى[٢] الله به من الهدى والعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذى أرسلت به[٣] .

فقسَّم صلى الله عليه وسلم الناس فيما بُعث به من الهدى والعلم ،
ظ ١٩٦ الذى شبَّهه بالغيث ، إلى ثلاثة أقسام : / فقسم قبلوه فانتفعوا به فى نفوسهم علما وعملا . وقسم حفظوه وأدوه إلى غيرهم . وقسم ثالث لا هذا ولا هذا .

وقوله تعالى : ﴿ مَا كُنتَ تَدْرِى مَاالْكِتَابُ وَلاَ الْإِيمَانُ ﴾ [ سورة الشورى : ٥٢ ] نظير قوله : ﴿ قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّماَ أَضِلُّ عَلَى نَفْسِى وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِماَ يُوحِى إِلَيَّ رَبِّى ﴾ [ سورة : سبأ : ٥٠ ] .

---

(١) س : تجفوه القلوب وتدفعه .

(٢) س : من تفقه فى دين الله ونفعه الله بما بعثنى . . .

(٣) سبق الحديث ص ٤٢٨ - ٤٢٩ .

فنى هاتين الآيتين بيَّن سبحانه أن الإيمان والهدى حصل بالوحى النازل ، لا بمجرد العقل الذى كان حاصلا قبل الوحى .

والناس متنازعون فى المعرفة : هل حصلت بالشرع ، أو بالعقل ؟ وهل وجبت بهذا أو بهذا ؟

والنزاع فى هاتين المسألتين موجود بين عامة الطوائف ، من أصحاب أحمد وغيره .

فإن الناس لهم فى العقل : هل يُعلم به حسن الأشياء وقبحها ؟ والوجوب والتحريم ، قولان مشهوران : أحدهما : أنه لا يعلم به ذلك ، وهو قول الأشعرى وأصحابه ، وابن حامد ، والقاضى أبى يعلى ، والقاضى يعقوب ، وابن عقيل ، وابن الزاغونى ، وغيرهم من أصحاب أحمد ، وكثير من أصحاب مالك والشافعى وغيرهما .

والثانى : أنه يُعلم به ذلك. وهذا قول المعتزلة والكرَّامية وغيرهم . وهو قول أبى الحسن التميمى ، وأبى الخطاب ، وغيرهما من أصحاب أحمد . وذكر أبو الخطاب أنه قول جمهور العلماء ، وهو قول كثير من أئمة الحديث من أصحاب أحمد وغيرهم ، كأبى القاسم سعد بن على الزنجانى ، وأبى نصر السجزى . وقول كثير من أصحاب مالك والشافعى ، وهو الذى ذكره أصحاب أبى حنيفة ، وذكروه عن أبى حنيفة نفسه .

وقد بُسط الكلام على هذه المسألة ، وما فيها من التفصيل ، فى غير هذا الموضع . وكذلك المعرفة : هل تحصل بالعقل أو بالشرع ؟ . فيها

نزاع بين العلماء من أصحاب أحمد وغيرهم من العلماء .

وحقيقة المسألة : أن المعرفة منها ما يحصل بالعقل ، ومنها ما لا يُعرف إلا بالشرع . فالإقرار الفطرى : كالإقرار الذى أخبر الله به عن الكفار ، قد يحصل بالعقل ، كقوله تعالى : ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [ سورة لقمان : ٢٥ ] .

وأما ما فى القلوب من الإيمان المشار إليه فى قوله تعالى : ﴿ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا الْكِتَابُ وَلاَ الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِى بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ﴾ [ سورة الشورى : ٥٢ ] فلا يحصل إلا بالوحى ، كما فى قوله : ﴿ قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِى وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِى إِلَيَّ رَبِّى ﴾ [ سورة سبأ : ٥٠ ] .

ومما يتعلق بهذه المسألة الكلام فيما يلهمه الله تعالى المؤمنين(١) من الإيمان ، كقوله تعالى : ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِى وَبِرَسُولِى ﴾ [ سورة المائدة : ١١١ ] .

وقوله : ﴿ فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلاَمِ ﴾ [ سورة الأنعام : ١٢٥ ] وقوله : ﴿ أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلاَمِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ ﴾ [ سورة الزمر : ٢٢ ] .

وقوله : ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا ص ١٩٧
مِصْبَاحٌ ﴾ إلى قوله : ﴿ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ ﴾ [ سورة النور : ٣٥ — ٤٠ ] .

(١) س : للمؤمنين .

وقوله : ﴿ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾[ سورة الحجرات : ٧ ].

وقوله : ﴿ أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ﴾ [ سورة المجادلة : ٢٢ ] وقوله : ﴿ واللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِى مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾[ سورة يونس : ٢٥ ].

وأمثال ذلك مما يبين أن ما يحصل فى القلوب من الهدى والنور والإيمان هو من الله تعالى بفضله ورحمته.

وهذا يتعلق بمسألة القدر[١] . ولما كانت المعتزلة قدرية تنكر أن يكون الله تعالى خالقا لأفعال العباد ، ويقولون : إن ما يحصل للعبد من الإيمان ، لم يحصل من الله تعالى ، بل قد أعطى الكافر من أسباب الإيمان مثل ما أعطى المؤمن ، وليس له نعمة على المؤمن ، أعظم من نعمته على الكافر ، ولكن نفس القدرة التى بها آمن هذا بها كفر هذا ، (* وكل منهما رجَّح أحد مقدوريه بلا سبب يوجب الترجيح ، لأن القادر المختار يرجِّح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجّح . وأما من قال منهم بقول أبى الحسين : إن الفعل لا يحصل مع القدرة إلا بالداعى ، وإن الله يخلق الداعى ، وأنه يجب وجود المقدور عند وجودهما ، فهذا موافق لأهل السنة فى المعنى ، وإن أظهر نزاعهم .

---

(١) د : بمسألة القدرة .

(* - *) : ساقط من (س).

والمعتزلة* كانوا[١] هم أئمة الكلام فى وجوب النظر والاستدلال بطريقة الأعراض والأجسام وما يتبع ذلك ، وصاروا[٢] يقولون : إن الإيمان لا يمكن أن يحصل للعبد بدون اكتسابه له ، لا يمكن عندهم أن يحصل بعلم ضرورى يجعله الله فى قلب العبد ، ولا بإلهام وهداية منه ، يختص[٣] بها من يشاء من عباده .

ولهذا خالفهم المثبتون للقدر ، كالأشعرى وغيره ، وقالوا : يمكن أن يُعلم بالاضطرار ما يُعلم بالنظر ، فإن هذا عندهم ليس أمراً لازما ، لكنه بحسب العادة .

والمعتزلة يقولون : إن الإيمان إذا كان موهبة من الله تعالى للعبد ، وتفضلا منه عليه ، لم يستحق العبد الثواب .

وأهل السنة يقولون : هو محسن إلى العبد متفضل عليه ، بأن أرسل إليه الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأن جعل له السمع والبصر والفؤاد الذى يعقل به ، وأن هداه للإيمان ، وأن أماته عليه[٤] ، فكل هذا إحسان منه إلى المؤمن وتفضل عليه ، وإن كان هو قد كتب على نفسه الرحمة ، وكان حقًّا عليه نصر المؤمن ، وحق العباد عليه إذا وحَّدوه ألاَّ يعذبهم ، فذاك حق أوجبه بنفسه ، بكلماته التامات وبما تستحقه/نفسه ظ١٩٧
المقدَّسة من حقائق الأسماء والصفات ، لا أن شيئاً من المخلوقات أوجب عليه شيئاً ، أو حرم عليه شيئا .

(١) س : وكانوا .
(٢) س : صاروا .
(٣) س : يخص .
(٤) س : وأن أثابه عليه .

والكلام على هذا مبسوط فى موضع آخر[١] .

فلمّا صار من أخذ ما أخذه من الكلام المحدث عنهم ، كالأشعرى ومن سلك سبيله من أصحاب أحمد ومالك والشافعى ، يسلكون مسلكهم فى مسألة إيجاب النظر ، وأن الإيمان لا يحصل إلا به ، قال أبو جعفر السمنانى ، أحد أئمة الأشعرية : « هذه المسألة بقية بقيت فى المذهب[٢] من الاعتزال لمن اعتقدها[٣] ، وذلك لكون الأشعرى كان معتزليًّا تلميذاً لأبى على الجبائى ، ثم رجع عن ذلك إلى مذهب ابن كُلاَّب وأمثاله من الصفاتية المثبتين للقدر ، والقائلين بأن أهل الكبائر لا يخلَّدون ، ونحو ذلك من الأصول التى فارق بها المعتزلة للجماعة .

وأصل الكلام المحدَث ، المخالف للكتاب والسنة ، المذموم عند السلف والأئمة ، كان أئمة الجهمية والمعتزلة وأمثالهم[٤] ، والمعتزلة قدرية جهمية ، (٥وجهم وأتباعه جهمية مجبرة٥) ، ثم الأشعرى كان منهم ، ولما فارقهم وكشف فضائحهم ، وبيَّن تناقضهم ، وسلك مسالك[ أبى محمد ][٦] بن كُلاَّب وأمثاله ، ناقضهم غاية المناقضة فى مسائل القدر والوعيد والأسماء والأحكام ، كما ناقضهم فى ذلك الجهمية والضرارية والنجَّارية ونحوهم .

---

(١) س : مبسوط أيضا فى غير هذا الموضع .

(٢) س : على المذهب .

(٣) عبارة « لمن اعتقدها » : ساقطة من (س) .

(٤) س : كان أئمته المعتزلة وأمثالهم .

(٥ – ٥) : ساقط من (س) .

(٦) أبى محمد : زيادة فى (س) .

وكان الأشعرى أعظم مباينة لهم فى ذلك من الضرارية ، حتى مال إلى قول جهم [ فى ذلك ][١] ، لكنه كان عنده من الانتساب إلى السنة والحديث وأئمة السنة ، كالإمام أحمد وغيره . ونصر ما ظهر من أقوال هؤلاء ، ما ليس عند أولئك الطوائف .

ولهذا كان هو وأمثاله يعدُّون من متكلمة أهل الحديث ، وكانوا هم خير هذه الطوائف ، وأقربها إلى الكتاب والسنة ، ولكن خبرته بالحديث والسنة[٢] كانت مجملة ، وخبرته بالكلام كانت مفصَّلة ، فلهذا بقى عليه بقايا من أصول المعتزلة ، ودخل معه فى تلك البقايا وغيرها طوائف من المنتسبين إلى السنة والحديث ، [ من أتباع الأئمة ][٣] من أصحاب مالك وأبى حنيفة والشافعى وأحمد[٤] .

وعامة هؤلاء يقولون الأقوال المتناقضة ، ويقولون القول ولا يلتزمون لوازمه . ومن أسباب ذلك أنهم يقولون القول المأثور عن الصحابة والسلف ، الموافق للكتاب والسنة ، ولصريح المعقول ، ويسلكون فى الرد على بعض الكفار ، أو بعض أهل البدع ، مسلكاً سلكته المعتزلة ونحوهم ، وذلك المسلك لا يوافق أصول أهل السنة ، فيحتاجون إلى التزام لوازم ذلك المسلك المعتزلى ، وإلى/القول

---

(١) فى ذلك : ساقطة من (د).

(٢) س : خبرته ولسنة والحديث ، وهو تحريف .

(٣) من أتباع الأئمة : زيادة فى (س) .

(٤) س : من أصحاب أحمد ومالك والشافعى وأبى حنيفة .

بموجب نصوص الكتاب والسنة ، والمعقول الموافق لذلك ، فيحصل التعارض والتناقض .

وهكذا المعتزلة ردُّوا على كثير من الكفّار ردًّا بطرق سلكوها ، متى التزموا لوازمها عارضت حقًّا آخر معلوماً بالشرع أو العقل . ومن تدبّر هذه الأبواب رأى عجائب ، وما ثمَّ ما يثبت على السبر [ والتقسيم ] (١) ويسلم (٢) عن التناقض ، إلا ما جاء من عند الله (٣) .

كما قال تعالى : ﴿ أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً ﴾ [ سورة النساء : ٨٢ ] .

وكثير من هذه الطوائف يتعصب على غيره ، ويرى القذاة فى عين أخيه ، ولا يرى الجذع المعترض فى عينه ، ويذكر من تناقض أقوال غيره ، ومخالفتها للنصوص والمعقول ، ما يكون له من الأقوال فى ذلك الباب ما هو من جنس تلك الأقوال ، أو أضعف منها ، أو أقوى منها .

والله تعالى يأمر بالعلم والعدل (٤) ويذم الجهل والظلم . كما قال تعالى : ﴿ وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً * لِّيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً ﴾ [ سورة الأحزاب : ٧٢ : ٧٣ ]

---

(١) والتقسيم : ساقطة من (د) .
(٢) ويسلم : ساقطة من (س) .
(٣) د : إلا ما جاء عن الله .
(٤) س : يأمر بالعدل والإحسان .

وقال تعالى : ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً ﴾ [ سورة الأنعام : ١١٥ ] .

وقال النبى صلى الله عليه وسلم : القضاة ثلاثة : قاضيان فى [ النار ] (١)، وقاض فى الجنة ، فرجل علم الحق وقضى به فهو فى الجنة ، ورجل قضى للناس على جهل فهو فى النار ، ورجل علم الحق وقضى بخلافه فهو فى النار . رواه أهل السنن . (٢) .

ومعلوم أن الحكم بين الناس فى عقائدهم وأقوالهم أعظم من الحكم بينهم فى مبايعهم (٣) وأموالهم .

وقد قال تعالى : ﴿ فَلِذَٰلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وربُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لاَ حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴾ [ سورة الشورى : ١٥ ]

---

**تم بحمد الله الجزء السابع من**

**كتاب درء تعارض العقل والنقل**

**لابن تيمية ويليه الجزء الثامن**

**إن شاء الله وأوله : وقد رأيت من كلام الناس فى هذا الباب**

---

(١) النار : ساقطة من (د) .

(٢) سبق الحديث فى هذا الجزء ، ص ١٨٣

(٣) س : فى منافعهم .

# فهرس موضوعات الجزء السابع

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع — الصفحة

رقم الإيداع ٩٥٦٧ / ١٩٩٠ م

I.S.B.N : 977 - 256 - 023 - 2

هجر

للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان

المكتب : ٤ ش ترعة الزمر - المهندسين - جيزة

☎ ٣٤٥٢٥٧٩ - فاكس ٣٤٥١٧٥٦

المطبعة : ٢ ، ٦ ش عبد الفتاح الطويل

أرض اللواء - ☎ ٣٤٥٢٩٦٣

ص . ب ٦٣ إمبابة

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



# درء تعارض العقل والنقل

لابن تيمية
أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

تحقيق
الدكتور محمد رشاد سالم

## طبع على نفقة
## خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
## وفقه الله

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

## الجزء الثامن

١٤١١هـ - ١٩٩١م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

وقد رأيت من كلام الناس فى هذا الباب وغيره ألوانا لا يسعها هذا الموضع ، وكثير من نزاع الناس يكون نزاعاً لفظيا ، أو نزاع تنوع ، لا نزاع تناقض .

فالأول مثل أن يكون معنى اللفظ الذى يقوله هذا ، هو معنى اللفظ الذى يقوله هذا ، وإن اختلف اللفظان ، فيتنازعان ، لكون معنى اللفظ فى اصطلاح أحدهما ، غير معنى اللفظ فى اصطلاح الآخر ، وهذا كثير .

والثانى أن يكون هذا يقول[١] نوعاً من العلم والدليلِ صحيحا ، ويقول الآخر نوعاً صحيحا .

وكثير من نزاع الناس فى هذا الموضع من هذا الباب ، وكثير منه نزاع فى المعنى . والنزاع المعنوى : إما أن يكون فى ثبوت شيء وانتفائه ، وإما أن يكون فى وجوب شئ وسقوطه ./

ظ ١٩٨[*] فالنزاع فى صحة دليل الأعراض[٢] ونحوه نزاع معنوى ، وكذلك النزاع فى وجوب الاستدلال بهذا الدليل على الإيمان ، أو توقف صحة الإيمان عليه ، ونحو ذلك .

ولما كان الكلام فى هذه الأبواب المبتدعة ، مأخوذاً فى الأصل عن المعتزلة والجهمية ونحوهم ، وقد تكلم هؤلاء فى أول الواجبات : هل هو النظر ، أو القصد ، أو الشك ، أو المعرفة ؟ صار كثير من المنتسبين إلى

(١) س : هذا القول .

(٢) س : الاعتراض ، وهو تحريف .

(*) الإشارة فى هذا الجزء إلى صفحات مخطوطة دبلن = ( د ) مع مقابلتها على مخطوطة استانبول = ( س ) .

السنة ، المخالفين للمعتزلة فى جمل أصولهم ، يوافقونهم على ذلك . ثم الواحد من هؤلاء إذا انتسب إلى إمام من أئمة العلم ، كمالك ، وأبى حنيفة ، والشافعى ، وأحمد ، وصنَّف كتابا[١] فى هذا الباب يقول فيه : «قال أصحابنا» و«اختلف أصحابنا» فإنما يعنى بذلك أصحابه الخائضين فى هذا الكلام[٢] ، وليسوا من هذا الوجه من[٣] أصحاب ذلك الإمام ، [٤] فإن أصحابه الذين شاركوه فى مذهب ذلك الإمام ، إنما بينهم وبين أصحابه المشاركين له فى ذلك الكلام عموم وخصوص ، فقد يكون الرجل من هؤلاء دون هؤلاء وبالعكس ، وقد يجتمع فيه الوصفان[٤] .

وهذا موجود كثيراً[٥] فى أتباع جميع الأئمة ، فتجد الواحد ، من أصحاب أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد ، يقول : اختلف أصحابنا فى أول الواجبات[٦] ، ونحو ذلك ، ولا يصح[٧] كلامه إلا على هذا الوجه .

كما يقول **أبو الفرج المقدسى** الحنبلى فى « **تبصرته** »[٨] [ فإنه ][٩] **قال** :

(١) س : وصنَّف فى كتابه .

(٢) س : فى هذا المقام .

(٣) من : ساقطة من ( س ) .

(٤ - ٤) : ساقط من ( س ) . (٥) س : كثير .

(٦) س : فى أول واجب . (٧) س : فلا يصح .

(٨) أبو الفرج عبد الواحد بن محمد بن على بن أحمد الشيرازى ، المعروف بالمقدسى ، شيخ الشام فى وقته ، حنبلى ، أصله من شيراز ، تفقه ببغداد على القاضى أبى يعلى ، وقدم الشام فسكن بيت المقدس ، وتوفى سنة ٤٨٦ . من مؤلفاته « التبصرة فى أصول الدين » و« المبهج » و« الايضاح » . انظر ترجمته فى : طبقات الحنابلة ٢/٢٤٨ - ٢٤٩ ؛ المنهج الأحمد ٢/١٦٠ - ١٦٤ ؛ الذيل لابن رجب ١/٦٨ - ٧٣ ؛ الأعلام ٤/٣٢٧ .

(٩) فإنه : ساقطة من ( د ) .

كلام أبي الفرج المقدسي الحنبلي عن أول ما يجب على العبد المكلف

« ( فصل ) : فى أول ما أوجب[1] الله على العبد المكلَّف ، وفى ذلك وجهان لأصحابنا : أحدهما : أن أول ما أوجب الله على العبد معرفتُه . [2] والثانى : أن أول ما أوجب الله على العبد[2] النظر والاستدلال ، المؤديان إلى معرفة الله تعالى » .

**قال** : « وقال قوم : أول ما أوجب الله على العبد الطهارة والصلاة وغير ذلك » .

**ثم قال** : « دليلنا أن معرفة الله يجب أن تتقدم على عبادته ، لأنه لا يجوز للمكلَّف أن يعبد ما لا يعرف وإذا ثبت هذا ، وجب تقدم المعرفة على العبادة » .

**قال** :« وإلى ذلك دعانا البارى بقوله تعالى : ﴿ أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم ﴾[ سورة الروم : ٨ ] ، وقال : ﴿ أَوَ لَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٨٥ ] » .

**قال** : « ولم يندبنا إلى النظر والتفكر إلا لكى نستدل على معرفته » .

**قال** : « دليل ثان : أن النبى صلى الله عليه وسلم أول ما أُرسل به إلى الأمة التوحيد ، ومعرفة الله تعالى بالوحدانية[3] ، ونفى الإلٰهية[4] عمَّا سواه . ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم : أمرت أن أقاتل الناس

---

(١) س : فيما أوجب .
(٢ - ٢) : ساقط من ( س ) .
(٣) س : فى الوحدانية .
(٤) س : الألوهية .

حتى يقولوا لا إله إلاَّ الله [١] ، وأنى رسول الله ، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها [٢] . ثم فرض عليهم بعد ذلك الفرائض ، / فدلّ على ما قلناه » . ص ١٩٩

تعليق ابن تيمية **قلت** : فهذا الكلام وأمثاله يقوله كثير من أصحاب الأئمة الأربعة . ومعلوم أن الأئمة الأربعة ما قالوا لا هذا القول ، ولا هذا القول ، وإنما قال ذلك من أتباعهم من سلك السبل المتقدمة . والنبى صلى الله عليه وسلم لم يدع أحداً من الخلق إلى النظر ابتداءً ، ولا إلى مجرد إثبات الصانع ، بل أول مادعاهم إليه الشهادتان ، وبذلك أمر أصحابه .

كما قال فى الحديث المتفق على صحته لمعاذ بن جبل رضى الله عنه ، لما بعثه إلى اليمن : إنك تأتى قوماً أهل كتاب ، فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لآ إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، فإن هم أطاعوا لك بذلك ، فأعلمهم أن الله افترض [٣] عليهم خمس صلوات فى اليوم والليلة ، فإن هم أطاعوا لذلك [٤] فأعلمهم أن الله افترض [٥] عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد فى فقرائهم . [٦]

(١) س : حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله . . .

(٢) سبق الحديث فى جـ٣ ص ١٢٩ – ١٣٠ .

(٣) س : فرض .

(٤) س : أطاعوا لك بذلك . (٥) س : فرض .

(٦) الحديث عن ابن عباس وعن معاذ رضى الله عنهما فى : البخارى ١١٩/٢ (كتاب الزكاة . باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس فى الصدقة ) ؛ مسلم ٥٠/١ –٥١ (كتاب الإيمان ، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام ) ؛ سنن الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ٦٩/٢ (كتاب الزكاة، باب ماجاء فى كراهية أخذ خيار المال فى الصدقة ) ؛ سنن ابن ماجة ٥٦٨/١ (كتاب الزكاة ، باب فرض الزكاة ) ؛ سنن النسائى ٣/٥ (كتاب الزكاة ، باب وجوب الزكاة ) ؛ سنن الدارمى ٣٧٩/١ (كتاب الزكاة ، باب فى فضل الزكاة ) .

وكذلك سائر الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم موافقة لهذا ، كما فى الصحيحين من حديث أبي هريرة وابن عمر : أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لاّ إله إلا الله وأنى رسول الله ، فإذا فعلوا ذلك عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله .

وفى حديث ابن عمر : حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، وأن محمدا رسول الله ، ويقيموا الصلاة ، ويؤتوا الزكاة .(١)

وهذا مما اتفق عليه أئمة الدين ، وعلماء المسلمين ، فإنهم مجمعون على ما عُلم بالاضطرار من دين الرسول ، أن كل كافر فإنه يُدعى إلى الشهادتين ، سواء كان معطِّلا ، أو مشركاً ، أو كتابيا ، وبذلك يصير الكافر [ مسلما ](٢) ، ولا يصير مسلما بدون ذلك .

كما قال أبو بكر بن المنذر : أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم على أن الكافر إذا قال : أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ، وأن كل ما جاء به محمد حق ، وأبرأ إلى الله من كل(٣) دين يخالف دين الإسلام – وهو بالغ صحيح يعقل – أنه مسلم ، فإن رجع بعد ذلك فأظهر الكفر كان مرتدًّا ، يجب عليه ما يجب على المرتد .

لكن(٤) تنازعوا فيما إذا قال : أشهد أن محمداً رسول الله : هل يتضمن ذلك الشهادة بالتوحيد أو لا يتضمن ؟ أو يفرق بين من يكون

---

(١) سبق الحديث فى جـ٣ . ص ١٢٩ – ١٣٠ .
(٢) مسلما : ساقطة من (د) .
(٣) س : وتبرأ من كل . .
(٤) س : ولكن .

مقرًّا بالتوحيد ومن لا يكون مقرًّا ، على ثلاثة أقوال معروفة فى مذهب
ظ ١٩٩ أحمد وغيره/[ من الفقهاء ] (١) . ولهذا قال غير واحد ممن تكلم فى أول الواجبات ، كالشيخ عبد القادر وغيره : أول واجب على الداخل فى ديننا هو الشهادتان .

واتفق المسلمون على أن الصبى إذا بلغ مسلماً ، لم يجب عليه عقب بلوغه تجديد الشهادتين .

والقرآن العزيز ليس فيه أن النظر أول الواجبات ، ولا فيه إيجاب النظر على كل أحد(٢) ، وإنما فيه الأمر بالنظر لبعض الناس ، وهذا موافق لقول من يقول : إنه واجب على من لم يحصل له الإيمان إلا به ، بل هو واجب على كل من لا يؤدى واجبا إلا به . وهذا أصح الأقوال .

فقوله تعالى : ﴿ أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِى أَنفُسِهِم مَّاخَلَقَ اللَّهُ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ ﴾ [ سورة الروم : ٨ ] . وهذا بعد قوله : ﴿ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ * يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ﴾ [ سورة الروم ٦ ، ٧ ] .

(*) ثم قال تعالى : ﴿ أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِى أَنفُسِهِم ﴾ [ سورة الروم : ٨ ] فالضمير عائد إلى الذين يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ، وهم عن الآخرة هم غافلون .

---

(١) من الفقهاء : ساقطة من (د) .

(٢) س : على كل واحد .

(* - *) : مابين النجمتين ساقط من (د) وأثبته من (س) .

وقوله تعالى : ﴿ أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِم مِن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۞ أَوَ لَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴾

[ سورة الأعراف : ١٨٤ ، ١٨٥ ] .

فهذا[١] مذكور بعد قوله : ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ۞ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٨٢ ، ١٨٣ ] .

ثم قال : ﴿ أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِم ﴾ [٢] ، فالضمير عائد إلى المكذّبين ، فإنه قال[تعالى][٣]:[﴿ أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِم مِّنْ جِنَّةٍ ﴾ ثم قال تعالى][٤]: ﴿ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَن عَسَى أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴾ فقول هؤلاء ، كأبي المعالى[٥] وغيره[٦] : « أول ما يجب على العاقل البالغ ، باستكمال سن البلوغ أو الحُلم شرعاً ، القصد إلى النظر الصحيح المفضى إلى العلم بحدَث[٧] العالم » هو فى الأصل من

---

(١) س : وهذا .

(٢) فى ( د ) ( أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض ) والمثبت من ( س ) .

(٣) تعالى : زيادة فى (س) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من ( د ) وأثبته من ( س ) .

(٥) د : يقول كأبى المعالى ...

(٦) الكلام التالى فى أول كتاب « الإرشاد » للجوينى ، ص ٣ .

(٧) بحدَث : كذا فى نسخة الأصل من « الإرشاد » وفى نسخة أخرى : بحدوث .

كلام المعتزلة ، وهو كلام مخالف لما أجمع عليه أئمة الدين ، ولما تواتر عن سيد المرسلين ، بل لما عُلم بالاضطرار من دينه .

وإذا قُدِّر أن أول الواجبات هو النظر ، أو المعرفة ، أو الشهادتان ، أو ما قيل ، فهذا لا يجب على البالغ أن يفعله عقب البلوغ ، إلا إذا لم يكن قد[١] فعله قبل البلوغ ، [ فأما من فعل ذلك قبل البلوغ ][٢] فإنه لايجب عليه فعله مرة ثانية ، لا سيما إذا كان النظر مستلزماً للشك ، المنافى لما حصل له من المعرفة والإيمان ، فيكون التقدير : اكْفُر ثم آمِنْ ، واجْهَل ثم اعْرِف ، وهذا كما أنه محرَّم فى الشرع ، فهو ممتنع فى العقل ، فإن تكليف العالم الجهل/ من باب تكليف ما لا يقدر عليه ، فإن الجاهل ص ٢٠٠
يمكن أن يصير عالماً ، فإذا أُمِر بتحصيل العلم كان ممكنا ، أما العالم فلا يقدر أن يصير جاهلاً ، كما أن من رأى الشئ وسمعه لا يمكن أن يقال لا يعرفه ، فمن كان الله[٣] قد أنعم عليه وشرح صدره للإسلام قبل بلوغه ، فحصل له الإيمان المتضمن للمعرفة ، لم يمكن أن يؤمر[٤] بما يناقض المعرفة ، من نظر ينافى المعرفة ، أو شكٍّ[٥] ونحو ذلك ، بل الأمر لمن حصل له علم ومعرفة أن يُقدِّم[٦] ذلك ثم يُحَصِّله،مثل تكليف من حصل له قصد الصلاة ونيتها ، بأن يقدِّم[٧] ذلك ثم تحصل النية[٨] .

(١) قد : ساقطة من ( س ) .
(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من ( د ) .
(٣) س : الله تعالى .
(٤) س : أن يؤمن .
(٥) أو شك : ساقطة من ( س ) .
(٦) د ، س : أن يعدم ، ولعل ما أثبته هو الصواب .
(٧) د ، س : بأن يعدم ، ولعل ما أثبته هو الصواب .
(٨) ثم تحصل النية : كذا فى ( د ) . وفى ( س ) : ثم يحصِّله مثل تكليف النية ، وهو خطأ .

وهذا مع أنه من باب الجهل والسفه والضلال ، فهو من باب تكليف العباد ما يعجزون عنه ، ولهذا يقال : الوسوسة لا تكون إلا من خَبَل فى العقل أو جهل بالشرع .

وقد اتفق الفقهاء على أن الصبى إذا تطهَّر قبل البلوغ لم يجب عليه إعادة الوضوء إذا بلغ ، وكذلك لو كان عليه ديون فقضاها . أو قضاها وليّه . لم يجب عليه إعادة القضاء بعد البلوغ ، بل لو صلّى الفرض فى أول الوقت ثم بلغ[١] ، ففى إعادة الصلاة عليه نزاع معروف بين العلماء . ومذهب الشافعى لا تجب الإعادة ، وهو قول فى مذهب أحمد . ومن الناس من يضعِّف هذا القول ، ولعله أقوى من غيره . فإن النبى صلى الله عليه وسلم لم يأمر أحداً من الصبيان بإعادة الصلاة ، مع العلم بأن كثيراً منهم يحتلم بالليل . وقد صلى العشاء مع بقاء وقتها .

والمقصود هنا أن السلف والأئمة متفقون على [ أن ][٢] أول ما يؤمر به العباد الشهادتان ، ومتفقون على أن من فعل ذلك قبل البلوغ لم يؤمر بتجديد ذلك عقب البلوغ .

والشهادة تتضمن الإقرار بالصانع تعالى[٣] وبرسوله ، لكن مجرد المعرفة بالصانع لا يصير به الرجل مؤمنا ، بل ولا يصير مؤمنا [ بأن يعلم أنه رب كل شئ ][٤] حتى يشهد أن لا إله إلا الله[٥] ، ولا يصير مؤمنا

(١) س : ثم أسلم .
(٢) أن : ساقطة من ( د ) .
(٣) تعالى : ساقطة من ( س ) .
(٤) ما بين المعقوفتين فى ( س ) . وفى ( د ) : بل ولا ويصير ( كذا ) مؤمنا بذلك حتى يشهد . . .
(٥) س : إلا هو .

بذلك حتى يشهد أنَّ محمدا رسول الله ، ثم كون ما يجب من المعرفة لا يحصل إلاَّ بالنظر ، أو يمكن حصوله[١] بدونه ؟ وهل أصل المعرفة فطرية ضرورية أو نظرية ؟ أو يحصل بهذا تارة وبهذا تارة ؟ والنظر المحصِّل لها : هل يتعين فى طريق معين أو لا يتعين؟ هذه مسائِل أُخَرُ.

ومما يتعلق بهذا تنازعهم فى المعرفة الواجبة : هل تحصل بالعقل أو بالشرع ؟ وكثير من النزاع فى ذلك لفظىٌّ ، وبعضه معنوى . فمن ادَّعى
ظ ٢٠٠ أن المعرفة لا تحصل إلا بطريقة الأعراض/ والتركيب ونحو ذلك من الطرق المبتدعة ، التى للمعتزلة والمتفلسفة ومن وافقهم ، كان النزاع معه معنويا .

ونحن نعلم بالاضطرار من دين الرسول[٢] وسلف الأمة بطلان قول هؤلاء ، وأن الرسول[٣] صلى الله عليه وسلم لم يأْمر أَحدًا بهذه الطرق ، ولا علَّق إيمانه ومعرفته بالله[٤] بهذه الطرق ، بل القرآن[٥] وَصَفَ بالعلم والإيمان من لم يسلك هذه الطرق . ولما ابتَدع بعض هذه الطرق من ابتدعها ، أنكر ذلك سلف الأمة وأئمتها ، ووسموا هؤلاء بالبدعة والضلالة .

ثم القول بأن أوّل الواجبات هو المعرفة أو النظر ، لا يمشى[٦] على

---

(١) س : يمكن حصولها .
(٢) س : الرسول صلى الله عليه وسلم .
(٣) س : أنّ الرسول ، وهو خطأ .
(٤) س : بالله تعالى .
(٥) س : القرآن العزيز .
(٦) س : المعرفة والنظر لا يُسمَّى .

قول من يقول : لا واجب إلاَّ بالشرع كما هو قول الأشعرية وكثير من أصحاب مالك والشافعى وأحمد وغيرهم . فإنه على هذا التقدير لا وجوب إلا بعد البلوغ على المشهور ، وعلى قول [١] من يوجب الصلاة على ابن عشر سنين أو سبعٍ ، لا وجوب على من لم يبلغ ذلك . وإذا بلغ هذا السنَّ فإنَّما يخاطبه الشرع بالشهادتين ، وإنْ كان لم يتكلم بهما ، وإن كان تكلم بهما خاطبه بالصلاة .

وهذا هو المعنى الذى قصده من قال : أوَّل الواجبات الطهارة والصلاة . فإنَّ هذا أوَّلُ ما يؤمر به المسلمون إذا بلغوا ، أو إذا ميّزوا. كما قال صلى الله عليه وسلم : مروهم بالصلاة لسبعٍ ، واضربوهم عليها [٢] لعشر ، وفرِّقوا بينهم فى المضاجع [٣] .

ولهذا قال الأئمة كالشافعى وأحمد وغيرهما : يجب على كافل الصَّبى أن يَأْمره بالطهارة والصلاة لسبع [٤] . ولم يوجب أحد منهم على وليِّه أنْ يخاطبه حينئذ بتجديد شهادتين ، ولا نظر ولا استدلال ، ونحو ذلك . ولا يُؤْمر بذلك بعد البلوغ ، وإن كان الإقرار بالشهادتين واجباً باتفاق المسلمين ، ووجوب ذلك ، يَسبق وجوب الصلاة . لكن هو قد أدَّى هذا الواجب قبل ذلك : إمَّا بلفظه وإمَّا بمعناه . فإن نفس الإسلام والدخول فيه التزام لذلك .

(١) س : من قول .

(٢) س : على تركها .

(٣) الحديث عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده فى سنن أبى داود ١/١٩٣ (كتاب الصلاة ، باب متى يؤمر الغلام بالصلاة) ؛ المسند (ط . المعارف) ١٠/٢١٧ - ٢١٨ (وانظر تعليق المحقق على الحديث) .

(٤) س : لسبع سنين .

وهنا مسائل تكلم الفقهاء فيها ، فمن صلَّى ولم يتكلم بالشهادتين ، أو أتى بغير ذلك من خصائص الإسلام ولم يتكلم بهما ؟ والصحيح أنَّه يصير مسلما بكل ما هو من خصائص الإسلام .

فإنْ قال هؤلاء : يعنى بكونه أول الواجبات : أنه أول ما يؤدِّيه العبد من الواجبات ؟

قيل : قد يؤدى قبل ذلك واجبات : من قضاء الديون ، وأداء الأمانة ، وصلة الأرحام ، والعدل وغير ذلك .

ص ٢٠١ فإن قيل : لكن هذا أول واجبٍ/ يتعلق به الثواب فى الآخرة ، بخلاف ما أُدِّى[1] بدونه ، فإنه لاثواب فيه فى الآخرة ؟

قيل : مع قولنا بأنه لا وجوب ولا ثواب فى الآخرة إلاَّ بالشرع ، فلا يُثابُ لا على هذا ولا على هذا قبل مجئ الشرع ، ولا يجب لا هذا ولا هذا إلَّا بالشرع ، وإذا خاطبَ[2] الشارعُ الناسَ ، فإنَّما يأْمر العبد ابتداءً بما لم يؤدِّه من الواجبات دون ما أدَّاه . فلم يخاطب المشركين ابتداءً بالمعرفة إذ كانوا مقرِّين[3] بالصانع ، وإنما أمرهم[4] بالشهادتين ، ولو لم يكونوا [ مقرين بالصانع ][5] ، فإنه لم يأمرهم بإقرار مجرّد عن الشهادتين ، بل أمرهم بالشهادتين ابتداءً . والشهادتان تتضمن المعرفة ،

(١) س : يؤدّى .
(٢) س : وإذا طالب .
(٣) س : وإذا كانوا مقرين .
(٤) س : يأمرهم .
(٥) ما بين المعقوفتين غير واضح فى نسخة ( د ) .

فلو أقرّوا بالصانع وعرفوه من غير إقرار بالشهادتين لم يُقبل ذلك منهم ، ولم يخرجوا بذلك من الكفر ، ولم يرتّب خطابهم بذلك شيئًا بعد شيء ، بل خاطبهم بالجميع ابتداءً .

وهنا تكلم الناس فى وجوب إمهال الكافر إذا طلب الإمهال للنظر ، فأوجبه من أوجبه من المتكلمين من المعتزلة ، ومن تبعهم[١] على هذه الطريقة ، كالقاضى أبى بكر ، والقاضى أبى يعلى فى « المعتمد » وغيرهما .

وأمَّا الفقهاء أئمة الدين فلا يوجبون ذلك مطلقاً . أمَّا فى حال المقاتلة فيقاتلون حتى يسلموا أو يقرُّوا بالجزية ، إن كانوا من أهلها ، فإذا أُسِرَ الرجلُ منهم فهذا لا يتعيّن قتلُه . فإذا طلب مثل هذا الإمهال ورجى إسلامُه أُمْهِلَ . وأمَّا المرتدُّ فلا يُؤَخَّر عند الجماهير أكثر من ثلاث . وأمَّا من له عهد ، فذلك لا يُكره على الإسلام ، فهو فى مهلة النظر دائما .

ولو طلب أهل دار ممتنعين من الإمام أن يمهلهم مدةً ، ورجا[٢] بذلك إسلامهم ، ولم يخف مفسدة راجحةً ، أَمهلهم .

والحَرْبىُّ إذا طلب الأمان حتى يسمع القرآن ، وينظر فى دلائل الإسلام ، أَمَّنَاه . كما قال تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ﴾ [ سورة التوبة : ٦ ] .

وأمَّا من قال بالوجوب العقلى ، كما هو قول المعتزلة والكرَّامية ، ومن

(١) س : من المتكلمين ومن تبعهم .

(٢) د ، س : ورجى .

وافقهم من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وغيرهم ، فهؤلاء هم الذين قالوا ابتداء : أَوّلُ ما يجب المعرفة أو النظر المؤدِّى إليها . لكن أَخذ كلامهم من أراد أن يبنيه على أُصوله من الأشعرية ونحوهم ، فتناقض كلامه .

ومن قال بالوجوب العقلى فهذا إذا قال : أَوّلُ الواجبات [ المعـرفة كان ذلك أقربَ ، ثم له أن يقول : الرسول صلى الله عليه وسلم إذا
ظ ٢٠١ أوجب ][1] الشهادتين ابتداءً فقد ضم إلى الواجب العقلى/ ما يجب بالشرع ، وجعل أحدهما شرطا فى الآخر ، فلا يقبل[2] أحدهما دون الآخر ، ومن أدَّى هذا الواجب أو بعضه لم يخاطبه إلاَّ بفعل مالم يؤدِّه . وعلى هذا فيَكون خطاب الشارع للناس بحسب أحوالهم .

وأوّلُ الواجبات الشرعية يختلف[3] باختلاف أحوال الناس ، فقد يجب على هذا ابتداءً[4] ما لا يجب على هذا ابتداءً ، فيخاطب الكافر عند بلوغه بالشهادتين ، وذلك أَوّلُ الواجبات الشرعية التى يؤمر بها . وأمَّا المسلم فيخاطب بالطهارة إذا لم يكن متطهّراً ، وبالصلاة وغير ذلك من الواجبات الشرعية التى لم يفعلها .

وفى الجملة فينبغى أن يُعلم أنَّ ترتيب الواجبات فى الشرع واحداً بعد واحدٍ ، ليس هو أمراً يستوى فيه جميع الناس ، بل هم متنوِّعُون فى ذلك ، فكما أنه قد يجب على هذا ما لا يجب على هذا ، فكذلك قد

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (د) .
(٢) س : شرطا فى ألاَّ يقبل .
(٣) س : وإن الواجبات الشرعية تختلف .
(٤) كلمة « ابتداء » ساقطة من (س) .

يؤمر هذا ابتداءً بما لا يؤمر به هذا . فكما أن الزكاة يؤمر بها بعض الناس دون بعض ، وكلهم يؤمر بالصلاة ، فهم مختلفون فيما يؤمرون به ابتداءً من واجبات الصلاة ، فمن كان يحسن الوضوء وقراءة الفاتحة ، ونحو ذلك من واجباتها ، أُمِرَ بِفعل ذلك ، ومن لم يحسن ذلك أُمر بتعلّمه ابتداءً ، ولا يكون أوّلُ ما يؤمر به هذا من أمور الصلاة ، هو أول ما يؤمر به هذا .

وهكذا الواجبات العقلية : إذا قيل بالوجوب العقليِّ يتنوع الناس فى ترتيبها . فهذا يؤمر بقضاء ما عليه من الديون ، وهذا يؤمر بردِّ ما عنده من الودائع ، وهذا يؤمر بالعدل فى حكمه والصدق فى شهادته ، وأمثال ذلك . وكما أنّهم متنوِّعون فى ترتيب الوجوب فهم متنوِّعون فى ترتيب الحصول علماً وعملاً .

وقد سلك طائفة من أهل الكلام ، من المعتزلة ومن وافقهم ، ترتيباً [ معيَّناً ][1] فى العلم الواجب على كل مكلَّف ، وزعموا أنه لا يمكن حصول المعرفة لأحدٍ إلا على ذلك الترتيب الخاص ، كما ذكرناه من كلام أبى الحسين[2] البصرى وأمثاله ، حيث قالوا : « ليس يثق أحدٌ بصحة ما جاءت به الرسل إلا بعد المعرفة بصدقهم ، ولا تحصل المعرفة بصدقهم إلاَّ بالمعجزات التى تميِّزهم عن غيرهم ، وليس تدل المعجزات على صدقهم إلَّا إذا صدرت ممن لا يفعل القبيح ، لكىْ يُؤْمَن أَنْ يُصدِّق الكذابين ، وليس يعلم أنّه لا يفعل القبيح إلا إذا عرف أنه عالم بقبحه ،

كلام أبى الحسين البصرى عن العلم الواجب على كل مكلف

(١) معينا : ساقطة من (د) .

(٢) د : أبى الحسن ، وهو تحريف .

ص ٢٠٢ عالم باستغنائِه عنه ، ولا يعرف غناه إلا/ بعد أن يعلم بأنه غير جسم ، ولا يُعرَف أَنه غير جسم إلَّا إذا عُرِف أنه قديم ، ولا يعلم أنه [ قديم ، ولا يعلم أنَّه ][١] عالم بكل قبيح إلاَّ إذا علم أنه عالم بكل شيء ، ولا يعلم ذلك إلاَّ إذا علم[٢] أنه عالم لذاته ، ولا يعلم أَنه يثيب ويعاقب إلا إذا علم أنه قادر حيّ ، ولا نعرفُ موصوفا بهذه الصفات إلَّا إذا عرفت ذاته ، وإنما تُعرف ذاته إذا استدل عليها بأفعاله لأنها غير مشاهدة ، ولا معروفة باضطرار ، ولا طريق إليها إلا أفعاله » .

**قال** :« فيجب أن يُتكلَّم فى هذه الأشياء ليُعْلَم صحة ماجاءت به الرسل » .

ثم إنه تكلم فى حدوث الأجسام ، وبنى الأمر فى ذلك[٣] على أنَّ ما لم يسبق الحوادث فهو محدثٌ ، وبنى ذلك على أنه إذا كان كلٌّ من الحوادث له أول ، استحال أن لا يكون لها أول ، لأنها ليست سوى آحادها ، كما يستحيل أن يكون كل واحدٍ من الزنج أسود ، ولا يكونوا كلهم سوداً .

تعليق ابن تيمية فقد جعل الدين كله مبنيًّا على هذا الترتيب ، المبنى على هذه المقدمة ، التى ينازعه فيها جمهورُ العقلاء من أهل الملل وغيرهم . وهذه هى أصول الدين عندهم ، وهذا ممَّا يخالفهم فيه جماهيرُ المسلمين ، بل جمهور عقلاء العالمين ، بل يُعْلَم بالاضطرار من دين الإسلام أَن

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (د) .
(٢) د : إذا لا علم . . وهو تحريف .
(٣) س : على ذلك .

الرسول[١] لم يوجب هذه الطريق ولا دعا إليها ، ولا كان إيمان السابقين الأوَّلين موقوفا عليها .

وعامة ما ذكره من الترتيب ممنوعٌ . فقوله : لا تحصل المعرفة بصدقهم إلا بالمعجزات ينازعه فيه طوائف كثيرون ، بل أكثر الناس .

وقوله : « لا تدل المعجزات على صدقهم[٢] إلا إذا صدرت ممن لا يفعل القبيح» ينازعه فيه أيضاً[٣] طوائف كثيرون .[٤]وقوله: « لا يعلم غناه إلاَّ إذا علم أنه ليس بجسم » ينازعه فيه أيضا طوائف كثيرون[٤] . وكذلك ما ذكره من قوله : « ولا يعلم ذلك إلاَّ إذا علم أنه عالم لذاته » ومراده نفى الصفات ، والقول : بأن القرآن مخلوق[٥] ، وأن الله لا يُرى[٦] فى الآخرة ، ونحو ذلك ممَّا ينازعه فيه طوائف كثيرون .

وقوله : « إنما يعرف ذاته إذ استدل عليها بأفعاله لأَنها غير مشاهدة ولا معروفة باضطرار » ينازعه فيه طوائف آخرون .

فهذا ترتيب المعتزلة للعلم بالله ورسله . ولغيرهم من طوائف المتكلمين ترتيبٌ آخَرُ ، وفيه من المانعات والمعارضات من جنس ما فى ترتيب هؤلاء .

---

(١) س : الرسول صلى الله عليه وسلم .
(٢) د : لاتدل على المعجزات فى صدقهم ، وهو تحريف .
(٣) أيضا : ساقطة من س .
(٤ - ٤) : ساقط من (س) .
(٥) س : والقول بالقرآن مخلوق .
(٦) س : وأنه لا يرى .

ونظير هذه التراتيب التى أحدثها أهل الكلام ، وادَّعوا أنه لا يحصل
ظ ٢٠٢ العلم إلا بها ، تراتيبُ ذكرها طوائف من الصوفية المصنِّفين/ فى أحوال القلوب وأعمالها ، لما تكلَّموا فى المقامات والمنازل وترتيبها . فهذا يذكر عدداً من المنازل والمقامات وترتيباً[١] ، وهذا يذكر عدداً آخر وترتيبا . ويقول هذا : إنَّ العبد لا ينتقل إلى مقام كذا ، حتى يحصل له كذا ، وأنه ينتقل إلى كذا بعد كذا ، ويقول هذا : عدد المنازل مائة ، ويقول الآخر : عددها أكثر ، وأقلُّ . ثم هذا يقسِّم المنازل أقساما يجعلها الآخر كلها[٢] قسما . ويذكر هذا أسماء وأحوالاً لا يذكرها الآخَر .

وغاية الواحد من هؤلاء أن يكون ما ذكره وصفَ حاله وحال أمثاله وسلوكهم وترتيب منازلهم ، فإذا كان ما قالوه حقًّا ، فغايته أن يكون وصف سلوك طائفةٍ معيَّنة . أمَّا كون[٣] جميع أولياء الله تعالى لا يسلكون إلا على هذا الوجه المرتب ، وهذه الانتقالات ، فهذا باطل .

وكذلك أيضا نظير هذا ما يذكره من يذكره من المتفلسفة وأهل المنطق فى ترتيب العلم وأسباب حصوله ، وما يذكرونه من الحدود والأقيسة ، والانتقالات الذهنية ، فغاية كلامهم - إذا كان صحيحا - أن يكون ذلك وصفاً لما تسلكه[٤] طائفة معيَّنة . أما كون جميع بنى آدم لا يحصل لهم العلم بمطالبهم إلا بهذه الطرق[٥] المعينة ، فهذا كلام

(١) س : وترتيبا .
(٢) س : الآخر قسما .
(٣) س : إمَّا أن يكون .
(٤) س : وصفا لما سلكه .
(٥) س : بهذه الطريق .

باطل . فحصْرُ هؤلاء لمطلق العلم فى ترتيب مُعيَّن،(١ وحصر هؤلاء العلم بالله وبصدق رسله فى ترتيب معين،١) وحصر هؤلاء للوصول إلى الله فى ترتيب معين ، كل هذا مع كونه فى نفسه مشتملاً(٢) على حق وباطل ، فالحق منه لا يوجب الحصر ، ولكن هو وصف قوم معينين ، وطرق العلم والأحوال وأسباب ذلك وترتيبه أوسعُ من أن تحصر فى بعض هذه الطرائق .

ولهذا كانت الرسل صلوات الله عليهم وسلامه يأمرون بالغايات المطلوبة من الإيمان بالله ورسوله وتقواه(٣) ، ويذكرون من طرق ذلك وأسبابه ما هو أقوى وأنفع . وأما أهل البدع المخالفون لهم فبالعكس ، يأمرون بالبدايات والأوائل ، ويذكرون من ذلك ماهو أضعف وأضرُّ. فمتبع الأنبياء(٤) لا يضلُّ ولا يشقَى ، ومتَّبع هؤلاء ضالٌّ شقيٌّ . إذ كانت قضايا هؤلاء فيها من الباطل الذى هو كذب وإفك ، وإن لم يعلم صاحبُه أنّه كذب وإفك ، بل يَظنُّه صدقاً ، ما لا يحصيه إلاَّ الله .

وإذا كان الناس يتنوَّعون فى الوجوب وترتيب الواجبات ، ويتنوعون فى الحصول وترتيب الحاصلات ، لم يمكن أن يُجعل ما يخصُّ بعضَهم شاملاً لجميعهم ، وكثير من الغلط فى هذا الباب إنما دخل من هذا الوجه:/يصف أحدهم طريق طائفة ، ثمَّ يجعله عامًّا كليّا ، ومن لم يسلكه كان ضالاً عنده ، ثم ذلك الطريق إمَّا أن يكون خطأً وإمَّا أن ص ٢٠٣

(١-١) : ساقط من (س) .

(٢) س : مع كونه مشتملا فى نفسه .

(٣) س : بالله وتقواه .

(٤) س : الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

يكون صواباً . ولكن ثمَّ طرق أخرى غير ذلك الطريق ، فيجىء من سلك غير ذلك الطريق[١] : يبطله بالكليَّة ، ويردُّ ما فيه من الصواب .

وقد تكلَّمنا على مسألة تحسين العقل وتقبيحه فى غير هذا الموضع . وفصَّلنا القول فيها ، وبيَّنا منشأ الغلط ، فإنَّ الطائفتين اتفقوا على أن الحسن والقبح باعتبار الملائمة والمنافرة قد يُعلم بالعقل . والملائمة تتضمن حصول المحبوبِ المطلوبِ المفروحِ به ، والمنافرة تتضمن حصول المكروه المحذور المتأذَّى به .

وهذا الذى اتفقوا عليه حق ، لكنْ توهَّموا بعد هذا أن الحُسْن والقبح الشرعىَّ خارج عن ذلك ، وليس الأمر كذلك ، بل هو فى الحقيقة يعود إلى ذلك . لكنَّ الشارع عرَّف بالموجود ، وأثبت المفقود . فتحسينه : إمَّا كشفٌ وبيان ، وإمَّا إثبات لأمور[٢] فى الأفعال والأعيان .

(*وعلى قول من يجعل الأحكام صفات ثابتة للأفعال وللأعيان ، فالتحسين الشرعى يتضمن أن الحسن ما حصل به الحِمد والثواب ، والقبح ما حصل به الذم والعقاب ، ومعلوم أن الحمد والثواب ملائم للإنسان ، والذمَّ والعقابَ منافٍ للإنسان*) .

وكذلك توهم من توهم من الطائفتين أنَّ إثبات ذلك فى حق الله تعالى ممتنع ، لكون هؤلاء المتوهمين لم يفرِّقوا بين الإرادة ، والمحبَّة ،

---

(١) س : فيجئ غير من سلك ذلك الطريق .

(٢) س : للأمور .

(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

والرضا ، بل جعلوا كلَّ مراد محبوباً مرضيًّا . ثم قال هؤلاء : الكفر والفسوق والعصيان ليس محبوبا[١] باتفاق المسلمين ، فلا [ يكون ][٢] مرادا ، فيكون وقوع ذلك بدون إرادته ، فيكون فى ملكه ما لا يريده، فيكون ما لا يشاء ، ويشاء ما لا يكون .

وقال هؤلاء : بل[٣] هو مريد لكل حادث ، فإنَّه ما شاء كان[٤]، وما لم يشأ لم يكن . والكفر والفسـوق والعصيان (٥ مراد له فيكون محبوبا مرضيا،فيكون محبا راضيا بالكفر والفسوق والعصيان ٥) ، فهؤلاء سوَّوْا بين المأمور والمحظور فى أن الجميع محبوب مرضىٌّ ، فلزمهم تعطيل الأمر والنهى ، والوعد والوعيد ، وإن لم يلتزموه .

وأولئك قالوا : يكون ما لا يشاء ، ويشاء ما لا يكون ، فلزمهم أن يكون عاجزا مغلوباً ، وإن كانوا لا يكرمون عجزه . فهؤلاء لم يجعلوا لله[٦] الملك ، وأولئك لم يجعلوا له الحمد،/والله تعالى له الملك وله الحمد. ظ ٢٠٣
هؤلاء أرادوا إثبات إلـهيته، وأنَّه [ معبود ][٧] محمود حكيم عادل، فقصَّروا فى ذلك ، ونقصوه موجب رُبُوبيته ، وقدرته ومشيئته . وهؤلاء أثبتوا موجب رُبُوبيته ، وقدرته ومشيئته ، لكنهم نقصوا[٨] موجب إلٰهيته وحكمته ، ورحمته وحمده . وهذه الأمور مبسوطة فى غير هذا الموضع .

---

(١) س : ليس محبوبا له .

(٢) يكون : ساقطة من (د) .

(٣) بل : ساقطة من (س) .

(٤) د : ما كان شاء ، وهو تحريف .

(٥-٥) مكان هذه العبارات فى (س) ما يأتى : « حادث بمشيئته وهو مريد له » .

(٦) د : لم يجعلوا له .

(٧) معبود : ساقطة من (د) . (٨) س : نقضوا .

والمقصود هنا التنبيه على منشأ النزاع فى الوجوب ، كما نبهنا على النزاع فى ترتيب الوجوب . وأما[١] الحصول فكثير من الناس يقول[٢] : المعرفة لا تحصل إلا بالعقل ، وقد يُسرف هؤلاء حتى لا يثبتوا أشياء من صفات الله تعالى ، لا نفياً ولا إثباتا إلاَّ بالعقل . وصرَّح هؤلاء بأنه لا يستدل بنصوص الرسل على شىء من صفات الله[٣] تعالى ، لا إثباتا ولا نفيا . كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة ومن اتّبعهم من متأخرى الأشعرية ، ويجعلون أصول الدين هى : العقليات المحضة التى لا تُعلم بالسمع . ثم قد[٤] يُعيِّنون من الطرق العقلية ما هو باطل عقلاً وشرعا كطريقة الأعراض ، وطريقة التركيب (٥ وطريقة الاختصاص . وإلى هذه الثلاث تعود جميع أصول النفاة ٥) . ويقابلهم آخرون فيقولون : المعرفة لا تحصل إلا بالسمع ، ولا تحصل بالعقل . وربّما قالوا : إنه لا يمكن حصولها بالعقل . (* وقد بيَّنّا فى غير هذا الموضع أن الأدلَّة العقلية والسمعية متلازمة ، كل منهما مستلزم صحة الآخر . فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل فيما أخبروا به ، والأدلة السمعية فيها بيان الأداة العقلية التى بها يُعرف الله ، وتوحيده ، وصفاته ، وصدق أنبيائه .

ولكن من الناس من ظن أن السمعيات ليس فيها عقلىٌّ . والعقليات

---

(١) س : الوجود فأمّا .

(٢) س : من الناس من يقول .

(٣) س : الرب .

(٤) س : وقد .

(٥ - ٥) ساقط من (س) .

(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

لا تتضمن السمعى . ثم افترقوا فنهم من رجَّح السمعيات ، وطعن فى العقليات ، ومنهم من عكس .

وكلا الطائفتين مقصّر فى المعرفة بحقائق الأدلة السمعية والعقلية . ثم تجد هؤلاء وهؤلاء* فى أتباع الأئمة : مالك ، والشافعى ، وأحمد ، وغيرهم .

وكثير من النزاع فى ذلك قد يكون لفظيا . وقد رأيت من ذلك عجائب كطائفة من أصحاب أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد سلكوا الطريقة الأُولى ، ونسبوا من خالفهم [ فى ذلك ][1] إلى الجهل والغباوة ، حتى أن بعض متأخرى أصحاب أحمد ، وهو **أبو الفرج صدقة / بن الحسين البغدادى**[2] صنَّف مصنَّفا سمَّاه « محجَّة السارى فى معرفة البارى » سلك فيه مسلك ابن عقيل وأمثاله من المتكلمين المنتسبين إلى السنة،مَشُوبٌ من كلام المعتزلة مع مخالفتهم لهم فى شعار[3] مذهبهم ، فذكر أنَّه سُئل عن المعرفة بأىِّ طريق تحصل ؟ ومن أى طريق تجب ؟ وأن يبيِّن اختلاف الناس فى ذلك . وذكر أن الناس تنازعوا فى أوَّل واجب على الإنسان بعد سن البلوغ والعقل ، هل هو النظر أو المعرفة ؟ وأنهم اتفقوا على وجوب المعرفة ،واختلفوا فى طريقه .

كلام أبى الفرج صدقة بن الحسين فى « محجة السارى فى معرفة البارى » .
ص ٢٠٤

**قال** : « فذهب أهلُ الحق والسنة والجماعة إلى أن طريق الوجوب هو السمع والنقل[4] . وقالت المعتزلة : طريق الوجوب هو العقل » .

(١) عبارة « فى ذلك » ساقطة من (د) .

(٢) سبقت ترجمته ، حـ ١ ، ص ٢٧٠ .

(٣) س : شعائر .

(٤) س : هو الشرع .

ثم قال : « وهنا مزلّة أقدام لبعض أصحابنا الحنابلة . لأنّهم إذا سُئلوا مطلقا عن معرفة الله ، وقيل لهم : بِمَ يعرف الله ؟ قالوا : بالشرع [(١)] ، من غير فصل بين الوجوب والحصول » .

قال [(٢)] : « وقد نبهتهم [(٣)] على هذا غير مرة ، فما هبُّوا من رقدتهم ، ولا انتبهوا من سِنَتهم » .

ثم ذكر قول الإمامية والباطنية . وأن المعرفة تحصل عندهم بقول الرسول والإمام المعصوم ، دون نظر العقل . وتكلم فى مسألة نفى الوجوب العقلىّ بما ليس هذا موضعه . وتكلَّم فى طرق المعلومات بالكلام المعروف لأهل هذه الطريقة ، وأنَّ منها ما لا يُعلم إلا بالعقل ، ومنها ما لا يعلم إلا بالسمع ، ومنها ما يعلم بهما . فالذى لا يعلم إلا بالعقل : عِلْمُنا بأنه لابد من موجود قديم ، لأن الكل لو كان حادثا لكان حادثا بلا سبب . وهذه المعرفة تتقدَّم على ورود الرسول ، فلا حاجة فيها إلى الرسول . بل مثاله علمنا بدلالة معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم على صدقه . والذى يُعلَم بمجرد التعليم من النبى المعصوم مثل علمنا [(٤)] بمقادير العبادات الواجبة ، وما يتعلق بالآخرة من الجنة ، والنار ، وعذاب القبر ، والحساب ، والميزان ، وغير ذلك .

قال :« فالرسول صلى الله عليه وسلم إنما بعث ليُفصِّل الشرع ،

---

(١) س : قالوا بالسمع .

(٢) قال : ساقطة من (س) .

(٣) د : وقد نبهم .

(٤) س : المعصوم علمنا .

وليشرح[١] أمر الآخرة . فأما معرفة افتقار هذا العالم إلى صانع قادر على إرسال الرسل ، فهو متقدم على قول الرسول ، فكيف يكون مستفادا من قول الرسول ؟ فمعرفة المرسِل إذاً تُقدَّم على معرفة الرسول/ ومعرفة ظ ٢٠٤ صدقه ، فكيف يعرف بقول الرسول ؟ قال : وأما مثال ما يدرك بالعقل والسمع جميعا ، فهو كرؤية الله تعالى ، وكونه خالقا لأعمال العباد ، فهذا مما يعلم بمجرد السمع وبمجرد العقل .

ثم قال : [٢] « وأما حجتنا فى حصول المعرفة بمجرد العقل فقوله[٣] تعالى: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴾ [سورة الغاشية : ١٧ – ٢٠ ]،وقال فى موضع آخر ﴿ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾[٤] [ سورة الذاريات : ٢١ ]،وقال تعالى : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [ سورة فُصِّلت :٥٣ ] فهذا كله دعوة إلى الدلائل العقلية ، وهو التَّأمل فى الآيات الدَّالة على حدوث[٥] العالم ، وقدم الصانع ، من غير شرط[٦] ، على ما نبيِّنهُ من بعدُ » .

قال : « ولأنه بالعقل يستدل بالشاهد على الغائب ، وبالبناء على البانى ، وبالكتابة على الكتاب ، من غير سماع خطاب » .

(١) س : ويشرح .
(٢) س : قال .
(٣) د : قوله .
(٤) س : وقال تعالى : وفى أنفسكم ...
(٥) س : حدث .
(٦) س : من شرط .

**قال** : « وآثارُ صنع البارى – عزت قدرته – فى الموجودات أكثر وأظهر من كل دليل . وكل[١] من وقف على آثار صنعته بنور عقله ، يقع له العلم بوجود الصانع . إذْ لا يُتصوَّر مصنوعٌ بلا صانع ، ولا مخلوق بلا خالق ».

**قال** : « والدليل على أن النظر أوّلُ الواجبات هو أن سائر الواجبات من الصلاة والصيام إنما يوجد بعد المعرفة ، لأنه إنما يصح أن يتقرّب إلى [ الله من ][٢] يعرفه.فصارت المعرفة متقدمة على سائر الواجبات ، والنظر متقدم[٣] على المعرفة ، لأنه طريق إليها ، وطريق الشئ متقدِّمٌ عليه ، فصح أنَّ النظر متقدم على كل شئ واجب ، وهنا التقدُّم فى النظر إنَّما هو فى وجوده لا فى وجوبه ، وإلاَّ فالواجب الأوَّل هو المعرفة . يعنى : الواجب قصدا » .

**قال** : « والحاجة التى دعت إلى النظر هو أَنه لا طريق إلى المعرفة إلا به . والدليل على ذلك أن المعرفة إما أن تكون واقعة مبتدأة ، كمعرفة العاقل أن العشرة[٤] أكثر من الخمسة ، (٥ وإما أن تكون واقعةً عن طريقٍ ، كمعرفتنا بالمدركات إذا أدركناها بحواسِّنا الخمس ٥) ، وكمعرفتنا[٦] بما غاب عنا إذا أخبرنا به خلقٌ عظيم شاهدوه ، نحو معرفتنا

(١) س : فكل .
(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (د) .
(٣) س : يتقدم .
(٤) س : كمعرفة أن العشرة .
(٥ – ٥) : ساقط من (س) .
(٦) س : وكمعرفة .

بمكة من جهة الخبر ، وإما أن تكون واقعة بالاستدلال ، كاستدلالنا بالبناء على البانى » .

قال : « ومعلوم أن معرفة الله تعالى لا تجرى مجرى معرفتنا/ بأنَّ العشرة أكثر من الخمسة ، لأنها لو جرت هذا المجرى لاستغنيْنا عن الاستدلال عليه ، كما نستغنى عن الاستدلال على أن العشرة أكثر من الخمسة . ومعلوم أن نفوس العقلاء تتشوَّف إلى الاستدلال على الله تعالى ، ولا يجوز أن تكون معرفتنا بالله تعالى لإدراك الحواس ، لأنه لا يجوز أن يُدْرَك بشئ منها فى الدنيا ، ولا يجوز أن تكون معرفتنا به واقعة بالخبر [١] ، لأن الخبر إنما يفضى إلى المعرفة إذا أخبر به خلق كثير عن مشاهدة ، وليس أحد يخبرنا بالله عن مشاهدة . ولا يجوز أن تكون معرفته بطريق الإلهام [٢] ، كما زعمت طائفة من الصوفية وبعض الشيعة ، لأن الإلهام هو تخايل [٣] يقع فى القلب ، قد يكون ذلك من الله وقد يكون من وسوسة الشيطان ، وليس على أحدهما دليل يدل عليه ، ولأن من يدَّعى الإلهام يمكن خصمه أن يدعى خلافه . فإنه إذا قال [٤] : أُلْهِمْتُ بكذا . فيقول خصمه : وأنا أُلهمت بكذا . فكان [٥] العمل به عملا بلا دليل . ألا ترى أن صاحب الشرع أمرنا بالاجتهاد عند ص ٢٠٥

(١) س : واقعة من جهة الخبر .

(٢) س : على طريق الإلهام .

(٣) س : لأن الإلهام لا حو تخايل ، وهو تحريف .

(٤) س : بخلافه فإذا قال القائل .

(٥) س : وكان .

فقد النصوص ؟ وهو عمل بدلالة النصوص ، كما روى فى حديث معاذ[(١)] » .

**قال** : « ولا يلزم على هذا التحرِّى فى الأوانى وغيرها فى الشرع ، فإنه عمل بشهادة القلب ، لأنه هناك ليس ثمَّ دليل سواه .

وذلك ليس من قبل ماذكرنا[(٢)]، لأن الإلهام لايصلح حجة لإلزام[(٣)] الحكم على الغير ، وكذلك التحرى أيضا[(٤)] لا يصلح للإلزام[(٥)] على غيره ، وإنما اعتبر لجواز العمل فى حق نفسه عند عدم سائر الأدلة . أما المشروعات فلا يُتصور[(٦)] أن تنفك عن نوع دليل : إما الكتاب ، أو السنة ، أو إجماع ، أو قياس ، فلا ضرورة فى العمل بغير حجة ودليل . فإذا بطلت هذه الأقسام كلها ثبت أنه لا طريق إلى معرفة الله إلا بالنظر » .

---

(١) الإشارة إلى الحديث الذى رواه الحارث بن عمرو عن رجال من أصحاب معاذ عن معاذ ( وهذه رواية الترمذى ) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذا إلى اليمن فقال : كيف تقضى ؟ فقال : أقضى بما فى كتاب الله . قال : فإن لم يكن فى كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله . قال : فإن لم يكن فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال : اجتهد رأيى . قال : الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله . والحديث فى سنن الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ٣٩٤/٢ (كتاب الأحكام ، باب ما جاء فى القاضى كيف يقضى ) ؛ سنن أبى داود ٤١٢/٣ كتاب الأقضية ، باب اجتهاد الرأى فى القضاء ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٢٣٠/٥ ، ٢٣٦ ، ٢٤٢ .

(٢) س : ما ذكرناه .

(٣) س : لالتزام .

(٤) أيضا : ساقطة من : (س) .

(٥) س : للالتزام .

(٦) س : فلا يصلح .

**قال** : « فإن قيل : بماذا تعلمون أن فى العقول حجة ودليلا[(١)] ؟ قيل : بأن تبين فى كل مسألة تبيينا عقليا[(٢)] يُفضى النظر فيه إلى العلم. فإن قيل لم قلتم إن معرفة الله لا تُنال إلا بالنظر فى حجة العقل ؟ قيل : الدلالة على ذلك : أن الكتاب إنما يصح أن يُستدل به إذا عُلِمْ أنه كلام الله الحكيم. فيجب تقدم العلم بالله وحكمته وبأن[(٣)] هذا كلامه ، وإنما [ لم ][(٤)] يصح الاستدلال [ عليه بالسنة ، لأنه إنما يصح الاستدلال ][(٥)] بها إذا ثبت أنها كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الحكيم ، فيجب تقدم العلم بالله وحكمته[(٦)] ، وأن هذا الرسول رسوله[(٧)] . وإنما لم[(٨)] يصح الاستدلال بالإجماع على الله ، لأنه إنما يصح/ الاستدلال بالإجماع بعد أن يُعلم أن الله ورسوله قد شهدا بأنه حجة ، فيجب تقدم العلم بالله ، فصح أن العلم بالله لا يُستفاد بغير حجة العقل ». ظ ٢٠٥

**قال** : « فإن قيل : فما [ الدليل ][(٩)] الذى يؤدى النظر فيه إلى معرفة[(١٠)] الله تعالى ؟ قيل : نفسك وسائر ما تشاهده من[(١١)] الأجسام . فوجه دلالة

(١) س : دليلا وحجة .
(٢) د : قيل بأن تبين فى كل مسألة شيئا عقليا . والمثبت من (س) .
(٣) س : وأن .
(٤) لم : ساقطة من (د) .
(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من (د) .
(٦) س : بالله الحكيم .
(٧) س : رسول الله صلى الله عليه وسلم .
(٨) لم : ساقطة من (س) .
(٩) الدليل : ساقطة من (د) .
(١٠) د : الذى يؤدى إلى النظر فيه إلى معرفة ، وهو تحريف .
(١١) من : ساقطة من (س) .

الإنسان من نفسه على الله تعالى أنه قد كان نطفة ، ثم تقلبت به الأحوال إلى أن انتهى إلى حال الكمال ، فلابد لهذا التنقل والتغير من مغيِّر . ولم يكن التغير في وقت أَوْلى من وقت . فلا[1] يخلو ذلك المغيِّر[2] إما أن يكون قد اقتضى تغيرها على سبيل الإيجاب من غير اختيار بالطبع أو القالب ، أو يكون اقتضى تغيرها على سبيل الاختيار وهو الفاعل . ولا يخلو ذلك الفاعل إما أن يكون هو الإنسان أو غيره . وإن[3] كان غيره فلا يخلو إما أن يكون من جنسه أو من غير جنسه . فإن كان من جنسه فاما أن يكون أبويه أو غيرهما . فإن كان من[4] غير جنسه فهو قولنا . وسنبطل سائر الأقسام ، ونثبت هذا الأخير . أما أنه لا يجوز أن يكون الإنسان قد تشكَّل[5] لأجل أن الرحم على شكل القالب ، فلأن الكلام فيمن شكَّل ذلك القالب ، كالكلام فيمن شكَّل الإنسان ، ولأن القالب يقتضي تشكيل ظاهر ما يُلقى فيه . فما الذى اقتضى تشكيل باطن الإنسان ووضع أجزاء الباطن مواضعها ؟ ولا يجوز أن يكون المقتضى لتغيير[6] الإنسان وتشكيله طبيعة غير عالمة ولا مختارة ، لأن الإنسان أبلغ في الترتيب والحكمة من بناء دار وصناعة تاج . وكما لم يجز أن يحصل ذلك ممن ليس بعالم فكذلك الإنسان . ألا ترى أن أعضاء الإنسان مقسومة على حسب المنفعة وموضوعة مواضعها ؟ ولا يجوز أن يكون الإنسان هو

(١) س : ولا

(٢) س : التغير .

(٣) س : فإن .

(٤) من: ساقطة من (س) .

(٥) د : أشكل .

(٦) س : لتغير .

الذى غيرَّ نفسه من حال إلى حال ، لأنه لو قَدَر على ذلك فى حال ضعفه لكان فى حال كماله أقدر . وإذا عجز عن خلق [ مثله وخلق ] [١] أعضائه فى حال كماله فهو عن ذلك فى حال[٢] الضعف أعجز ، ولا يجوز أن يكون المغير له من حال إلى حال أبويه ، لأنه ليس[٣] يجرى على حسب إيثارهما ، ألا ترى أنهما يريدانه فلا يكون ويكرهانه فيكون ؟ ويريدانه ذكرا فيكون أنثى ، ويريدانه أنثى فيكون ذكرا ؟ فإذا لم يكن لأبويه فى ذلك تأثير فغيرهما مما لا تعلق له به أجدر . فصح أن للإنسان فاعلا مخالفا له ، وهو الله تعالى » .

**قال** : « فإن قيل :[٤] فكيف يدل غير[٥] على الله ؟ قيل : إن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق . وهذه حوادث فيجب أن يكون للجسم محدِثاً/ إذ لم يتقدم الحوادث ، والدليل ص ٢٠٦ على أن الأجسام محدَثة هو[٦] أن الأجسام محدثة ، وكل محدث يحتاج إلى محدث » .

**قال** : « وهذا الكلام يشتمل على أصلين : أحدهما : أن الأجسام محدثة ، والثانى : أن كل محدَث يحتاج إلى محدِث . أما الأصل الأول فالغرض[٧] به أن يدل على أن الجواهر والأجسام محدَثة غير قديمة ، ولا

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (د) .
(٢) حال : ساقطة من (س) .
(٣) س : لا ليس ، وهو تحريف .
(٤) س : قال .
(٥) س : غيرى .
(٦) س : والدلالة على . . . هى .
(٧) س : والغرض .

يصح أن تَثبت صفة لشيء وتُنفى صفة عن شيء إلا وقد عرفنا ما تثبت[١] له الصفة ، والصفة التي نثبتها والصفة التي ننفيها . فيجب أن نذكر ما الجوهر وما الجسم وما القديم وما المحدث . ولما كان الوصلة إلى حدوث الجسم هو العرض ، الذى هو الحركة والسكون ، والكون والاجتماع والافتراق ، ولم يصح أن يتوصل بما لا نعرفه ، وجب أن نبيِّن ما العَرَض ، وما الكون ، وما الحركة ، وما السكون ، وما الاجتماع والافتراق ، فالجوهر هو الذى يشغل الحيِّز فى وجوده ، ويصح[٢] أن تحله الأعراض . ومعنى شغله الحيز أن يوجد فى جهة ومكان فيحوزه ، ويمنع مثله من أن يوجد معه[٣] بحيث هو والجسم هو المؤلف ، وعند قوم : هو الطويل العريض العميق . والقديم هو : الموجود الذى لم يزل ، والذى لا أول لوجوده ، والمحدَثُ هو : الذى لوجوده أول . والعرض هو ما يعرض فى الوجود ولا يكون[٤] له لبث كلبث الجواهر والأجسام . وذلك أن ما قَلَّ لبثه بالإضافة إلى غيره سموه عارضا . قال الله تعالى : ﴿ هَذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا ﴾[ سورة الأحقاف : ٢٤ ] وذلك نحو الحركة والسكون . والحركة[٥] زوال الجسم من مكان إلى مكان ، والسكون لبث الجوهر فى المكان أكثر من وقت واحد ، والكون ما به كَوْن[٦] الجوهر فى مكان دون مكان ، والاجتماع كونا[٧] جوهرين متماسين ، والافتراق كونا جوهرين غير متماسين ».

(١) س : تنسب .

(٢) س : ويصلح . (٣) س : فيه .

(٤) س : فلا يكون .

(٥) والحركة : ساقطة من ( س ) .

(٦) س : يكون . (٧) س : كون .

**قال** : « وإذ قد ذكرنا حدود هذه الأشياء ، فلندل على حدوث الأجسام . فنقول : إن الأجسام لم تسبق الحركة والسكون المحدَثَيْن ، وكل ما لم يسبق المحدَثَ فهو محدَثٌ » .

ثم إنه ساق هذه الحجة إلى آخرها . كما ساقها مَنْ قَبْلَهُ ، مثل ابن عقيل ونحوه ، وقبلهم أبو الحسين البصرى ، وأمثاله الذين هم أئمة هذه الحجة،وقد ذكرنا سياق[١] أبى الحسين لها فلا حاجة إلى تكريرها[٢] .

**وقال** : « فإن قيل : فما تقولون فيمن حصلت له هذه المعرفة بمجرد التقليد أو غيره ؟ أيكون عارفاً بالله[٣] مؤمنا ؟ قيل : نعم ، إلا أنه يكون مأثوماً بترك ما وجب عليه من النظر » .

ظ ٢٠٦ **/قلت** : [ أما ][٤] هذه الحجة : حجة الأعراض ، فقد عُرِف
تعليق ابن تيمية اعتراض الناس عليها وذمهم لها . وأما الحجة المتقدمة ، وهى الاستدلال بحدوث الإنسان ، فإنها حجة[٥] صحيحة ، وهى من الحجج التى دلّ عليها القرآن وأرشد إليها .

والمقصود هنا أن هذا وأمثاله ممن يقولون[٦] : إن المعرفة لا تحصل إلا بالعقل ، ويشنِّعون على من يقول : إنها تحصل بالسمع ، من

(١) د : وسيأتى سياقه . والمثبت من (س) .
(٢) س : إلى إعادة ذلك .
(٤) س : بالله تعالى .
(٤) أما : زيادة فى ( س ) .
(٥) د : فهى حجة .
(٦) د : ممن يقول .

أصحابهم [ وغير أصحابهم ، إذا تُدُبِّر كثير من كلام أصحابهم ][(١)] الذين ينازعهم[(٢)] هؤلاء ، تبين أن نزاعهم لهم[(٣)] ليس فى نفس ما ثبت معرفته[(٤)] بمجرد العقل ، بل فى أمر آخر .

والمعنى الذى أراد أولئك أنه يحصل بالسمع ، ليس هو المعنى الذى اتفقوا على أنه لا يحصل إلا بالعقل ، كما ذكر ذلك الشريف أبو على بن أبى موسى[(٥)] وغيره . وسنذكر إن شاء الله تعالى بعض كلامهم ، فالنزاع بينهم وبين كثير من أصحابهم[(٦)] قد يكون لفظياً ، وقد يكون معنوياً ، فإن المقدمات[(٧)] التى حصروا بها[(٨)] المعرفة فى طريقهم ينازعهم الناس فى كل واحدة منها ، وإن تنوع المنازعون . وهذا كله بناءً على أن دلالة السمع هى مجرد خبر المخبر الصادق ، كما هو اصطلاح هؤلاء .

وأما إذا عُرف أن دلالة السمع تتناول الأخبار ، وتتناول الإرشاد والتنبيه والبيان للدلائل العقلية ، وأن الناس كما يستفيدون من كلام

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من ( د ) .
(٢) س : الذين ينازعونهم .
(٣) س : له .
(٤) س : ليس فيما تثبت معرفته .
(٥) هو الشريف أبو على محمد بن أحمد بن أبى موسى الهاشمى ، قاض من علماء الحنابلة له كتاب « الإرشاد » و« شرح كتاب الخرقى » ولد سنة ٣٤٥ وتوفى سنة ٤٢٨ . انظر ترجمته فى : طبقات الحنابلة ١٨٢/٢ – ١٨٦ ؛ شذرات الذهب ٢٣٨/٣ – ٢٤١ ؛ العبر للذهبى ١٦٧/٣ ؛ المنتظم لابن الجوزى ٩٣/٨ ؛ الأعلام ٢٠٥/٦ .
(٦) س : وبين أصحابهم .
(٧) س . فأما المقدمات .
(٨) س : التى خصوا بها .

المصنِّفين والمعلمين (١) الأدلة العقلية التى تبين لهم الحق ، فاستفادتهم (٢) ذلك من كلام الله أكمل وأفضل .

فتلك الأدلة عقلية باعتبار أن العقل يعلم صحتها إذا نُبِّه عليها ، وهى شرعية باعتبار أن الشرع دلّ عليها وهدى إليها . فعلى هذا التقدير تكون الدلائل حينئذ شرعية عقلية .

وعلى هذا فقد يُقال : الأدلة الشرعية نوعان : عقلى وسمعى . فالعقلى ما دلّ الشرع عليه من المعقولات ، والسمعى ما دلّ بمجرد الإخبار . (٣ وقد ذكرنا فى غير هذا الموضع أن أئمة النظّار معترفون باشتمال القرآن على الدلائل العقلية٣) . وأما على اصطلاح أولئك ، فكثيراً ما يعنون بالدليل الشرعى الدليل السمعى الخبرى ، وهو مجرد خبر الشارع الصادق ، فعلى اصطلاحهم ينازعهم الناس فى تلك المقدمات العقلية ، التى زعموا أن المعرفة لا تحصل إلا بها .

فأما المقدمة الأولى ، وهى قولهم : إن المعرفة لا تحصل مبتدأة فى النفس ، بل لابد لها من طريق ، فهى من موارد النزاع . فإذا قيل لهم : إنها قد تحصل فى النفس مبتدأة ، لم يكن لهم على نفى ذلك دليل إلا مجرد الاستقراء ، الذى هو : إما فاسد ، وإما ناقص .

**وقولهم** : إن نفوس العقلاء تتشوف إلى الاستدلال . يقول لهم المنازعون :/ لا نسلِّم أن جميع العقلاء كذلك ، بل جمهور العقلاء ص ٢٠٧

(١) س : والمتعلمين .

(٢) س : فاستفادهم ، وهو تحريف .

(٣-٣) : ساقط من (س) .

مطمئنون إلى الإقرار بالله تعالى ، وهم مفطورون على ذلك[١] . ولهذا إذا ذُكر لأحدهم اسمه تعالى ، وجد نفسه ذاكرةً له مقبلة عليه ، كما إذا ذُكر له ما هو معروف عنده من المخلوقات .

والمتجاهل الذى يقول : إنه لا يعرفه ، هو عند الناس أعظم تجاهلاً ممن يقول : إنه لا يعرف ما تواتر خبره من الأنبياء والملوك ، والمدائن والوقائع ، وذلك عندهم أعظم سفسطة من غيره من أنواع السفسطة .

ولهذا من تتبع[٢] مقالات الناس المخالفة للحس والعقل ، وجد[٣] المسفسطين فيها أعظم بكثير من المسفسطين المنكرين للصانع . فعُلم أن معرفته فى الفطرة أثبت وأقوى ، إذ كان وجود العبد ملزوم وجوده ، وحاجاته معلقة به سبحانه وتعالى ، بل كل ما يخطر بقلب العبد ويريده فهو ملزوم له ، وخواطر العباد وإراداتهم لا نهاية لها ، وانتقال الذهن من الملزوم إلى اللازم[٤] لا ينحصر ، بل إقرار القلوب به قد لا يحتاج إلى وسط وطريق ، بل القلوب مفطورة على الإقرار به أعظم من كونها مفطورة على الإقرار بغيره من الموجودات .

(* وأشهر من عرف تجاهله وتظاهره بإنكار الصانع فرعون ، وقد كان مستيقنا فى الباطن ، كما قال له موسى : ﴿ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ بَصَآئِرَ ﴾ [ سورة الإسراء : ١٠٢ ] .

(١) س : وهم مصرون على ذلك .

(٢) س : من يتبع .

(٣) وجد : ساقطة من ( س ) .

(٤) س : من الملزوم إلى الملزوم .

( * - * ) : ما بين النجمتين ساقط من ( س ) .

وقال تعالى عنه وعن قومه : ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوًّا ﴾[ سورة النمل : ١٤ ] .

ولهـــذا قال : ﴿ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾[ سورة الشعراء : ٢٣ ] على وجه الإنكار له ، قال له موسى : ﴿ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ * قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ * قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ * قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِى أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ * قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[ سورة الشعراء : ٢٤ — ٢٨ ].

وقد زعم طائفة أن فرعون استفهم استفهام استعلام ، فسأله عن الماهية ، وأن المسئول عنه لما لم يكن له ماهية عجز موسى عن الجواب .

وهذا غلط وعلى[٢] هذا التقدير يكون استفهم استفهام إنكار وجحد ، كما دلّ سائر آيات القرآن على أن فرعون [ كان ] جاحداً لله[١] نافياً له ، لم يكن مثبتا له ، طالبا للعلم بماهيته .

فلهذا بيَّن لهم موسى أنه معروف ، وأن آياته ودلائل ربوبيته أظهر وأشهر من أن يُسأل عنه بما هو ، فإن هذا إنما هو سُؤال عمَّا يُجهل ، وهو سبحانه أعرف وأظهر وأبين من أن يُجهل ، بل معرفته مستقرة فى الفطرة أعظم من معرفة كل معروف ، وهو سبحانه له المثل الأعلى فى السموات والأرض ، وهو فى السماء إلٰهٌ وفى الأرض ، فأهل السموات والأرض يعرفونه ويعبدونه ، وإن كان أكثر أهل الأرض ، كما قال

---

(١) فى الأصل ( د ) : على أن فرعون جاحداً لله . وما أثبته يستقيم به الكلام .
(٢) فى الأصل (د) : فعلى . ولعل ما أثبته يستقيم به الكلام .

ظ ٢٠٧ تعالى :/ ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴾ [ سورة يوسف : ١٠٦ ] .

ولهذا قالت الأنبياء عليهم السلام لأممهم : ﴿ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [ سورة إبراهيم : ١٠ ] وهذا استفهام إنكار يتضمن النفى ، ويبين أنه ليس فى الله شك .

وقول القائل : ليس فى هذا شك ، يُراد به أنه قد بلغ فى الظهور والوضوح ولزوم معرفته ، إلى حيث لا ينبغى أن يُشك فيه ، وإلى حيث لا يُشك فيه . وعلى كلا التقديرين يتبين أن الإقرار بالصانع بهذه المثابة *)

وأما الطريق الثانى ، وهو إدراك الحواس ، فلا ريب أنهم لا يقولون إنهم يدركونه (١) بالحس الظاهر ، بل يقولون : إن الحس نوعان : ظاهر ، وباطن . والإنسان يُحس بباطنه الأمور الباطنة ، كالجوع والعطش ، والشبع والرىّ ، والفرح والحزن ، واللذة والألم ، ونحو ذلك من أحوال النفس ، فهكذا يحسُّون ما فى بواطنهم من محبته سبحانه وتعظيمه ، والذل له ، والافتقار إليه ، مما اضطروا إليه وفطروا عليه ، ويحسُّون أيضا ما يحصل فى بواطنهم من المعرفة المتضمنة لمثله الأعلى فى قلوبهم .

والإحساس نوعان : نوع بلا واسطة ، كالإحساس بنفس الشمس (٢) والقمر والكواكب (٣) ، وإحساس بواسطة : كالإحساس

---

(١) س : إنهم لا يدركونه ، وهو خطأ .

(٢) س : كالإحساس بالشمس . (٣) والكواكب : ساقطة من (س) .

بالشمس والقمر والكواكب فى مرآه ، أو ماء ، أو نحو ذلك[(١)]

والقلوب مفطورة على أن يتجلّى لها من الحقائق ما هى مستعدة لتجلّيها فيها ، فإذا تجلى فيها شئ أحسّت به[(٢)] إحساسًا باطنا بواسطة تجلِّيه فيها .

وأيضا فنفس مشاهدة القلوب لنفسه تبارك وتعالى أمر ممكن ، وإن كان ذلك قد يُقال:إنه مختص ببعض الخلق ، كما قال أبو ذر وابن عباس وغيرهما من السلف : إن نبينا صلى الله عليه وسلم رأى ربَّه بفؤاده . وقال ابن عباس : رآه بفؤاده مرتين[(٣)] .

فهذا النوع إذا كان ممكنا ، وقد قيل : إنه واقع ، لم يمكن نفيه إلا بدليل . وأما الرؤية بالعين فى الدنيا ، وإن كانت ممكنة عند السلف والأئمة ، لكن لم تثبت لأحد ، ولم يدعها أحد من العلماء لأحد إلا لنبينا صلى الله عليه وسلم على قول بعضهم . وقد ادّعاها طائفة من الصوفية لغيره ، لكن هذا باطل ، لأنه قد ثبت بدلالة الكتاب والسنة أن أحداً لا يراه فى الدنيا بعينه .

(١) س : فى المرآة والماء ونحو ذلك .

(٢) س : أحسته به .

(٣) روى مسلم فى صحيحه ١٥٨/١ – ١٥٩ (كتاب الإيمان . باب معنى قول الله عز وجل : ولقد رآه نزلة أخرى .. الخ)أثرين عن ابن عباس : الأول :... عن ابن عباس : رآه بقلبه . والثانى :... عن أبى العالية ، عن ابن عباس قال : ( ما كذب الفؤاد ما رأى ) [ سورة النجم : ١١ ] ،(ولقد رآه نزلة أخرى ) [ سورة النجم : ١٣ ] . قال : رآه بفؤاده مرتين . وذكر الترمذى فى سننه ٧/٥ (كتاب التفسير ، سورة النجم ) أثرا عن عكرمه بن عباس قال : ( ما كذب الفؤاد ما رأى ) . قال: رآه بقلبه.قال الترمذى : هذا حديث حسن . وجاء الأثر بنفس المعنى فى المسند ( ط . المعارف ) ٢٩٤/٣ عن ابن عباس . وقال الشيخ أحمد شاكر رحمه الله فى تعليقه : ونسبه السيوطى فى الدر المنثور ١٢٤/٦ أيضا للطبرانى وابن مردويه والبيهقى فى « الأسماء والصفات » .

وفى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : واعلموا أن أحداً منكم لن يرى ربَّه حتى يموت[١] .

وقد بسطنا الكلام على مسألة الرؤية فى غير هذا الموضع ، وبينّا أن النصوص عن الإمام أحمد وأمثاله من الأئمة هو الثابت عن ابن عباس من أنه يُقال : رآه [ بقلبه ][٢] ، أو : رآه بفؤاده .

وأما تقييد الرؤية بالعين فلم يثبت ، لا عن ابن عباس ولا عن أحمد .

والذى فى الصحيح عن أبى ذر أنه سأل النبى صلى الله عليه وسلم /
ص ٢٠٨ هل رأيت ربك ؟ قال : نور أنَّى أراه ![٣] . وقد روى أحمد بإسناده عن أبى ذر أنه رآه بفؤاده[٤] ، واعتمد أحمد على قول أبى ذر لأن أبا ذر سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن هذه المسألة ، وأجابه — وهو أعلم بمعنى ما أجابه به[٥] النبى صلى الله عليه وسلم ، فلما أثبت أنه رآه بفؤاده ، دلّ ذلك على مراده .

(١) فى صحيح مسلم ٤/٢٢٤٥ (كتاب الفتن وأشراط الساعة ، باب ذكر ابن صياد ) : قال ابن شهاب : وأخبرنى عمر بن ثابت الأنصارى أنه أخبره بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يوم حذَّر الناس الدجال : إنه مكتوب بين عينيه كافر ، يقرؤه من كره عمله ، أو يقرؤه كل مؤمن ) . وقال : تعلَّموا أنه لن يرى أحدٌ منكم ربه عز وجل حتى يموت . وجاء الحديث فى سنن الترمذى ٣/٣٤٥ (كتاب الفتن ، باب ما جاء فى الدجال ) وفيه : تعلمون أنه لن يرى .. الحديث . (٢) بقلبه : ساقطة من النسختين وزدتها ليستقيم الكلام .

(٣) تكلمت عن هذا الحديث من قبل فى الجزء الأول ، ص ١٠٦ ، ت ٢ . وأشرت إلى مكان حديث أبى ذر فى صحيح مسلم وشرح النووى للحديث . وقد ورد الحديث أيضا فى : سنن الترمذى ٥/٧٠ — ٧١ (كتاب التفسير ، سورة النجم ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٥/١٤٧ ، ١٧٠ — ١٧١ .

(٤) بحثت فى مسند الإمام أحمد ( مسند أبى ذر فى الجزء الخامس من طبعة الحلبى ) فلم أجد هذا الحديث، ولعل الإمام أحمد رواه فى غير المسند .

(٥) س : أعلم بما أجابه به .

وأما قولهم : لا يجوز أن تكون معرفتنا به واقعة بالخبر ، لأن الخبر إنما يفضى إلى المعرفة ، إذا أخبر به خلق كثير عن مشاهدة ، وليس أحد يخبر بالله عن مشاهدة .

فهذا مما ينازعهم فيه المنازعون ، ويقولون : ليس من شرط أهل التواتر أن يخبروا عن مشاهدة ، بل إذا أخبروا عن علم ضرورى ، حصل العلم بمخبَرَ أخبارهم ، وإن لم يكن المخبَر به مشاهَدًا .

والمعرفة بالله قد تقع ضرورة[١] ، [٢]وإذا كان كذلك أمكن المعرفة بتصديق إخبار المخبرين عن المعرفة الحاصلة ضرورة[٢] ، ألا ترى أن ما يخبر به الناس عن أنفسهم من لذة الجماع ، وكثير من المطاعم والمشارب ، بل ولذة العلم والعبادة والرئاسة ، وحال السكر والعشق ، وغير ذلك من الأمور الباطنة ، تحصل المعرفة بوجودها بالتواتر لمن لم يجدها من نفسه ، ولا عرفها بالضرورة فى باطنه ؟ وليست أمرًا مشاهداً ، بل إطباق الناس على وصف[٣] رجل بالعلم أو العدل أو الشجاعة أو الكرم أو المكر أو الدهاء ، أو غير ذلك من الأمور النفسانية التى لا تُعلم بمجرد المشاهدة يوجب[٤] العلم بذلك لمن تواترت هذه الأخبار عنده ، وإن لم يكن المخبرون أخبروا عن مشاهدة ، وكذلك الإخبار عن ظلم الظالمين .

---

(١) د : قد تقع ضرورية .
(٢-٢) : ساقط من (س) .
(٣) س : على مدح .
(٤) س : فوجب ، وهو تحريف .

ولهذا كانت العدالة والفسق تثبت بالاستفاضة ، ويُشهد بها بذلك ، كما يَشْهد المسلمون كلهم أن عمر بن عبد العزيز كان عادلا [(١)] ، وأن الحجاج كان ظالما . والعدل والظلم ليس أمرًا مشاهدا بالظاهر ، فإن الإنسان أكثر ما يشاهد الأفعال كما يسمع الأقوال ، فإذا رأى رجلا يعطى ويقتل ، شاهد الفعل . أما كونه قَتَل بحقٍ أو بغير حق ، أو أعطى عدلاً وإحسانا ، أو غير عدل وإحسان ، فهذا لا يُعلم بمجرد المشاهدة ، بل لابد من دخول العقل فى هذا العلم .

وكذلك من لا يعرف الطب والنحو : إذا رأى ما تواتر عند أهل الطب والنحاة من علم أبقراط وجالينوس وأمثالهما ، والخليل وسيبويه ، علم أن هؤلاء علماء بالطب والنحو ، وإن لم يعرف هو الطب والنحو ، وليست معرفة المخبرين بذلك عن المشاهدة .

ظ ٢٠٨ بل وكذلك/ إذا تواتر عنده كلام الناس بالإخبار[(٢)] عن علم مالك والشافعى وأحمد ويحيى بن معين والبخارى ومسلم وأمثالهم بالفقه والحديث ، عَلِمَ علمهم بذلك ، (* وإن كان المخبرون لم يخبروا عن مشاهدةٍ ، لكن من رأى كلام هؤلاء ، من أهل الخبرة بالفقه والحديث ، علم بالضرورة أنهم علماء بذلك*) ، ثم هؤلاء يخبرون بذلك غيرهم ، فيتواتر ذلك عند هؤلاء .

---

(١) د : عدلا .

(٢) س : فى الإخبار .

(*-*) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

(١ وكذلك القضايا الحسابية ، كالعلم بالمضروبات والمنسوبات والمجموعات ونحو ذلك ، هو ضرورى لمن علمه ، فإذا أخبر أهل التواتر بذلك لواحدٍ حصل له العلم بذلك ، وإن كانوا إنما أخبروا عن علم ضرورى١) .

وهكذا العلم بصدق الصادق وكذب الكاذب ، يعلمه من باشره وجرَّبه ضرورة ، ويعلمه من تواتر ذلك عنده بطريق الخبر . ولهذا كان العلم بأن محمداً ، صلى الله عليه وسلم ، كان صادقاً معروفا بالصدق لا يكذب متواتراً عند من لم يباشره ، لأن الذين جرَّبوه من أعدائه وغيرهم[٢] كانوا متفقين على أنه صادق أمين ، حتى أن هرقل لما سأل أبا سفيان – وكان حين سأله من أشد الناس عداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم – : هل[٣] كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال ؟ فقال أبو سفيان : لا . فأخبر أنه – هو وغيره من قريش – لم يكونوا يتهمونه بالكذب ، فضلا عن أن يخبروا عنه بالكذب ، وكانوا يسمُّونه الأمين .

ولما كان أبو سفيان مخبرًا بهذا بين جماعة من قومه يقرُّونه على ذلك ، مع قيام المقتضى للتكذيب لو كان قد كَذَبَ ، استفاد هرقل بهذا أنه لا يكذب . فقال : قد علمت أنه لم يكن ليدع الكذب على الناس ثم يذهب فيكذب على الله .

وهذا وأمثاله بابٌ واسع ، فالعلم بمُخْبَر الأخبار يحصل إذا كان المْخبِرُ عالماً بالضرورة ، سواء كان المخبَر به مشاهَداً أو لم يكن .

---

(١–١) : ساقط من (س) .

(٢) س : وغير أعدائه .

(٣) س : .. وسلم فسأله هل ...

وأما طريقة الإلهام ، فالإلهام الذى يُدعى فى هذا الباب ، هو عند أهله علمٌ ضرورى ، لا يمكنهم دفعه عن أنفسهم ، أو مستنِدٌ إلى أدلةٍ خفية لا تقبل النقض[١] ، فلا يمكن أن يكون باطلاً .

وأما الاستدلال على الأحكام بالإلهام ، فتلك مسألة أخرى ، ليس هذا موضعها ، والكلام فى ذلك متصل بالكلام على الاستحسان والرأى وأنواعها ، وأن ما يعنيه هذا بالاستحسان ، قد يعنيه هذا بالإلهام . وليس الكلام فيما عُلِمَ فساده من الإلهام لمخالفته دليل[٢] الحس والعقل والشرع ، فإن هـذا باطل ، بل الكلام فيما يوافق هذه الأدلة لا يخالفها .

وليس من الممتنع وجود العلم بثبوت الصانع وصدق رسوله /
إلهاما ، فدعوى المدَّعى امتناع ذلك يفتقر إلى دليل . ص ٢٠٩

فطرق المعارف متنوعة فى نفسها ، والمعرفة بالله أعظم المعارف ، وطرقها أوسع وأعظم من غيرها ، فمن حصرها فى طريق معيّن بغير دليل يوجب نفيا عاما لما سوى تلك الطريق لم يُقبل منه ، فإن النافى عليه الدليل ، كما أن المثبت عليه الدليل[٣] .

نعم ، من نفى تلك بحسب علمه ، لم ينازع فى ذلك . فإذا قال : لا أعلم طريقا آخر ، أو لم يحصل لى ولمن عرفته طريق[٤] آخر ، كان نافياً لعلمه ولما عَلِمَ وجوده ، لا نافياً للأمور المحققة فى نفس الأمر .

(١) د : لاتقبل النقيض .
(٢) س : ذلك ، وهو تحريف .
(٣) س : كما على المثبت الدليل .
(٤) د ، س : طريقا ، وهو خطأ .

فهذا الكلام وأمثاله يَرِدُ على النزاع المعنوى . ولهذا كان كثير من الفضلاء ، الذين يوجبون هذه الطريقة ويصححونها ، قد رجعوا عن ذلك ، وتبين لهم ذم هذا الكلام ، بل بطلانه ، كما يوجد مثل ذلك فى كلام غير واحدٍ منهم ، مثل أبى المعالى وابن عقيل وأبى حامد والرازى وغيرهم ، من الذين يصححون هذه الطريق ، بل يوجبونها تارة ، ثم إنهم ذموها أو أبطلوها تارة[١] .

كلام علماء الكلام فى ذم علم الكلام

قال أبو المعالى فى آخر عمره[٢] : « خليت[٣] أهل الإسلام وعلومهم[٤] ، وركبت البحر الخضم[٥] ، وغصت فى الذى نهوا عنه[٦] والآن قد[٧] رجعت عن الكل إلى كلمة الحق ، عليكم بدين العجائز ، فإن لم يدركنى الحق ببرِّه[٨] فأموت على دين العجائز ، وإلا فالويل لابن الجوينى[٩] ».

---

(١) تارة : ساقطة من (س) .

(٢) أورد السيوطى فى كتابه « صون المنطق والكلام » ١/٢٣٧ العبارات التالية نقلا عن كتاب « تلبيس إبليس » لابن الجوزى وسنقابلها على « صون المنطق » وعلى « تلبيس إبليس » ( ط . المنيرية ، ١٣٦٩ ) بإذن الله .

(٣) صون : لقد خليت ، تلبيس ( ص ٨٤ ) : لقد جلت ( وهو تحريف ) .

(٤) تلبيس : . . الإسلام جولة وعلومهم ، وهو تحريف .

(٥) صون ، تلبيس ( ص ٨٥ ) : البحر الأعظم .

(٦) وغصت فى الذى نهوا عنه : كذا فى (د) وفى تلبيس إبليس ، وسقطت عبارة « الذى نهوا عنه » من « صون » وفى « صون » ، « تلبيس » جاءت بعد عبارة « نهوا عنه » عبارة لم ترد فى كتابنا وهى : « كل ذلك فى طلب الحق وهربا من التقليد » .

(٧) صون ، تلبيس : فقد .

(٨) تلبيس : بلطيف بره ، صون : بلطف .

(٩) صون : . . العجائز وتختم على فيه أمرى بكلمة الإخلاص فالويل لابن الجوينى ؛ تلبيس : العجائز ويختم عاقبة أمرى عند الرحيل بكلمة الإخلاص فالويل لابن الجوينى .

وسأل رجل ابن عقيل فقال له : هل ترى لى أن أقرأ الكلام ، فإنى أحسن من نفسى بذكاء؟ فقال له :«إن الدين النصيحة ، فأنت الآن على ما بك مسلم سليم ، وإن لم تنظر فى الجزء – يعنى الجوهر الفرد – وتعرف الطفرة – يعنى طفرة النظام – ولم تخطر ببالك الأحوال ، ولا عرفت الخلاء والملاء والجوهر والعرض ، وهل يبقى العرض زمانين ، وهل القدرة مع الفِعْل أو قبله ، وهل الصفات زوائد على الذات ، وهل الاسم المسمّى أو غيره ، وهل الروح جسم أو عرض ، فإنى أقطع أن الصحابة ماتوا وما عرفوا ذلك ولا تذاكروه ، فإن رضيت أن تكون مثلهم بإيمان ليس فيه معرفة هذا فكن ، وإن رأيت طريقة المتكلمين اليوم أجود من طريقة أبى بكر وعمر والجماعة ، فبئس الاعتقاد والرأى[(١)] » .

قال[(٢)] : « ثم هذا علم الكلام قد أفضى بأربابه إلى الشكوك[(٣)] ، وأخرج كثيراً منهم إلى الإلحاد[(٤)] ، بشم[(٥)] روائح الإلحاد / من فلتات ظ ٢٠٩

---

= وجاءت عبارات ( س ) مخالفة لعبارات ( د ) هكذا :«لقد خضت البحر الخضم ، وخليت أهل الإسلام وعلومهم ، ودخلت فى الذى نهونى عنه ، والآن فإن لم يتداركنى ربى برحمته فالويل لابن الجوينى ، وها أنا ذا أموت على دين العجائز ، أو قال : على عقيدة أمى » .

(١) أورد ابن الجوزى بعض هذه العبارات فى « تلبيس إبليس » ( ص ٨٥ ) وهى : « أنا أقطع أن الصحابة ماتوا وما عرفوا الجوهر والعرض ، فإن رضيت أن تكون مثلهم فكن ، وإن رأيت أن طريقة المتكلمين أولى من طريقة أبى بكر وعمر فبئس ما رأيت » .

(٢) قال : ساقطة من (س) . والكلام التالى أورده ابن الجوزى فى « تلبيس إبليس » بعد الكلام السابق ( ص ٨٥ ) .

(٣) تلبيس إبليس : قال : وقد أفضى الكلام بأهله إلى الشكوك .

(٤) تلبيس : وكثير منهم إلى الإلحاد .

(٥) س : ثم ( وهو تحريف ) ؛ تلبيس : تشم .

كلامهم[١] ، وأصل ذلك كله[٢] أنهم ما قنعوا بما قنعت به الشرائع ، وطلبوا الحقائق وليس فى قوة العقل دَرْك لما[٣] عند الله من الحكمة التى انفرد بها[٤] ، ولا أخرج البارى من علمه ما علمه[٥] هو من حقائق الأمور[٦] ، وقد دَرَج الصدر الأول على ما درج عليه الأنبياء من هذه الإقناعات ، ولما راموا ما وراءها رُدُّوا إلى مقامٍ غايته التحكيم والتسليم ، وهو الذى يُزرى به طائفة المتكلمين على أهل النقل والسنة ، وتسميهم[٧] الحشوية ، وإليه ينتهى المتكلمون أيضا ، لكنهم يتحسَّنون[٨] بما ليس لهم ، وبما لم يتحصل[٩] عندهم ، فهم بمثابة من يدعى الصحة بتجلده[١٠] وهو سقيم ، ويتغانى على الفقراء وهو عديم . والعقل ، وإن كان للتعليل طالباً ، فإنه يذعن بأن فوقه حكمة إلهية ، توجب الاستكانة والتحكيم لمن هو بعض خلقه » .

**قال** : « وإنما دخلت الشُّبَهُ[١١] من ثلاث طرق ترجع إلى طريق واحد ، وذلك أن قوماً نظروا إلى أن العقل هو الأصل فى النظر

(١) كلامهم : ساقطة من ( س ) . وفى « تلبيس » : كلام المتكلمين .

(٢) كله : ساقطة من « تلبيس » .

(٣) تلبيس : إدراك ما .

(٤) د : التى تفرد بها .

(٥) تلبيس : من علمه لخلقه ما علمه . .

(٦) العبارات التى جاءت بعد كلمة « الأمور » أكثرها لم ترد فى « تلبيس إبليس » وسترد عبارات أخرى جاءت فيه بعد سطور كثيرة .

(٧) س : وتسميتهم .

(٨) س : يتخشون ، وهو تحريف .

(٩) س : يحصل .

(١٠) بتجلده : ساقطة من ( س ) .

(١١) س : السنة ، وهو تحريف .

والاستدلال ، اللذين هما طريقة العلم ، فإذا قضى العقل بشىء عوَّلوا عليه ، فلما قضى بوجود صانعٍ لهذا العالم المحكم القواعد أثبتوه ، ثم نظروا فى أفعاله ، فرأوا هدم الأبنية المحكمة ، وشاهدوا جزئيات[١] لم تأت على نظام الكليات ، ومضارَّ تعقب منافع ، فجحدوا الأول بالآخَر ، ففسد اعتقادهم فى الكل ، بما عرض لهم من اختلال الجزء ، وقالوا : إن دلَّ الإحكام على حكيم ، فقد دل الاختلال على الإهمال ، فشكُّوا . والقبيل الآخر أثبتوا صانعاً للكليات ، وأضافوا الشرور إلى صانع آخر ، فثَنَّوْا بعد أن وحَّدُوا . والقبيل[٢] الآخر عللوا بما انخرم بعلل لم تشف غليل العقل ، فلما لم يستقم لهم التعليل جنحوا ، وقالوا : خفى علينا وجه الحكمة فيما عرض فى العالم من الفساد ، فسلَّموا لمن استحق التسليم ، وهو الصانع ، وهذه طائفة أهل الحديث » .

**قال** : « وهذا الذى يُقال له مذهب العجائز ،[٣] وإليه ينتهى كل عالم محق » .

**قال** : وقد ظن قوم أن مذهب العجائز[٣] ليس بشىء ، وليس كذلك . وإنما معناه أن المدققين[٤] لما بالغوا فى[٥] النظر ، فلم يشهدوا ما يشفى العقل من التعليلات[٦] ، وقفوا مع هذه الجملة التى هى

(١) د : جزيات ؛ س : جزويات .

(٢) س : أن القبيل ، وهو تحريف .

(٣ - ٣) : ساقط من ( س ) .

(٤) س : أن المنافقين. (٥) د : فيه.

(٦) جاء فى « تلبيس إبليس » بعد العبارات التى سبق إيرادها ما يلى : « قال : وقد بالغت فى الأول طول عمرى ، ثم عدت القهقرى إلى مذهب الكتب ، وإنما قالوا إن مذهب العجائز أسلم ، لأنهم لما انتهوا إلى غاية التدقيق فى النظر ، لم يشهدوا ما يفى العقل من التعليلات والتأويلات . . الخ .

مراسم[1] » .

قلت : قول القائل : « إن الصحابة – رضى الله عنهم – ماتوا وما عرفوا ذلك » فيه تفصيل . وذلك أن هذا الكلام فيه حق وباطل ، فأما الباطل فهو مثل إثبات الجوهر الفرد ، وطفرة النظام ، وامتناع[2] / بقاء العرض زمانين ، ونحو ذلك . فهذا قد لا يخطر ببال الأنبياء والأولياء ، من الصحابة وغيرهم ، وإن خطر ببال أحدهم ، تبين له أنه كذب ، فإن القول الباطل الكذب هو من باب مالا ينقض الوضوء ، ليس له ضابط ، وإنما المطلوب معرفة الحق والعمل به ، وإذا وقع الباطل عُرف أنه باطل ودُفع ، وصار هذا كالنهى عن المنكر ، وجهاد العدو ، فليس كل شيء من المنكر رآه كل من الصحابة وأنكروه ، ومع هذا فلا[3] يُقطع على كلٍّ من الصحابة بأنهم لم يعرفوا أمثال هذه الأقاويل ويعرفوا بطلانها ، فإنهم فتحوا أرض الشام ومصر والمغرب والعراق وخراسان ، وكان بهذه البلاد من الكفَّار المشركين والصابئين وأهل الكتاب من كان عنده من كتب أهل الضلال من الفلاسفة وغيرهم ما فيه هذه المعانى الباطلة ، فربما خُوطبوا بهذه المعانى بعبارة من العبارات ، وبيَّنوا بطلانها لمن سألهم .

تعليق ابن تيمية

ص ٢١٠

والواحد منا قد يجتمع بأنواع[4] من أهل الضلال ، ويسألونه عن

---

(١) س : من التعليات وبقوا مع هذه الجملة التى هى مواسم ؛ تلبيس . . . والتأويلات فوقفوا مع مراسم الشرع وجنحوا عن القول بالتعليل . . . الخ .

(٢) وامتناع : ساقطة من ( س ) .

(٣) س : لا .

(٤) بأنواع : ساقطة من ( س ) .

أنواع من المسائل ، ويوردون[١] عليه أنواعا من الأسولة والشبهات الباطلة فيجيبهم عنها ، وأكثر الناس لا يعلمون ذلك ولا ينقلونه .

والشافعى وأحمد وغيرهما من الأئمة [ قد ][٢] ناظروا أنواعا من الجهمية أهل الكلام ، وجرى بينهم من المعانى مالم ينقل ، ولكن من عرف طرق المناظرين لهم ، والمسائل التى ناظروهم[٣] فيها ، عَلِم ما كانوا يقولونه ، كالفقيه الذى يَعرف أن فقيهين تناظرا[٤] فى مسألة من مسائل الفقه ، مثل مسألة قتل المسلم بالذمى ، أو القتل[٥] بالمثقل ونحو ذلك ، فينقل المناظرة من لم يفهم ما قالاه ، فيَعْرِف الفقيهُ الفاضل – مما نقل – مالم ينقل .

وأما الخوض فى مسألة الروح : هل هى قائمة بنفسها ، أم هى عرض ؟ فكلام الصحابة والتابعين وغيرهم من الأئمة فى أن الروح : عين قائمة بنفسها تخرج من البدن ، وتصعد وتعرج ، وتنعَّم وتعذَّب ، وتتكلم وتُسأل وتجيب ، وأمثال ذلك أكثر من أن يمكن سطره هنا ، فكيف يُقال : إن الصحابة ماتوا وما عرفوا هل الروح عين قائمة بنفسها ، أو صفة من الصفات ؟ وإن كانوا هم كانوا لا يتخاطبون بلفظ الجسم والعرض .

وكذلك قول القائل : إن الصحابة لم يعرفوا هل الصفات زوائد على

(١) س : ويردون ، وهو تحريف .
(٢) قد : ساقطة من ( د ) .
(٣) س : ناظرهم ، وهو خطأ .
(٤) س : تناظروا ، وهو خطأ .
(٥) د : والقتل .

الذات ، ليس بسديد . فإن كلام الصحابة فى إثبات الصفات لله تعالى أكثر وأعظم من أن يمكن سطره هنا ، بل كلامهم فى إثبات الصفات العينية / الخبرية التى تسميها نفاة الصفات تجسيما ، أكثر من أن يمكن سطره ظ ٢١٠
هنا ، وكلامهم وكلام التابعين صريح فى أنهم لم يكونوا[(١)] يثبتون ذاتاً مجردة عن الصفات .

وأما هذا اللفظ : هل الصفات[(٢] زائدة على الذات أم لا ؟ فلفظ مجمل ، فإن أراد به المريد أن هناك ذاتاً قائمة بنفسها ، منفصلة عن الصفات الزائدة عليها ، فهذا لا يقوله أهل الإثبات ، ولا الصحابة . وإن أراد به أن الصفات[٢)] زائدة على الذات المجرَّدة التى يعترف بها النفاة ، فهذا حق ، ولكن ليس فى الخارج ذاتٌ مجردة ، فالسلف والأئمة لم يثبتوا ذاتاً مجردة حتى يقولوا : الصفات زائدة عليها ، بل الذات التى أثبتوها هى الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها ، وهذا المعنى متواتر فى كلام الصحابة .

فى الجملة : المعانى الصحيحة الثابتة كان الصحابة أعرف الناس بها ، وإن كان التعبير عن تلك المعانى يختلف بحسب اختلاف الاصطلاحات . والمعانى الباطلة[(٣)] قد لا تخطر ببال أحدهم ، وقد تخطر بباله فيدفعها ، أو يسمعها[(٤)] من غيره فيردها ، فإن ما يلقيه الشيطان

---

(١) د : صريح فى الصفات لم يكونوا . . . الخ ، والمثبت من ( س ) .

(٢ - ٢) : ساقطة من ( س ) .

(٣) س : الباطنة .

(٤) س : وقد يسمعها .

من الوساوس[١] والخطرات الباطلة ليس له حد محدود ، وهو يختلف بحسب أحوال الناس .

وأما ما ذكره ابن عقيل من قوله : « ليس فى قوة العقل دَرْكٌ لما عند الله من الحكمة التى انفرد بها . . إلى آخر كلامه » فهذا كله فى العلل الغائية ، وحكمة الأفعال وعواقبها ، ومسائل القدر والتعديل والتجوير[٢] ، فإن ابن عقيل كان – لكثرة نظره فى كتب المعتزلة وما عارضها – عنده فى هذا الأصل أمر عظيم ، وهو من أعظم الأصول التى تشعَّب فيها كلام الناس .

وكان طوائف من المنتسبين إلى الحديث والسنة كالأشعرى[٣] ، والقاضى أبى بكر ، ومن وافقهم فى أصل قولهم ، وإن كان قد يختلف كلامه ، كالقاضى أبى يعلى ، وابن الزاغونى[٤] ، وطوائف لا يحصيهم إلا الله ، ينكرون التعليل جملة ، ولا يثبتون إلا محض المشيئة ، ولا يجعلون فى المخلوقات والمأمورات معانىَ لأجلها كان الخلق والأمر ، إلى غير ذلك من لوازم قولهم .

والمعتزلة يثبتون تعليلاً متناقضا فى أصله وفرعه ، فيثبتون للفاعل تعليلاً لا تعود إليه حكمة[٥] ، ثم يزعمون أن كل واحد من العباد قد

---

(١) س : الوسواس .

(٢) د : والتجويز ، وهو تحريف .

(٣) س : كأبى الحسن الأشعرى .

(٤) س : وأبى الحسن بن الزاغونى .

(٥) فى ( د ) عبارة « لا يعود إليه حكمه » غير منقوطة ، وفى ( س ) لا يعود إليه حكمة ، ولعل الصواب ما أثبته .

أراد به الفاعل كل ما هو صالح له أو أصلح ، وفعل معه ما يقدر عليه من ذلك ، ويتكلمون فى الآلام والتعويضات[١] ، والثواب والعقاب ، بكلام فيه من التناقض والفضائح ما لا يحصى .

ص ٢١١ /وفى ذلك الحكاية المشهورة لأبى الحسن الأشعرى مع أبى على الجبّائى لمّا سأله عن إخوة ثلاثة : مات أحدهم قبل البلوغ ، والآخر بلغ فكَفَر ، والآخر بلغ فآمن وأصلح ، فرفع الله درجات هذا فى الجنة ، والصغير جعله دونه فى الجنة ، والكافر أدخله النار . فقال له الصغير : يارب ارفعنى إلى درجة أخى . قال : إنك لا تستحق ذلك ، فإن أخاك عمل [ عملاً ][٢] صالحاً استحق به ذلك . فقال : يارب إنك أحييته حتى بلغ ، وأنا أمتَّنى ، فلو أبقيتنى لعملت مثل ما عمل . فقال [ له ][٣]: إنه كان فى علمى أنك لو بقيت لكفرت ، فاخترمتك إحسانا إليك . قال : فصرخ الكافر من النار : يارب فهلَّا أمتَّنى قبل البلوغ كما فعلت بهذا ؟ قالوا : فلمَّا سأله عن ذلك انقطع .

[٤] ولهم على كلام أبى الحسن أجوبة لها موضع آخر[٤] .

والمقصود هنا أن ابن عقيل نظر فى تعليلات[٥] المعتزلة فرآها عليلة ، ورأى أنه لابد من إثبات الحكمة والتعليل فى الجملة ، خلافاً لما كان

(١) س : والتعريضات .

(٢) عملا : ساقطة من ( د ) .

(٣) له : زيادة فى ( س ) .

(٤ - ٤) : ساقط من ( س ) .

(٥) د ، س : تعليات . ولعل الصواب ما أثبته ، وهو الذى يوافق السياق .

ينصره[١] شيخه القاضى أبو يعلى ، فصار يثبت الحكمة والتعليل من حيث الجملة ، ويقرّ بالعجز عن التفصيل .

والقاضى أبو خازم بن القاضى أبى يعلى[٢] فى كتابه المصنَّف فى أصول الدين الذى رتَّبه ترتيب محمد بن الهيصم فى كتابه المسمَّى « بجمل المقالات » يسلك مسلك[٣] من أثبت الحكمة والمصلحة العامة التى تجب مراعاتها ، وإن أفضى ذلك إلى مفسدة جزئية ، كما يُشهد ذلك فى المخلوقات والمأمورات ، وهذا مذهب الفقهاء فى تعليل الشرعيات ، وهو مذهب كثير من النظَّار ، أو أكثرهم ، فى تعليل المخلوقات ، كما ذهب إلى ذلك الكرَّامية والفلاسفة وغيرهم من الطوائف ، وقد بسط الكلام على هذا فى غير هذا الموضع .

ولم يُرِد ابن عقيل بقوله : « وقد درج الصدر الأول على ما درج عليه الأنبياء من هذه الإقناعيات » . والإقناعيات [ تكون ] فى الأدلة[٤] الدالة على العلم بإثبات الصانع ، وإثبات الصفات له ، والمعاد ، ونحو ذلك ، فإن تلك عند ابن عقيل وأمثاله برهانيات يقينيات ، فكيف يجعلها عند

---

(١) ينصره : ساقطة من ( س ) .

(٢) د : والقاضى أبو حازم بن القاضى أبى يعلى ؛ س : والقاضى أبو يعلى الصغير . والصواب ما أثبته . وهو القاضى أبو خازم محمد بن محمد بن الحسين بن الفراء ، المولود سنة ٤٥٧ والمتوفى سنة ٥٢٧ ، وأبو خازم فقيه حنبلى وهو أخو ابن أبى يعلى مؤلف كتاب « طبقات الحنابلة » . انظر ترجمته فى : الذيل لابن رجب ١/١٨٤ – ١٨٥ ؛ شذرات الذهب ٨٢/٤ ؛ الوافى بالوفيات ١٦٠/١ ؛ الأعلام ٢٤٩/٧ .

(٣) س : والقاضى أبو يعلى الصغير يسلك مسلك . . الخ ، وسقطت سائر الكلمات .

(٤) د : من هذه الإقناعيات والإقناعيات فى الأدلة ؛ س : من هذه الإقناعيات فى الأدلة . وسبق إيراد كلام ابن عقيل ( ص ٦٥ ) . وزدت كلمة « تكون » ليتضح المعنى .

الأنبياء والسلف إقناعيات[١] ؟ ولكن أراد بذلك ، الإقناعيات[٢] فى تعليل أفعاله . وسمَّاها هو إقناعيات[٣] لأن هذا مبلغ أمثاله من العلم ، ومنتهاهم من المعرفة فى ذلك . وأما الأنبياء عليهم السلام[٤] ، والسلف رضوان الله عليهم ، فإن الله تعالى/أطلعهم من حكمته فى خلقه وأمره على ما لم يطَّلع عليه هو وأمثاله ، ولكن هؤلاء ليس لهم بحقائق أحوال الأنبياء والصحابة من الخبرة ما يعرفون به منتهاهم فى هذه المطالب العالية ، كما أنه ليس لهم من الخبرة بهذه المسائل الكبار ما انتهوا معه إلى غاياتها ، لكنهم يعلمون أن الأنبياء أفضل الخلق ، والصحابة بعدهم أفضل الخلق ، فيعتقدون فيهم أنهم وصلوا إلى منتهى ما يصل إليه الخلق فى هذه المسائل . ظ ٢١١

ثم إنهم لما نظروا – مع فرط ذكائهم – ولم يصلوا إلا إلى هذا ، ظنوا أنه لا غاية وراءهم ، فقالوا ما قالوا . وهكذا كل طائفة سلكت فانتهت إلى حيث رأت أنه منتهى الخلق ، فإنها تقضى على كل من تعظِّمه بأن هذا منتهاه ، كما قد رأينا طائفة من الفلاسفة لمَّا رأوا أن قول الفلاسفة هو منتهى معارف العقلاء ، صاروا إذا رأوا شخصاً ظهر عنه ما يدل على كمال عقله ، وعظم علمه وفضله ، ومعرفته بأقوالهم على الحقيقة ، يجعلون قوله هو قولهم فى الباطن ، وإن تظاهر بتكفيرهم والرد عليهم . فإذا قيل لأحدهم : نحن قد سمعنا منه ورأينا من كلامه ما ينقض قول الفلاسفة ، يقول ذلك الفيلسوف الفاضل : هذا والله قد عرف حقيقة قولنا ، ومن عرف حقيقة قولنا لم يعدل عنه ، إلا أن يكون هناك[٥] شىء أعلى منه ، ثم

(١) د : إقناعات .

(٢) د : الإقناعات .

(٣) د : إقناعات .

(٤) س : عليهم الصلاة والسلام .

(٥) هناك : ساقطة من ( س ) .

يبقى حائراً : هل فوق قولهم ما هو[١] أكمل منه ، لما ظهر منه من كون العارف[٢] بحقيقة قولهم ، مع حسن قصده وعدله ، قد عدل عنه[٣] إلى قول يناقضه ؟ أو ليس فوقه ما هو أكمل منه ؟ لأن هذا الفيلسوف لا يعرف أن فوقه ما هو أكمل منه .

وهكذا الاتحادية أهل الوحدة ينسبون كل من عُرف علمه وعقله وكماله إلى أنه منهم ، وإن كان مظهراً للإنكار[٤] عليهم ، وهكذا أهل الحَيْرة فى الصفات الخبرية ، يجعلون السلف[٥] والأئمة يُمِرُّون آيات الصفات وأحاديثها كما جاءت ، مع عدم علمهم بمعانيها .

وإن كانوا من نفاتها قالوا : إنهم كانوا يعتقدون نفيها فى الباطن ، ولا يعلمون مدلول النصوص . ولما كان هذا عندهم هو الغاية التى انتهوا إليها ، والسلف عندهم أعظم الناس ، جعلوا هذا غاية السلف .

وهؤلاء الطوائف وقع لهم الخطأ من جهتين : إحداهما :[٦] أنهم لم يعرفوا الحق فى نفسه على ما هو عليه ، لا بدليل عقلى ولا سمعى .

ص ٢١٢ الثانية[٧] : أنهم لم يعرفوا حقيقة أقوال / السلف وما كان عندهم من العلم والبيان ، فكان عندهم قصور فى معرفة الحق فى نفسه ، وفى معرفة الأنبياء والسلف به ، وظنوا أن ما وصلوا إليه هو الغاية الممكنة ، فجعلوا ذلك

---

(١) د : هل ، وهو تحريف .
(٢) د : المعارف ، وهو تحريف .
(٣) د : عنها .
(٤) س : وإن كان يظهر الإنكار . .
(٥) س : يقولون : كان السلف .
(٦) س : من وجهين أحدهما .
(٧) س : الثانى .

منتهى غيرهم ، فصاروا يحكون كلام [١] المعظَّمين عندهم على هذا الوجه .

وقد رأينا من ذلك أموراً ، حتى أن من قضاتهم وأكابرهم من يحكى أقوال الأئمة الأربعة فى مسألة من المسائل الكبار ، فإذا قيل له : أهذا [٢] نقله أحد عن الشافعى أو فلان أو فلان ؟ قال : لا ، ولكن هذا قاله العقلاء ، والشافعى لا يخالف العقلاء ، أو نحو هذا الكلام .

فالطوائف المقصِّرة الضالة تجد حكايتهم للمنقولات ، مثل نظرهم فى المعقولات ، فلا نقل صحيح ، ولا عقل صريح [٣] . وكل من كان أبعد عن متابعة الأنبياء [٤] ، كان أبلغ فى هذين الأمرين ، حتى ينتهى الأمر إلى القرامطة [ الباطنية ، الذى مبنى أمرهم على السفسطة فى العقليات والقرمطة فى السمعيات ] [٥] .

ثم الشيعة أقرب منهم ، فكان عندهم من السفسطة والقرمطة بحسبهم ، والمعتزلة خير منهم ، فهم أقل سفسطة وقرمطة ، ولكن دخل من ذلك عندهم ، بحسب ما فيهم من مخالفة الكتاب والسنة ، أمور كثيرة .

وابن عقيل لما خبَرَ كلام المعتزلة لم يرض طريقهم ، فلهذا ذكر أن [٦] كلام ابن عقيل فى ذم علم الكلام

---

(١) س : يحكون أقوال .

(٢) س : هذا .

(٣) س : صحيح .

(٤) س : الأنبياء ، صلوات الله عليهم وسلامه .

(٥) ما بين المعقوفتين فى ( س ) . وفى ( د ) : حتى ينتهى الأمر إلى القرامطة فى السمعيات والسفسطة فى العقليات .

(٦) أن : ساقطة من ( س ) .

الناس ثلاث طوائف : طائفة شكَّت لما رأت وجود الشر والضرر فى العالم . وطائفة قالت بالأصلين وهم الثنوية . والطائفة الثالثة علَّلوا ما انخرم بعلل لم تشف غليل العقل - كما فعلت المعتزلة - فلما لم يستقم[(١)] لهم التعليل ، جنحوا وقالوا : خَفِيَ علينا وجه الحكمة فيما عرض فى العالم من الفساد ، فسلَّموا لمن استحق التسليم ، وهو الصانع[(٢)] .

**قال** : « وهذه طائفة أهل الحديث » وهذا بناءً على إثبات الحكمة والغاية والتعليل من حيث الجملة ، والاعتراف بجهله من جهة التفصيل[(٣)] ، وذكر أن هذا منتهى كل عالم محق[(٤)] ، وهذا مبلغ علم من[(٥)] انتهى إلى هنا .

ولابن عقيل أنواع من الكلام ، فإنه كان من أذكياء العالم ، كثير الفكر والنظر فى كلام الناس ، فتارة يسلك مسلك نفاة الصفات الخبرية ، وينكر على من يسميها صفات ، ويقول : إنما هى إضافات ، موافقةً للمعتزلة ، كما فعله فى كتابه « ذم التشبيه وإثبات التنزيه » وغيره من كتبه ، واتّبعه على ذلك أبو الفرج بن الجوزى فى كتابه « كف التشبيه بكف التنزيه[(٦)] » وفى كتابه[(٧)] « منهاج الوصول »[(٨)] ، وتارة يثبت

---

(١) س : لم يستقر .

(٢) الكلام السابق هو سرد لكلام ابن عقيل الذى سبق إيراده (ص ٥٠ ) مع تعليقات لابن تيمية .

(٣) س : من حيث التفصيل .

(٤) انظر ما سبق ( ص ٥٠ ) (٥) س : ما .

(٦) نشر هذا الكتاب بعنوان « دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه » وحققه الشيخ محمد زاهد الكوثرى ( أعادت طبعته سنة ١٩٧٦ المكتبة التوفيقية بالقاهرة ) .

(٧) د : وفى كتاب .

(٨) س : منهاج الأصول . والكتاب هو « منهاج الوصول إلى علم الأصول » ذكره ابن الجوزى فى كتابه =

الصفات الخبرية ، ويرد على النفاة والمعتزلة[١] بأنواع من الأدلة الواضحات ، وتارة يوجب التأويل/ كما فعله فى « الواضح » وغيره ، ظ ٢١٢
وتارة يحرِّم التأويل ويذمّه وينهى عنه ، كما فعله فى كتاب « الانتصار لأصحاب الحديث » ، فيوجد فى كلامه من الكلام الحسن البليغ[٢] ما هو معظَّم مشكور ، ومن الكلام المخالف للسنة والحق ما هو مذموم مدحور .

وكذلك يوجد هذا وهذا فى كلام كثير من المشهورين بالعلم ، مثل [ أبى محمد ] بن حزم ، [ ومثل أبى حامد ] الغزالى ،[ ومثل أبى عبد الله ] الرازى[٣] وغيرهم .

ولابن عقيل من الكلام فى ذم من خرج عن الشريعة من أهل الكلام والتصوف ما هو معروف ، كما قال فى « الفنون »[٤] ، ومن خطه نقلت ، قال : « فصل : المتكلمون وقفوا النظر فى الشرع بأدلة العقول

---

= « تلبيس إبليس » ، ص ٨٧ ، وفى كتابه « دفع شبه التشبيه » ، ص ٢٥ . وذكرت تلميذتى الدكتورة آمنة محمد نصير فى رسالتها للماجستير « ابن الجوزى وآراؤه الكلامية والأخلاقية » ( ص ٦٧ من رسالتها المطبوعة على الآلة الكاتبة ) أن من الكتاب نسخة مخطوطة فى خزانة أحمد عبد الوهاب نيازى ببغداد بخط فارسى تاريخها ١٠٠٤ هـ .

(١) س : ويرد على المعتزلة والنفاة .

(٢) س : البديع .

(٣) د : مثل ابن حزم والغزالى وأبى الفرج بن الجوزى والرازى .
من ( س ) .

(٤) ذكر الأستاذ خير الدين الزركلى فى ترجمة ابن عقيل فى « الأعلام » ١٢٩/٥ : « له تصانيف أعظمها « كتاب الفنون » بقيت منه أجزاء ، وهو فى أربعمئة جزء . قال الذهبى فى تاريخه : كتاب الفنون لم يصنف فى الدنيا أكبر منه » .

فتفلسفوا ، واعتمد الصوفية المتوهمة على واقعهم[(١)] فتكهَّنوا ، لأن الفلاسفة اعتمدوا على كشف حقائق الأشياء بزعمهم ، والكهَّان اعتمدوا على ما يُلقى إليهم من الاطِّلاع ، وجميعا خوارج على الشرائع ، هذا يتجاسر إن يتكلم فى المسائل التى فيها صريح نقل بما يخالف ذلك المنقول ، بمقتضى ما يزعم أنه يجب [ فى ] العقل[(٢)] ، وهذا يقول : قال لى قلبى عن ربِّى ، فلا على هؤلاء أصبحت ، ولاعلى هؤلاء أمسيتُ ، لا كان مذهب جاء على غير طريق السفراء والرسل ، يريد تعلّم بيان الشرايع ، وبطلان المذاهب والتوهمات ، والطرايق المخترعات : هل لعلم الصوفية عمل فى إباحة دمٍ أو فرجٍ ، أو تحريم معاملة ، أو فتوى معمول بها فى عبادة أو معاقدة ؟ أو للمتكلمين[(٣)] بحكم الكلام حاكم ينفذ حكمه فى بلدٍ أو رستاق ؟ أو تصيب للمتوهمة فتاوى وأحكام ؟ إنما أهل الدولة الإسلامية والشريعة المحمدية المحدِّثون والفقهاء : هؤلاء يروون[(٤)] أحاديث الشرع ، وينفون الكذب عن النقل ، ويحمون النقل عن الاختلاف . وهؤلاء المفتون[(٥)] ينفون عن الأخبار تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، هم الذين سمَّاهم النبى صلى الله عليه وسلم : الحملة العدول ، فقال : يحمل هذا العلم من كل خَلَف عدوله ، ينفون عنه تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين[(٦)] .

---

(١) س : على وفاقهم .

(٢) د : ما يزعم أنه بحث العقل .

(٣) س : وهل للمتكلمين .

(٤) س : يرذون ، وهو تحريف .

(٥) س : المتفون ، وهو تحريف .

(٦) ذكره أبو عبد الله التبريزى فى « مشكاة المصابيح » ١/٨٢ ( رقم ٢٤٨ ) وفى آخره .. المبطلين ، =

فالخارج – وإن خفقت بنوده ، وكثرت جموعه ، وسُمِّىَ بالملك – يبعد أن يُضرب له دينار أو درهم ، أو يخطب له على منبر ، أو تكون أموره إلا على المغالطة والمخالسة[١] ، بينا هو على حاله يتضعضع لكتاب الملك ، ويتخشّى[٢] من أن يقابله بقتالٍ ، أو يصافَّه بحربٍ ، لأن فى نفس الخارجى بقية من انخساس[٣] الباطل ، وللملك[٤] – وإن قلّ جمعه – صولة الحق ، وكذلك البرخشتى[٥]/ مع الطبيب المقيم : ص ٢١٣
هذا[٦] مختار يطلب من الأدوية ما يسكّن الألم فى الحال ، ويضع على الأمراض[٧] الأدوية الجواد العاملة بسرعة ، فيأخذ العطية والخلعة لسكون الألم وإزالة المرض ، ويصبح على أرض[٨] أخرى ، ومنزل

= وتأويل الجاهلين . رواه البيهقى . وذكر الشيخ محمد ناصر الدين الألبانى فى تعليقه : إن الحديث مرسل لأن إبراهيم ابن عبد الرحمن العذرى ( راوى الحديث ) تابعى مقل كما قال الذهبى ، وراويه عنه معاذ بن رفاعة ليس بعمدة . لكن الحديث قد روى موصولا من طريق جماعة من الصحابة وصحح بعض طرقه الحافظ العلائى فى « بغية الملتمس » ( ٣ – ٤ ) . وروى الخطيب فى « شرف أصحاب الحديث » ( ٣٥/٢ ) عن مهنا بن يحيى قال : سألت أحمد – يعنى ابن حنبل – عن حديث معاذ بن رفاعة عن إبراهيم هذا فقلت لأحمد : كأنه كلام موضوع ؟ فقال : لا ، هو صحيح . فقلت له : ممن سمعته أنت ؟ قال : من غير واحد . قلت : من هم ؟ قال : حدثنى به مسكين إلا أنه يقول : معاذ عن القاسم بن عبد الرحمن . قال أحمد : معاذ بن رفاعة لا بأس به . وانظر ما ذكره السيوطى عنه فى « الجامع الكبير » .

(١) س : المحالة ، ولعل الصواب : المماحلة .
(٢) س : . . على حالةٍ يتصنع ( فى الأصل الكلمة غير منقوطة ) كتاب الملك ويتحسس . . الخ .
(٣) انخساس : ساقطة من ( س ) .
(٤) س : والملك ، وهو تحريف .
(٥) البرخشتى : كذا قرأتها ، ولا أعرف معناها .
(٦) س : هل .
(٧) س : المرض .
(٨) س : رض ، وهو تحريف .

بعيد ، وطبّه[١] مجازفة ، لأنه يأمن الموافقة والمعاينة . والأطباء المقيمون يلامون على تطويل العلاج ، وإنما سلكوا الملاطفة بالأدوية المتركبة[٢] دون الحادة ، [٣] لأن الحادة من الأدوية ، وإن عجّلت سكون الألم ، فإنها غير مأمونة الغوائل ، ولا سليمة العواقب ، لأن ما تعطى الأدوية الحادة[٣] من السكون إنما هو لغلبة المرض ، وحيثما غلبت الأمراض أوهت[٤] قوى المحل الذى حلّته الأمراض ، فهو كما قيل : الدواء للبدن كالصابون للثوب ينقّيه ويبليه ، كذلك كلما احتد الصابون وجاد أخلق الثوب ، فكذلك الفقهاء والمحدِّثون يقصِّرون عن إزالة الشبه[٥] لأنهم عن النقل يتكلمون ، وللخوف على قلوب العوام من الشكوك يقصرون القول ويقلِّلون ، فهم حال الأجوبة ينظرون فى العاقبة ، والمبتدعة والمتوهمة يتهجمون ، كتهجّم البرخشتى، فعلومهم فرح ساعة ، ليس لعلومهم ثبات ، فإن اشتبه على قوم ما دلَّسه الصوفية عليهم[٦] من قول النبى صلى الله عليه وسلم : إن فى أمتى محدَّثين ومكلَّمين[٧] ، وهو ما يُلقى من الفراسات والدرايات ، كما نطق به عمر . قيل [ لهم ][٨] : لو نطق

---

(١) س : وطته .

(٢) س : المركبة .

(٣ - ٣) : ساقط من ( س ) .

(٤) د : أذهبت .

(٥) س : الشبهة .

(٦) عليهم : ساقطة من ( س ) .

(٧) سبق الحديث حـ ٥ ص ٢٨ ولفظه : إنه قد كان فى الأمم قبلكم محدّثون ، فإن يكن فى أمتى أحد فعمر ، وانظر ت ٢ .

(٨) لهم : ساقطة من ( د ) .

عمر برأيه ولم يصدِّقه الوحى على لسان السفير ، لما التُفت إلى واقعته[١] ، ولا يُبتنى[٢] الشرع على فراسته . ألا تراه لمَّا مات السفير قال من هو أعلى طبقة منه[٣] : أى سماء تظلُّنى ، وأى أرض تقلّنى ، إذا قلت فى كتاب الله برأيى ؟ وقال فى الكلالة ما قال . يقول الصديق هذا وأسلّم اليوم لشيخ رباط يخلو بأمرد فى سمعه ، ويسمع الغناء من أمرد وحرّة ، ويأكل من الحرام شبعة ، ويرقص كما تشمس[٤] الخيل ، لا يسأل الفقهاء ، ولايبنى أمره على النقل ، يقول بواقعةٍ ، ويقول أتباعه : الشيخ يسلَّم إليه طريقته ، وأى طريقة مع الشرع ! ؟ وهل أبقت الشريعة لقائل قولا ؟ وهل جاءت إلا بهدم العوايد ونقض الطَرايق ؟ ما على الشريعة أضر من المتكلمين والمتصوفين . هؤلاء يفسدون العقول بتوهمات شبهات العقول ، وهؤلاء يفسدون الأعمال/ ويهدمون قوانين ظ ٢١٣ الأديان ، يحبون البطالات[٥]، والاجتماع على اللذات ، وسماع الأصوات المشوشات للمعايش والطاعات ، وأولئك يجرِّئون الشباب والأحداث ، على البحث وكثرة السؤال والاعتراضات ، وتتبع الشرع بالمناقضات . وما عرفنا للسلف الصالح أعمال هؤلاء الصوفية ، بل كانت أحوالهم الجدّ لا الهزل ، ولا أحوال المتكلمين : لا التكشّف ولا البحث ، بل كانوا عبيد تسليم وتحكيم فى المعتقدات ، وجِد وتشهير فى الأعمال والطاعات ،

(١) د : إلى واقعه .

(٢) س : ولا بنى .

(٣) يقصد ابن عقيل بذلك الصديق أبا بكر رضى الله عنه .

(٤) س : يشمس . وفى اللسان : « وشَمَسَت الدابة والفرس تَشْمُسُ شماساً وشُمُوساً وهى شَمُوسٌ : شردت وجمحت ومنعت ظهرها » .

(٥) د : يجيبون البطالات ؛ س : يحبون المطالبات ، ولعل ما أثبته هو الصواب .

فنصيحتى[١] لأخوانى من المؤمنين [ الموحّدين ][٢] أن لا يقرع أبكار قلوبهم كلام المتكلمين ، ولا تصغى مسامعهم إلى خرافات[٣] المتصوفين ، بل الشغل بالمعايش أولى من بطالة المتصوفة ، والوقوف مع الظواهر أوْلى من توغل المتحلة [ للكلام ][٤]. وقد خبرت طريقة[٥] الفريقين : غاية هؤلاء الشك ، وغاية هؤلاء الشطح . والمتكلمون عندى خير من المتصوفة ، لأن المتكلمين مرادهم مع التحقيق مزيد الشكوك فى بعض الأشخاص ، ومؤدى[٦] المتصوفة إلى توهم الإشكال[٧] ، والتشبيه[٨] هو الغاية فى الإبطال ، بل هو حقيقة المحال ، مما[٩] يسقط المشايخ من عينى ، وإن نَبُلوا فى أعين الناس[١٠] أقداراً وأنساباً ، وعلوماً وأخطاراً ، إلا قول القائل منهم إذا خوطب بمقتضى الشرع : عادتى كذا وكذا ، يشير إلى طريقةٍ قد قنَّنها[١١] لنفسه ، تخرج عن سمت الشرع ، فذاك مختلق طريقة ، وكل مختلق مبتدع ،ولو كان فى ترك النوافل ، لأن الاستمرار على ترك السنن خذلان . قال أحمد رضى الله عنه وقد سئل

---

(١) فوق كلمة « نصيحتى » فى نسخة ( د ) كتبت كلمة « كذا » .

(٢) الموحّدين : ساقطة من ( د ) .

(٣) س : إلى جوابات .

(٤) للكلام : ساقطة من ( د ) .

(٥) س : طايفة ، وهو تحريف .

(٦) س : ومراد .

(٧) س : ألقاهم الإشكال ، وهو تحريف .

(٨) س : والشبه .

(٩) د : ما .

(١٠) د : وإن نبلوا عند الناس .

(١١) س : بينها .

عن رجل استمر على ترك الوتر : هذا رجل سوء . أنا أنصح بحكم العلم والتجارب : إياك أن تتبع شيخا يقتدى بنفسه ، ولا يكون[١] له إمام يُعزى إليه ما يدعوك إليه ، ويتصل ذلك بشيخ إلى شيخ إلى السفير صلى الله عليه وسلم ، الله الله ، الثقة بالأشخاص ضلال ، والركون إلى الآراء ابتداع ، اللين والانطباع فى الطريقة مع السنة ، أحب إلىَّ من الخشونة والانقباض مع البدعة ، الله لا يُتقرَّب إليه بالامتناع مما[٢] لم يمنع منه ، كما لا يُتقرب إليه بأعمال لم يأمر بها . أصحاب الحديث رسل السفير : الفقهاء المترجمون لما أراد السفير من معانى كتابه [٣] ، ولا يتم اتّباع إلا بمنقول ، ولا يتم فهم المنقول إلا بترجمان ، /وما عداهما تكلف لا يفيد . ص ٢١٤
وإلى هٰذين القسمين انقسم[٤] أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم : نقلةً وفقهاء ، ولا نعرف فيهم ثالثا[٥]. أصحاب أسواق وصفقات وتجارات ، لا رُبَط ولا مناخ للبطالات ، يا أصحاب المخالطات والمعاملات ، عليكم بالورع ، يا أصحاب الزوايا والانقطاعات عليكم بحسم موادّ الطمع . يا طرّاق المبتدئين إياكم واستحسان طرائق أهل التوهم والخُدَع ، ليس السُنّىُّ عندى[٦] المحب لمعاوية ويزيد ، ولا لأبى بكر[٧] وعمر ، ولا الشيعة عندى من زار المشاهد ، وأنشد المراثى والقصايد .

(١) س : ولا يكن .
(٢) س : ما .
(٣) س كلامه .
(٤) د : انقسمت .
(٥) س : ولا يعرف فيهم ثالث .
(٦) س : عندكم .
(٧) بكر : ساقطة من ( س ) .

السُّنِّى عندى من تتبع آثار الرسول فعمل بها بحسب ما يفتيه[(١)] الفقهاء ، واحتذى[(٢)] الرسم ، واتّبع الأمر ، وكف عن النهى ، وتنزَّه عن الشُبَه ، ووقف عند الشك ، وتفرّغ من كل علم خالف النقل ، وإن كانت له طلاوة فى السمع ، وقبول فى القلب ، ليس قلبك معياراً على الشرع ، ما لله طائفة أجل من قوم حدَّثوا عنه ، وما أحدثوا وعوَّلوا على ما رووا ، ولا على ما رأوْا ، الصبر على الرواية مقام الصدِّيقين . قال الخضر للسفير : ﴿ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْراً ﴾ [ سورة الكهف : ٦٧ ] لأن مستحسِنا برأيه ومستقبحا برأيه لا يُتّبع ، لأنه قد بان لك بنص القرآن أن استحسان عقل السفير الكليم واستقباحه ما كان على القانون الصحيح ، حتى كشف له عن العذر فيما كان استقبحه » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : ولابن عقيل من هذا الجنس فى تعظيم الشرع ، وذم من يخالفه من أهل النظر والكلام ، وأهل الإرادة والعبادة ، كلام كثير من هذا الجنس . كما قد تكلم فى ذلك طوائف من أهل العلم والدين ، لكن من غلب عليه طريق النظر والكلام ، كان ذمُّه لمنحرفة العبَّاد[(٣)] أكثر من ذمه لمنحرفة أهل الكلام ، وهذا كثير فى أهلِ الكلام والفقهاء ، لاسيما فى المعتزلة ، وهؤلاء قد لا يعرفون ما فى طريق أهل العبادة والتصوف من الأمور المحمودة فى الشرع ، ومن غلب عليه طريقة أهل

(١) س : ما بيّنه .
(٢) د ، س : واحتذا .
(٣) س : العبادة .

الإرادة والعبادة ، كان ذمه لمنحرفة أهل الكلام والنظر[١] أكثر من ذمه لمنحرفة أهل التصوف . وهذا يوجد كثيراً[٢] فى كلام أهل الزهد والعبادة ، لاسيما المعظِّمين لطريق الصوفية[٣] ، فمثل[٤] أبى عبد الرحمن السلمى ، وأبى طالب المكّى ، وأبى إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى ، [ وأبى حامد ] الغزالى[٥] ،/ وإن كانوا يذمّون من منحرفة ظ ٢١٤
الصوفية ما يذمون ، فذمهم لجنس أهل الكلام والبحث والنظر أعظم . ومثل أبى بكر بن فورك ، وابن عقيل ، وأبى بكر الطرطوشى ، وأبى عبد الله المازرى[٦] ، وأبى الفرج بن الجوزى ، وإن كانوا يذمّون من بدع أهل الكلام والفلسفة ما يذمون ، فذمهم لما يذمونه من بدع أهل التصوف والتألّه أعظم .

وقد قال الله تعالى : ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ ﴾ . (* وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم : اليهود مغضوب عليهم ، والنصارى ضالون . رواه الترمذى وصححه[٧] .

وكان طائفة من السلف يقولون : من فسد من الفقهاء ففيه شبه من

(١) س : أهل النظر والكلام .
(٢) س : وهذا كثيرا يوجد .
(٣) س : لا سيما غلاة الصوفية .
(٤) س : كمثل .
(٥) د : والغزالى .
(٦) س : المازى ، وهو تحريف .
(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .
(٧) سبق ورود هذا الحديث والكلام عليه من قبل ، حـ ١ ، ص ١٦٦ ت ١ .

اليهود ، ومن فسد من العبَّاد ففيه شبه من النصارى . فمن كان فيه بدعة من أهل الكلام والنظر والفقه كالمعتزلة تجدهم يذمّون النصارى أكثر مما يذمون اليهود ، واليهود يقرأون كتبهم ويعظّمونهم . ومن كان فيه بدعة ، من أهل العبادة والتصوف والزهد ، تجدهم يذمّون اليهود أكثر مما يذمّون النصارى ، وتجد النصارى يميلون إليهم ، وقد يحصل من مبتدعة الطائفتين من موالاة اليهود والنصارى بحسب ما فيهم من مشابهتهم ، وهذا موجود كثيراً ، كما دلّ عليه الكتاب والسنة* .

وهذه الطريقة الأولى التي يعتمد عليها من يعتمد ، مثل ابن عقيل ، وصدقه بن الحسين ، وغيرهما ، هي التي ذكرها [ أبو الحسن ][1] الأشعري في « رسالته إلى أهل الثغر » ، وهي التي اعتمد عليها في كتابه المشهور المسمّى : « باللمع في الرد على أصحاب البدع » وهو أشهر مختصراته ، وقد شرحوه شروحاً كثيرة ، من أجلها شرح القاضي أبي بكر له .

كلام الأشعري في « اللمع » عن إثبات وجود الله تعالى

وهذه السياقة المتقدمة هي سياقة **أبي الحسن في « اللمع**[2] » فإنه **قال** في أوله[3] : « إن سأل سائل[4] : ما الدليل على أن للخلق صانعاً صنعه ، ومدبِّراً دبَّره ؟قيل[5] : الدليل على ذلك أن الإنسان ، الذي

(١) أبو الحسن : زيادة في ( س ) .

(٢) س : وهذه المساقة المتقدمة أخذوها من مساقة أبي الحسن في اللمع .

(٣) في أول كتاب « اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع » وسأقابله إن شاء الله على طبعة مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٥ ( تحقيق الدكتور حمودة غرابة ) ص ١٧ وما بعدها ، وطبعة الكاثوليكية ببيروت ، ١٩٥٧ ( تحقيق الأب رتشرد مكارثي ) ، ص ٦ .

(٤) اللمع : . . . سائل فقال : . .

(٥) في نسخة د . غرابة أضاف المحقق : قيل له .

هو فى غاية الكمال والتمام ، كان نطفة ، ثم علقه ، ثم مضغة [١] ، ثم لحماً ودَماً [٢] ، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال ، لأنّا نراه فى حال كمال قوته ، وتمام عقله ، لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصراً ، ولا [ أن ] [٣] يخلق لنفسه جارحة ، فدلّ ذلك [٤] على أنه قبل تكامله ، واجتماع قوته وعقله ، كان عن ذلك أعجز [٥] ، لأن ما عجز عنه فى حال الكمال ، فهو فى حال النقصان عنه أعجز،ورأيناه / طفلا ، ثم ص ٢١٥
شابا ، ثم كهلا ، ثم شيخا ، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم ، لأن الإنسان لو جَهِد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ، ويردها إلى حال الشباب لم يمكنه ذلك ، فدلّ ما وصفناه [٦] على أنه ليس هو الذى نقل نفسه [٧] فى هذه الأحوال ، وأن له ناقلاً نقله من حال إلى حال ، ودبّره على ما هو عليه ، لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر » .

**قال** [٨] : « ومما يبين ذلك أيضا : أن [٩] القطن لا يجوز أن يتحول

---

(١) عبارة « ثم مضغة » : ساقطة من نسخة د . غرابة .

(٢) نسخة مطبعة مصر : ثم لحما ودما وعظما ؛ نسخة الكاثوليكية : ثم لحما وعظما ودما .

(٣) أن : ساقطة من ( د ) .

(٤) اللمع : يدل ذلك .

(٥) اللمع : يدل ذلك على أنه فى حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز ، لأن ما قدر عليه فى حال النقصان فهو فى حال ( سقطت حال من ط . مطبعة مصر) الكمال عليه أقدر .

(٦) اللمع : ما وصفنا .

(٧) اللمع : ينقل نفسه .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ط . مطبعة مصر ، ص ١٨ = ط . الكاثوليكية ، ص ٦ .

(٩) اللمع ( ط . مطبعة مصر) : مما بين ذلك أن ؛ ( ط . الكاثوليكية ) : مما يبين ذلك أن .

غزلا مفتولاً ، ولا ثوباً[١] منسوجا بغير صانع ولا ناسج[٢] ، [٣] ومن اتخذ قطناً فانتظر[٤] أن يصير غزلاً مفتولا ، ثم ثوبا منسوجا ، بغير صانع ولا ناسج[٣] ، كان عن المعقول خارجاً[٥] ، وفى الجهل والجاً ، وكذلك من قصد إلى بَرِّيَّة لم يجد فيها قصراً مبنيا ، فانتظر أن يتحول الطين إلى حال[٦] الآجُرّ ، وينتضد[٧] بعضه إلى بعض[٨] بغير صانع ولا بانٍ كان جاهلا ، فإذا[٩] كان تحول النطفة علقة ، ثم مضغة ، ثم لحماً ، ثم عظما ودماً[١٠] ، أعظم فى الأعجوبة ، كان أَوْلى أن يدلَّ على صانع صنعها ، أعنى النطفة[١١]، ونقلها من حال إلى حال » .

**قال**[١٢] : « وقد قال تعالى[١٣] ﴿ أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ * أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴾ [ سورة الواقعة : ٥٨ ، ٥٩ ] ، فما استطاعوا بحجة أن

---

(١) اللمع : ثم ثوبا .

(٢) اللمع : بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر .

(٣ - ٣) : ساقط من ( س ) .

(٤) اللمع : ثم انتظر .

(٥) د : كان عن العقول خارجا ؛ س : ومن زعم ذلك كان عن المعقول خارجا ؛ اللمع : كان عن معقول خارجا .

(٦) اللمع : إلى حالة .

(٧) س : ويتنضد .

(٨) اللمع : على بعض .

(٩) اللمع : وإذا .

(١٠) اللمع : ثم مضغة ثم لحما ودما وعظما .

(١١) اللمع : على صانع صنع النطفة .

(١٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ط . مطبعة مصر ، ص ١٩ = ط . الكاثوليكية ، ص ٧ .

(١٣) اللمع : وقد قال الله تعالى .

يقولوا[١] إنهم يَخْلُقُون [ ما يمنون ][٢] مع تمنِّيهم الولد فلا يكون ، ومع كراهتهم له فيكون . وقال تنبيها لخلقه[٣] على وحدانيته : ﴿ وَفِى أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ ﴾[ سورة الذاريات : ٢١ ] فبيَّن[٤] لهم عجزهم وفقرهم إلى صانع صنعهم ، ومدبّر دبّرهم » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : هذا الدليل مبنى على مقدمتين : على تحول الإنسان من حالٍ إلى حال ، وأن ذلك لابد له من صانع حوَّله من حالٍ إلى حال ، وكلتا المقدمتين ضرورية . والأولى هى مسألة حدوث صفات الأجسام ، كما تقدم بيانه ، وأن من أهل الكلام من يقول [ إن ][٥] : المشهود هو حدوث الصفات لا حدوث الأعيان ، وإن أكثر الناس على خلاف ذلك .

وهذا هو طريقة القرآن،لكن حدوث الصفات هى أقرب الطرق إلى طريقة القرآن . وأما الثانية فهى ضرورية ، ولهذا لم يذكر أبو الحسن عليها دليلاً ، لكن كثير[٦] من أصحابه يقولون : إنها طريقة[٧] ، موافقةً منهم لمن قال ذلك من المعتزلة .

ولهذا اعترض من اعترض من المعتزلة على كلام أبى الحسن ، فأجابه

---

(١) اللمع : أن يقولوا بحجة .

(٢) ما يمنون : ساقطة من ( د ) ، ( س ) وزدتها من « اللمع » ليتضح المعنى .

(٣) اللمع : وقد قال الله تعالى منبها لخلقه .

(٤) اللمع (ط . مطبعة مصر) : بين ، ط . الكاثوليكية : يبين .

(٥) إن : ساقطة من ( د ) .

(٦) س : لكن كثيرا .

(٧) د : إنها نظرية .

كلام الباقلانى شرحاً لكلام الأشعرى

القاضى أبو بكر على أصله بجواب ذكره . **قال القاضى أبو بكر**[(١)] : « اعلم أنه إنما[(٢)] ضرب المثل بما ذكره من القطن واللبن لظهوره فى نفوس العامة والخاصة،/واعتقاد جميعهم لجهل من جوَّز تنضد[(٣)] البنيان ، واجتماع الآجُرّ والتراب ، وتصوير المصنوعات بغير صانعٍ ولا مدبّر ، وأنت لو اعترضت كل من سَلِمَتْ حاسته ، وصح عقله ، فسألته : هل يجوز وجود ما ذكره من ضروب المحكمات بغير صانع ، مع العلم بأنها لم تكن كذلك من قبل ؟ لمنع ذلك ولاستجهل[(٤)] قائله ، لتقدم الأدلة وتقررها على فساده ، فى نفوس العامة والخاصة ، وإن كانت العامة تَقْصُرُ عبارتُها عن عبارة الخاصة ، وألفاظ المتكلمين ، وطريق المستنبطين فى التعبير[(٥)] ، وقولهم : لم نجد كتابة[(٦)] إلا من كاتب ، ولا ضرباً إلا من ضارب ، ولا بناءً إلا من بانٍ ، وإن استحالة وجود ضرب من لا ضارب ، وبناءٍ من لا بانٍ ، كاستحالة ضاربٍ لا ضرب له ، وبانٍ لا بناء له ، وقد تقرر هذا المعنى فى نفوسهم ، وإن قصَّروا عن تأديته ، وصار مقارناً للعلوم الضرورية ، وصار المخالف فيه عند سائرهم كالمخالف فيما يُدرك من جهة الحواس » .

ظ ٢١٥

**قال** : « وجملة القول فى هذا الباب أنَّا لا ندّعى ، ولا صاحب

---

(١) الأرجح أن هذا الكلام فى كتاب « شرح اللمع » للباقلانى .

(٢) د : لما .

(٣) س : تنضيد .

(٤) س : بأنها لم تكن كذلك واستجهل . . .

(٥) د : فى التغيير ، وهو تحريف .

(٦) س : الكتابة .

الكتاب ، أن العلم باستحالة وقوع الصنعة لا من صانع ، شىء يُدرك من جهة الضروريات[١] وتُعلم[٢] صحته من طريق درك الحواس ، ولكنه يُدرك بالاستنباط ، فإذا حصل فى نفوس من يجوز أن يشك فى هذه المسألة ، وفى صانع الأشياء التى[٣] غاب عنها ، نظير لما يشك فيه ، ومثل لما ارتاب فيه ، ردَّه إليه ، وجعله أصلاً معه فى تصحيح ما ينبغى[٤] تصحيحه ، وكشف ما يُرجى له كشفه » .

**قال** « وقوله : لو أن منتظرا انتظر اجتماع المصنوعات من غير صانع كان متجاهلا ، كلامٌ صحيح ، لأن الصنعة يستحيل وقوعها إلا من صانع ، كما يستحيل فى العقول وجود صانع لا صنعة له ، وكاتب لا كتابة له . فتعلق الصنعة بالصانع ، كتعلق الصانع فى كونه صانعاً بوجود صنعته ، واستحالة أحد الأمرين فى المعقول كاستحالة الآخر » .

**قال** : « وهذه النكتة المعتمدة فى هذا الدليل ، وإنما نذكر ضروباً من ضروب الصنائع[٥] تقريبا بذكره ، وليس القصد بذكره تخصيص تعلّقه بالصانع ، وإنما يُراد بذلك وجوب تعلق سائر المصنوعات بصانع صنعها ، فاعرف ذلك » .

وذكر كلاما آخر إلى أن **قال** : « فإن قال قائل[٦] : فما الدليل الآن

(١) س : الضرورات .
(٢) س : ونعلم .
(٣) د : الذى .
(٤) س : ما ينبغى .
(٥) د : الصانع .
(٦) س : القائل .

على أنه لابد لسائر الأفعال الحاضرة والغائبة من فاعل فعلها ، ومدبّر دبّرها ؟ وكيف وجه تعلّق الإنسان وغيره من المصنوعات ، بفاعلٍ ومدبّر صنعه وقصده ، متى لم يكن هو الفاعل لنفسه ؟ قيل له : قد تقدَّم/ من كلام صاحب الكتاب ما هو دلالة على ذلك ، وقد مضى شرحنا له ، حيث قلنا : إن تعلق الفعل بالفاعل ، كتعلق الفاعل فى كونه فاعلاً بفعله . ص ٢١٦

ثم نقول فى الدليل على ذلك : إنه لا يسوغ(١) أن يجيب(٢) عن هذه المسألة إلا من سلَّم لنا أن هذه الأمور – التى هى التأليفات والتصويرات والتركيبات – معانٍ محدثات ، وإن كان لا يُقرّ بأنها أفعال ، كُلِّم فى أصل(٣) هذه المسألة ، وقُرِّر معه القول بوجوب حدوثها(٤) ، فإذا كان الأمر على ما وصفناه ، لم يكن لأحدٍ أن يسأل عن هذه المسألة .

وقد يخالف فى أن هذه الأمور التى ذكرناها أفعال ، لأنه إذا قال : ما(٥) الدليل على أن هذه الأفعال تتعلق بفاعل ؟ فقد أثبتها أفعالا ، فإذا أنكر أن تكون أفعالا ، فقد أبطل بآخر كلامه ما أثبته بأوّله ، ولكن قد يسوغ أن يقول : ما الدليل على أن التأليف يتعلق بمؤلّف ؟ وإن لم يسلّم أنه فعل ، لشبهة تدخل عليه .

(١) س : لا يسيغ .
(٢) س : نجيب .
(٣) أصل : ساقطة من ( س ) .
(٤) حدوثها : ساقطة من ( س ) .
(٥) س : فما .

فإذا كان الأمر على ما وصفنا ،[١] رجعنا فقلنا : الدليل على أنه لابد للأفعال من تعلق بفاعلٍ ، أنّا وجدناها يتقدم بعضها على بعض فى الوجود ، ويتأخر بعضها عن بعض ، وتوجد فى زمان كان يصح عدمها فيه ، بدلا من الوجود ، وتعدم فى زمان يصح وجودها فيه بدلا من العدم .

فإذا كان هذا وصفها ، قلنا : لا يخلو ما تقدم منها : أن يكون متقدما لنفسه ، أو لمعنى يُوجد به ، أو لا لنفسه ولا لعلة ، أو لمقدِّم قدَّمه ، وكذلك حكم القول فيما تأخر منها ، فنظرنا فإذا هو مستحيل أن يكون إن ما تقدَّم منها إنما[٢] تقدم لنفسه ، لأنه قد يتقدم على ما هو من جنسه ، ويتأخر عنه ما ذاته مثل ذاته ، كالجواهر وأجزاء السواد وغير ذلك من المتماثلات ، فلو كان ما تقدم منها متقدماً لنفسه ، لم يكن بالتقدم أَوْلى ممّا هو مثل له ، ولا كان المتأخر منها بالتأخر أَوْلى منه بالتقدم ، إذ قد صح وثبت أن المتماثليْن هما ما سدَّ أحدهما مسدَّ صاحبه ، وناب منابه ، واقتضت ذاته من الأحكام ما اقتضته ذات ما كان مثلا له .

وفى العلم بتقدم بعض المتماثلات على بعض ، وتأخر بعضها عن بعض – فإن ما تقدم منها ، فالتقدم[٣] أَولى منه بالتأخر ، وما تأخر منها ، [ فالتأخر ][٤] أَوْلى منه بالتقدم – دليلٌ على أنه لا يجوز أن يكون

(١) س : على ما وصفناه .

(٢) د : ما .

(٣) د : وإن لم تقدم منها بالتقدم ، وهو تحريف .

(٤) فالتأخر : ساقطة من ( د ) .

المتقدم[1] منها متقدماً لنفسه ، ولا المتأخر منها متأخراً لنفسه ، ويستحيل أن يكون ما تقدم منها متقدماً لعلة توجد به ، لأنه ليس بأن توجد[2] له تلك العلة – إذا لم تكن/ تلك العلة منه معلّقة بموجدٍ – بأَوْلى من وجودها بغيره. ووجود سائر[3] ما جانسها ، بسائر[4] ما يحتمله ذلك الجنس من العلل المقتضية للتقدم ، الذى هو الوجود فى الوقت المخصوص الذى يتكلم عليه ، حتى تتساوى فى الوجود ، ولا يتأخر بعضها عن بعض ، لاحتمالها ما يقتضى وجودها من المعانى وكونها متماثلة . على[5] أنه لو كان المتقدم من الجواهر وأجزاء السواء متقدماً لعلة ، والمتأخر عنها[6] متأخراً لعلة ، لكانت علة التقدم قبل علة التأخر ، إذ كانت موجودة مع المتقدم ، الذى هو قبل المتأخر . ظ ٢١٦

ولو كان ذلك كذلك ، لوجب أن يكون لعلة أيضا ، ما تقدمت إحدى العلتين على الأخرى ، لأن علة التقدم والتأخر يجب أن تكونا من جنس واحد ، لأنهما حدوثان ووجودان للحادث الموجود ، ولو ثبّتا[7] معنى من المعانى . وقد أبنّا فيما سلف أنه لا يجوز تقدم أحد[8] المثلين ، على صاحبه لنفسه وجنسه . ووجود الشيئين فى زمانين متغايرين ، لا يخرج

(١) د : التقدم .
(٢) س : يوجد .
(٣) س : بغير وجود سائر . .
(٤) س : لسائر .
(٥) س : وعلى .
(٦) س : منها .
(٧) د : ولو ستا ؛ س : لو تسا . ولعل ما أثبته هو الصواب .
(٨) س : إحدى ، وهو خطأ .

الوجود عن حقيقته ، فيجب لذلك[١] أن تكون علة وجود الشئ فى زمان ، كعلة وجود غيره فى غير ذلك الزمان ، ومن جنسها .

وإذا كان كذلك ، وجب أن يكون تقدم إحدى العلتين للأخرى لعلة ثانية ، والقول فى الثانية وفى وجوب تعلقها بثالثة – إذا[٢] كانت متقدمة لعلة – كالقول فى الأولى . وكذلك القول فى علة التأخر ، وهذا يوجب ما لا نهاية له من الحوادث ، وذلك محال .

فإن اعترف المخالف أن الشئ الذى يتقدم وجوده وجودَ[٣] ما هو مثل له لعلة فعلها فاعل ، أقرَّ أن الفعل يتعلق بالفاعل . وكان حكم المعلول حكم العلة ، ففى ذلك ما أردناه .

وإن امتنع من تعلق العلة المقتضية لوجود ما يوجد به الفاعل[٤] ، دخل عليه ما كلّمناه به آنفا : من أنه ليس احتمال بعض الجواهر لما يقتضى وجوده فى زمان بعد زمان ، بأَوْلى من احتمال وجود ذلك فيما هو مثل له » .

**قال** : « وسنبيِّن بعد هذا أن الجواهر المعدومات ، ليست بذوات ولا أعيان ولا جواهر قبل وجود الأعراض ، وأنها لم توجد إلا مع وجودها . وإنما[٥] لم نقدِّم هذا الباب فى هذه الدلالة لعدم حاجتنا

---

(١) س : كذلك .

(٢) س : إذ .

(٣) د : ووجود .

(٤) د : ما يوجد به بفاعل .

(٥) س : إنما .

إليه ، وذلك أنَّا نجعل[١] مكان قولنا : « تقدمت الجواهر بعضها على بعض » ، أن نقول : إن بعضها ينتضد قبل بعض ، وبعضها يتفرق قبل بعض ، وبعضها يجتمع قبل بعض ، وأنه لا يجوز أن يكون ما ينتضد
ص ٢١٧ منها منتضداً لنفسه ، وما افترق/ منها مفترقا لنفسه لقيام الدليل على تماثلها ، وأن ما اقتضاه ذوات بعضها من الأحكام اقتضاه ذوات سائرها ، وفى العلم بأن منها ما يكون مجتمعاً منتضدا،ومنها ما يكون متفرقا متباينا ، دليل على أنه ليس الذى اقتضى لها ذلك ذواتها ، وإن كانت تلك العلة فَعَلَها فاعل ، فصارت بوجودها على صفة ما ذكرناه [ من ] الاجتماع[٢] والافتراق ، فصح أن الأفعال تتعلق بالفاعل ، وأن تلك العلة إذا كانت متعلقة بالفاعل من حيث كانت فعلاً محدثا ، وجب أن يكون هذا سبيل الجسم ، إذ كان فعلا لمساواته لما تعلق[٣] بالفاعل فيما لو[٤] كان متعلقا به . وهذا إقرار بتعلق الأفعال بالفاعل » .

**قال** : « ويستحيل أن يكون ما تقدم منها متقدما لا لنفسه ولا لعلة ، لأنه كان يجب أن لا يكون بالتقدم – فى وقت تقدمه – أَوْلى منه بالتأخر ، ولا بالتأخر أولى منه بالتقدم ، ولا كان هو بأن يكون متقدمًا لا لنفسه ولا لعلة ، أَوْلى من تقدم ما هو مثل له فى زمانه ، لا لنفسه ولا لعلة ، وفى العلم بكون المتقدم بالتقدم أَوْلى منه بالتأخر ، والمتأخر بالتأخر

(١) س : وذلك إنما يُجعل . .
(٢) د : صفة ما ذكرنا الاجتماع .
(٣) س : يتعلق .
(٤) د ، س : فياله . ولعل الصواب ما أثبته .

أَوْلى منه بالتقدم ، وإن وصفه بالتقدم والتأخر يفيد فوائد متغايرة[١] ، لا تجرى مجرى الألقاب التى لا تفيد – دليل على أنه لا يجوز أن يكون ما تقدم منها متقدماً لا لنفسه[٢] ولا لعلة » .

**قال** : « وفى فساد هذه الأقسام التى لا يخلو الأمر منها فى التقدم والتأخر ، دليل على أن مقدِّما قدَّم منها[٣] ما قدَّم ، وأخَّر منها ما أخَّر » .

**قال** : « وهذا أحد ما يُعوَّل عليه[٤] فى وجوب تعلق الأفعال بفاعل » .

**قلت**: مضمون هذا الكلام أن العلم بأن المحدَث لابد له من محدِث يُستدل عليه بأن ذلك يتضمن الاختصاص بزمان دون زمان ، والتخصيص لابد له من مخصص ، لأنه ترجيح لأحد المتماثلين على الآخر ، [٥]وترجيح أحد المتماثلين بلا مرجح معلوم الفساد بالضرورة ، ولم يحتج بعد هذا أن يُستدل على أن[٥] الترجيح لابد له من مرجح ، لأن ذلك ترجيح لأحد طرفَىْ الممكن على الآخر ، فلابد له من مرجح ، وقد ذكرنا فيما بعد[٦] أن هذا هو الطريق الذى سلكه أبو الحسين ، وأبو المعالى ، وابن عقيل ، وابن الزاغونى ، وغيرهم : قرروا افتقار المحدَث

---

(١) س : مغايرة .

(٢) س : لا لا لنفسه ، وهو تحريف .

(٣) س : فيها .

(٤) س : وهذا آخر ما نقول عليه .

(٥ – ٥) : ساقط من ( س ) .

(٦) عبارة « فيما بعد » ساقطة من ( س ) .

إلى المحدِث(١ بأن ذلك تخصيص بأحد الجائزَيْن ، والتخصيص بأحد الجائزين لأنه لابد له من مخصص ، وهذا عندهم مختص بالمحدثات ، ولا يُتصور عندهم ممكن قديم حتى يستدلوا١) بافتقار الممكن المتساوى
ظ ٢١٧ الطرفين إلى مرجح لأحدهما ،/ أو مرجح لوجوده[٢] .

وذكر القاضى أبو بكر أن ما ذُكر من ضرب المثل باللَّبِن إذا صار بناءً ، والغزل إذا صار ثوبا ، إنما هو[٣] لأجل ظهور ذلك فى نفوس العامة والخاصة ، لا لأن أحدهما مقيس على الآخر .

وذلك أن كثيراً من المعتزلة ، كأبى على ، وأبى هاشم ، يقررون ذلك بالقياس على أفعال العباد ، فيقولون : كما[٤] أن الكتابة لابد لها من كاتب ، والبناء لابد له من بانٍ ، فكذلك الجسم المحدَث لابد له من فاعل للقدر المشترك ، لأن العلة الموجِبة افتقار الأصل(٥ المقيس عليه إلى الفاعل ، هى موجودة فى الفرع المقيس ، لأن افتقار الأصل٥) إلى الفاعل إنما كان لحدوثه ، وهذا موجود فى الفرع . . إلى سائر كلامهم المعروف فى مثل هذا .

فذكر القاضى أبو بكر أنه لا حاجة إلى هذا ، بل افتقار أحدهما كافتقار الآخر ، وقرّر الجميع بالطريقة التى ذكرها ، وهو قوله : « لأن

(١ — ١) : ساقط من ( س ) .
(٢) عبارة « أو مرجح لوجوده » : ساقطة من ( س ) .
(٣) س : إذ هو .
(٤) كما : ساقطة من ( س ) .
(٥ — ٥) : ساقط من ( س ) .

الصنعة يستحيل وقوعها إلا من صانع ، كما يستحيل فى العقول وجود صانع لا صنعة له ، وكاتب لا كتابة له ، فتعلّق الصنعة بالصانع ، كتعلق الصانع فى كونه صانعاً بوجود صنعته » .

**قال** : « وهذه النكتة المعتمدة فى هذا[١] الدليل » .

**قلت** : بيان هذا أنه إذا قيل : صنعة ، أو فعل ، كان هذا اللفظ متضَمِّناً صانعاً فاعلا ، كما إذا قيل : فاعل صانع ، كان ذلك متضمّنا فعلاً وصنعة . وذلك لأن المصدر يستلزم الفاعل ، كما يستلزم الفاعل المصدر ، فكما أن العقل يعلم امتناع فاعل لا فعل له ، فهو يعلم امتناع فعل لا فاعل له . تعليق ابن تيمية

والقاضى أبو بكر قرّر هذا الوجه أيضا بناءً على أن العلم بافتقار المحدَث إلى المحدِث ليس بضرورى ، وزعم أن الأشعرى يقول بذلك ، كما تقدَّم من قوله : « إنَّا لا ندَّعى – ولا صاحب الكتاب – أن العلم باستحالة وقوع الصنعة لا من صانع ، شىء يُدرك من جهة الضرورات » .

ومن المعلوم أن كلام الأشعرى ليس فيه شىء من هذا ، ولم يذكر فى كلامه أن العلم بافتقار الصنعة إلى صانع[٢] يُقرر بأن استلزام الصنعة للصانع كاستلزام الصانع للصنعة ، ولا بأن ذلك يتضمن تقديماً وتأخيراً ، فيفتقر إلى مقدم ومؤخر .

---

(١) هذا : ساقطة من (س) .

(٢) ن : إلى الصانع .

ثم إن القاضي قرّر ذلك بأن ذلك التقدم[١] والتأخر لا يجوز أن يكون لعلة تقوم بالمتقدم والمتأخر ، لأنه ليس وجود العلة به بأَوْلى من وجودها بغيره ، إذا لم يكن هناك موجد . وكذلك وجود سائر [ العلل المجانسة لها لسائر ][٢] ما يحتمله ذلك الجنس الذى وجدت به العلة ، ولأن ذلك يتضمن تقدّم علة/ على علة ، فتفتقر أيضا إلى علة متقدمة ، ص ٢١٨
وذلك يفضى إلى وجود حوادث لا نهاية لها ، وهو محال .

وهذه المقدمة فيها نزاعٌ مشهور ، لكنه احتج بها على من يسلِّمها من المعتزلة[٣] ، ولأنه عند نفسه قد أقام الدليل عليها فى موضع آخر .

وأيضا فإنه بنى[٤] دليله على تماثل الجواهر ، وهذا فيه نزاع مشهور ، لكنه[٥] أحال على تقريره لذلك فى موضع آخر .

وإبطال هذا القسم يظهر بدون هذه الأدلة التى اعتمد عليها[٦] ، وذلك أن الكلام فى حدوث ما يحدث من الحوادث التى تقدمت وتأخرت ، وهذه لا تقوم بها العلل فى حال عدمها ، إنما تقوم بها فى حال وجودها ، فيمتنع أن يكون حدوثها لمعنى قام بها قبل حدوثها ، لأن المعدوم لا يُحدِث الموجود ، ولا يكون المعدوم علة للموجود .

ولكن سلوك هؤلاء لهذه الطرق البعيدة التى فيها شبهة وطول ، دون

(١) س : قرر بأن التقدم .
(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من ( د ) .
(٣) س : إلى المعتزلة .
(٤) د : بنا .
(٥) س : ولكنه .
(٦) عبارة « التى اعتمد عليها » : ساقطة من ( س ) .

الطرق القريبة التى هى أقرب وأقطع ، قد يكون[١] لكون المناظر لهم لا يسلِّم صحة الطرق القريبة الواضحة القطعية ، إما عناداً منه ، وإما لشبهة عرضت له أفسدت عقله وفطرته ، مثلما يعرض كثيراً لهؤلاء ، فيحتاج مع من يكون كذلك إلى أن يعدل معه إلى طريق طويلة دقيقة يسلِّم مقدماتها مقدمةً مقدمة ، إلى أن تلزمه النتيجة[٢] بغير اختياره ، وإن كانت المقـــدمات التى مانعها أَبْيَن وأقطع من المقدمات التى سلَّمها ،لكن هذا يحتاج إليه كثيراً فى مخاطبة الخلق ، فكم من شخصٍ لا يقبل شهادة العدول الذين لا يُشك فى صدقهم ، ويقبل شهادة من هو دونهم : إما لجهله ، وإما لظلمه . وكذلك كم من الخلق من يرد أخباراً متواترة مستفيضة ، ويقبل خبر مَن يُحْسِن به الظن ، لاعتقاده أنه لا يكذب ، وكم من الناس من يرد ما يُعْلم بالدلائل السمعية والعقلية[٣] ، ويقبله إذا رأى مناماً يدل على ثبوته ، أو قاله[٤] من يحسن به الظن لثقة نفسه بهذا أكثر[٥] من هذا ، وكم ممن يرد نصوص الكتاب والسنة حتى يقول ما يوافقها شيخه أو إمامه فيقبلها حينئذ ، لكون نفسه اعتادت قبول ما يقوله ذلك المعظَّم عنده ، ولم يعتد تلقى العلم من الكتاب والسنة ، ومثل هذا كثير .

فكذلك كثير من الناس قد يألف نوعاً من النظر والاستدلال ، فإذا أتاه/ العلم على ذلك الوجه قَبِلَه ، وإذا أتاه على غير ذلك الوجه ، لم ظ ٢١٨

(١) س : تكون .

(٢) س : الصحة .

(٣) س : العقلية والسمعية .

(٤) س : أو رآه .

(٥) د : لثقته به بهذا أكثر...

يقبله ، وإن كان الوجه الثانى أصح وأقرب ، كمن تعوَّد أن يحج من طريق بعيدة معطشة مَخُوفة ، وهناك طرق أقرب منها آمنة وفيها الماء ، لكن [ لمَّا ] (١) لم يعتدها نفرت نفسه عن سلوكها .

وكذلك الأدلة التى فيها دقة وغموض وخفاء ، قد ينتفع بها من تعودت نفسه الفكرة فى الأمور الدقيقة ، ومن يكون تلقِّيه للعلم عن الطرق الخفية (٢) التى لا (٣) يفهمها أكثر الناس ، أحب إليه من تلقيه له من الطرق الواضحة التى يشركه فيها الجمهور . ومثل هذا موجود فى المطاعم (٤) والمشارب ، والملابس والعادات (٥) ، لما فى النفوس من حب الرياسة .

فهذه الطرق الطويلة الغامضة التى تتضمن تقسيمات ، أو تلازمات ، أو إدراج جزئيات تحت كليات ، قد يُنتفع بها من هذا الوجه فى حق طائفة من الناظرين والمناظرين ، وإن كان غير هؤلاء ، من أهل الفطر السليمة والأذهان المستقيمة ، لا يحتاج إليها ، بل إذا ذكرت عنده (٦) مجَّها سمعه ، ونفر عنها عقله ، ورأى المطلوب أقرب وأيسر من أن يحتاج إلى هذا ، فإن علم العقول بافتقار المحدَث (٧) إلى محدِث ، أَبْيَن

(١) لما : ساقطة من ( د ) .
(٢) س : الطرق الدقيقة الخفية .
(٣) لا : ساقطة من ( س ) .
(٤) س : فى المطالب .
(٥) س : والعبادات .
(٦) عنده : ساقطة من ( س ) .
(٧) س : بأن افتقار . .

وأظهر من علم العقول بأن تخصيص أحد المثلين بشيء دون الآخر[١] يحتاج إلى مخصص ، ومَنْ تصور[٢] هاتين القضيتين حق التصور ، لم يمكنه – مع الشك فى الأولى[٣] – أن يجزم بالثانية ، بل قد لا يتصور إحداهما حق التصور .

ألا ترى أنه إذا قيل لمن صدَّق بالثانية : لم قلت : إن التقديم والتأخير لابد له من مقدِّم ومؤخر؟ رجع إلى فطرته السليمة وحكم بذلك ، وغايته أن يقول : الأشياء المتساوية لا يترجح بعضها على بعض إلا بمرجح[٤]. فلو قال قائل : لم قلت ذلك ؟ ولم لا يجوز أن يترجح هذا على هذا إلا بمرجح أصلا ؟ ويختص بما اختص [ به ][٥] لا لمخصص أصلا ؟ لكان إنكاره لقول هذا القائل ، دون إنكاره لقول من قال : لم قلت : إن هذه الحوادث لا تحدث إلا بمحدث ؟

وهذه التأليفات والتركيبات الحادثة كانت ، بعد أن لم تكن ، لا بمؤلِّف ولا مركِّب ، فإن[٦] ترجيح أحد المتساويين الحادثين على الآخر بلا مرجح ، هو نوع من حدوث الحادث بلا محدِث ، فإن سوَّغ العقل حدوث حادث بلا محدث ، سوغ أن يحدث أحد المثلين دون الآخر ، بلا/مخصص لحدوثه . ص ٢١٩

(١) س : غير الآخر .

(٢) س : من تصور ، وهو تحريف .

(٣) س : ولم يمكنه مع الشك فى الأول .

(٤) س : إلا لمرجح .

(٥) به : ساقطة من ( د ) .

(٦) س : لأن .

وهل تخصيص أحد الحادثَيْن بوقتٍ دون وقت ، أو شكل دون شكل ، أو وصف دون وصف ، إلا نوع من حدوث حادث ؟ فإن الصفات والأشكال حوادث ، والتقدّم والتأخر إضافة للحوادث إلى وقتِها ، فهو صفة فى الحدوث ، كإضافة الحادث إلى مكانه . وكل ذلك مما يُعلم بصريح العقل وفطرته السليمة ، أنه لابد له من محدِث ، مخصِّص ، فاعل ، مؤلفٍ ، سواه .

ولهذا لم يحتج الأشعرى إلى أن يقيم على ذلك دليلا ، كما فعله القاضى أبو بكر وأتباعه[(١)] ، إلا أن يكون فى موضع آخر فعل كما فعلوا ، ولعله[(٢)] إن فعل ذلك فعله لأجل عناد المناظرين أو جهلهم ، فسلك بهم الطريق البعيدة لمَّا لم يسلكوا الطريق القريبة ، لا لأنه عنده يحتاج إلى الطريق البعيدة .

ولهذا لا توجد هذه الطريق البعيدة فى كلام أحد من السلف والأئمة ، ولا ذُكرت فى القرآن ، فإنها من باب تضييع الزمان ، وإتعاب الحيوان فى غير فائدة . والقرآن لا يُذكر فيه مخاطبة كل مبطل بكل طريق ، (٣ ولا ذُكر كل ما يخطر بالبال من الشبهات وجوابها٣) ، فإن هذا لا نهاية له ولا ينضبط ، وإنما يُذكر الحق والأدلة الموصِّلة إليه لذوى الفطر السليمة ، ثم إذا اتفق معاند أو جاهل ، كان مَنْ[(٤)] يخاطبه

(١) س : كما فعله القاضى وأتباعه .

(٢) س : أو لعله . .

(٣ - ٣) : ساقط من ( س ) .

(٤) د : ما .

من المسلمين ، مخاطباً له بحسب ما تقتضيه المصلحة ، كما يُحتاج إلى الترجمة أحيانا ،وكما قد[١] يُستدل على أهل الكتاب بما يوجد عندهم من التوراة والإنجيل .

فى الجملة : الطرق[٢] التى تختص بطائفة [ طائفة ][٣] ، مع طولها وثقلها على جمهور الخلق ، لا تكون فى مثل الكتاب العزيز ، الذى جعله الله شفاءً ورحمة ، ودعا به الخلق جميعهم ليخرجهم به[٤] من الظلمات إلى النور ، فإن مثل هذا الكتاب العزيز لا يليق أن يُذكر فيه من الطرق ما يَثقل على جمهور الخلق ويَستَرِكُّونَهُ[٥] ويعدُّونه لُكْنَةً وعِيًّا[٦] لايُحتاج إليه ، ويروْنه من باب إيضاح الواضحات ، كما لو ذُكر فيه الرد على السوفسطائية ببيان أن الشمس موجودة ، والقمر موجود ، والبحار موجودة ، والجبال موجودة ، والكواكب موجودة ، وأن الإنسان يعلم هذا بالمشاهدة – ونحو ذلك – لكان هذا مما يَستَقبح ذكره ، ويستثقله ويستركُّه[٧] جمهور العقلاء ، لأن هذا عندهم أمر معلوم ، مستقر فى عقولهم ، لا يحتاجون فيه إلى خطاب عالمٍ من العلماء ، فضلا عن كتاب منزَّل من السماء .

---

(١) س : وقد .
(٢) س : الطريق .
(٣) طائفة : ساقطة من ( د ) .
(٤) به : ساقطة من ( س ) .
(٥) س : ويشتركونه ، وهو تحريف .
(٦) س : وعتا ، وهو تحريف .
(٧) س : لكان هذا مما يستقبل كره ويستثقله ويشركه ، وهو تحريف .

وإذا[١] قُدِّر أن بعض الناس احتاج/ إلى إزالة ما عَرَض له من هذه الشبه السوفسطائية ، كان هذا من الأمراض النادرة التى لا تعرض لجمهور العقلاء . وعلاج هذا لا يحتاج إلى كتاب منزَّل من السماء يُقصد به هدى الخلق ، وبيان ما يحتاجون إليه فى صَلاَح أمورهم .

ولو ذُكر فى القرآن مثل هذا ، لم يكن لما يذكر من ذلك غاية ، لأن الخواطر الفاسدة لا نهاية لها ولا ضابط ، فكان يَضِيع[٢] زمان الناس فى القراءة والسماع لما[٣] لا ينتفع به جماهيرهم ، ويشتغلون بذلك عمَّا لابد لهم منه ، ولا يصلح أمرهم إلا به .

ونحن لم يكن بنا حاجة – فى الإيمان بالله ورسوله – إلى مثل هذه الطرق ، وإنما ذكرناها لمَّا كان الذين سلكوها يعارضون كلام الله ورسوله بمقتضاها ، ويزعمون أنه قد قامت عندهم أدلة عقلية تناقض ما جاءت به الرسل ، فكشفنا حقائق هذه الطرق التى يعارضون بها[٤] ، لنبيِّن أن ما عارض النصوص منها لا يكون إلا باطلاً ، وما لم يعارض النصوص : فقد يكون حقًّا ، وقد يكون باطلاً ، وما كان[٥] حقًّا ولم يعارض النصوص ، فقد لا يحتاج إليه[٦] ، بل فى الطرق العقلية التى دلت النصوص عليها وهدت إليها ما يغنى عن[٧] ذلك ، بل تلك الطرق

(١) س : فإذا .
(٢) د : تضييع .
(٣) س : كما .
(٤) س : التى بها يعارضون .
(٥) س : وما يكون .
(٦) س : فقد يحتاج إليه ، وهو خطأ .
(٧) س : من .

أقوى وأقرب وأنفع ، فإن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم .

وقد قال تعالى : ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [ سورة الشورى : ٥٣ ].والصراط المستقيم هو أقرب الطرق إلى المطلوب ، بخلاف الطرق المنحرفة الزائفة ، فإنها إما أن لا تُوصل ، وإما أن توصل بعد تعب عظيم ، وتضييع مصالح أُخر ، فالطرق المبتدَعة إن عارضت كانت باطلا ، وإن لم تعارض ، فقد تكون باطلا ، وقد تكون حقًّا لا يُحتاج إليه مع سلامة الفطرة .

ولهذا كل من كان إلى طريق الرسالة والسلف أقرب ، كان إلى موافقة صِريح المعقول وصحيح المنقول أقرب . فالقاضى أبو بكر ، وإن كان أقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول فى أصول الدين – بخلاف أصول الفقه – من أبى المعالى وأتباعه ، والأشعرى أقرب إلى ذلك من القاضى أبى بكر ، وأبو محمد بن كُلاَّب أقرب إلى ذلك من أبى الحسن ، والسلف والأئمة أقرب إلى ذلك من ابن كُلاَّب ، فكل من كان إلى الرسول أقرب ، كان أَوْلى بصريح المعقول وصحيح المنقول ، لأن كلام المعصوم هو الحق [ الذى ][1] لا باطل فيه ، وهو المبلِّغ عن الله كلامه ، وخير الكلام كلام الله ، وخير الهَدْى هدى محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة .

ومما يبيّن ذلك أن ما ذكره القاضى أبو بكر من الطريقين البعيدين / أقربها مبنى على أن دلالة الصنعة على الصانع ، كدلالة الصانع على الصنعة ، وهذا إنما يدل من جهة الاشتقاق اللفظى كما تقدم . ص ٢٢٠

(١) الذى : ساقطة من ( د ) .

ومن المعلوم أن من شاهد الحوادث قبل أن يعلم أن لها صانعا ، لا يعلم أنها صنعة ولا مفعولة لفاعل ، حتى يتضمن علمه بأحدهما علمه بالآخر ، فإن لم يعلم أن الحادث لابد له من محدِث ، لم يعلم أنها مفعولة ولا مصنوعة ، فضلا عن أن يعلم أن لها صانعاً فاعلا[(١)] [ وإذا علم أنها مصنوعة مفعولة ، امتنع مع ذلك أن لا يعلم أن لها صانعا فاعلاً ][(٢)].

يوضِّح ذلك أن عِلم الناس بأن الصنعة مفتقرة إلى الصانع ، ليس بدون علمهم بأن الصانع لابد له من صنعة ، بل علمهم بالأول قد يكون أقوى من الثانى[(٣)] ، وذلك لأنه أراد بكلامه أن الصانع لا يكون صانعاً إلا بصنعة ، والفاعل لا يكون فاعلاً إلا بفعل ، وهذا صحيح . ولكن ليس هذا بأَبْيَن من كون المصنوع لا يكون مصنوعًا إلا بصانع ، والمفعول لا يكون مفعولا إلا بفاعل ، [(٤)] والفعل لا يكون فعلا إلا بفاعل[(٤)] ، والصنعة لا تكون صنعة إلا بصانع ، بل إذا رأوا الحادث علموا بعقولهم أنه لابد له من فاعل أحدثه ، وقد يرون[(٥)] ما يصلح أن يكون فاعلا ، ولا يعلمون : هل فعل شيئاً أو لم يفعله ؟ فكان فيما ذكره[(٦)] بيان الأَبْيَن الأظهر بالأخفى ، وهم يمنعون من تحديد الأظهر بالأخفى . وقد قلنا : إن مثل[(٧)] هذا قد يُستعمل مع جهل المخاطب أو عناده ونحو ذلك .

---

(١) س : وفاعلا .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من ( د ) .

(٣) س : بل علمهم بالثانى قد يكون أقوى من الأول .

(٤ - ٤) : ساقط من ( س ) .

(٥) س : وقد يكون .

(٦) س : وكان فيما ذكروه . (٧) مثل : ساقطة من ( س ) .

وأما الطريق الثانية التى جعلها القاضى أبو بكر معتمدة ، فهى مع طولها يمكن تقريرها بمقدمات صحيحة ، لكنه[١] أدخل فى بعض[٢] مقدماتها تماثل الجواهر وتناهى الحوادث . ومعلوم[٣] لكل مؤمن عاقل أن الإقرار بالصانع لا يفتقر إلى هذا وهذا ، بل وعِلْم الخلق[٤] بأن الحادث لابد له من محدث ، لا يفتقر لا إلى هذا ولا إلى هذا ، وهو ذكر هاتين المقدمتين مع غيرهما ، وفيما ذكره من غيرهما غُنية عنهما. فإن تماثيل الأعراض كأجزاء السواد يغنيه عن تماثل الجواهر[٥] . وما ذكره من الوجه الأول فى امتناع التقدم لعلةٍ يغنيه عن الوجه الثانى ، المبنى على تناهى الحوادث .

ثم مما ينبغى أن يُعرف أن الذين سلكوا[٦] الطرق المبتدعة فى إثبات الصانع وتصديق رسله[٧] ، إذا اعتقدوا أنه لا طريق إلا ذلك الطريق ، جعلوا من خالفهم فى صحة تلك الطريق ملحداً أو دهريا أو نحو ذلك ،/ وهذا يذكرونه فى مواضع . ط ٢٢٠

منها : أنهم لما اعتقدوا أن إثبات الصانع تعالى[٨] موقوف على إثبات

(١) د : لكن .
(٢) بعض : ساقطة من (س) .
(٣) س : ومن المعلوم .
(٤) س : وعلم الحق .
(٥) س : الجوهر .
(٦) س : يسلكون .
(٧) س : رسوله .
(٨) تعالى : ساقطة من ( س ) .

الجوهر الفرد ، جعلوا إثبات ذلك من أقوال المسلمين ، ونَفْيَ ذلك من أقوال الملحدين .

وكذلك قد يقولون : إن تماثل الجواهر والأجسام من أقوال المسلمين ، ونفى ذلك من أقوال الملحدين ، وكذلك قد يقولون : إن تناهى الحوادث من أقوال المسلمين ، والقول بعدم تناهيها من أقوال الدهرية الملحدين ، ولهذا نظائر . مع أن[١] الذين يضيفونه إلى المسلمين قد يكون إنما ابتدعه طائفة من أهل الكلام الذى ذمه السلف والأئمة ، والقول الآخر هو الذى عليه سلف الأمه وأئمتها وجمهور الخلق .

وكذلك قد يضيفون إلى السنة ما لا يوجد فى كتاب ولا سنة ، ولا قول أحد من السلف ، بل [ قد ][٢] يكون المأثور ضد ذلك ، حتى يتناقض أحدهم فى[٣] النقل . فيحكى إجماع المسلمين ، أو إجماع[٤] أهل الملل على شئ ، ثم يحكى النزاع عنهم فى موضع آخر .

كما رأيته قد ذكره بعض فضلاء المتكلمين من أصحاب أبى المعالى ، أظنه **أبا الحسن الطبرى** المعروف بـإلـكِـيَـا[٥] ، أو بعض نظرائه ذكر فى كلام أبى الحسن الطبرى إلكيا

(١) د : مع ما أن .

(٢) قد : ساقطة من ( د ) .

(٣) فى : ساقطة من ( س ) .

(٤) س : وإجماع .

(٥) إلْكِيَا ،أبو الحسن على بن محمد بن على الطبرى ، أو الطبرستانى ، الهراسى ، عماد الدين ، شيخ الشافعية ببغداد ، مفسر ، تفقه على إمام الحرمين ، ولد سنة ٤٥٠ وتوفى سنة ٥٠٤ لقب بإلكيَا وهى لفظة فارسية معناها الكبير . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٤٤٨/٢ - ٤٥٢ ؛ طبقات الشافعية ٢٣١/٧ - ٢٣٤ ، تبيين كذب المفترى ، ص ٢٨٨ - ٢٩١ ؛ العبر ٨/٤ ؛ الأعلام ١٤٩/٥ . وانظر ما ورد من كلامه من قبل فى كتابنا حـ ٣ ، ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

كتابه فى الكلام لما استدل على حدوث العالم بدليل الأعراض ، المشهور عن المعتزلة وأتباعهم من الأشعرية والكرامية وغيرهم – **قال** : « فأما الركن الرابع ، وفيه المعركة ، والتشاجر عنده يحصل ، وهو إثبات استحالة حوادث لا أول لها ، وقد أطبق المِلِّيُّونَ(١) وأتباع الأنبياء كلهم على استحالة حوادث لا أول لها – وقال ملحدة الفلاسفة بإثبات حوادث لا أول لها » .

**وقال** : فى مسألة حلول الحوادث بعد أن ذكر قول الكرامية قال : « واعلم أن المشبِّهة أيضا يقولون : إن الحوادث تقوم به ، وإن لم يصرِّحوا به(٢) ، فهم والكرامية فى إثبات الجهة وقيام الحوادث بذات القديم ، على حد سواء . وذلك أنهم يجوِّزون على الله الجيئة والذهاب ، والنزول والصعود ، والانتقال ، فيقولون(٣) : هذه الأشياء لم تكن فكانت ، وهذا هو الحادث . ثم أثبتوا له التحيز ، وذلك لا يقوم إلا بمتحيز »(٤) .

**قال** : « وقد أثبتوا حوادث لا أول لها » .

**قال** : ولا تصول الملحدة إلا بهذا ، وقد دللنا على بطلانه ، وأنه لا يتم القول بحدوث العالم إلا بإبطاله » .

**قلت** : وهذا القول الذى يحكيه هذا وأمثاله من إجماع المسلمين ، أو تعليق ابن تيمية

---

(١) س : المسلمون .

(٢) س : بذلك .

(٣) د : ميقول ، وهو تحريف .

(٤) س : بالمتحيز .

إجماع المِلِّيِّين فى مواضع كثيرة ، يحكونه بحسب ما يعتقدونه من لوازم أقوالهم ، وكثير من الإجماعات التى يحكيها أهل الكلام هى من هذا الباب ، فإن أحدهم قد يرى أن صحة الإسلام لا تقوم إلا بذلك الدليل ، وهم يعلمون أن المسلمين متفقون على صحة الإسلام .

ص ٢٢١ فيحكون الإجماع على ما/ يظنونه من لوازم الإسلام ، كما يحكون الإجماع على المقدمات التى يظنون أن صحة الإسلام مستلزمة لصحتها ، وأن صحتها من لوازم صحة الإسلام ، أو يكونون لم يعرفوا من المسلمين إلا قولين [ أو ] ثلاثة[١] ، فيحكون الإجماع على نفى ما سواها ، وكثير مما يحكونه من هذه الإجماعات لا يكون معهم فيها نقل لا عن أحد من الصحابة ولا التابعين ، ولا عن أحد من أئمة المسلمين ، بل ولا عن العلماء[٢] المشهورين ، الذين لهم فى الأمة لسان صدق ، ولا فيها آية من كتاب الله ، ولا حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم[٣] ، وهم مع هذا يعتقدون أنها من أصول الدين ، التى لا يكون الرجل مؤمنا ، أو لا يتم دين الإسلام إلا بها ، ونحو ذلك .

ومثل هذا الرجل ، وأمثاله من أهل الكلام ، لما اعتقدوا أن العلم بإثبات الصانع وصدق الرسول موقوف على هذا الدليل ، أخذ يحكيه عن جميع أهل الملل وجميع أتباع الأنبياء ، وهو مع هذا لا يمكنه أن ينقله عن عالم واحد ، لا من الصحابة ولا [ من ][٤] التابعين ، ولا

(١) فى النسختين : إلا قولين ثلاثة ، ولعل ما أثبته هو الصواب .

(٢) س : ولا العلماء .

(٣) صلى الله عليه وسلم : ساقطة من (س) .

(٤) من : ساقطة من (د) .

تابعيهم ، ولا معه فيه آية ولا حديث ، والمنصوص عن الأئمة المشهورين عند الأمة يناقض ذلك ، ولهذا عاد فحكى عن أهل الحديث الذين سمَّاهم مشبِّهة ، أنهم يقولون بذلك وإن كان ذكره[1] فى معرض التشنيع عليهم ففى ذلك ما يَبَيِّن أن أتباع الأنبياء تنازعوا فى ذلك .

وما ذكره من أن حدوث العالم لا يتم إلا بإبطاله ، يقول منازعوه : إن الأمر فى ذلك بالعكس ، وإن القول بما أخبرت به الرسل من أن الله تعالى خلق السمٰوات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ، لا يتم مع هذا القول ، ولا يتم إلا بنقيضه ، لأن إبطال هذا يستلزم ترجيح أحد طرفى الممكن بلا مرجح ، [2] وحدوث مجموع الحوادث بلا سبب حادث ، ويصير الفاعل فاعلا بعد أن لم يكن ، بدون سبب جعله فاعلا ، بل حقيقة هذا القول أنه صار قادرا بعد أن لم يكن بغير سبب ، وصار الفعل ممكنا بدون سبب[2] وهذا ممتنع فى بدائه العقول .

وبذلك صالت الدهرية على أهل الكلام ، الذين سلكوا هذه السبيل . (*فإنهم لما رأوا فساد هذا القول فى صريح المعقول ، وظنوا أن هذا قول الرسل وأتباعهم ، اعتقــدوا أن الرسل صلوات الله عليهم أخبرت بما يخالف صريح المعقول . ثم من أحسن الظن بهم قال : فعلوا ذلك لمصلحة الجمهور ، إذ لم يمكن مخاطبتهم بالحق المحض ، فكذبوا لمصلحة الجمهور ، فساء ظن هؤلاء بما جاءت به الأنبياء ، وامتنع/أن ظ ٢٢١

(١) س : وأما ما ذكره .

(٢ - ٢) : ساقط من (س) .

(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

يستدلوا به على علم ، وأولئك المتكلمون بجهلهم قصدوا إقامة الدليل على تصديق الأنبياء ، ونصر ما جاؤوا به ، فلما نقص علمهم بالسمعيات والعقليات أدى ما فعلوه إلى تكذيب الرسل والطعن فيما جاؤوا به*) .

فأما القول بما أخبرت به الرسل فلا يناقض هذا الأصل ، بل يبطل ما يدفع به الملاحدة أقوال الرسل . ثم إنه يحكى عن أهل الحديث هذا القول ، وأن معنى قولهم هو أنه تحله الحوادث ، وتجد كثيرا من متكلمة أهل الحديث كأبي الحسن بن الزاغوني ، وأبي بكر بن عربي ، يحكون الإجماع على امتناع قيام الحوادث به ، وأظن [ أن ][1] أبا على بن أبي موسى ذكر ذلك ، وهذا من جملة الإجماعات التي يطلقها من يطلقها بحسب ما ظنه ، وهذا لأن هذه أقوال مجملة ، قد يفهم منها ما هو باطل بالإجماع ، والمطلقون لها أدرجوا فيها معاني كثيرة ، لا يفهمها إلا خواص الناس .

وأول من أظهر هذه المقالات الجهمية[2] والمعتزلة ونحوهم ، وصاروا يقولون : إنه منزَّه عن الأعراض ، والأبعاض ، والحوادث ، والمقدار ، والحد ، ونحو ذلك . ويُدخلون في نفي الأعراض نفي الصفات ، وفي نفي الحوادث نفي الأفعال القائمة به ، وفي نفي المقدار نفي علوه على خلقه ، ومباينته لهم ، وفي نفي الأبعاض نفي علوه ومباينته[3] ، ونفي الصفات الخبرية : كالوجه ، واليدين ، ونحو ذلك ،

---

(١) أن : ساقطة من (د) .

(٢) الجهمية : ساقطة من (س) .

(٣) س : ونفي ومباينته . وهو تحريف .

مما يستلزم عندهم أن يكون له أبعاض . ومن عجيب ذلك[١] ما ذكروه فى هذه المسألة ، مسألة افتقار الحادث إلى المحدث ، فإن أبا الحسن لما قال[٢] : ما الدليل على أن للخلق صانعاً صنعه ، ومدبِّراً دبَّره ؟ واستدل بحدوث الإنسان كما تقدم ، فسَّر القاضى أبو بكر[٣] قوله بوجهين :

أحدهما: أنه يريد بالخلق : التقدير . وكل جسم فله قدر ، فيكون المعنى : ما الدليل على أن لكل جسم قدراً من[٤] الأقدار ، قدَّره مقدِّر ؟ لكن هذا الوجه لم يرده الأشعرى ، ولا بنى كلامه على إرادته ، وإنه[٥] لم يذكر دليلا على ذلك .

والوجه الثانى : أن يكون الخلق : بمعنى الإبداع والاختراع ، وجعل الشىء شيئاً عَيْناً بعد أن لم يكن[٦] كذلك .

وهذا هو الوجه الذى أراده ، لكن اعترض عليه بعض المعتزلة ، وأظنه القاضى عبد الجبار ، بأن كل من أقر بالمحدث المخلوق [٧] أقر بالخالق ، وكل من اعترف بمفعول اعترف بفاعل ، ولو سلم أن الجسم مخلوق ][٧] لم يحتج إلى تعاطى الدليل على إثبات الصانع الخالق . وأراد

(١) ذلك : ساقطة من (س) .

(٢) قال : ساقطة من (س). والمقصود بأبى الحسن: الأشعرى .

(٣) وهو الباقلانى .

(٤) من : ساقطة من (س) .

(٥) س : فإنه .

(٦) س : تكن .

(٧ - ٧) ساقط من (د) .

عبد الجبار بيان فساد الطريقة التى سلكها الأشعرى ، وتصحيح طريق[١] شيوخه ، وهو إثبات حدوث الأجسام أولا ، ثم إثبات المحدث بعد ذلك .

ص ٢٢٢ وليس الأمر/كما ذكره عبد الجبار ، بل الأشعرى قصد العدول عن هذه الطريقة التى سلكها المعتزلة عمداً ، مع علمه بها ، كما قد بيَّن ذلك فى رسالته إلى الثغر[٢] ، وبيَّن أنها بدعة محرَّمة فى الشرائع لم يسلكها السلف والأئمة ، وعدل عنها إلى الاستدلال بحدوث صفات الإنسان ، لأن ذلك أمر مشهود معلوم ، والقرآن العزيز قد دل عليها وأرشد إليها .

لكن الأشعرى لما أراد تقرير حدوث النطفة سلك فى الاستدلال على حدوثها الطريقة المعروفة للمعتزلة فى حدوث الأجسام ، فهو وإن كان قد وافقهم على صحة هذه الطريقة ، فهو يقول إن فيها تطويلا وشبهات ومقدمات كثيرة فيها نزاع ، فلا[٣] يحتاج إليها ابتداء ، ولا يقف العلم والإيمان[٤] بالله تعالى عليها ، بخلاف نفس تحول النطفة من حال إلى حال ، فإن هذا[٥] أبين وأظهر من كون كل جسم لابد له من أعراض مغايرة له ، وأن الأعراض حادثة النوع .

ثم من أراد إثبات حدوث الأجسام بأنها لا تخلو عن الحركة والسكون ، كما فعله من فعله من المعتزلة ومن وافقهم ، فالأمر عليه أيسر

(١) س : طريقة .
(٢) س : رسالة الثغر .
(٣) س : لا .
(٤) س : ولا يقف الإيمان ..
(٥) س : فهذا .

من إثبات من أثبت ذلك ، بأنها لا يخلو من كل جنس من أجناس الأعراض عن واحد منها[١] . وأن جميع أنواع[٢] الأعراض لا تبقى زمانين ، كما سلك هذه الطريق كثير من الأشعرية ومن وافقهم . فإن هذه أبعد الطرق وأطولها وأضعفها مقدمات . لو كان فى هذه الطرق شيء صحيح .

فالجواب لعبد الجبار عن الأشعرى أن يُقال له : هو استدل بحدوث الإنسان ، وهو أمر معلوم مشهود[٣] لا ينازع فيه عاقل ، وكان فى ذلك مندوحة له عن الاستدلال بحدوث جميع الأجسام . وحينئذ فإذا ثبت أن للإنسان صانعا ثبت سائر صفاته من العلم والقدرة وغير ذلك ، ثم أمكن أن يعلم حدوث السموات والأرض بالسمع . فلا[٤] يحتاج إلى ما يدل على حدوث جميع الأجسام ، مع أن تمام الطريقة التى ذكرها الأشعرى تدل على ذلك ، فيقال لعبد الجبار : إن كانت طريقتكم صحيحة فقد سلكها الأشعرى فى آخر استدلاله ، وإن كانت باطلة لم يكن عليه ملام فى تركها ، بل الذين ذموا ما ذموا منه . من أتباع السلف والأئمة ، ذموا منه ما وافقكم فيه من هذه الطريقة وأمثالها ، فالذى تطلبون[٥] منه من موافقتكم ، هو الذى ينكره عليه أتباع السلف والأئمة ، كما ينكرون/ذلك عليكم . ظ ٢٢٢

(١) عبارة « عن واحد منها » : ساقطة من (س) .
(٢) أنواع : ساقطة من (س) .
(٣) س : مشهور .
(٤) س : ولا .
(٥) س : تطلبوا .

وفى [١] الجملة ، فإن كان طريقكم مذموماً فالذم الذى يلحقه به أقل مما يلحقكم به [٢] ، وإن كان صحيحا فهو قد [٣] سلكه فى آخر الدليل ، لكنه لم يجعل نفس [٤] إثبات الصانع تعالى مفتقرا إلى إثبات حدوث الأجسام ، لعلمه بأن الأمر ليس كذلك ، وبأن هذا مخالفة لدين المسلمين ، وسائر أهل الملل ، فكان فى موافقتكم على سلوك هذه الطريق ابتداء مخالفة للشرع والعقل .

وأما كون من أقر بالشئ المحدَث المخلوق أقر بالخالق ، ومن اعترف بالمفعول اعترف بالفاعل ، كما ذكره هذا المعتزلى ، فالأمر كذلك . ولهذا لم يتعرض الأشعرى للدليل على ذلك ، بل جعل كون المحدَث دالا على المحدِث أمرا مستقرا معلوما بالفطرة ، إذ النزاع فى ذلك أقبح من نزاع السوفسطائية [٥] .

وأما القاضى أبو بكر فأراد أن يجيب عن الأشعرى بوجه آخر ، فزعم أن افتقار المحدَث إلى المحدِث أمر نظرى لاضرورى،وأن الأشعرى أثبت ذلك ، وذكر أن إثباته لذلك من جهة تضمن الفعل للفاعل ، كتضمن الفاعل للفعل .

ومن المعلوم أن كلام الأشعرى ليس فيه شىء من هذا ، ولا يحتاج كلامه إلى هذا ، وإنما نشأ الغلط من ظن القاضى أبى بكر أن العلم

(١) س : ف .
(٢) به : ساقطة من (س) .
(٣) د : صحيحا فقد .
(٤) س : لكنه لم يجعل لم ، وهو تحريف .
(٥) د : فى ذلك من أقبح النزاع السوفسطائية ، وهو تحريف .

بافتقار المحدَث[١] إلى الفاعل أمر نظرى ، وليس الأمر كذلك ، بل هو ضرورى عند جماهير العقلاء ، وإن كان نظريا عند طائفة من أهل الكلام من المعتزلة ومن وافقهم .

والشىء قد يكون ضروريا مع إمكان إقامة الأدلة النظرية عليه ، فلا منافاة بين كونه ضروريا مستقرا فى الفطر ، وبين إمكان إقامة الدليل عليه .

كلام الباقلانى فى بيان معنى الخلق .

**فقال القاضى أبو بكر** : « وأما توجيه كلام أبى الحسن إلى أن الخلق بمعنى الاختراع والابتداع[٢] فصحيح[٣] مع أكثر أهل الدهر،لأن كثيرا من الدهرية [ و ] الفلاسفة[٤] يزعمون أن العالم محدَث من غير محدِث ، وأنه متشكل ومتصور بغير مصور ولا مدبر ، مع إظهارهم الإقرار بحدوثه وأنهم لذلك يعتقدون ، فإذا حصل هذا الإقرار من الفريق الذين ذكرناهم بحدث[٥] الأجسام وتصويرها وتركيبها ، مع إنكارهم الصانع المصور ، كان الكلام معهم فى تعلقها بمحدِث أحدثها وصورها ، بعد الأصل الذى قد سلموه صحيحا » .

**قال** : « [ وقد ] زعم[٦] قوم من المسلمين أن شطر الحوادث،أو قريبا من شطرها،يقع من غير محدِث ولا فاعل أصلا ، وهو ثمامة بن

---

(١) س : بافتقار الفعل .

(٢) س : الابتداع والاختراع .

(٣) د : صحيح ، والمثبت من (س) .

(٤) د : الدهرية الفلاسفة .

(٥) س : بحدوث .

(٦) د : وزعم .

أشرس النميرى[١] وشيعته ، لأنه كان يزعم أن المتولدات كلها لافاعل
لها ، وهى مع/ ذلك حوادث وأفعال » . ص ٢٢٣

قال : « وإنما ذكرت لك هذه الفرقة من أهل الملة ، لتعلم أن الإقرار بحدَث[٢] الشىء وإنكار محدثه مذهب قد شاع فى أهل الملة وغيرهم ، وأن تَعجُّب من تعجَّب[٣] من هذا وإنكاره دليل على جهله وشدة غباوته ، وقلة عنايته بمعرفة مذاهب الأمم السالفة ، ومن بعدهم من شيوخه المعتزلة ، مع أن الدعوة التى عوَّل عليها صاحب الاعتراض ، هو أن قال : كل من أقر بالشئ المحدَث المخلوق أقر بالخالق ، وكل من اعترف بمفعول اعترف بالفاعل ، ولو سلَّم أن الجسم مخلوق لم يحتج إلى تعاطى الدليل على إثبات الصانع الخالق » .

قال : « وقد أنبأنا بالذى سلف من الكلام على جهله فى هذا ، وذهابه عن جهة الصواب فيه . ثم نقول : فهب أن الأمر كما وصفته ، ما الذى فيه يوجب غلط واضع الكتاب فى تعاطيه إقامة الدليل على إثبات الخالق ؟ وقد اتفق الجميع من العاقلين على أن الأفعال تتعلق بفاعل ، وأن المخلوقات تتعلق بخالق ، ليس هو مما يعلم بالاضطرار ، ولا يثبت بدرك الحواس ، وإنما يتطرق إليه بالبحث والفحص ، إلا شرذمة [ قليلة ][٤] لا يعتد بقولها ، ادّعت فى هذا المذهب البديهة ، وأن[٥]

---

(١) سبقت ترجمته فى حـ ٥ ، ص ٣٦٠ .

(٢) س : بحدوث .

(٣) س : وإن تعجب مَنْ يعجب . والمثبت من (د) .

(٤) قليلة : زيادة من (س) .

(٥) س : فأن .

العلم يقع به عند كمال العقل ، وليس هذا من قولنا وقول هذا المعترض ، وقد يصح أن يشك فى وجوب هذا التعلق من العقلاء شاكُّون إذا عدلوا عن جهة الاستدلال ، وطرق الاستشهاد المؤدى إلى معرفة وجوب تعلق الفعل بالفاعل . وإذا كان هكذا لم يستنكر ما سلكه شيخنا [ رضى الله عنه ][1] من ذكر الدليل على أن الإنسان ليس هو المحدِث لنفسه ، وأن له محدِثا سواه ، وأن المخلوق لابد له من أن يتعلق بخالق . فإذا كان هذا إنما يُعلم بالاستدلال ، فكأنه إنما أراد أن يعرف المتعلم[2] وجه الدليل الذى أدى المجمعين[3] إلى وجوب تعلق الفعل بالفاعل ، وما من أجله أجمعوا على ذلك ، فما فى هذا مما يعاب ، لولا فرط الجهل وسوء الظن بالشيوخ ؟!

وأيضا فإن الذى عابه هذا المعترض غلط بيّن من قبل أنه سام الرجل إقامه الدليل على حدوث الجسم قبل إقامته على وجود محدثه . وهذا الترتيب لعمرى يجب على من قصد إلى أن يدل على الأمرين . فأما من قصد أن يقيم الدلالة على أحدهما ، وهو أن المحدِث يتعلق بوجود محدَث ./ فلا يجب عليه ذلك ، فإنه قصد إلى الكلام فى إحدى ظ ٢٢٣
المسألتين دون الأخرى » .

**قال** : « وقد يقضى القول فى هذا الذى سامه هذا المعترض فى إثبات الأعراض وحدوث الأجسام فى غير كتاب بما لا يخفى على من

(١) رضى الله عنه : زيادة من (س) .

(٢) س : .... أن يعرف ليُعلَم .

(٣) س : المجتمعين .

عرف من مذهبه القليل واطلع [ منه ][1] على اليسير » .

تعليق ابن تيمية

**قلت**[2] : ولقائل أن يقول : ما ذكره القاضي أبو بكر ليس فيه جواب عن الأشعرى ، بل كلام الأشعرى صحيح فى نفسه لا يحتاج إلى ما ذكره .

وبيان ذلك من وجهين :

أحدهما : أن كلام الأشعرى ليس فيه إقامة دليل[3] على هذه المقدمة التى جعلها القاضى نظرية ، وهو تعلق الفعل بالفاعل ، وأن المخلوق لابد له من خالق . بل الأشعرى ذكر هذه المقدمة ذكراً مطلقا ، وجعلها مسلَّمة ، ولم ينازع فيها من يُعبأ به ، ولهذا لا يُعرف فى أهل المقالات[4] المعروفة من نازع فيها .

وقول القاضى : إن كثيرا من الدهرية والفلاسفة يقولون : إنه محدَث من غير محدِث ، فهذا القول إنما يُحكى عن شرذمة لا يُعرف من هم وقد تأوَّل الشهرستانى وغيره ذلك بأنهم أرادوا به أن سبب[5] حدوثه كان بالاتفاق ، لا أنهم أنكروا الصانع[6] ، وحيئنذ فيكونون قد أثبتوا فاعلا ولم يثبتوا سبباً للحدوث .

---

(١) منه : زيادة فى (س) .

(٢) قلت : ساقطة من (س) .

(٣) س : الدليل .

(٤) س : فى هذه المقالات ...

(٥) د : إن شئت ، وهو تحريف .

(٦) يقول الشهرستانى فى « نهاية الإقدام فى علم الكلام » . ( ص ١٢٤ ) بعد أن يذكر مقالة « معطلة العالم عن الصانع » : « ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع ، بل هو معترف بالصانع ، ولكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت ( فى الأصل المطبوع : البحث ) والاتفاق احترازاً عن التعليل » .

وهذا قول أكثر المعتزلة والأشعرية وغيرهم : يقرُّون بالصانع المحدِث من غير تجدد سبب حادث ، ولهذا قامت عليهم الشناعات فى هذا الموضع ، وقال لهم الناس : هذا ينقض الأصل الذى أثبتم به الصانع ، وهو أن الممكن لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر[١] إلا بمرجّح ، فإذا كانت الأوقات متماثلة ، والفاعل على حال واحدةٍ ، لم يتجدد فيه شئ أزلا وأبدا ، ثم اختص أحد الأوقات بالحدوث فيه ، كان ذلك ترجيحاً بلا مرجح . فقول[٢] أولئك الدهرية وقول محمد بن زكريا الرازى[٣] وأمثاله فى إحالة الحدوث على تعلق النفس بالهيولى وأمثال ذلك ، كل ذلك ينزع إلى أصلٍ واحد ، وهو إثبات حدوث حادث بلا سبب حادث .

والفلاسفة القائلون بقدم العالم ، كأرسطو وابن سينا وأمثالهما[٤] ، جعلوا هذا حجة على القائلين بحدوث العالم ، لكن قولهم تضمَّن هذا وما هو أقبح منه ، فإنهم زعموا أن الحوادث كلها[٥] تحدث عن علة تامة قديمة مستلزمة لمعلولها ، لا يتأخر عنها شئ من معلولها ، [٦] كما يقوله ابن سينا وأمثاله : إن الأول يحرِّك المتحرِّكات ، بمعنى أنها تتحرك للتشبه به[٧] ، لا أنه أبدع حركتها ، كما أنها لم يدعها عندهم[٦] . فلزم من

(١) عبارة « على الآخر » : ساقطة من (س) .

(٢) س : يقول .

(٣) الرازى : ساقطة من (س) .

(٤) س : وأتباعهما .

(٥) س : كلما .

(٦ - ٦) : ساقط من (س) .

(٧) فى الأصل (د) : بها ، وهو خطأ ، ولعل ما أثبته هو الصواب .

ص ٢٢٤ ذلك أن تكون الحوادث/ كلها حدثت بلا محدِث ، وذلك أعظم من كونها حدثت بلا سبب حادث ، وقد بسط هذا فى موضعه[١] .

وأما ما حكاه القاضى عن ثمامة ، فهو من لوازم قوله ، كما أن المعتزلة البصريين لما[٢] قالوا : تحدث إرادة لا فى محل بلا إرادة ، ألزمهم الناس بحدوث الحوادث كلها بلا إرادة ، وهو ينفى عنها الفاعل الإرادى ، لاينفى سببا اقتضى حدوثها ، وهم مع هذا معترفون بأنه لابد للحوادث من فاعل مختار ، ولكن [٣] لازم المذهب ليس بمذهب ، وليس كل من قال قولاً التزم لوازمه[٤] التى صرَّح بفسادها ، بل [ قد ][٥] يتفق العقلاء على مقدمة وإن تناقض بعضهم فى لوازمها ، ولهذا كانت الشبه الواردة على قول القائل : إن التخصيص الحادث لابد له من محدِث[٦] مخصص ، أو أن الممكن لابد له من مرجِّح ، أعظم مما يرد على أن المحدَث لابد له من محدِث .

والتناقض الذى يلزم أولئك أكثر . ولهذا أورد [ أبو عبد الله ][٧] الرازى فى مسألة إثبات الصانع على طريقة[٨] أسولة لم يجب عنها بجواب صحيح ، فإنه يبنى جميع[٨] ما يذكره من الطرق على أن الممكن

كلام الرازى فى «نهاية العقول» عن مسألة إثبات وجود الله تعالى

(١) س : فى غير هذا الموضع .

(٢) لما : ساقطة من (س) .

(٣) س : لكن .

(٤) س : لولازمة وهو تحريف .

(٥) قد : ساقطة من (د) .

(٦) محدث : ساقطة من (س) .

(٧) أبو عبد الله : زيادة فى (س) .

(٨ - ٨) : ساقط من (س) .

لابد له من سبب ، فاعترض على ذلك بأنه[١] : « لم قلتم : إن الممكن لابد له من سبب ؟ .

ثم هنا[٢] نظران : أحدهما : أن نقول : أنتم فى هذا المقام بين أمرين : إما[٣] أن تدَّعوا الضرورة فيه أو النظر .

ودعوى الضرورة باطل[٤] لوجهين : أحدهما أنَّا إذا عرضنا على العقل أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح ، وعرضنا أيضا قولنا : إن الواحد[٥] نصف الاثنين ، لم نجد القضية الأولى فى قوة القضية الثانية .

وثانيهما[٦] : أن أكثر العقلاء جوَّزوا وقوع الممكن لا عن سبب ، ولو كان ذلك ضروريا لاستحال من العقلاء دفعه[٧]

بيان أن العقلاء جوَّزوا ذلك صور [ ست ][٨] : أحدها[٩] : أن القائلين بحدوث العالم ، وهم المسلمون ، يقولون : إن الله فعل[١٠] فى

---

(١) الكلام التالى فى نهاية العقول للرازى ( نسخة دار الكتب ٧٤٨ توحيد حـ١ ص ٨٨ ) = ( نسخة طلعت ٥٦٥ علم الكلام ظ ٨٨ ) .

(٢) نهاية العقول : ها هنا .

(٣) إما : ساقطة من ( س ) .

(٤) نهاية ( نسخة دار الكتب ) : باطلة .

(٥) نهاية العقول : إذا عرضنا هذه القضية على العقل وعرضنا أيضا قولنا : الواحد . .

(٦) د : وثانيها .

(٧) نهاية العقول ( نسخة دار الكتب ص ٨٩ ، ونسخة طلعت ظ ٨٨ ) : لاستحال دفعه عن العقلاء .

(٨) ست : زيادة من ( نهاية العقول ) .

(٩) د : أحدهما .

(١٠) نهاية العقول : يقولون : الله تعالى فعل .

الوقت المعيّن ، دون سائر الأوقات ، لا[(١)] لأمر يختص به ذلك الوقت . ومن علّل منهم ذلك باختصاص ذلك الوقت بمصلحة[(٢)] خفية ، يحكم[(٣)] باختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة دون سائر الأوقات المذكورة ، مع تساويها بأسرها ، فيكون ذلك وقوعا للممكن بلا سبب.

وثانيها : أن الذين يحيلون الدواعى والأعراض[(٤)] على الله تعالى ، وينكرون كون الحسن والقبح صفة عائدة إلى الفعل[(٥)] ، يقولون : إن الله تعالى حكم فى الواقعة المعيّنة بحكم مخصوص ، من إيجاب ، أو ندب ، أو حظر ، أو إباحة[(٦)] ، مع كون سائر الوقائع مساوياً[(٧)] لها ،

ظ ٢٢٤ / فلا يكون على مذهبهم لتخصيص تلك الواقعة بذلك الحكم سبب مخصوص[(٨)] .

وثالثها : أن أكثر المعتزلة زعموا أن القادر ، مع تساوى دواعيه إلى الشيء وضده ، قد يفعل أحدهما دون الآخر لا لمرجح ، بل زعموا أن الهارب من السبع إذا اعترضه طريقان متساويان من جميع الوجوه ، فإنه لابد وأن يختار أحدهما دون الآخر ، وزعموا[(٩)] أن العلم بذلك

---

(١) لا : ساقطة من ( س ) .

(٢) نهاية العقول ( نسخة دار الكتب ) : بصلحة ، وهو تحريف .

(٣) نهاية العقول : فقد حكم .

(٤) نهاية العقول : الأعراض والدواعى .

(٥) نهاية العقول : صفات عائدة إلى الأفعال .

(٦) أو إباحة : ساقطة من « نهاية العقول » .

(٧) نهاية العقول ( نسخة طلعت ) : مساوية .

(٨) نهاية العقول : مخصص .

(٩) نهاية العقول : فزعموا .

ضرورى ، وأن[1] الجائع إذا خُيِّر بين [ أكل ][2] رغيفين متساويين من كل الوجوه ، فإنه لابد وأن يختار[3] أحدهما ، بل يبتدىء بكسر أحد[4] جوانب ذلك الرغيف من غير سبب مختص[5] يختص به ذلك الجانب ، وكذلك[6] النائم ينقلب من أحد جنبيه [ على الأخر ][7] لا لمرجح ، وادعوا الضرورة فى هذه الصورة[8] .

ورابعها : أن أكثر المعتزلة زعموا أن الذوات متساوية فى الذاتية ، ومختلفة[9] فى الصفات الذاتية ، وأنه ليس لاختصاصها بتلك الصفة[10] علة .

وخامسها : [ زعمت الفلاسفة ][11] أن حركات الفلك لأجل التشبه[12] ، مع أنها لو وقعت إلى الجهة المضادة لجهتها ، أو أسرع أو أبطأ[13] مما وجدت[14] ، لكان التشبه[15] حاصلا لا عن مرجح[16] .

(١) نهاية العقول : وكذا .

(٢) أكل : زيادة فى « نهاية العقول » .

(٣) س : ولابد أن يختار ؛ نهايةالعقول : فإنه يختار .

(٤) أحد : ساقطة من ( س ) .

(٥) س : مخصص ؛ وسقطت الكلمة من « نهاية العقول » .

(٦) نهاية العقول : وكذا .

(٧) على الآخر : زيادة فى « نهاية العقول » .

(٨) نهاية العقول : الصور. (٩) س : مختلفة .

(١٠) نهاية العقول : الصفات .

(١١) زعمت الفلاسفة : زيادة فى « نهاية العقول » .

(١٢) س : الشبه .

(١٣) س : المضادة لحلتها أو أبطأ ، وهو تحريف .

(١٤) نهاية العقول : وجد. (١٥) س : الشبه .

(١٦) نهاية : ( نسخة دار الكتب ص ٨٩ = نسخة طلعت ظ ٨٩ ): لكان التشبه حاصلا ، فيكون حصول الحركة المعينة السرعة أو البطؤ إلى الجهة المعينة السرعة حاصلة لا عن مرجح .

وسادسها : أنهم يقولون : الكوكب المعيّن يختص بموضع معين من الفلك ، مع كون ذلك الموضع مساوياً لسائر المواضع فى الحقيقة والماهية ، لكون الفلك عندهم بسيطا[(١)] . فثبت أن العقلاء[(٢)] حكموا[(٣)] فى هذه الصور بوقوع الممكن لا عن سبب ، ولو كان العلم بذلك ضروريا لاستحال [ ذلك ، كما استحال ][(٤)] أن يحكم بعضهم بكون الواحد أكثر من اثنين .

فهذا البطلان[(٥)] قول من يدّعى الضرورة فى هذا المقام ، وأما من يدعى الاستدلال فلا بد له من دليل ، وأنتم ما ذكرتم ذلك الدليل . ثم لو ذكرتموه فإنه ينتقض[(٦)] بالصور[(٧)] التى عددناها » .

وذكر أسولة أخرى .

**ثم قال [ أبو عبد الله ][(٨)] الرازى[(٩)]** : « والجواب على منهجين : الأول : إجمالى[(١٠)]، وهو أن دليلنا بناء على مقدمتين : إحداهما[(١١)] :

---

(١) س : بسيط ، وهو خطأ .
(٢) س : العلماء .
(٣) د : حكوا ، وهو تحريف .
(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من ( د ) ، ( نهاية ) .
(٥) س : لبطلان .
(٦) نهاية : ينقض .
(٧) نهاية ( نسخة طلعت ) : الصور .
(٨) أبو عبد الله : زيادة فى ( س ) .
(٩) الكلام التالى فى النهاية ( نسخة دار الكتب ٧٤٨ ص ٩١ ، نسخة طلعت ٥٦٥ ظ ٩١ ) .
(١٠) س : إجمال .
(١١) نهاية : مقدمتين بهيتين أحديهما .

أن المحدَث لابد وأن يكون ممكنا ، لأن الذى لا يقبل حقيقة[١] العدم لا يكون معدوما فى شىء من الأوقات . وثانيهما[٢] : أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح[٣] . وهاتان المقدمتان لا[٤] يشك فيهما عاقل ، وما ذكرتموه من الشكوك فهى جارية مجرى شبه السوفسطائية القادحة فى سائر العلوم الضرورية .

[ وكما أن تلك الشبه مع قوتها لا تقدح فى شىء من العلوم الضرورية ][٥] ، وتلك لا تزيل[٦] عنا الجزم والوثوق بالمشاهدات ، فكذلك ما ذكرتموه » .

**قال**[٧] : « وهذا جواب قاطع للمنصف[٨] » .

**قال** : « والمنهج الثانى أن نجيب عن الشكوك المذكورة على التفصيل » .

إلى أن **قال** : « قوله : إذا[٩] ثبت كون المحدثات ممكنة ، وجب

---

(١) نهاية : لأن الذى لا تقبل حقيقته .

(٢) س ، نهاية : وثانيها .

(٣) نهاية : لمرجح .

(٤) نهاية : المقدمتان مما لا . .

(٥) ما بين المعقوفتين زيادة فى ( نهاية العقول ) وساقط من ( د ) ، ( س ) .

(٦) نهاية : ولا تزيل .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٨) نهاية ( نسخة طلعت ) : للمصنف ، وهو تحريف .

(٩) نهاية ( نسخة دار الكتب ص ٩٢ ، نسخة طلعت ص ٩٢ ) : وإذا .

ص ٢٢٥ استناذها [١] إلى مؤثر . قوله :/تدَّعون [٢] فيه الضرورة أو النظر ؟ قلنا : بل ندّعى فيه الضرورة ، فإنَّا إذا فرضنا إنسانا سليم العقل لم يمارس هذه المجادلات [٣] ، ثم يُعرض [٤] على عقله أن كفتى الميزان : هل يمكن أن تترجح إحداهما [٥] على الأخرى لا لسبب أصلا ؟ فإن صريح العقل يشهد له بإنكار ذلك .

وكذلك إذا دخل برِّيَّة [٦] لم يجد فيها عمارة أصلا ، ثم دخلها فوجد فيها [٧] عمارة رفيعة وقصرا مشيدا ، فإنه مضطر [٨] إلى العلم بوجود [ بانى وصانع ، وكذلك إذا أحس بصوت أو حركة اضطر إلى العلم بوجود ] [٩] مصوِّت أو متحرك [١٠] ، بل الصبيان يضطرون إلى العلم بذلك ، لأنهم إذا وجدوا فى موضع شيئاً لم يتوقعوا حصوله هناك ، حملتهم طباعهم السليمة على طلب من وضع ذلك الشىء فى ذلك الموضع ، فدلنا هذا على أن ذلك من العلوم الضرورية . قوله : إذا عرضنا على العقل أن الواحد نصف الاثنين ، وعرضنا أيضا أن الممكن

---

(١) س : اسنادها .

(٢) د : يدعون ، وهو تحريف .

(٣) المجادلات : كذا فى « نهاية العقول » وفى « د » : المحالات ؛ س : المحاولات .

(٤) د : نعرض .

(٥) س : هل يترجح إحداهما ؛ نهاية : أن ترجح أحديهما .

(٦) س : قرية .

(٧) س ، نهاية : فرأى فيها .

(٨) نهاية : يضطر .

(٩) ما بين المعقوفتين زيادة فى « نهاية » .

(١٠) مصوت أو متحرك : كذا فى « نهاية » وهو الأصوب ، وفى ( د ) ، ( س ) : مصور ومحرك .

لا يترجح أحد طرفيه [ على الآخر ][1] إلا لمرجح ، وجدنا الأول أظهر . قلنا : هذا ممنوع ، وبتقدير التسليم لا يلزم[2] من كون الأول أجلى منه أن لا يكون[3] هو جليًّا ، وذلك لأن العلوم الضرورية متفاوتة (* فى الجلاء ، كما أن العلوم النظرية متفاوتة *) فى الخفاء[4] ، وكما أن التفاوت فى النظريات لا يخرجها عن كونها نظرية ، وكذلك[5] التفاوت فى الضروريات لا يخرجها عن أن تكون ضرورية . قوله : إن جمعا من العلماء[6] التزموا وقوع الممكن لا عن سبب ، ولو كان فساد ذلك ضروريا لما قالوا به . قلنا : إنهم لم يلتزموا ذلك ، بل غايته أن صار ذلك لازما على مذاهبهم ، وليس كل[7] ما صار لازما وجب أن يلتزمه صاحب ذلك المذهب . والإشكال إنما يجىء من[8] التزامه[9] ما يناقض هذه القضية لا من[10] لزومه ، وكذلك[11] فإن أصحاب هذه المذاهب متى ألزمتهم[12] وقوع الممكن لا عن[13] سبب ، فإنهم يحتالون

(١) على الآخر : زيادة فى « نهاية العقول » .

(٢) نهاية : وبتقدير تسليمه فلا يلزم .

(٣) نهاية : الا أن يكون . .

( * - * ) : ما بين النجمتين ساقط من ( س ) .

(٤) د : الجفاء ، وهو تحريف .

(٥) نهاية ( نسخة دار الكتب ٧٤٨ ص٩٢ ) : عن أن تكون نظرية فكذا ، ( نسخة طلعت ٥٦٥ ص٩٢ ) : عن كونها نظرية فكذا .

(٦) نهاية : العقلاء .

(٧) نهاية : ولكن ليس .

(٨) س : فى .

(٩) نهاية : التزام .

(١٠) س : فى .

(١١) نهاية : ولذلك .

(١٢) نهاية : لزمهم .

(١٣) س : لا على .

فى الجواب عن ذلك ، سواء كانت أجوبتهم عن ذلك[١] قوية أو ضعيفة ، وذلك يدل على أن العلم بذلك ضرورى[٢] . وأما العذر عن[٣] كل واحد من الصور التى أوردناها[٤] ، فنحن بعد ذلك إن شاء الله تعالى فى المواضع اللائقة بها نجيب عنها[٥] . قال[٦] : وبالجملة فكل مذهب يؤدى إلى القول بوقوع[٧] الممكن لا عن سبب ، فإحالة البطلان على ذلك المذهب أَوْلى من إحالته على هذا الأصل المعلوم بالضرورة » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : فهو إن سلك مسلك هؤلاء فى بيان أن[٨] افتقار المحدَث إلى المحدِث لأنه ممكن ، والممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح ، فمسلكه أطول وأضعف . (*بل هذا المسلك الذى سلكه باطل ، كما قد بُسط الكلام عليه فى موضع آخر*) . /

ظ ٢٢٥ وذلك أن كون تخصيص أحد الوقتين المتماثلين بالحدوث دون الآخر يفتقر إلى مخصص ، أَبْيَن من كون الممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح ، فإن المعلوم لكل أحد أن الممكن الذى لا يوجد بنفسه لابد له من غيره ، فلا يترجح وجوده إلا بمرجح .

(١) عن ذلك : ساقط من « نهاية » .

(٢) نهاية ( نسخة دار الكتب ٧٤٨ ظ ٩٢ ، نسخة طلعت ٥٦٥ ظ ٩٢ ) : وذلك يدل على العلم الضرورى .

(٣) نهاية : من .

(٤) س : أوردتموها ؛ نهاية : أوردوها .

(٥) نهاية : التى أوردوها عليه فسيجىء بعد هذا فى المواضع اللائقة بها وبالجملة .

(٦) عبارة « نجيب عنها . قال » ساقطة من ( س ) .

(٧) نهاية : فكل مذهب يؤدى إلى وقوع . . .

(٨) أن : ساقطة من ( س ) .

( * - * ) ما بين النجمتين ساقط من ( س ) .

أما كون عدمه لا يترجح على وجوده إلا بمرجح فهذا محل نزاع ، وأكثر العقلاء على نقيض ذلك ، وعندهم أن العدم لا يعلل ولا يعلل به ، كما قال ذلك من قاله من متكلمة أهل الإثبات ، وغيرهم كالقاضى أبى بكر وأتباعه ، كأبى المعالى ، والقاضى أبى يعلى ، وابن الزاغونى ، وغيرهم[(١)] .

فالجمهور يقولون : عدم الممكن لا يفتقر إلى سبب ، بل ليس له من ذاته وجود ، فإذا لم يكن ثَمَّ سبب يقتضى وجوده بقى معدوما . وإذا قال القائل : عدم وجوده لعدم علة وجوده ، كما أن وجوده لوجود علة وجوده[(٢)] .

قالوا له : أتعنى أن نفس عدم العلة[(٣] هو الموجب لعدمه ، كما أن العلة المقتضية لوجوده كالفاعل هو المقتضى لوجوده ؟ أم تعنى أن عدم العلة[٣)] مستلزم لعدمه ، ودليل على عدمه ؟

الأول ممنوع ، والثانى مسلَّم . وذلك لأن عدمه لا يفتقر إلى سبب منفصل أصلا ، وما لا يفتقر إلى سبب منفصل لا يعلل بسبب منفصل ، وذاته ليست مستلزمة للعدم لتكون ممتنعة ، بل ليست مقتضية للوجود ، فعدمه مستمر إذا لم يكن هناك سبب يقتضى وجوده ، ولكن يستدل بعدم الموجَب على عدم الموجِب ، لأن وجوده بدون سبب محال .

فإذا علمنا أن لا سبب يقتضى وجوده ، علمنا عدم وجوده ، فهذا

(١) س : كالقاضى أبى بكر وأبى المعالى وأبى الحسين بن الزاغونى وغيرهم .
(٢) كلمة « وجوده » : ساقطة من ( س ) .
(٣ - ٣) : ساقط من ( س )

من باب الاستدلال وقياس الدلالة ، لا من باب العلة التى هى المؤثرة فى عدمه فى الخارج،[ والله أعلم ][1] .

وأيضا فالمعلوم بالبديهة هو أن ترجيح أحد المتماثلين من كل وجه على نظيره لا يكون إلا بمرجح ، [2] كما ذكره من أن كفتىْ الميزان لا تترجح إحداهما على الأخرى إلا بمرجح [2]، وأن هذا معلوم بصريح العقل .

وإذا كان كذلك ، فطريقة المتكلمين من الذين قالوا : إن الحادث لا يختص بوقت دون وقت إلا بمخصص ، كما قاله القاضى أبو بكر ، والقاضى أبو يعلى ، وأبو الحسين البصرى[3] ، وأبو المعالى ، وابن عقيل ، وابن الزاغونى ، وأمثال هؤلاء من نظّار المسلمين – خير من طريقة الذين احتجوا بأن الممكن لا يترجح أحد طرفيه [ على الآخر ][4] إلا بمرجح ، كما فعل ذلك ابن سينا ، والسهروردى المقتول ، والرازى ، والآمدى ، وأمثال هؤلاء ، فإن هؤلاء بنوا ذلك على أن الممكن لا
ص ٢٢٦ يترجح أحد [ طرف وجوده وعدمه ]/على الآخر[5] إلا بمرجح .

ومن المعلوم أن العلم بكون أحد الأمرين لا يترجح على الآخر إلا بمرجح يظهر فى الأمرين المتماثلين من كل وجه ، كما ذكروه فى كفتى الميزان ، فأمّا[6] إذا قدرناهما متساويتين[7] ، لم يترجح إحداهما على الأخرى إلا بمرجح .

(١) عبارة « والله أعلم » : ساقطة من ( د ) .
(٢ – ٢) : ساقط من ( س ) .
(٣) د : وأبو الحسن البصرى ، وهو خطأ .
(٤) عبارة « على الآخر » : ساقطة من ( د ) .
(٥) د : أحد طرفيه على الآخر . . .
(٦) س : فإنّا . (٧) د : متساويين .

وكذلك الأوقات المتماثلة ، إذا اختص وقت عن وقت بحدوث الحادث فيه ، كان ذلك التخصيص تخصيصاً لأحد المثلين على الآخر ، والتخصيص ترجيح له عليه ، فلا بد له من مخصص مرجح . وأما الوجود والعدم فليسا متماثلين فى أنفسهما ، وإن كان الممكن يقبل الوجود ويقبل العدم ، فليس وجوده مماثلا لعدمه ، كتماثل الكفتين والوقتين ، ولكن هما[1] بالنسبة إليه جائزان ، وهو قابل لهما .

فغاية ما يقال : إنه باعتبار نفسه ليس هو بأحدهما أَوْلى منه بالآخر[2] ، فهما بالنسبة إليه متماثلان من هذا الوجه ، فيكون ترجيح أحدهما مفتقراً إلى مرجح ، ولكن عند التحقيق يظهر أنهما بالنسبة إليه ليسا متماثلين ، وأنه ليس هنا حقيقتان ترجح إحداهما على الأخرى ، بل ليس له من نفسه وجود أصلا ، فهو باعتبار ذاته[3] لا يستحق إلا العدم ، لا يقال : إنه لا يستحق لا الوجود ولا العدم ، بل إذا جرَّدنا النظر إلى محض ذات الممكن ، الذى يقبل الوجود والعدم ، علمنا أن ذاته لا تكون موجودة بذاته .

لسنا نقول : إن ذاته تستلزم العدم ، بحيث يكون عدمها واجبا ووجودها ممتنعا ، فإن هذا حقيقة الممتنع لذاته ، لا حقيقة الممكن لذاته . ولكن نقول : إن ذاته هى باعتبار النظر إليها فقط معدومة عدما ليس واجباً ، بل عدماً يمكن أن يتبدّل بالوجود .

---

(١) س : كتماثل الوقتين والكفتين وليس هما . . .

(٢) س : بأولى من الآخر .

(٣) س : باعتبار ذلك .

ومما يوضح ذلك أن كل محدَث فهو ممكن ، فإنه كان معدومًا ثم صار موجوداً ، فهو قابل[١] للوجود والعدم . ثم إنه من المعلوم لكل أحد أن المحدَث لا يقال : إن عدمه يفتقر إلى سبب مرجح ، كما يفتقر وجوده إلى سبب مرجح ، بل المحدَث ليس له من نفسه وجود أصلا ، ولا يستحق باعتبار ذاته إلا العدم ، أى لا يثبت له بذاته إلا العدم ، لا أنه يجب له بذاته العدم ، فالعدم ليس واجبا بذاته ، بل هو ثابت بذاته .

وقولى : ثابت بذاته ، ليس هو إخباراً[٢] عن شئ ثابت فى الخارج وذات ، فإن المعدوم ليس له فى الخارج ذات ثابتة ، بل حقيقة الأمر أنه ليس [ له ][٣] فى الخارج شئ موجود من ذاته ، ولكن هو ممكن الوجود من غيره[٤] ، فهو مفتقر إلى غيره فى كونه موجوداً لا فى كونه معدوما .

وإذا قال قائل : إن الممكن – أو المحدَث – يفتقر فى عدمه إلى عدم السبب / الموجب . ظ ٢٢٦

قيل له : وعدم ذلك السبب الموجب : إما أن يكون واجبا ، وإما أن يكون ممكنا . فإن كان واجبا ، لزم أن يكون عدم كل ممكن واجباً، فتكون جميع الممكنات ممتنعة ، لأن عدم كل ممكن على هذا التقدير معلول بعدمٍ واجب ، وإذا كان معدومًا لعدم علته ، وعدم علته واجبًا ، كان عدمه واجبا ، وهذا معلوم الفساد بالبديهة .

(١) س : فهذا قابل .

(٢) س : إخبار ، وهو خطأ .

(٣) له : ساقطة من ( د ) .

(٤) س : من ذاته وذلك هو ممكن الوجود من غير . .

وإن قيل[١] : إن عدم العلة ممكن ، فإن كان معدومًا بنفسه ، أمكن أن يكون الممكن معدومًا بنفسه لا بعلة ، وهو المطلوب . وإن كان معدوما بعلة[٢] ، كان القول فى تلك العلة كالقول فى الأخرى ، ويلزم من هذا أن يكون عدم كل ممكن معللاً بعدم ممكن آخر .

وهذا[٣] باطل لوجوه : منها : أنه ليس تعليل عدم هذا بعدم هذا ، بأَوْلى من العكس . فإن كل ممكن مفتقر إلى المرجح[٤] المؤثر ، سواء سُمِّيَ فاعلا أو علة ، أو موجباً أو سبباً ، أو ما سُمى به .

فإذا قيل : عدم هذا الممكن لعدم مؤثره ، وعدم ذلك المؤثر لعدم مؤثره ، كان كل منهما مساويًا للآخر فى الافتقار إلى المؤثر ، فليس [ أن يكون ][٥] عدم أحدهما لعدم الآخر ، المفتقر عدما إلى المؤثر ، بأَوْلى من أن يكون عدم ذاك[٦] لعدم هذا المفتقر عدمه إلى المؤثر ، مع استوائهما فى ذلك .

ومنها : إذا كان عدم هذا لعدم ذاك[٦] ، وعدم ذاك لعدمٍ آخر ، فالعدم الثالث إن كان هو الأول ، لزم الدَّوْر القبلى . وإن كان غيره ، لزم التسلسل فى العلل والمعلولات ، وكلاهما ممتنع .

فهذا كله مما يبين أن عدم الممكن ليس مفتقراً إلى المؤثر ، كافتقار

(١) س : وإذا قيل .
(٢) س : بنفسه .
(٣) س : وهو .
(٤) كلمة « المرجح » : ساقطة من ( س ) .
(٥) عبارة « أن يكون » : ساقطة من ( د ) .
(٦ – ٦) : ساقط من ( س ) .

وجوده إلى المؤثر ، فليس ترجيح وجوده على عدمه ، كترجيح إحدى كفتى الميزان ، وترجيح أحد الزمانين بالحدوث على الآخر ، فإنه[١] هناك رجح الشئ على مثله بلا مرجح ، ونسبة الحادث إلى هذا الزمان كنسبته إلى هذا ، ونسبة الرجحان إلى هذه الكفة كنسبته إلى هذه[٢] ، بخلاف الوجود والعدم بالنسبة إلى الممكن ، فإنه ليس رجحان الوجود كرجحان العدم .

ومما يبين هذا أن المرجح للوجود فى الممكن ، ليس هو المرجح للعدم ، ولا مثله ، ولا من جنسه ، فإن المرجح للوجود مؤثر موجود ، والمرجح للعدم عدم المؤثر ، وليس الوجود هو العدم ، ولا مثله ، ولا من جنسه ، فليس المرجح لأحد طرفَىْ الممكن هو المرجح للآخر ، ولا مثله ، ولا من جنسه ، ولا يمكن ذلك فيه ، بخلاف المرجح لإحدى[٣] كفتى الميزان والمخصص[٤] لوقت دون وقت بالحدوث ، فإنه يمكن أن يكون هو الآخر لتغير صفته ، أو ما يكون من جنس الآخر .

ص ٢٢٧ وأيضا فترجيح / سائر صفات الحادث والممكن على الأخرى ، ليست كترجيح الوجود على العدم ، بل هى أقرب إلى ترجيح الوقت على الوقت ، كتخصيصه بقدرٍ دون قدر ، ووصف دون وصف ، ومكان دون مكان ، ونحو ذلك . فإن هذا إلى تخصيصه لوقت دون وقت ، أقرب منه إلى تخصيصه بالوجود دون العدم .

(١) س : فإن .

(٢) د : إلى هذا .

(٣) د ، س : لأحد ، وهو خطأ .

(٤) س : أو المخصص .

فتبين بذلك أن طريقة أولئك النظّار من متكلمة(١) المسلمين ، مع كونهم سلكوا فيها من التطويل والتبعيد ما لا يحتاج إليه ، بل ربما كان فيه مضرّة(٢) ، خيراً من طريقه هؤلاء ، الذين استدلوا بترجيح أحد طرفَىْ الممكن .

ثم إن ابن سينا وأمثاله كانوا خيراً فيها من الرازى والآمدى وأمثالهما . والرازى فيها خير من الآمدى ، كما قد ذُكر فى غير هذا الموضع . (* وهذا لو قُدِّر أن هذه الطريقة – طريقة ابن سينا ومن اتّبعه كالرازى ونحوه – طريقة صحيحة ، فكيف إذا كانت باطلة !؟ كما قد بسط الكلام عليها فى غير هذا الموضع ، وبيّنّا أن هذه الطريقة لا تدل على إثبات وجودٍ واجب ثابت فى الخارج ، مغاير للممكن أصلا . ولو دلت على ذلك لم تدل على أنه مغاير للأفلاك ونحوها .

ولهذا كان من سلك هذه الطريقة لا يمكنه أن يثبت بها الصانع ، ولو أثبت بها الصانع ، لم يمكنه أن يجعله شيئا غير الأفلاك ، فضلا عمَّا يدعونه من نفى التركيب ، الذى جعلوه دليلا على نفى الصفات .

وذلك أن هؤلاء بنوا هذه الطريقة على أن الموجود ينقسم إلى واجب وممكن ، وأن الممكن لابد له من واجب ، فاحتاجوا إلى شيئين : إلى حصر القسمة فى الواجب والممكن ، وأن الممكن يستلزم الواجب .

ولفظ « الواجب » فيه إجمال . قد يُراد به الموجود بنفسه الذى

(١) كلمة « متكلمة » : ساقطة من (س) .

(٢) س : وربما كان مضرته أكثر ...

(* - *) : ما بين النجمتين ( ص ١٢٣ – ص ١٢٦ ) : ساقط من (س) .

لا فاعل له ، فتدخل فيه – إذا كان ذاتا موصوفه بالصفات – ذاته وصفاته .

ويُراد به القائم بنفسه مع ذلك ، فتدخل فيه الذات دون الصفات .

ويُراد به المبدع للممكنات ، فلا تدخل فيه إلا الذات المتصفة بالصفات .

ويُراد به شئ منفرد ، ليس بصفه ولا موصوف . فهذا يمتنع وجوده ، ولم يفهموا دليلا على وجوده ، فضلا عن أن يكون واجب الوجود .

فإذا قالوا : نعنى بالواجب ما لا تقبل ذاته العدم ، وبالممكن ما تقبل ذاته العدم .

ظ ٢٢٧ قيل لهم : أثْبِتوا وجود ممكن/ تقبل ذاته العدم لتحتاج إلى الواجب . ولما قيل لهم ذلك لم يثبتوه إلا بإثبات الحوادث ، التى تكون موجودة تارة ومعدومة أخرى .

وهذا صحيح ، فإن الحوادث مشهودة ، وافتقارها إلى المحدِث معلوم بالضرورة . لكنهم لم يسلكوا هذا المسلك ، فإن هذا إنما يثبت وجود قديم أحدث الحوادث . والممكن عندهم يتناول ما يكون قديماً ومحدثاً ، فالقديم الأزلى عندهم يكون ممكناً يقبل الوجود والعدم .

وهذا القول قاله ابن سينا واتّبعه هؤلاء ، وخالفوا به جميع العقلاء حتى أرسطو وأصحابه ، وحتى خالفوا أنفسهم وتناقضوا ، فإن ابن سينا وأتباعه صرَّحوا فى غير موضع بأن الممكن ، الذى يقبل الوجود

والعدم ، لا يكون إلا محدثاً ، لا يكون قديما أزلياً ، وأن ما كان قديما أزليا ، لم يكن إلا واجباً ضروريا يمتنع عدمه .

فهذا القول باطل ، وإن قُدِّر صحته ، فلا يمكن إثباته إلا بكلفة ونظر دقيق .ومعلوم أن العلم بواجب الوجود الصانع للممكنات ، لا يتوقف على العلم بكون القديم الأزلى الذى يمتنع عدمه ، قد يكون ممكنا يقبل الوجود والعدم ، فهم يقولون : إذا أثبتنا قديما نحتاج بعد ذلك إلى أن نثبت أنه واجب الوجود لا ممكن الوجود ، لأن القديم يحتمل الأمرين .

وهذه طريقة الرازى التى[1] اعتمد عليها فى عامة كتبه «كالأربعين» و «نهاية العقول» و «المطالب العالية» وغيرها من كتبه .

فهؤلاء إذا قيل لهم : أثبتوا واجب الوجود ، الذى هو قسيم الممكن عندهم ، والممكن عندهم يتناول القديم والحادث ، لم يمكنهم إثبات هذا الواجب إلا بإثبات ممكن يقبل الوجود والعدم . وهذا لا يمكنهم إثباته إلا بإثبات الحادث ، الذى يكون موجوداً تارة ومعدوماً أخرى . والحادث يستلزم ثبوت القديم ، والقديم عندهم لا يجب أن يكون واجب الوجود ، بل قد يكون ممكن الوجود ، فهم لم يثبتوا : لا واجب الوجود ، ولا ممكن الوجود ، الذى به يثبت واجب الوجود الذى ادّعوه .

ثم إذا قُدِّر أنهم أثبتوا وجود واجباً ، فهم لم يقرُّوا أنه واحد وأنه

(١) فى الأصل (د) : الذى .

مغاير للأفلاك ، إلا بدعوى أن الواجب لا يكون مركّبا،لأن المركب يفتقر إلى أجزائه ، وما افتقر إلى أجزائه لم يكن واجباً .

ص ٢٢٨ ومعلوم أن هذا إنما / ينفي وجوب واجب ، بمعنى أنه منفرد ، ليس بصفة ولا موصوف ، وأن مثل هذا يمتنع أن يكون موصوفاً ، مع أن الغرض أنه ليس بموصوف . ولكن هذا الواجب لم يقم دليل على وجوده ، بل ولا على إمكانه ، وإنما يقوم الدليل على امتناعه . وإلا فإذا قيل : إن الموصوف مركّب ، والمركب مفتقر إلى أجزائه ، فالافتقار هنا لا يجوز أن يُراد به افتقار المفعول إلى فاعله ، والمعلول إلى علته الفاعله ، وإنما يُراد به أنه يلزم من وجود المركّب وجود أجزائه ، فيلزم من وجود الذات المتصفه بصفاتٍ ، وجود الذات والصفات .

وهذا لا محذور فيه ، وحقيقته أنه يلزم من كون الشئ موصوفا كونه موصوفاً ، ومن كونه مركبا كونه مركبا . وهذا كلام صحيح ، وليس فيه ما يدل على امتناع ذلك ، وقد بُسط هذا فى غير هذا الموضع .

وقد تفطّن الغزالى وغيره لبعض ما به يفسد كلامهم ، وقد تكلمنا على ذلك وعلى أنواع أخر مما يتبين به بطلان كلامهم*) .

والمقصود هنا بيان أن طريقة أولئك خير من طريقة هؤلاء . وهذا كله مما يبيّن أن كل من كان إلى الإسلام أقرب ، فإن عقلياته فى الأمور الإلهية أصح من عقليات من كان على الإسلام أبعد منه ، إلا حيث يكون قد اتّبع فى عقلياته من هو عن الإسلام أبعد منه . هذا كله بيِّن[١]

---

(١) س : وهذا كله يبين .. ، وهو تحريف.

لمن تدبره ، ومن تدبر كلام هؤلاء وكلام هؤلاء ، وجد كلام متكلمى المسلمين خيراً من كلام متكلمى الفلسفة ومتّبعيهم .

وهذه الطريقة هى طريقة ابن سينا وأتباعه ، لم يسلكها أرسطو وقدماء الفلاسفة .

كلام ابن سينا فى « الإشارات » وتعليق ابن تيمية عليه .

**وقد قال ابن سينا فى « الإشارات »**[1] : « ما حقُّه فى نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته ؛ فإنه ليس وجوده من ذاته أَوْلى من عدمه ، من حيث هو ممكن . فإن صار أحدهما أَوْلى ، فلحضور شيء أو غيبته ، فوجود كل ممكن الوجود من غيره[2] » .

فقوله : « ما حقه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته » قضية صحيحة وهى بيِّنة بنفسها ، فإن الممكن هو الذى يكون وجوده بنفسه . فإذا قيل : ما لا يكون وجوده بنفسه فوجوده من غيره ، كان هذا من القضايا البيِّنة ، (* ولكن هذا لا يُعرف ، بل ولا يثبت إلا فى الأمور الحادثة ، التى تكون موجودة تارة ومعدومة أخرى ، كما اعترف ، هو وسلفه وسائر العقلاء ، بأن ما يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثا . وقد ذكرنا ألفاظه وألفاظ غيره / فى غير هذا الموضع ، ولم يمكنهم إقامة دليل على الافتقار إلى الفاعل إلا فى المحدَث*) . ظ ٢٢٨

وأما استدلاله على ذلك بقوله : « فليس وجوده فى ذاته أَوْلى من

(١) فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٤٤٨/٤ .

(٢) الإشارات : فوجود كل ممكن هو من غيره .

(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

عدمه من حيث هو ممكن » فهذا لا يُحتاج إليه ، وهو متنازع فيه[(١)]،وهو لم يقم عليه دليلاً ، بل يُقال : هو العدم باعتبار ذاته أَوْلى به من الوجود ، بل هو باعتبار مجرد ذاته لا يستحق إلا العدم ، (* بل يُقال : هذا باطل ، فإن ما كان يفتقر إلى فاعل يفعله ، يُعلم بالضرورة أنه لا يُوجد إلا بالفاعل الذى فعله ، وأما عدمه فلا يفتقر فيه إلى شىء ، وكل ما كان يمكن وجوده وعدمه ، لا يكون وجوده إلا بموجد يوجده ، وأما عدمه فلا يحتاج فيه إلى شىء*) .

وقوله : « فإن صار أحدهما فلحضور شىء أو غيبته » هو أيضا مما لايحتاج إليه ولا بيِّنه ، ولا هو مسلَّم[(٢)] ، بل هو باطل ، [(٣)] إذ كان الممكن إنما يفتقر إلى غيره إذا كان موجودا ، فأما ما كان مستمراً على العدم ، فلا يحتاج دوام عدمه إلى شىء[(٣)] ، وحقيقة[(٤)] كلامه أنه إن صار الوجود فلحضور غيره ، وإن صار العدم فلغَيْبة غيره ، فيكون إنما عدم لغيبة سببه ، وهذا كما قد عرف كلام ليس ببيِّن ، وهو متنازع فيه ، بل هو باطل ، وعند التحقيق تبين أن عدم الغير مستلزم لعدمه ، ودليل على عدمه ، لا أنه الموجب لعدمه .

وكلام القاضى أبى بكر وأبى الحسين البصرى وأمثالها فى هذا

---

(١) د : وهو منازع فيه .

(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

(٢) د : مسلما ، وهو خطأ .

(٣ - ٣) : ساقط من (س) .

(٤) س : إذ حقيقة .

الباب ، هو أصرح فى المعقول ، (١)بل هو صواب ، وهذا خطأ ، وإن كان أولئك مقصِّرين من وجه آخر ، حيث استدلوا على الواضح بالخفى .

وأما ابن سينا وأتباعه ، كالرازى وغيره ، فدليلهم باطل ، ولم يثبتوا وجوداً واجبا ، بل تكلموا فى تقسيم الوجود إلى واجب وممكن بكلام ابتدعوه ، خالفوا به سلفهم وسائر العقلاء ، ونقضوا به أصولهم التى قرروها بالعقل الصريح(١) ، فإن أبا الحسين يقول : « الدليل على أن للمحدَث محدِثا هو أنه لا يخلو : إما أن يكون حَدَث وكان يجوز أن لايحدث ، أوكان يجب أن يحدث . فلو حدث مع وجوب أن يحدث ، لم يكن بأن يحدث فى تلك الحال أَوْلى من أن يحدث من قبل ، فلا يستقر حدوثه على حال ، إذ كان حدوثه واجباً فى نفسه .

وإن حدث مع جواز أن لا يحدث ، لم يكن بالحدوث(٢) أَوْلى من أن لا يحدث ، لولا شىء اقتضى حدوثه » .

فقد بيَّن أن الحادث إن كان واجب الحدوث بنفسه لم يختص بوقت دون وقت ،/إذ الواجب(٣) بنفسه لا يختص بوقت دون وقت ، وإذا لم يختص يجب أن لا يحدث فى بعض الأوقات ، والتقدير أنه حدث فى بعض الأوقات . ص ٢٢٩

وأيضا فالتخصيص بوقت دون وقت لابد له من مخصص ، وإن كان ممكن الحدوث ، بحيث يكون قد حدث وكان من الممكن أن لا

(١ - ١) : ساقط من (س) .

(٢) س : بالحدث .

(٣) س : أو الواجب ، وهو تحريف .

يحدث ، لم يكن بالحدوث أَوْلى منه بعدم الحدوث لولا شىء اقتضى حدوثه .

فقول أبى الحسين : « لم يكن وجود الحدوث أَوْلى من عدم الحدوث لولا مقتضٍ[١] اقتضى الحدوث » يبيّن[٢] أن رجحان وجود الحدوث على عدم الحدوث ، يفتقر إلى مقتض لترجيح الحدوث على عدم الحدوث .

فكانت هذه الطريقة ، مع طولها ، خيراً[٣] من طريقة ابن سينا والرازى وأمثالها ، لوكانت تلك صحيحة[٤] ، من وجهين : أحدهما : أن افتقار رجحان وجود المحدَث على[٥] عدمه إلى مقتضٍ ، أَبْيَن فى المعقول من افتقار كل ممكن ، فإن الممكن الذى يُقَدَّر أنه ليس بمحدَث ، قد نازع[٦] طوائف من الناس فى ثبوته ، وفى إمكان كونه معلولا لغيره ، ونحو ذلك . [٧] بل عامة العقلاء على امتناعه ، والذين يثبتونه يعترفون بامتناعه ، والعقل الصريح يدل على امتناعه ، ولم يقيموا دليلاً على تحققه ، ولا على افتقاره إلى واجب ، ولا على إثبات واجبٍ يكون قسيماً له[٧] .

---

(١) د : مقتضى ، وهو خطأ .
(٢) س : فبين .
(٣) س : خير ، وهو خطأ .
(٤) عبارة « لوكانت تلك صحيحة » ساقطة من (س) .
(٥) د : إلى ، وهو خطأ .
(٦) س : تنازع .
(٧ – ٧) : ساقط من (س) .

وأما المحدَث الذى كان بعد عدمه ، فلم ينازع هؤلاء ، ولا عامة العقلاء[١] فى أنه لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمقتضٍ ، فكان الاستدلال بترجيح وجود المحدَث على عدمه ، أَوْلى من الاستدلال برجحان وجود كل ممكن ، [٢] لو قُدِّر أن الممكن أعم من المحدَث ، فكيف إذا لم يكن الممكن إلا محدَثا ! ؟[٢] .

الثانى : أنه قال : « لم يكن بالحدوث أَوْلى منه بالعدم لولا شىء اقتضى حدوثه » فبيَّن أن رجحان الوجود على العدم لا يكون إلا بمقتضٍ ، لم يقل : إن رجحان أحد الطرفين على الآخر لا يكون إلا بمرجح . وهذا الذى قاله أبو الحسين متفق عليه بين الطوائف ، وهو بيِّن فى العقل ضرورى فيه ، بخلاف ما قاله أولئك ، فإن فيه نزاعاً واضطرابا ، وليس هو بيِّنا فى العقل ، بل الصواب يقتضيه .

وكذلك أبو الحسين يقول دائما : « ما كان موجودا[٣] على طريق الجواز لم يكن بالوجود أَوْلى منه بالعدم لولا فاعل » . وهذا كلام صحيح ، ولكن ابن سينا إنما أخذ هذه[٤] الطريق التى سلكها من كتب المعتزلة ونحوهم من متكلمى الإسلام ، وأراد تقريبها إلى مذهب سلفه الفلاسفة[٥] الدهرية ، ليصير كلامه فى الإلهيات مقاربًا لجنس كلام متكلمى المسلمين ، ثم يأخذ المواضع / التى خالف فيها المتكلمون للشرع ظ ٢٢٩

(١) عباره « ولا عامة العقلاء » : ساقطة من (س) .

(٢ - ٢): ساقط من (س) .

(٣) عبارة « ما كان موجوداً » : ساقطة من (س) .

(٤) س : صحيح ويشبه - والله أعلم - أن يكون ابن سينا أخذ هذه ...

(٥) س : إلى مذاهب سلف الفلاسفة .

والعقل[(١)] ، فيستدل بها على ما نازعوه فيه ، مما وافقوا فيه دين المسلمين ، وهذا كما فعلت إخوانه الباطنية ، مثل صاحب كتاب « الأقاليد الملكوتية »[(٢)] ونحوه ، فإنهم عمدوا إلى كل طائفة[(٣)] من طوائف القبلة ، فأخذوا [ منها ] ما[(٤)] وافقوهم فيه من المقدمات المسلّمة التى غلط فيها أولئك ، فبنوا عليها لوازمها التى تخرج أولئك عن دين المسلمين ، وناظروا بذلك المعتزلة وأمثالهم ، كما قالوا للمعتزلة : أنتم سلّمتم لنا نفى التشبيه والتجسيم ، ونفيتم الصفات بناء على ذلك ، ثم أثبتم الأسماء الحسنى لله تعالى ، والتشبيه يلزم[(٥)] فى الأسماء كما يلزم فى الصفات ، فإذا قلتم : إنه حىّ عليم قدير ، لزم فى ذلك من التجسيم والتشبيه نظير ما يلزم فى إثبات الحياة والعلم والقدرة ، وأردتم[(٦)] إثبات أسماء بلا صفات ، وهذا ممتنع . وإذا كنتم قد وافقتم على نفى الصفات ، وهى لازمة للأسماء ، فنفى اللازم يقتضى نفى الملزوم ، فيلزمكم نفى الأسماء ، ولهذا نظائر فى كلامهم .

فابن سينا وجد فى كتب متكلمى المسلمين ، من المعتزلة وأشباههم ، أن تخصيص أحد المتماثِلَين على الآخر لا يكون إلا بمخصص ،كما فى تخصيص الحدوث بوقت دون وقت ، وهذا مما جعله هؤلاء أصلاً لهم فى إثبات العلم بالصانع .

(١) س : بل يأخذ المواضع التى خالفوا فيها السنة والعقل .
(٢) وهو أبو يعقوب اسحاق بن أحمد السجستانى ، وسبقت ترجمته ، حـ ٥ ، ص ١٨ .
(٣) د : طائف ؛ س : طريقة ، ولعل الصواب ما أثبته .
(٤) د : أخذوا ما ...
(٥) س : تعالى فيلزم ...
(٦) س : فأردتم .

فأخذ ابن سينا كلام هؤلاء ونقله إلى مادة الإمكان والوجوب[١] ، وأن الممكن لا يترجح إلا بمرجِّح ، لئلا يناقض قوله فى قدم العالم ، ويقول : إنه معلول علة قديمة مستلزمة له ، (*ونسى ما قرره فى المنطق ، هو وسلفه ، من أن الممكن الذى يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا حادثا ، وأن الدائم الأزلى والأبدى لا يكون إلا ضروريًا واجبًا ، لا يكون ممكن الوجود والعدم . وهذا الذى ذكروه فى المنطق متفق عليه بين العقلاء*) .

وأَخْذُ قولهم الضعيف فى أن القادر المختار يُحدث الحوادث[٢] بلا سبب حادث ، جعله له حجة على قدم العالم ، بناء على مطالبتهم بسبب الحدوث ، وكان ما يلزمه ويبيّن فساد قوله ، أعظم مما يلزمهم ويبين فساد قولهم ، فإنه إذا كان العالم صادراً عن علة مستلزمة له ، والعلة المستلزمة لا يتأخر عنها شئ من معلولها ، لزم أن لا يَحْدُث فى العالم[٣] شئ من الحوادث ، أو أن تكون الحوادث حدثت بلا محدث . وفى ذلك من الترجيح بلا مرجح ما هو أعظم مما بنوا عليه وجود الواجب ، فيلزمهم على قولهم بطلان/ ما أثبتوا به[٤] واجب الوجود ، وبطلان الاستدلال بالحدوث على المحدِث ، وبالممكن على الواجب ، وأن تكون الحوادث حدثت بلا محدث أصلا . ص ٢٣٠

(١) س : والوجود ، وهو تحريف.
(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .
(٢) س : الحادثات .
(٣) س : من العالم ، وهو تحريف .
(٤) س : ما به أثبتوا .

وذلك أعظم من قول أولئك : حدثت عن قادر مختار بدون سبب حادث .(* وهؤلاء أصل قولهم : إن العلة التامة يقارنها معلولها فى الزمان ، كما جعلوا الفلك القديم الأزلى عندهم مقارناً لعلته فى الزمان ، وقابلوا بذلك قول المتكلمين ، الذين قالوا : بل المؤثر التام يتأخر عنه أثره .

والصواب أن المؤثر التام يتعقبه أثره ، لا يقارنه ، ولا يتراخى عنه ، كما قال تعالى :﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [ سورة يس : ٨٢ ] .

ولهذا يُقال : كسرتُهُ فانكسر ، وقطعتُه فانقطع ، وطَلَّقَتُ المرأة فطُلِّقت ، وعتقت العبد فعُتِق . وعلى هذا فيلزم حدوث كل ما سوى الرب تعالى ، لأن ما كوَّنه لا يكون إلا [ بعد] تكوينه لا مع التكوين[١] .

وهم إذا قالوا : إن المكون مع التكوين ، لزمهم أن لا يحدث شئ من العالم ، وهو خلاف المشاهدة . فإن الأول إذا كان علة تامة ، والعلة التامة يقارنها معلولها ، وكل ما ساواه معلوله كان الجميع قديما .

ولزمهم أيضا أن كل ما حدث يحدث عند حدوثه تمام عللٍ لا نهاية لها ، وذلك فى آنٍ واحد ، وذلك ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء*) .

---

( * - * ) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

(١) فى الأصل: ما كون لا يكون إلا تكوينه لا مع الكون ، ولعل ما أثبته يستقيم به الكلام .

وقد ذكر ابن سينا أن هذه[١] الطريقة ، التى سلكها فى إثبات واجب الوجود ولوازمه ، هى غير طريقة[٢] سلفه الفلاسفة ، بل هى طريقة محدثة . وهذا مما يبيِّن أنه ركَّبها ممَّا أخذه عن المعتزلة ونحوهم من متكلمة الإسلام ، ومن أصول سلفه الفلاسفة . والذى أخذه عن متكلمة الإسلام أقرب إلى الحق مما أخذه عن سلفه فى ذلك ، لأنه أخذ عنهم أن تخصيص أحد الشيئين المتماثلين المحدثين دون الآخر لابد له من مخصص ، وهذا حق[٣] .

فأخذ من ذلك أن تخصيص الممكن بالوجود لابد له من موجب ، وهذا حق . لكن قد ينازعونه فى أن الممكن : هل يمكن أن يكون قديماً أم لا ؟ [٤] فإنهم – وعامة العقلاء – يقولون : الممكن لا يكون إلا محدثا . وهو – وسلفه – يسلِّمون لهم ذلك .

وأيضا[٤] فإن أبا الحسين وأمثاله يقولون : الموجود على طريق الجواز ، ليس بالوجود أَوْلى منه بالعدم لولا الفاعل . ويقولون : إنه يستحيل أن يُوجد القديم بالفاعل ، لأن المعقول من الفاعل هو المحصِّل/ للشئ عن عدم ، وليس للقديم حال عدمية[٥] . ظ ٢٣٠

ولهذا يقولون : إن وجود القديم واجب ، وليس بأن يجب وجوده فى حال أَوْلى من حال . فصح أنه واجب الوجود فى كل حال ، فاستحال عدمه .

(١) س : ابن سينا فى هذه . .
(٢) س : ولوازمه على طريقة ، وهو تحريف .
(٣) س : مخصص وهذا لابد له .
(٤ – ٤) : ساقط من (س) .
(٥) د : حال عدم .

وضم ابن سينا وأتباعه إلى ذلك أن الممكن لا يكون معدومًا إلا بسبب . وهذا ممّا نازعه فيه الجمهور ، حتى إخوانه الفلاسفة نازعوه فى ذلك .

وهذا الذى ذكرته من أن[١] ابن سينا[٢] أخذ هذه الطريق عن المتكلمين ، رأيته[٣] بعد ذلك قد ذكره ابن رشد الحفيد . ذكر فى كتابه[٤] الذى سمّاه « تهافت التهافت » ، فإن أبا حامد الغزالى ذكر فى كتابه المسمَّى « بتهافت الفلاسفة »[٥] مسألة فى بيان عجز الفلاسفة عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم .

كلام الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » عن عجز الفلاسفة عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم

قال[٦] : « فنقول : الناس فرقتان[٧] : فرقة أهل الحق ، وقد رأوا أن العالم حادث ، وعلموا ضرورةً أن الحادث لا يوجد بنفسه[٨] ، فافتقر إلى صانع ، فعُقِل مذهبهم فى القول بالصانع . وفرقة أخرى هم الدهرية ، وقد رأوا العالم قديما[٩] ، ثم كما هو عليه ، ولم يثبتوا صانعه[١٠] ، ومعتقدهم مفهوم ، وإن كان الدليل يدل على بطلانه .

---

(١) س : وهذا الذى كنت حدسته فى أن .

(٢) فى (س) كتب « ابن سينا » ثم شطبت ، وكتب بعدها « ابن رشد » وهو خطأ .

(٣) د : رأيت .

(٤) س : بعد ذلك فإنه قد ذكر ذلك ابن رشد الحفيد فى كتابه .

(٥) س : فإن أبا حامد ذكر فى كتابه « تهافت الفلاسفة » .

(٦) فى كتابه « تهافت الفلاسفة » ص ١٥٣ ، الطبعة الثالثة ، ط . دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٨ م .

(٧) س : فريقان .

(٨) تهافت الفلاسفة : من نفسه .

(٩) تهافت الفلاسفة : وقد رأوا أن العالم قديم .

(١٠) تهافت الفلاسفة : ولم يثبوا (وهو خطأ مطبعى) له صانعا .

فأما[١] الفلاسفة فقد رأوا العالم قديماً[٢] ثم أثبتوا مع ذلك له صانعا[٣] » .

**قال**[٤] : « وهذا المذهب بوضعه متناقض ، لا يحتاج إلى[٥] إبطال » .

رد ابن رشد على الغزالى فى « تهافت التهافت »

**قال ابن رشد الحفيد**[٦] : « بل[٧] مذهب الفلاسفة مفهوم فى[٨] الشاهد ، أكثر من المذهبين جميعاً . وذلك أن الفاعل قد يلفى صنفين[٩] : صنف[١٠] يصدر منه مفعول يتعلق به فعله فى حال كونه . وهذا إذا تم كونه استغنى عن الفاعل ، كوجود[١١] البيت عن البناء . والصنف الثانى إنما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول ، لا وجود لذلك المفعول إلا بتعلق الفعل به . وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساوق لوجود ذلك المفعول ، أعنى أنه إذا عدم ذلك الفعل[١٢] عدم المفعول ، وإذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول ، أى هما معًا . وهذا الفاعل أشرف

(١) تهافت الفلاسفة : وأما .

(٢) تهافت الفلاسفة : . . رأوا أن العالم قديم .

(٣) س : . . مع ذلك له صانعين ، وهو خطأ ؛ تهافت الفلاسفة : له صانعا مع ذلك .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٥) تهافت الفلاسفة : لا يحتاج فيه إلى . . .

(٦) فى « تهافت التهافت » القسم الثانى ، ص٤٢٧ – ٤٢٩ ، تحقيق د . سليمان دنيا ، ط . دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .

(٧) تهافت التهافت : بلى .

(٨) تهافت التهافت : من .

(٩) س : يلقى ضدين .

(١٠) س : ضد .

(١١) د : لوجود ، وهو تحريف .

(١٢) س : أدلة الفعل .

وأدخل فى باب الفاعلية من الأول ، لأنه يوجد مفعوله ويحفظه . والفاعل الآخر يوجد مفعوله ، ويحتاج إلى فاعل آخر يحفظه بعد الإيجاد . وهذه حال المحرِّك مع الحركة ، والأشياء التى وجودها إنما هو فى الحركة . والفلاسفة[١] لما كانوا يعتقدون أن الحركة فعل الفاعل ، وأن
ص٢٣١ العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة ، قالوا : إن الفاعل للحركة / هو الفاعل للعالم ، وأنه لو كفَّ فعله طرفة عين عن التحريك[٢] لبطل العالم . فعملوا قياسهم هكذا : العالم فعل ، أو شئ ، وجوده تابع لفعل . وكل فعل لابد له من فاعل موجود بوجوده ، فأنتجوا من ذلك أن العالم له فاعل موجود بوجوده . فمن لزم عنده أن يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثاً ، قال[٣] : العالم حادث عن فاعل لم يزل قديما[٤] وفعله قديم . أى : لا أول له ولا آخر ، لا أنه[٥] موجود قديم بذاته ، كما تخيل لمن يصفه[٦] بالقدم » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : ولقائل أن يقول : هذا الذى ذكره ابن رشد عن الفلاسفة أراد به تقرير طريقة أرسطو وأتباعه ، الذين استدلوا بالحركة[٧] على وجود المحرك الذى لا يزال محرِّكاً غير متحرك ، ويسمُّونه الأول[٨] ،

(١) تهافت التهافت ( ص ٤٢٨ ) : فالفلاسفة ( وفى نسخة : والفلاسفة ) .
(٢) س : عن الحركة .
(٣) د : فإن ، وهو تحريف .
(٤) تهافت التهافت : العالم حادث عن فاعل قديم . ومن كان فعل القديم عنده قديما قال : العالم حادث عن فاعل لم يزل قديما ، ويظهر من هذا وجود سقط فى النسختين ( د ) ، ( س ) .
(٥) س : لأنه .
(٦) س : من وصفه .
(٧) س : بالحركات .
(٨) عبارة « ويسمونه الأول » : ساقطة من ( س ) .

وهو الواجب الوجود (* عند ابن سينا وأتباعه .

وأما من قَبْل ابن سينا من الفلاسفة فلا يخصونه بواجب الوجود ، إذ كل قديم فهو عندهم واجب الوجود ، فلا يخصه بواجب الوجود إلا من يقول : لا قديم إلا هو ، وليس هذا قول أرسطو وأتباعه ، وإن كان هو مذهب جماهير العقلاء من أهل الملل وغيرهم .

كلام أرسطو وأتباعه باطل من وجوه

الوجه الأول

وكلام أرسطو وأتباعه*) باطل من وجوه[1] : **أحدها** : **أن** هؤلاء لم يجعلوا الأول فاعلاً للحركة الفلكية ، إلا من حيث هو محبوب معشوق يتشبه به الفلك ، لا من حيث هو مبدِع محدِث للحركة . ومعلوم أن المحبوب المتحرك إليه غيره بالمحبة له والشوق ، (٢ لا سيما إذا كان محبًّا للتشبه به لا لذاته ، كما يتشبه المأموم بإمامه٢) ، لا يكون هو المبدِع المحدِث للحركة بمجرد ذلك ، وإنما يكون علة غائية[3] ، لا علة فاعلية ، فلم يثبتوا الواجب الوجود بنفسه فاعلاً لشئ من الحوادث ، كما قد بُسط فى موضعه .

(* وأرسطو وأتباعه معترفون بأن الأول عندهم لا يفعل شيئاً ، ولا يعلم شيئاً ، ولا يريد شيئا*) .

الوجه الثانى

**الوجه الثانى** : أنه بتقدير أن يثبتوه محدِثاً مبدِعاً للحركة التى لا قوام

---

( * - * ) : ما بين النجمتين ساقط من ( س ) .

(١) س : وهو كلام باطل لوجوه .

( ٢ - ٢ ) : ساقط من ( س ) .

(٣) د : وإنما يكون علمه غائية ( وهو تحريف ) ؛ س : وإنما تكون علة غائية ، وهو خطأ .

( * - * ) : ما بين النجمتين ساقط من ( س ) .

للفلك والعالم إلا بها[١] ، [٢] كما قد يدّعى ذلك ابن رشد وأمثاله[٢] . فإنما يكون فاعلا لما هو شرط فى وجود العالم ، لا يكون فاعلا لنفس جواهر العالم وسائر أعراضه ، بل هو[٣] فاعل لعَرَضٍ واحد من
ظ ٢٣١ أعراضه ، وهى الحركة التى زعموا أنه لا قوام له بدونها ./ وهذا من أبعد الأشياء عن كونه مبدعاً للعالم ، لا سيما إذا جعلوا فعله للحركة من جهة كونه محبوباً ، فهو بمنزلة كون كل محبوب يبدع المحب ، الذى لا يقوم بدون تلك المحبة ، (* بل بمنزلة كون الإمام المقتدى به مبدعاً للمؤتم به ، من جهة كونه يحتاج إلى الائتمام به .

ومعلوم أن هذا لا يقوله عاقل ، بل هذا يتضمن أن واجب الوجود – كالفلك عند أرسطو وأتباعه – يفتقر إلى شئ بائن عنه ، وذلك يدل على فساد قولهم ، فما قاله أرسطو وأتباعه من الحق يدل على فساد قول المتأخرين ، وما قاله المتأخرون من الحق فى الواجب يدل على فساد قول أرسطو وأتباعه*) .

الوجه الثالث **الوجه الثالث** : أن كون العالم لا يمكن وجوده بدون الحركة أمر لا دليل عليه ، بل هو باطل ، وأقصى ما يمكن أن يُقال : يمكن وجوده لكن يكون ناقصاً . ومعلوم أن هذا حال سائر المخلوقات التى لها صفات كمال إذا عدم بعض صفاتها ، إنما يلزم نقصها لا يلزم عدمها .

---

(١) س : التى لا قوام للحركة والفاعل إلا بها .
(٢ – ٢) : ساقط من ( س ) .
(٣) هو : ساقطة من ( س ) .
(* – *) : ما بين النجمتين ساقط من ( س ) .

**الوجه الرابع** : أنه ادّعى أن هذا الفاعل أشرف من الفاعل الذى فعل البناء[١] ونحوه . الوجه الرابع

فيقال : إن ادّعيت أن ما يفعل حركةً فى غيره أشرف مما يفعل التأليف القائم به ، فهذا غير مسلّم ، لا سيما إذا كان فَعَل ذلك بجهة كونه محبوبًا أو مؤتمًا به[٢] ، وهذا مبدِع لنفس التأليف القائم بغيره . ومعلوم أن حاجة المؤلف إلى التأليف القائم به أعظم من حاجة المتحرك إلى الحركة القائمة به ، وأن تغير ذات المؤلف إذا انتقض تأليفه ، أبيَن من انتقاض ذلك المتحرك إذا زالت حركته ، فإذا جعلتم فاعل الحركة فاعلاً،ففاعل[٣] التأليف أَوْلى أن يكون فاعلاً ، وهذا أمر مشهود ، ليس من جمع الأجزاء[٤] المتفرقة وجعلها شيئاً واحداً ، كمن حرَّك الشئ الساكن ، لا سيما إذا كان تحريكه كتحريك الخبز للجائع ، والماء للعطشان ، والمرأة للرجل ، والرجل للمرأه ، (٥ فكيف إذا كان كتحريك الإمام للمؤتم به٥) ؟

وإن قال : إن ذلك الفاعل للحركة يفعلها دائماً ، وفاعل التأليف لا يفعله إلا حال إحداثه ، وهذا هو الوجه الذى قصده .

فيقال له : ليس فى الشاهد أمر يفعل الحركة التى لا قوام للمتحرك إلا بها دائما . فقولك : إن مذهب الفلاسفة مفهوم فى الشاهد أكثر من

(١) س : الذى للبناء .
(٢) عبارة « أو مؤتما به » : ساقطة من ( س ) .
(٣) د : بفاعل ، وهو تحريف .
(٤) س : الأشياء .
(٥ - ٥) ساقط من ( س ) .

المذهبين ، وذلك أن الفاعل قد يصدر منه مفعول يتعلق به فعله فى حال
ص ٢٣٢ كونه ، / وقد يصدر عنه فعل يتعلق بمفعول ، لا وجود لذلك المفعول إلا بتعلق[1] الفعل به ، وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساوق لوجود ذلك المفعول ، وهذه حال المحرِّك مع الحركة ، والأشياء التى وجودها إنما هو فى الحركة .

فيقال لك : ليس فيما نشاهده شئ من هذا الصنف الثانى ، وإنما الفاعل المشاهد هو من النمط الأول .

وإن قلت : إن النفس تحرِّك البدن بهذا الاعتبار .

فيقال لك : كَوْن النفس وحدها هى المحرِّكة للبدن ، دون أن يكون هناك سبب للحركة ، أمر لو كان حقًّا لم يكن من المشاهدات .

وأيضا فالنفس لا يقول عاقل : إنها هى الفاعلة للبدن .

وأيضا فكل من النفس والبدن شرط فى حركة الآخر .

الوجه الخامس

**الوجه الخامس** : أن يُقال : نحن نسلِّم أن الفاعل ، الذى يفتقر إليه المفعول دائما ، أكمل ممن لا يفتقر إليه إلا حال حدوثه . لكن إذا قيل : إن المخلوقات مفتقرة إلى الخالق دائماً ، كان هذا قولاً صحيحا ، وليس هذا نظير ما ذكرته من الصنفين . بل لو قيل : إنه يفعل تأليف العالم دائما ، وأن تأليفه لا يقوم إلا به ، كان هذا خيراً من قول سلفك : إنه يفعل حركة العالم دائما ، (٢ لو كانوا قائلين بذلك . فكيف وحقيقة قولهم : إنه لا يفعل شيئًا٢) ؟

(١) س : ولا يتعلق ، وهو تحريف .
(٢ - ٢) : ساقط من (س) .

فأنت لو جعلته من الصنف الأول ، من الفاعلين الذين يفعلون تأليف المؤلفات ، كان خيراً من أن تجعله فاعلا للحركات . لكن الفاعل الدائم ، للفعل الذى يحتاج إليه المفعول دائما ، أكمل ممن لا يفتقر إليه المفعول إلا فى حال حدوثه ، فإذا جعلته فاعلا للتأليف ، وهو محتاج إليه دائما ، كان خيراً من أن تجعله فاعلا للحركة ، فكيف ولم تجعلوه فاعلا إلا من جهة كونه متشبها به فقط[١] ؟

الوجه السادس

**السادس** : أن يُقال : العالم ليس فيه مخلوق يشهد أنه فاعل لشىء منفصل عنه من كل وجه ، لا عين ولا صفة ، فإن فاعل التأليف فى غيره[٢] كالبنَّاء والخيَّاط والكاتب ونحوهم ، غاية فعله تأليف [ تلك ][٣] الأجسام ، مع أن كثيراً من متكلمة الإثبات ، [٤]كالأشعرى ومن وافقه[٤] ، يقولون : ليس فعله إلا ما قام به[٥] فى محل قدرته ، وما خرج عنه ليس فعله .

والقائلون بالتولد يقولون : بل ذلك التأليف فعله . والقول الوسط : أن التأليف حادث بسبب فعله القائم به ،/ وبسبب ما فى الأجزاء المؤلفة ظ ٢٣٢ من قبول التأليف وحفظه[٦] ، ولهذا لم تكن الأجزاء محتاجة إلى الإنسان المحدِث لتأليفها بعد التأليف ، لأنها تُمسك التأليف بما فيها من اليبس[٧]

(١) س : إلا من جهة كونه محبوبا فقط .

(٢) س : من غيره .

(٣) تلك : ساقطة من ( د ) .

(٤ - ٤) : ساقط من ( س ) .

(٥) به : ساقطة من ( س ) .

(٦) حفظه : ساقطة من ( س ) .

(٧) س : من النفس .

والقوة التى جعلها الله فيها ، وتلك لا حاجة إليه فيها ، فالذى احتيج إليه إنما هو مجرد فعله القائم به فقط .

وأما مبدع العالم فهو المبدع لأعيانه وأعراضه وحركاته ، فليس له نظير[١] ، إذ هو سبحانه ليس كمثله شئ : لا فى ذاته ، ولا فى صفاته ، ولا فى أفعاله .

وأما ما ذكره هو من إثبات مخلوق محدِث[٢] لحركة تقوم بغيره ، لا يقوم إلا بها ، والمخلوق يحدثها دائما ، فليس هذا[٣] بمشاهَد فى الفاعلين . والمثل الذى ضربه لقوله وقولهم ، وإن لم يكن مطابقا، وليس[٤] فى المشاهدات ما يكون فِعْلُهُ كِفعْل الرب تعالى ، ولا فَعَلَ كَفِعْلِه — فقولهم أقرب من قوله ، لأنه موجود فى العالم ، وهو أقرب إلى الفاعل المطلق .

فقوله : « إن الفاعل الذى يُوجد مفعوله ويحفظه[٥] ، أشرف وأدخل فى باب الفاعلية من الفاعل الذى يُوجد مفعوله ويحتاج إلى فاعل آخر يحفظه بعد الإيجاد» كلام صحيح ، لكن ليس هو مطابقاً لقول إخوانه الفلاسفة ، فإنهم لم يثبتوا أنه فاعل لجواهر العالم ولأعراضه[٦] ، بل غاية ما جعلوه فاعلاً للحركة ، ثم لم يجعلوه فاعلاً لها إلا من جهة كونه

---

(١) س : وليس هو نظيره .

(٢) س : محدث مخلوق .

(٣) س : فهذا ليس .

(٤) س : فليس .

(٥) س : الذى يوجد مفعوله أو يحتاج إلى فاعل آخر يحفظه ، والصواب ما أثبته عن ( د ) وهو الذى ورد فى كلام ابن سينا قبل قليل .

(٦) س : ولا أعراضه .

علة غائية(١) ، (* لكون الفلك يقصد التشبه به ، *) وهذا القدر(٢) لا يوجب أن يكون هو الفاعل(٣) .

وأما أولئك فأثبتوا أنه فاعل لجواهر العالم . ثم من قال من المتكلمين ، المعتزلة ونحوهم ، إن المحدثات لا تحتاج إلى الفاعل المحدث إلا فى حال الحدوث لا فى حال البقاء(٤) ، فقوله - مع فساده - أرجح من قول الفلاسفة ، لكونهم أثبتوا فاعلاً حقيقة .

فأما قول أهل السنة وجماهير أهل المِلَّة ، الذين يقولون : إن المخلوقات محتاجة إلى الخالق فى حال الحدوث وحال البقاء ، فهذا أكمل من قولهم من كل وجه . وإذا ضُم إلى ذلك(٥) أنه إلٰههم الذى يعبدونه ويحبونه ، وأنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، تبين بذلك أن العالم محتاج إليه من جهة كونه ربًّا فاعلا ، ومن جهة كونه إلٰهًا محبوبا معبودا .

وفى هذا من التفاضل(٦) بينه وبين قول(٧) سلفه الفلاسفة ما لا يخفى على أضعف الناس [ نظراً ](٨) .

---

(١) س : عامة ، وهو تحريف .

( *-* ) : ما بين النجمتين ساقط من ( س ) .

(٢) س : وهذا القول .

(٣) فى ( س ) : . . هو الفاعل الذى يعرف من الفاعل ، وهذه الزيادة فى ( س ) يظهر أنها مقحمة على الأصل .

(٤) س : . . إلا فى حدوث الحدوث لاحال البقاء .

(٥) س : وأداهم إلى ذلك .

(٦) س : من التفاصيل ، وهو تحريف .

(٧) قول : ساقطة من ( س ) .

(٨) نظراً : ساقطة من ( د ) .

بقية كلام الغزالى فى « تهافت الفلاسفة »

قال الغزالى[(١)] : « فإن قيل : نحن إذا قلنا [ للعالم ] صانع[(٢)] لم نرد/ به فاعلاً مختارا يفعل بعد أن لم يكن[(٣)] يفعل ، كما يُشاهد[(٤)] فى أصناف الفاعلين من الخياط ، والنسَّاج ، والبنَّاء ، بل نعنى به علة العالم ، ونسميه المبدأ الأول ، على معنى أنه لا علة لوجوده ، وهو علة لوجود غيره ، فإن سميناه صانعا فبهذا التأويل . وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطعى على قرب[(٥)] ، فإنَّا نقول : العالم موجود ، والموجود إما أن يكون له علة ، وإما أن يكون لا علة له[(٦)] ، فإن كان له[(٧)] علة ، فتلك العلة لها علة أم لا علة لها ؟ ص ٢٣٣

وهكذا[(٨)] القول فى علة العلة ، فإما أن تتسلسل إلى غير نهاية ، وهو محال . وإما أن تنتهى بالآخر إلى علة أولى لا علة لوجودها[(٩)] ، فنسمّيه[(١٠)] المبدأ الأول .

---

(١) الغزالى : ساقطة من ( س ) . والكلام التالى فى « تهافت الفلاسفة » ص ١٥٣ .

(٢) للعالم صانع : كذا فى ( س ) . وفى ( د ) : إذا قلنا للصانع . وفى « تهافت الفلاسفة » : إن للعالم صانعا .

(٣) يكن : فى ( د ) ولكن عليها شطب ، وليست فى ( س ) . وهى فى « تهافت الفلاسفة » .

(٤) س : كما نشاهد . والكلمة غير منقوطة فى ( د ) ، والذى أثبته هو الذى فى « تهافت الفلاسفة » .

(٥) س : على قطع قرب . والمثبت فى ( د ) ، « تهافت الفلاسفة » .

(٦) س : العالم موجود ، والموجود إما أن يكون له علة ، وإما أن لا يكون علة له ، أولا علة لها ؛ تهافت الفلاسفة : العالم موجوداته إما أن يكون لها علة أو لا علة لها .

(٧) تهافت الفلاسفة : لها .

(٨) تهافت الفلاسفة : وكذا .

(٩) تهافت الفلاسفة : وإما أن تنتهى إلى طرف ، فالأخير علة أولى لا علة لوجودها . وفى ( س ) العبارة مماثلة لما فى ( د ) سوى حرف « إلى » فقد سقط منها .

(١٠) د : فتسميه ؛ تهافت الفلاسفة : فنسميها .

وإن كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له ، فقد ظهر المبدأ الأول ، فإنّا لم نعن به إلا موجودًا[١] لا علة له ، هو[٢] ثابت بالضرورة .

نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هو السموات ، لأنها عدد ، ودليل التوحيد يمنعه ، فيُعرف بطلانه بنظر فى صفة المبدأ[٣] ، ولا[٤] يجوز أن يُقال : إنه سماء واحد[٥] أو جسم واحد ، أو شمس ، أو غيره[٦] ، لأنه جسم ، والجسم مركب من الهيولى والصورة[٧] ، والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركبا ، وذلك يُعرف بنظرٍ ثانٍ .

والمقصود أن موجوداً ، لا علة لوجوده ، ثابت بالضرورة والاتفاق – وإنما الخلاف فى الصفات – وهو الذى نعنيه[٨] بالمبدأ الأول » .

**قال الغزالى**[٩] : « والجواب من وجهين : أحدهما : أنه يلزم على مساق مذهبكم أن تكون أجسام العالم قديمة لذلك[١٠] لا علة لها . وقولكم : إن بطلان ذلك يُعلم بنظرٍ ثانٍ ، فيبطل[١١] ذلك عليكم فى

(١) س : فإنا لم نعرفه إلا موجوداً .
(٢) تهافت الفلاسفة : وهو .
(٣) س : فنعرف بطلانه بنظر فى المبدأ ، تهافت الفلاسفة : فيعرف بطلانه بالنظر فى صفة المبدأ .
(٤) س : لا .
(٥) تهافت الفلاسفة ( ص ١٥٤ ) : واحدة .
(٦) تهافت الفلاسفة : أو شمس واحدة أو غيرها .
(٧) تهافت الفلاسفة : من الصورة والهيولى .
(٨) س : يعنيه .
(٩) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٥٤ . وفى ( س ) : قال أبو حامد الغزالى .
(١٠) تهافت الفلاسفة : كذلك .
(١١) تهافت الفلاسفة : فسيبطل .

مسألة التوحيد ونفى[1] الصفات بعد هذه المسألة .

الوجه[2] الثانى : وهو الخاص بهذه المسألة ، هو أن يقال : نثبت[3] تقديراً أن هذه الموجودات لها علة ، ولكن لعلتها[4] علة ، ولعلة العلة علة كذلك ، وهكذا[5] إلى غير نهاية .

وقولكم[6] : إنه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها ، لا يستقيم منكم . فإنَّا نقول : عرفتم ذلك ضرورةً بغير واسطة أو عرفتموه بواسطة ؟ لا سبيل[7] إلى دعوى الضرورة ، وكل مسلك ذكرتموه فى[8] النظر ، يبطل[9] عليكم بتجويز حوادث لا أول لها . وإذا جاز أن يدخل فى الوجود ما لا نهاية له ، [10] فلِمَ يبعد أن يكون بعضها علة لبعض[11] ، وينتهى من الطرف الآخر[12] إلى معلول لا معلول له [10]

ظ ٢٣٣ ولا ينتهى فى[13] الجانب الآخر إلى علة/ لا علة لها[14] ؟ كما أن الزمان

(١) تهافت الفلاسفة : وفى نفى .

(٢) كلمة « الوجه » ليست فى « تهافت الفلاسفة » .

(٣) تهافت الفلاسفة : ثبت .

(٤) تهافت الفلاسفة : ولعلتها .

(٥) س : وهذا .

(٦) د : قولكم .

(٧) تهافت الفلاسفة : . . بغير وسط أو عرفتموه بوسط ، ولا سبيل . .

(٨) س : من .

(٩) تهافت الفلاسفة : بطل .

(١٠-١٠) : ساقط من ( س ) .

(١١) تهافت الفلاسفة : للبعض .

(١٢) تهافت الفلاسفة : الأخير .

(١٣) تهافت الفلاسفة : من .

(١٤) د : له .

السابق له آخر ، وهو الآن [١] ، ولا أول له .

فإن زعمتم أن الحوادث الماضية ليست موجودة معاً فى الحال ، ولا فى بعض الأحوال [٢] ، والمعدوم لا يوصف بالتناهى وعدم التناهى ، فيلزمكم النفوس [٣] البشرية المفارقة [٤] للأبدان ، فإنها لا تفنى عندكم ، والموجود المفارق [٥] للبدن من النفوس لا نهاية لأعدادها ، إذْ لم تزل نطفة من إنسان ، وإنسانٌ من نطفة ، إلى غير نهاية ، ثم كل إنسان مات [٦] ، فقد بقى نفسه [٧] ، وهو [٨] بالعدد غير نفس من مات قبله ، ومعه ، وبعده ، وإن كان الكل بالنوع واحدًا ، فعندكم فى الوجود ، فى كل حالٍ ، نفوس لا نهاية لأعدادها » .

**قال** [٩] : « فإن قيل : ليس لبعضها ارتباط ببعض [١٠] ، ولا ترتيب لها : لا بالطبع ، ولا بالوضع ، وإنما نحيل نحن موجوداتٍ لا نهاية لها ، إذا كان لها ترتيب بالطبع [١١] ، كالأجسام فإنها مرتبة بعضها فوق

---

(١) تهافت الفلاسفة : وهو الآن الراهن .

(٢) تهافت الفلاسفة : الأحول ، وهو خطأ مطبعى .

(٣) تهافت الفلاسفة : فيلزمكم فى النفوس . .

(٤) س : المقاربة ، وهو تحريف .

(٥) س : والوجود المقارن ، وهو تحريف .

(٦) ثم كل إنسان مات : كذا فى ( س ) وفى « تهافت الفلاسفة » وفى ( د ) : ثم كل إنسان ، إن مات .

(٧) د : فقد نق نفسه (وهو تحريف)، تهافت الفلاسفة ( ص ١٥٥ ) : فقد بقيت نفسه .

(٨) تهافت الفلاسفة : وهى .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة فى « تهافت الفلاسفة » ص ١٥٥ .

(١٠) تهافت الفلاسفة : فإن قيل : النفوس ليس لبعضها ارتباط بالبعض .

(١١) تهافت الفلاسفة : بالوضع .

بعض ، أو كان لها ترتيب بالطبع [١] ، كالعلل والمعلولات ، وأما النفوس فليست كذلك .

قلنا : هذا تحكم[٢] فى الوضع ليس طرده أَوْلى[٣] من عكسه ، فلِمَ أحلتم أحد القسمين دون الآخر ، وما البرهان المفرِّق ؟ .

وبم تنكرون على من يقول : إن هذه النفوس التى لا نهاية لها [٤] ، لا تخلو عن ترتيب ، إذ وجود بعضها قبل البعض ، فإن الأيام والليالى[٥] الماضية لا نهاية لها ، فإذا قدَّرنا وجود نفسٍ واحدةٍ ، فى كل يوم وليلة ، كان الحاصل فى الوجود الآن خارجاً عن النهاية ، واقعا على ترتيب فى الوجود ، أى بعضها بعد البعض .

والعلة غايتها أن يقال : إنها قبل المعلول بالطبع ، كما يقال : إنها فوق المعلول بالذات لا بالمكان ، فإذا لم يستحل ذلك فى القبل الحقيقى الزمانى ، فينبغى أن لا يستحيل فى القبل الذاتى الطبيعى . وما بالهم لم يجوِّزوا أجساماً بعضها فوق بعض [٦] بالمكان إلى غير نهاية ، وجوَّزوا مِوجودات بعضها قبل البعض[٧] بالزمان إلى غير النهاية ؟ وهل هذا إلا [٨] تحكم بارد [٩] لا أصل له ؟

(١) س : فإنها مركبة بعضها فوق بعض إذ كان ترتيب بالطبع .

(٢) تهافت الفلاسفة : وهذا التحكم .

(٣) تهافت الفلاسفة : بأولى .

(٤) تهافت الفلاسفة : . . لها عندكم .

(٥) تهافت الفلاسفة : فإن الليالى والأيام . . .

(٦) د : البعض.

(٧) تهافت الفلاسفة : بعض .

(٨) إلا : ساقطة من ( س ) .

(٩) بارد : كذا فى « تهافت الفلاسفة » . وفى ( د ) : بادر ، وهو تحريف . وفى ( س ) : نادر ، وهو تحريف .

**قال**[١] **فإن قيل** : البرهان القاطع على استحالة عللٍ إلى غير النهاية[٢] ، أن يُقال : كل واحدة[٣] من آحاد العلل ، ممكنة فى نفسها أو واجبة ؟ فإن كانت واجبة لم[٤] تفتقر إلى علة . وإن كانت ممكنة فالكل موصوف بالإمكان ، وكل ممكن فيفتقر إلى علة زائدة على ذاتـــه ، [٥] فيفتقر الكل إلى علة زائدة على ذاته[٥] ، فيفتقر الكل إلى علة خارجة عنها[٦] .

قلنا : لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم ، إلا أن يُراد بالواجب/ما لا علة لوجوده ، ويُراد بالممكن ما لوجوده علة[٧] ، فإن[٨] كان المراد هذا ، فلنرجع إلى هذه اللفظة ، ونقول[٩] : كل واحد ممكنٌ : على معنى[١٠] أن له علة زائدة على ذاته ، والكل ليس بممكن : على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة منه[١١] ،وإن أُريد بلفظ الممكن غير ما أردناه ، فهو ليس[١٢] بمفهوم » . ص ٢٣٤

(١) بعد الكلام السابق مباشرة فى « تهافت الفلاسفة » ص ١٥٥ .

(٢) تهافت الفلاسفة : علل لا نهاية لها .

(٣) واحدة : كذا فى « تهافت الفلاسفة » وهو الصواب . وفى ( د ) ، ( س ) : واحد .

(٤) تهافت الفلاسفة : فلم .

(٥ - ٥) : ساقط من تهافت الفلاسفة » .

(٦) تهافت الفلاسفة : عنه .

(٧) تهافت الفلاسفة : . . علة زائدة على ذاته .

(٨) د : وإن .

(٩) تهافت الفلاسفة : فنقول .

(١٠) معنى : ساقطة من ( س ) .

(١١) تهافت الفلاسفة ( ص ١٥٦ ) : عنه .

(١٢) س : فليس .

قال[١] : « فإن قيل : فهذا يؤدى إلى أن يتقوَّم[٢] واجب الوجود بممكنات الوجود ، وهو محال .

قلنا : إن أردتم بالواجب والممكن ماذكرناه ، فهو نفس المطلوب ، فلا[٣] نسلِّم أنه محال . وهو كقول القائل : يستحيل أن يتقوم[٤] القديم بالحوادث ، والزمان عندهم قديم ، وآحاد الذوات[٥] حادثة ، وهى ذات[٦] أوائل ، والمجموع لا أول له ، فقد تقوَّم[٧] ما لا أول له بذوات[٨] أوائل ، وصَدَق ذوات أوائل[٩] على الآحاد ، ولم يصدق على المجموع .

وكذلك[١٠] يقال على كل واحد : إن له علة ، ولا يقال : للمجموع[١١] علة ، وليس كل ما صَدَق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع ، إذ يصدق[١٢] على كل واحدٍ أنه واحد ، وأنه بعض ، وأنه

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة فى « تهافت الفلاسفة » ص١٥٦ .
(٢) س : يقوم .
(٣) تهافت الفلاسفة : ولا .
(٤) س : يقوم .
(٥) تهافت الفلاسفة : الدورات .
(٦) تهافت الفلاسفة : ذوات .
(٧) س : يقوّم .
(٨) س : بذات .
(٩) تهافت الفلاسفة : الأوائل .
(١٠) تهافت الفلاسفة : فكذلك .
(١١) تهافت الفلاسفة : إن للمجموع .
(١٢) س : ويصدق ؛ تهافت الفلاسفة : إذ قد يصدق .

جزء [ ولا يصدق على المجموع ] (١) وكل واحد (٢) حادث بعد أن لم يكن ، أى له أول ، والمجموع عندهم ما [ ليس ] (٣) له أول .

فتبين أن من يجوِّز حوادث لا أول لها ، وهى صور العناصر الأربعة والمتغيرات (٤) ، فلا يتمكن من إنكار عللٍ لا نهاية لها ، ويخرج من هذا أنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول لهذا الإشكال ، وخرج قولهم إلى التحكم (٥) المحض .

فإن قيل : الدورات (٦) ليست موجودة فى الحال ، ولا صور (٧) العناصر ، وإنما الموجود منها صورة واحدة بالفعل ، وما لا وجود له لا يُوصف بالتناهى وعدم التناهى ، إلا إذا قُدِّر فى الوهم وجودها ، ولا يتعذر (٨) ما يُقَدَّر فى الوهم ، فإن (٩) كانت المقدَّرات بعضها علل (١٠) لبعض ، فالإنسان قد يفرض ذلك فى وهمه ، وإنما الكلام فى الموجود فى الأعيان (١١) لا فى الأذهان ، لا يبقى (١٢) إلا نفوس الأموات ، وقد ذهب

(١) عبارة « ولا يصدق على المجموع » فى (س) ، « تهافت الفلاسفة » . ولم تظهر فى هامش (د) .

(٢) تهافت الفلاسفة : . . على المجموع ، وكل موضع عيّناه من الأرض فإنه قد استضاء بالشمس فى النهار ، وأظلم بالليل ، وكل واحد . .

(٣) ليس : ساقطة من (د) ومن « تهافت الفلاسفة » .

(٤) س : المعتبرات ؛ تهافت الفلاسفة : المتغيرات ( بدون واو العطف ) .

(٥) س : الإشكال وإلى التحكم ؛ تهافت الفلاسفة : الإشكال ويرجع فرقهم إلى التحكم . . .

(٦) س : الذوات .

(٧) س : ولا صورة .

(٨) تهافت الفلاسفة : ولا يبعد .

(٩) تهافت الفلاسفة : وإن .

(١٠) كانت المقدرات أيضا بعضها علل : كذا فى « تهافت الفلاسفة . ( ص ١٥٧ ) . وفى (د) ، (س) : عللا .

(١١) س : فى الوجود وفى الأعيان .

(١٢) تهافت الفلاسفة : فلا يبقى .

بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالأبدان ، وعند مفارقة الأبدان تتحد[١] ، فلا يكون فيه[٢] عدد ، فضلا عن أن يوصف بأنه[٣] لا نهاية لها . وقال آخرون : النفس تابع للمزاج[٤] ، وإنما معنى الموت عدمها ، ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم ، فإذن لا وجود فى النفوس إلا فى الأحياء[٥] ، والأحياء الموجودون محصورون[٦] ، ولا تنتهى النهاية عنهم[٧] ، والمعدومون لا يوصفون أصلا بوجود[٨] النهاية ولا بعدمها إلا فى الوهم ، إذا فرضوا[٩] موجودين » .

ظ ٢٣٤ قال[١٠] :/« والجواب أن هذا الإشكال فى النفوس أوردناه على ابن سينا والفارابي والمحققين منهم ، إذا[١١] حكموا بأن النفس جوهر قائم[١٢] بنفسه ، وهو اختيار أرسطاليس والمعتبرين[١٣] من الأوائل ، ومن عدل

---

(١) د : يتحد .
(٢) تهافت الفلاسفة : فيها .
(٣) تهافت الفلاسفة : . . . أن توصف بأنها . .
(٤) تهافت الفلاسفة : تابعة لمزاج البدن .
(٥) تهافت الفلاسفة : لا وجود للنفوس إلا فى حق الأحياء .
(٦) س : إلا فى الأحياء الموجودين محصورون ، والعبارة فيها سقط وتحريف .
(٧) د : ولا تنتهى النهاية عندهم ؛ تهافت الفلاسفة : ولا تنتفى النهاية عنهم .
(٨) تهافت الفلاسفة : لا بوجود .
(٩) د : إذ افترضوا .
(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة فى « تهافت الفلاسفة » ص ١٥٧ .
(١١) تهافت الفلاسفة : إذ .
(١٢) س : بأن النفوس جوهراً قائماً ، وهو خطأ وتحريف .
(١٣) تهافت الفلاسفة : والمفسرين ( وفى نسخة أخرى : والمعتبرين ) .

عن هذا المسلك فيقول[١] : هل يتصور أن يحدث شيء يبقى أم لا ؟ فإن قالوا : لا ، فهو محال ، وإن قالوا : نعم ، قلنا : إذا[٢] قدّرنا كل يوم حدوثَ شيء وبقاءه[٣] ، اجتمع[٤] إلى[٥] الآن لا محالة موجوداتٌ لا نهاية لها[٦] ، فالدورة وإن كانت منقضية ، فحصول[٧] موجود فيها ، يبقى ولا ينقضي غير مستحيل ، وبهذا التقدير يتقرر الإشكال ، ولا غرض فى أن يكون ذلك الباقى نفس آدمى ، أو جنىّ ، أو شيطان ، أو مَلَك ، أو ما شئتَ[٨] من الموجودات ، وهو لازم على كل مذهب لهم ، إذا[٩] أثبتوا دورات[١٠] لا نهاية لها » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : أبو حامد جعل الطريقة الصحيحة فى إثبات الصانع الاستدلال بالحدوث على المحدِث ، وقال : إنَّا نعلم بالضرورة أن الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر إلى صانع ، وهذا موافق لما ذكره حذَّاق أهل النظر ، بخلاف ما ذهب إليه من ذهب من المعتزلة ومن وافقهم ، كالقاضى أبى بكر وأبى المعالى وغيرهما ، ممن جعل هذه المقدمة نظرية .

---

(١) تهافت الفلاسفة : فنقول له .

(٢) تهافت الفلاسفة : فإذا .

(٣) د : وبقاوه ، وهو خطأ . والمثبت من ( س ) ، تهافت الفلاسفة .

(٤) د : أجمع .

(٥) إلى : ساقطة من ( س ) .

(٦) س : لا محالة لها ، وهو تحريف .

(٧) س : مقتضية لحصول .

(٨) س : وما شئت .

(٩) تهافت الفلاسفة : إذ .

(١٠) د : ذوات ، وهو تحريف .

وأخذ أبو حامد يطعن على طريقة ابن سينا وأمثاله فى إثبات واجب الوجود بوجهين.

أحدهما : أن غاية هذه الطريقة إثبات موجود واجب ، ولكن لا يمكن نفى كونه جسماً من الأجسام إلابطريقهم[١] فى التوحيد الذى مضمونه نفى الصفات ، وتلك مبناها على نفى التركيب ، وقد بيَّن أبو حامد فساد كلامهم فى هذا .

وهذا[٢] الوجه الذى ذكره أبو حامد أحسن فيه ، وكنت قد كتبت على توحيد الفلاسفة ونفيهم الصفات كلاماً بيَّنت فيه فساد كلامهم فى طريقة التركيب[٣] ، قبل أن أقف على كلام أبى حامد ، ثم رأيت أبا حامد قد تكلَّم بما يوافق ذلك الذى كتبته[٤] .

ومن هنا يُعلم أن ابن سينا لا يمكنه بهذه الطريقة إفساد[٥] مذهب الفلاسفة [ الطبيعيين ][٦] الذين يقولون بأن الفَلَك واجب الوجود بنفسه ، وإن كان يمكن إفساد قولهم بطرق أخرى .

ولهذا ظن كثير من المتأخرين أن ابن سينا موافق للدهرية

---

(١) س : إلا بطريقتهم .

(٢) وهذا : ساقطة من ( س ) .

(٣) عبارة « فى طريقة التركيب » : ساقطة من ( س ) . وذكر ابن عبد الهادى فى « العقود الدرية » ص ٥٥ ما يلى : « وله فى الكلام على توحيد الفلاسفة على نظم ابن سينا ، مجلد لطيف » .

(٤) د : الذى فى كتبه ، وهو خطأ .

(٥) د : فساد ، وهو تحريف .

(٦) الطبيعيين : ساقطة من ( د ) .

[ المحضة ][١] ، الذين يقولون : إن العالم واجب الوجود بذاته ، وسيأتى ذكر ذلك إن شاء الله تعالى .

الوجه الثانى الذى أبطل به أبو حامد طريقهم : أنها مبنيّة على إبطال علل ومعلولات لا نهاية لها ، وقد/ ألزمهم أنهم لا يمكنهم إبطال ذلك ص ٢٣٥
مع قولهم بثبوت حوادث لا تتناهى كما قد ذكره .

وابن سينا والرازى والآمدى إنما أثبتوا واجب الوجود بناءً على هذه المقدمة . فكان ما ذكره أبو حامد إبطالاً لطريق هؤلاء كلهم . والآمدى وافق أبا حامد على ضعف الحجة فى نفى النهاية عن العلل ، فلا جَرَم لم يقرر فى كلامه إثبات واجب الوجود ، بل قرره فى كتاب « الأفكار[٢] » بطريق أفسدها فى كتاب « رموز الكنوز »[٣] وقد بيَّنا بطلان اعتراضه فى غير هذا الموضع .

وليس فيما ذكره أبو حامد والآمدى إبطال لطريقة المعتزلة ، ومن وافقهم[٤] ، على أن تخصيص الحدوث بأحد الزمانين لابد له من مخصص ، فإن تلك لا تفتقر إلى إبطال التسلسل فى العلل والمعلولات .

ومدار كلام أبى حامد على أنه لا فرق بين نفى النهاية فى الحوادث ونفيها فى العلل . وأنتم تجوِّزونها فى الحوادث ، فجوِّزوها فى العلل .

والناس لهم فى هذا المقام قولان : أحدهما : قول من يبطل عدم

---

(١) المحضة : ساقطة من ( د ) .

(٢) س : الأبكار . والمقصود كتاب « أبكار الأفكار » .

(٣) س : رموز الفنون ، وهو خطأ .

(٤) س : ومن اتبعهم .

النهاية فيهما جميعا ، مثل كثير من أهل الكلام : المعتزلة ومن وافقهم . ثم من هؤلاء من يبطل عدم النهايه فى الأزل والأبد ، كقول جهم والعلاَّف . وأكثرهم يبطلونها فى الأزل دون الأبد ، لأن من دين المسلمين دوام نعيم الجنة لا إلى نهاية . ولهذا قال جهم بانقطاع نعيم الجنة ، وقال العلاف ببطلان حركاتهم .

والثانى : قول من يبطل[1] عدم النهاية فى الفاعلين والعلل دون الحوادث والآثار ، كما [ هو ][2] قول جمهور الفلاسفة من القائلين بحدوث العالم والقائلين بقدمه ، وهو قول طوائف من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية ، وهو قول جمهور أهل الحديث وأئمة السنة .

وما ذكره أبو حامد من الكلام[3] على بطلان حجة من ينفى عدم النهاية ، وهو أنه لا يلزم أن ما صَدَق على الآحاد صَدَق على الجميع ، كما قاله هؤلاء فى الحوادث . بخلاف ما قاله أبو الحسين البصرى ، وغيره من أهل الكلام ، من أنه[4] ما صَدَق على الآحاد صَدَق على الجميع ، ثم سوَّى أبو حامد بين الأمرين .

وقد تكلمنا فى غير هذا الموضع على الفرق بين الأمرين ، وهو أن الوصف إذا ثبت للجميع كثبوته للأفراد ، كان حكم الجميع حكم أفراده ، وإن لم يكن ثبوته للجميع كثبوته للأفراد ، لم يلزم أن يكون/

(١) س : أبطل .

(٢) هو : ساقطة من ( د ) .

(٣) عبارة « من الكلام » : ساقطة من ( س ) .

(٤) س : على أنه .

حكمها حكمه[١] ، فالأول مثل وصفها بالوجود ، أو العدم ، أو الوجوب ، أو الإمكان ، أو الامتناع ، فإذا قُدِّر أشياء لاتتناهى ، كل منها موجود ، فالكل أيضا موجود . ظ ٢٣٥

ثم إن قدِّر وجود كل منها مقارناً للآخر ، كان وجود الجميع مقارناً ، وإن قُدِّر وجودها متعاقبة كان وجود الجملة متعاقبا . وإذا قدَّرتَ كل منها معدوماً فالكل أيضا معدوم ، وإذا قدرت عدم كل منها [٢] مع عدم الآخر كانت معدومة معا ، وإذا قدرت عدم كل منها[٢] بعد الآخر ، كانت متعاقبة فى العدم .

فالحوادث المتعاقبة التى تعدم بعد وجودها - كالحركات - وجودها متعاقب ، وعدمها متعاقب . فالجملة أيضا موجودة على التعاقب ، معدومة على التعاقب . وإذا قُدِّر أشياء لا تتناهى ممتنعة ، فالجملة ممتنعة ، ولو قُدِّر[٣] أشياء لا تتناهى واجبة ، فالجملة أيضا واجبة ، فكذلك إذا قُدِّر أمور لا تتناهى ، ليس لشئ منها وجود من نفسه ، بل كل منها مفتقر إلى غيره ، فوصف الافتقار والحاجة والإمكان يجب تناوله للجملة ، كتناوله لكل من أفرادها ، كما يتناول وصف الوجود والعدم ، والوجوب والامتناع ، للجملة بحسب[٤] تناوله للأفراد ، فلا تكون الجملة إلا مفتقرة محتاجة ممكنة ، لا تكون معدومة مع وجود كل منها ،

---

(١) س : حكما .
(٢ - ٢) : ساقط من ( س ) .
(٣) س : ولو قدرنا .
(٤) س : حسب .

(١ ولا تكون واجبة بنفسها مع إمكان كل منها ، فإن اجتماعها عرض مفتقر إلى الممكنات ، فهو أَوْلى بالإمكان منها١) .

ولو قال قائل : فكيف تصفونها بالامتناع ، مع كون كل منها ممكنا ؟ أليس(٢) فى هذا وصف بالامتناع للجملة دون الأفراد ؟

قيل له : نحن لا نقدِّر وجود عللٍ ومعلولات لا تتناهى فى الخارج ، ثم نحكم عليها بالامتناع ، فإن هذا جمع بين النقيضين . فإن كونها موجودة فى الخارج ينافى امتناعها ، ولكن نقدِّر ذلك فى الذهن ، ثم نحكم على هذا المقدَّر فى الذهن بامتناعه فى الخارج ، كالجمع بين النقيضين ، وأمثاله من الممتنعات(٣) ، بخلاف ما إذا قُدِّر وجودها فى الخارج ، وكل منها ممكن .

وقيل : إن الجملة واجبة بنفسها ، فهذا هو الممتنع ، كما أن وصفها مع ذلك بالامتناع ممتنع ، وتقديرها فى الذهن لا يكفى فى وجود الممكنات ، لأن الممكن لا يوجد إلا بما هو موجود فى الخارج
لا مُقدَّر(٤) فى الذهن . وهذا(٥) بخلاف ما إذا قُدِّر أشياء / لا تتناهى كل منها بعد الآخر ، لم يلزم أن تكون الجملة بعد غيرها ، كالحوادث المستقبلة فى الجنة ، فإن كلاًّ منها بعد غيره ، وليست الجملة بعد غيرها ، بل لا تزال ص ٢٣٦

(١ - ١) : ساقط من ( س ) .
(٢) س : ليس ، وهو تحريف .
(٣) أمام هذا السطر فى هامش ( د ) كلمة « بلغ » .
(٤) س : لا يقدر .
(٥) س : هذا .

إلى غير نهاية ، وهذا لأن تقديرها غير متناهية يستلزم أن لا يكون بعدها شيء .

فحينئذ إذا قيل : بعد كل واحدٍ غيره ، كان التقـــدير أن الجملة[1] ليس لها بعد ، ولكل واحد من أجزائها[2] بعد .

ومعلوم أن مثل هذا حكم الجملة فيه ليس حكم الأفراد ، وكذلك إذا قُدِّر أنه لا أول للجملة ، ولكل منها أول .

وكذلك إذا قيل : إن الجملة كلٌّ ، وجميع[3] ، ومجموع ، أو مستدير ، أو مربع ، أو مثلث ، أو حيوان ، أو إنسان لم يلزم أن يكون كل من أجزائها كلاً ، ولا مدوَّراً ، ولا حيوانا .

(*ولكن الذى يبيِّن فساد مذهب هؤلاء الفلاسفة أن يُقال : قد عُلم بصريح العقل واتفاق العقلاء امتناع التسلسل فى العلل . وأما وجود حوادث لا تتناهى فلا ننازعهم فيه مطلقا ، إذ كان أئمة السنة يقولون بذلك فى أفعال الرب وأقواله .

لكن تبيّن خطؤهم[4] من وجوه :

فساد مذهب الفلاسفة من وجوه

الوجه الأول

**أحدها** : أن قولهم يتضمن وجود حوادث لا تتناهى فى آنٍ واحد . وهذا محال باتفاقهم مع جماهير العقلاء ، بل يتضمن وجود تمام علل

(١) د : جملة .

(٢) د : منها أجزائها : وهو تحريف .

(٣) س : وجمع .

(* - *) : ما بين النجمتين ( ص ١٦١ - ص١٦٣ ) : ساقط من (س) .

(٤) فى الأصل (د) : خطاهم .

ومعلولات لا تتناهى فى آن/واحد ، ووجود ممكنات لا تتناهى فى آن واحد ، وهذا مما يصرِّحون بامتناعه ، مع قيام الدليل على امتناعه . ويتضمن امتناع وجود حادث ، ووجود الحوادث بلا مؤثر تام ، وكل هذا ممتنع .

وذلك أن أصلهم أن المعلول يجب مقارنته لعلته التامة فى الزمان ، لا يتعقبها ولا يتراخى عنها ، فيكون الأثر مع التأثير التام .

وكثير من المتكلمين يقولون : يجوز أن يتراخى . والصحيح قول ثالث ، وهو أن يتعقبه : لا يكون معه ، ولا متراخيا عنه . وذلك يستلزم حدوث كل ما سوى الله تعالى .

وأما على قولهم فيلزم أن لا يحدث شىء فى الوجود ، بل يكون كل ممكن قديماً أزليا ، لوجود علته التامة فى الأزل ، ويلزم أن لا يحدث شىء لامتناع حدوث الحادث بدون سبب حادث ، والأول يمتنع عندهم أن يحدث عنه شىء ، ويلزم أنه كلما حدث حادث حدثت حوادث لا نهاية لها ، فإنهم يقولون : لا يحدث حادث حتى تحدث تمام علته .

**فيقال** : وذلك التمام حادث ، فيحتاج أن يحدث معه تمام علته وهلمَّ جرًّا ، فيلزم وجود تمام علل ومعلولات لا تتناهى فى آنٍ واحد . وهذا ممتنع ، كامتناع علل ومعلولات لا تتناهى فى آن واحد ، إذ لا فرق
ظ ٢٣٦ بين امتناع/التسلسل فى ذات العلة وفى تمامها ، إذ كانت لا تصير علة بالفعل إلا إذا كانت تامة .

ولهذا قالوا : لا يحدث حادث إلا بسببٍ حادث ، فلو حدث عن القديم حادث لافتقر إلى حادث ، والقول فى الثانى كالقول فى الأول ، فيلزم أن لا يحدث شيء .

وهذا بعينه يلزمهم فى كل حادث ، فإنه لا يحدث حتى يحدث حادث هو تمام مؤثره ، وذلك الحادث لا يحدث حتى يحدث حادث معه ، فيلزم أن لا يحدث شيء .

فالمتكلمون قالوا : القادر يفعل بدون سبب حادث،فقالوا : هذا محال . وقالوا : تحدث الحوادث كلها بدون سبب حادث ولا فاعل محدِث لها . فكان قولهم أشد بطلاناً .

**الوجه الثانى** : أن وجود حوادث لا أول لها إنما يمكن فى القديم الواحد ، فإذا قُدِّر قديمان : كل منهما تقوم به حوادث لا تتناهى ، كما يقولونه فى الأفلاك ،فهذا ممتنع . لأن كلاً منهما لابداية لحركاته ولا نهاية ، مع أن أحدهما أكثر من الآخر ، وما كان أكثر من غيره كان ما دونه أقل منه ، فيلزم أن يكون مالا أول له ولا آخر يقبل أن يُزاد عليه ، ويكون شيء آخر أكثر منه ، وهذا ممتنع ، كما امتنع مثل ذلك فى الأبعاد . الوجه الثانى

**الثالث** : أن قولهم يقتضى أن يكون فعل الفاعل مقارناً له أزلاً وأبداً ، وأن يكون القديم الأزلى مفعولا ممكنا يقبل الوجود والعدم ، وهذا مما يُعلم فساده بصريح العقل واتفاق العقلاء*) . الوجه الثالث

وقد أورد ابن رشد على أبى حامد فى هذا كلاماً ، بعضه من باب كلام ابن رشد ردًا على الغزالى وتعليق ابن تيمية على كلامهما

الأسولة اللفظية وبعضه من باب الأسولة المعنوية ، **فقال** عن الدليل الذى ذكره لهم فى إثبات[(١)] العلة الأولى[(٢)] . « هذا كلام مقنع غير صحيح ، فإن اسم العلة يُقال باشتراك الاسم على العلل الأربع ، أعنى : الفاعل ، والصورة ، والهيولى ، والغاية . وكذلك[(٣)] لو كان هذا جواب الفلاسفة لكان جواباً مختلا ، فإنهم كانوا يُسألون عن أى علة أرادوا بقولهم :[(٤)]إن العالم له علة أولى[(٤)] ، فإن قالوا[(٥)] : أردنا بذلك السبب الفاعل الذى فِعْلُه لم يزل ولا يزال ، ومفعوله هو فعله ، لكان جواباً صحيحاً على مذهبهم ، على ما قلناه غير معترض عليه .ولو قالوا : أردنا به السبب المادى[(٦)] لكان قولهم[(٧)] معترضاً .

وكذلك لو قالوا : أردنا به السبب الصورى لكان معترضا[(٨)] أن فرضوا صورة العالم قائمة به .

وإن قالوا : أردنا به[(٩)] صورة مقارنة[(١٠)] للمادة ، جرى قولهم[(١١)] على مذهبهم .

---

(١) س : فى باب . .

(٢) فى « تهافت التهافت » ، القسم الثانى ، ص ٤٣١ - ٤٣٢ .

(٣) تهافت التهافت : ولذلك .

(٤ - ٤) : ساقط من ( س ) .

(٥) تهافت التهافت : فلو قالوا .

(٦) س : الهادى ، وهو تحريف .

(٧) س ، تهافت التهافت : لكان قوله .

(٨) تهافت التهافت : لكان أيضا معترضا .

(٩) به : ساقطة من ( س ) ، تهافت التهافت .

(١٠) تهافت التهافت : مفارقة .

(١١) س : قوله .

وإن قالوا : صورة هيولانية ، لم يكن المبدأ عندهم شيئا غير جسم من الأجسام . وهذا لا يقولون به .

وكذلك إن قالوا : هو سبب على طريق الغاية ، كان جارياً أيضا على أصولهم .

وإذا[١] كان هذا الكلام فيه من الاحتمال ما ترى ، فكيف يصح/أن يجعل جواباً للفلاسفة ؟ » . ص ٢٣٧

وبسط الكلام بسطاً لا يرد على أبى حامد ، فإنه قد عُلم أنه أراد بالعلة هنا العلة الفاعلة ، لا الأقسام الثلاثة . وهم يسمون المبدأ الأول العلة الأولى ، ويقولون : كل ما سواه صادر عنه ، فالذى ذكره تقرير مذهبهم - كما يقولونه - على أحسن وجه ، فلا حاجة إلى مؤاخذة لفظية ، وهو كون العلة لفظاً مشتركا ، فإن هذا من باب الإعنات[٢] فى الخطاب ، والخروج عن المقصود .

والاستفسار مع ظهور المقصود ، نوع من اللدد فى الكلام ، وأبغض الرجال إلى الله الألدُّ الخصِمُ .

ثم اعترض ابن رشد على الوجهين اللذين ذكرهما أبو حامد ، فقال على الوجه الأول ، وأنه يلزمهم على مساق مذهبهم أن يكون المبدع جسماً قديما لا علة له ، وأنهم لم يبطلوا ذلك إلا بقولهم فى التوحيد ونفى الصفات ، وقد أبطله أبو حامد[٣] .

---

(١) س : وإن .

(٢) س : الإعياء .

(٣) انظر « تهافت الفلاسفة » ص ١٥٤ ؛ تهافت التهافت ، ق ٢ ، ص ٤٣٩ .

**قال ابن رشد**[١] : « يريد[٢] أنهم إذا لم يقدروا على نفى الصفات[٣] ، كان ذلك الأول عندهم ذاتاً بصفات[٤] ، وما كان على هذه الصفة فهو[٥] جسم ، أو قوة فى جسم ، ولزمهم[٦] أن يكون الأول الذى لا علة له[٧] الأجرام السماوية » .

**قال ابن رشد**[٨] : « وهذا القول لازم لمن يقول بالقول الذى حكاه عن الفلاسفة - يعنى طريقة ابن سينا -[٩] والفلاسفة - يعنى الأوائل -[١٠] لا يحتجون[١١] على وجود الأول الذى لا علة له ، بما نسبه إليهم من الاحتجاج ، ولا يزعمون أيضا أنهم يعجزون عن دليل التوحيد ، ولا عن دليل نفى الجسمية عن المبدأ الأول . وستأتى هذه المسألة فيما بعد » .

**قلت** : ابن رشد لما رأى ضعف الطريقة المنسوبة إلى الفلاسفة فى كتب ابن سينا ، فى نفى الصفات ونفى التجسيم[١٢] . وأنها ليست طريقة

---

(١) فى « تهافت التهافت » ق ٢ ، ص ٤٤٠ .

(٢) يريد : ساقطة من ( س ) .

(٣) تهافت التهافت : يريد أنهم إذا لم يقدروا أن يثبتوا الوحدانية ولا قدروا أن يثبتوا أن الواحد ليس بجسم ، لأنهم إذا لم يقدروا على نفى الصفات . . .

(٤) س : ثابتا بصفات .

(٥) د : فهم ، وهو تحريف .

(٦) تهافت التهافت : لزمهم .

(٧) تهافت التهافت : التى لا علة لها . .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ( ص ٤٤٠ ) .

(٩) عبارة « يعنى ابن سينا » زيادة من ابن تيمية للإيضاح .

(١٠) عبارة « يعنى الأوائل » زيادة من ابن تيمية للإيضاح .

(١١) تهافت التهافت : ليس يحتجون .

(١٢) عبارة « ونفى التجسيم » : ساقطة من ( س ) .

أوليهم ، بنى نفى الصفات ونفى التجسيم تارة[١] على إثبات النفس ، وأنها ليست بجسم ، واستدل بأضعف من دليلهم ، وتارة يستدل بطريقة كلامية لفظية ، وهى أن المركَّب لابد له من مركِّب ، والمؤلَّف لابد له من مؤلِّف . وهذا إنما يكون إذا أُطلق هذا اللفظ على مسمَّاه ، باعتبار أن هناك مؤلِّفاً فعل التأليف ، ومركِّبا فعل التركيب .

ومن لا يطلق هذا اللفظ بحال ، أو[٢] أراد به ما فيه اجتماع ، وقال : إن ذلك واجب بنفسه ، لم يكن مثل هذا الكلام حجة عليه ، وهذا مبسوط فى موضعه[٣] .

والمقصود تبيين ما أخذه ابن سينا عن أسلافه ، وما أخذه عن المتكلمين ، وكيف خلط أحدهما بالآخر .

**قال ابن رشد**[٤] : « قول أبى حامد[٥] : ولكن لعلتها[٦] علة/ ، ظ ٢٣٧ ولعلة العلة علة ، وهكذا إلى غير نهاية ، إلى قوله : وكل مسلك ذكرتموه فى النظر يبطل عليكم بتجويز دورات[٧] لا أول لها ، شكٌّ تقدَّم[٨] الجواب عنه ، حين قلنا : إن الفلاسفة لا تجوِّز عللاً ومعلولات لا نهاية

---

(١) تهافت التهافت : بنى ذلك تارة . .

(٢) أو : ليست فى (س) .

(٣) س : فى غير هذا الموضع .

(٤) فى « تهافت التهافت » ق ٢ ، ص ٤٤٣ .

(٥) تهافت التهافت : قوله .

(٦) تهافت التهافت : فى نسخة : لعل لها ، وفى نسخة أخرى : لعلتها .

(٧) س : ذوات .

(٨) تهافت التهافت : قد تقدم .

لها ، لأنه يؤدى إلى معلول لا علة له ، ويوجبونها[(١)] بالعَرَض[(٢)] من قِبَل علةٍ قديمة ، لكن لا إذا كانت مستقيمة ومعاً وفى موادٍ[(٣)] لا نهاية لها ، بل إذا[(٤)] كانت دَوْراً » .

**قال**[(٥)] : « وأما ما يحكيه عن ابن سينا : أنه يجوِّز نفوساً لا نهاية لها ، وأن ذلك إنما يمتنع فيما له وضع ، فكلام غير صحيح ، ولا يقول به أحد من الفلاسفة ، وامتناعه يظهر [ من ] البرهان[(٦)] العام الذى ذكرناه عنهم ، فلا يلزم الفلاسفة شيء مما ألزمهم من قِبَل هذا الوضع ، أعنى القول بوجود نفوس لا نهاية لها بالفعل . ومن أجل[(٧)] هذا قال بالتناسخ من قال : إن النفوس متعددة بتعدد الأشخاص ، وأنها باقية » .

**قال**[(٨)] : « وأما قوله : وما بالهم لم يجوِّزوا أجساماً[(٩)] بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية ، وجوَّزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية ؟ وهل هذا إلا تحكّم بارد ؟ !

فإن الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جدا ، وذلك أن وضع

---

(١) تهافت التهافت : وتوجبها ( وفى نسخة : ويوجبونها ) .

(٢) س : بالغير.

(٣) تهافت التهافت : ولا فى مواد .

(٤) تهافت التهافت : لا إذا . .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ( ص ٤٤٣ ) .

(٦) د : بالبرهان .

(٧) س : ومن أصل ، وهو تحريف .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ٢ ، ص ٤٤٣ – ٤٤٤ .

(٩) س : . . لا يجوزوا أن أجساما . .

الأجسام لا نهاية لها معاً يلزم عنه أن يُوجد لما لا نهاية له كلٌّ ، وأن يكون بالفعل ، وذلك مستحيل . والزمان ليس بذى وضع ، فليس[١] يلزم من وجود أجسام ، بعضها فوق بعض[٢] إلى غير نهاية ، وجود ما لا نهاية له بالفعل ، وهو الذى امتنع عندهم » .

ثم لما ذكر ابن رشد البرهان الذى حكاه أبو حامد عن الفلاسفة على استحالة علل لا نهاية لها[٣] ، **قال ابن رشد**[٤] : « وهذا البرهان الذى حكاه عن الفلاسفة ، أول من نقله إلى الفلسفة ابن سينا ، على أنها طريق خير من طريق القدماء ، لأنه زعم أنه من جوهر الموجود ، وأن طرق القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأول ، وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين ، وذلك أن المتكلمين ترى[٥] أن من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضرورى[٦] ، ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل ، وأن العالم بأسره لما كان ممكنا ، وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود ، وهذا[٧] هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية ، وهو قول جيد ليس فيه كذب ، إلا ما وضعوا فيه[٨] : من أن العالم بأسره ممكن ، فإن هذا ليس معروفاً بنفسه ، فأراد ابن سينا أن يعمم[٩] هذه

(١) س : وليس .
(٢) تهافت التهافت ( ص ٤٤٤ ) : قبل بعض .
(٣) انظر تهافت الفلاسفة ، ص ١٥٥ ، تهافت التهافت ، ق ٢ ، ص ٤٤٤ .
(٤) فى « تهافت التهافت » ق ٢ ، ص٤٤٤ - ٤٤٥ .
(٥) س : يرون .
(٦) س : ممكن ضرورى ، وهو تحريف .
(٧) تهافت التهافت : هذا .
(٨) فيه : ليست فى نسخة الأصل ، ولكنها فى نسخة أخرى من نسخ تهافت التهافت .
(٩) س : أن يعم .

القضية ، ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة ، كما ذكر[١] أبو حامد .

وإذا سُومِح فى هذه القضية[٢] ، لم تنته به القسمة/إلى ما أراد ، لأن قسمة الموجود أولاً[٣] إلى ما له علة ، وإلى ما لا علة له ، ليس معروفاً بنفسه . ثم ما له علة ينقسم إلى ممكن [ وإلى ] ضرورى[٤] ، فإن فهمنا منه الممكن الحقيقى ، أفضى إلى ممكن ضرورى ، ولم يفضِ إلى ضرورى لا علة له ، وإن فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضرورى ، لم يلزم عن ذلك إلا أن ما له علة فله علة ، وأمكن أن نضع أن تلك لها علة ، وأن يمر ذلك إلى غير نهاية[٥] ، فلا ينتهى الأمر إلى موجود لا علة له ، وهو الذى يعنونه بواجب الوجود ، إلا أن يُفهم من الممكن الذى وضعه بإزاء ما لا علة له : الممكن الحقيقى ، فإن هذه الممكنات هى التى يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية ، وأما إن عنى بالممكن ما له علة من الأشياء[٦] الضرورية ، فلم يتبين بعد أن ذلك مستحيل[٧] بالوجه الذى تبين[٨] فى الموجودات الممكنة بالحقيقة ، ولا يتبين[٩] بعد أن هٰهنا ضرورياً يحتاج إلى علة ، فيجب عن وضع هذا أن ينتهى الأمر إلى ص ٢٣٨

---

(١) د : كما ذكره .

(٢) تهافت التهافت : فى هذه التسمية ( وفى نسخة : فى هذه القضية ) .

(٣) أولا : ساقطة من ( س ) .

(٤) د : إلى ممكن وضرورى .

(٥) تهافت التهافت : النهاية ( وفى نسخة : نهاية ) .

(٦) س : . . ما له من الأشياء ( وسقطت كلمة « علة » ) ؛ تهافت التهافت ( ٤٤٦ ) : ما لا علة له من الأشياء .

(٧) س : يستحيل .

(٨) د : يتبين .

(٩) س : ولا تبين .

ضرورى بغير علة ، إلى أن يُبيِّن أن الأمر فى الجملة الضرورية ، التى من علة ومعلول ، كالأمر فى الجملة الممكنة » .

**قلت** : فقد ذكر(١) ابن رشد لما ذكر البرهان الذى حكاه أبو حامد عن الفلاسفة على استحالة عللٍ لا نهاية لها : أن هذا البرهان الذى حكاه عن الفلاسفة أول من نقله إلى الفلسفة ابن سينا على أنها طريق خير من طريق القدماء ، لأنه زعم أنه من جوهر الوجود ، وأن طرق القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأول .

**قال**(٢) : « وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين ، وذلك أن المتكلم(٣) يرى(٤) أن من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضرورى ، ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل ، وأن العالم بأسره لما كان ممكناً وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود . هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية » .

**قال**(٥) : « وهو قول جيد ليس فيه كذب ، إلا ما وضعوا فيه من(٦) أن العالَم بأسره ممكن ، فإن هذا ليس معروفا بنفسه ، فأراد ابن

---

(١) عند عبارة : قلت فقد ذكر . . .إلخ يوجد سقط طويل فى نسخة ( س ) استغرق صفحات كثيرة ( من ص ١٧١إلى ص ١٨٧ ) .

(٢) أى ابن رشد فى « تهافت التهافت » القسم الثانى ، ص٤٤٥ .

(٣) تهافت التهافت : أن المتكلمين ، ( وفى نسخة : أنهم ) .

(٤) تهافت التهافت : ترى ( وفى نسخة : يرون ) .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٦) تهافت التهافت : إلا ما وضعوا من ( وفى نسخة : إلا ما وضعوا فيه من ) .

سينا أن يعمم هذه القضية ، ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة ، كما ذكره[١] أبو حامد » .

**قلت** : فقد بيّن أن كون الممكن يجب أن يكون له فاعل ، قول جيد ، إذ كان الممكن هو المحدث عند عامة العقلاء من الفلاسفة وغيرهم ، والمحدَث لابد له من فاعل . هذا أيضا معلوم بيِّنٌ مسلَّمٌ عند عامة العقلاء .

ظ ٢٣٨ **وأما قوله** : « ليس فيه/كذب إلا ما وضعوا فيه من أن العالم بأسره ممكن ، فإن هذا ليس معروفاً بنفسه . فأراد ابن سينا أن يعمّم هذه القضية ، ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة » .

فإنه يقول : أولئك أرادوا بالممكن المحدَث ، وليس من المعروف بنفسه أن العالم كله محدَث ، فأراد ابن سينا أن يجعل معنى الممكن هو ما له علة ، حتى يبنى على ذلك أن العالم كله ممكن وله علة قديمة أزلية . وهذا القول الذى ذكره ابن سينا ، يظن من أخذ الفلسفة من كلامه ، أنه قول أرسطو وأتباعه ، وليس كذلك . وإنما يُذكر هذا عن برقلس[٢] . ولهذا قال : البارى جواد وعلة جوده هو ذاته ، فيكون جوده دائما . وهذا يوافق قول ابن سينا ، لا يوافق قول أرسطو ، فإن الأول عنده لا فعل له : لا جوداً ولا غير جود ، ولا إرادة ، بل ولا يَعْلَم ما سواه .

**وقول ابن رشد** : « إن كون العالم بأسره ممكن ليس معروفا بنفسه » .

---

(١) تهافت التهافت : كما ذكر (وفى نسخة : كما ذكره) .

(٢) سبقت ترجمة برقلس ، حـ ١ ، ص ١٥٢ .

**فيقال له** : إن سُلِّم أنه ليس معروفا بنفسه ، هو معروف بالأدلة الكثيرة الدالة على أن كل ما سوى الله ممكن : يقبل الوجود والعدم ، بل إنه محدَث وكل ما سواه فقير إليه ، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن ، وأنه ليس شيئا موجودا بنفسه غنيًّا عما سواه ، قديماً أزليا ، إلا واحدٌ . وأدلة ذلك مذكورة فى مواضع ، وحينئذ فيحصل بذلك المقصود .

لكن المتكلمون من الجهمية والمعتزلة ، ومن وافقهم من الأشعرية والكرَّامية ونحوهم ، سلكوا فى ذلك الاستدلال بأن ذلك لا يخلو عن الأعراض الحادثة ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، لامتناع حوادث لا أول لها ، فلزم بذلك أن الأول لم يزل غير متكلم بمشيئته وقدرته ، ولا فاعل لشيء ، بل ولا كان يمكنه أن يكون متكلماً إذا شاء ، فعَّالاً لما يشاء ، بل هذا ممتنع ، فلا يكون مقدوراً ، فيلزم أنه صار قادراً بعد أن لم يكن ، وفاعلا ، بل ومتكلما بمشيئته بعد أن لم يكن ، وأن الفعل صار ممكنا بعد أن كان ممتنعا ، من غير تجدد شيء أوجب انقلابه من الامتناع إلى الإمكان ، إلى غير ذلك من اللوازم ، كما قد بسط فى موضعه .

والسلف والأئمة كلهم ذموا الكلام المحدَث وأهله[1] ، وأخبروا أنهم يتكلمون بالجهل ، ويخالفون الكتاب والسنة وإجماع السلف ، مع أن كلامهم جهل وضلال ، مخالف للعقل ، كما هو مخالف للشرع ، كما قد بُسط فى موضعه .

---

(١) فى الأصل : ذموا أهل الكلام المحدث وأهله .

والمقصود ذكر كلام ابن رشد على طريقة ابن سينا : **قال ابن**
ص ٢٣٩ **رشد**[١] : « وإذا سومح ابن سينا[٢] / فى هذه القضية[٣] : – وهو أن الممكن ما له علة[٤] – لم تنته به القسمة إلى ما أراد ، لأن قسمة الوجود[٥] أولا : إلى ما له علة ، وإلى ما لا علة له ، ليس معروفا بنفسه ، ثم ما له علة ينقسم إلى ممكن وضرورى[٦] » .

**قلت** : أما تقسيم الوجود إلى ما له علة وإلى ما لا علة له ، فهذا تقسيم دائر بين النفى والإثبات ، لا يمكن المنازعة فيه ، كما إذا قيل : الموجود ينقسم إلى ما يقوم بنفسه ، وإلى ما لا يقوم بنفسه ، وإلى ما هو موجود بنفسه ، وما ليس موجودا بنفسه ، ونحو ذلك من التقسيمات الدائرة بين النفى والإثبات . فهذا تقسيم حاصر ، إذ لا واسطة بين النفى والإثبات ، وهما النقيضان . والنقيضان ، كما أنهما لا يجتمعان فلا يرتفعان أيضا .

لكن دعوى ابن سينا وأتباعه المقسِّمون هذا التقسيم : أن ما له علة ينقسم إلى ممكن حقيقى – وهو الحادث – وإلى ضرورى ، هو الذى ليس بيِّناً بنفسه ، ولم يقيموا عليه دليلا ، ولا يمكنهم إقامة دليل عليه ، بل

(١) فى « تهافت التهافت » ق ٢ ، ص ٤٤٥ – ٤٤٦ . وسبق ورود هذا الكلام قبل صفحات قليلة ( ص ١٧٠ ) .
(٢) ابن سينا : ليست فى « تهافت التهافت » .
(٣) تهافت التهافت : وإذا سومح ( وفى نسخة بزيادة : فى قسمة الموجودة ) فى هذه التسمية ( وفى نسخة : القضية ) .
(٤) عبارة : « وهو أن الممكن ما له علة » : زيادة من ابن تيمية للإيضاح وليست فى « تهافت التهافت » .
(٥) تهافت التهافت ( ق ٢ ، ص ٤٤٦ ) : الموجود . وكذا وردت من قبل ( ص ١٧٠ ) .
(٦) تهافت التهافت : وإلى ضرورى . وكذا وردت من قبل .

الدليل يدل على بطلانه . ولهذا ظهر ما ذكره ابن رشد من فساد كلامهم .

**قال ابن رشد** : « ثم إذا قسِّم ما له علةٍ إلى ممكن وضرورى[١] ، فإن فهمنا منه الممكن الحقيقى أفضى إلى ممكن ضرورى ، ولم يفض إلى ضرورى لا علة له ، وإن فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضرورى ، لم يلزم من ذلك[٢] إلا أن ما له علة فله علة ، وأمكن أن نضع أن تلك العلة[٣] لها علة ، وأن يمر ذلك إلى غير نهاية[٤] ، فلا ينتهى الأمر إلى موجود لا علة له ، وهو الذى يعنونه بواجب الوجود ، إلا أن يفهم من الممكن الذى وضعه بإزاء ما لا علة له : الممكن الحقيقى ، فإن هذه الممكنات هى التى يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية » .

فقد بيّن ابن رشد أنه إذا قُسِّم الوجود إلى ما له علة وما ليس له علة ، ثم قسِّم ما له علة إلى ممكن وضرورى ، فإن أراد بالممكن : الممكن الحقيقى ، وهو الحادث ، وهو قد جعل الممكن ما له علة — أفضى ذلك إلى ما له علة ، ينقسم إلى ممكن ضرورى — وهو القديم — وإلى ممكن حقيقى — وهو الحادث ، ولم يكن فى هذا إثباتُ ضرورى لا علة له ، وهو واجب الوجود ، لأن مجرد تقسيم الوجود إلى قسمين لا يستلزم ثبوت كل من القسمين ، بل لابد من دليل يدل على ثبوتهما ،

(١) عبارة : « ثم إذا قسِّم . . . ضرورى » ليست فى « تهافت التهافت » ويبدو أنها عبارة مكررة زادها ابن تيمية للايضاح وليصل الكلام بعضه ببعض . وانظر النص كما ورد من قبل ( ص ١٧٠ ) .

(٢) تهافت التهافت : عن ذلك .

(٣) العلة : ساقطة من « تهافت التهافت » .

(٤) تهافت التهافت : إلى غير النهاية (وفى نسخة : نهاية ) .

وإلا فمجرد التقسيم دعوى مجردة ، كما لو قيل : الوجود ينقسم إلى ما هو ثابت ، وإلى ما ليس بثابت ، أو ينقسم إلى قديم وحادث ،وما ليس بقديم ولا حادث،/ أو ينقسم إلى واجب وممكن ، وما ليس بواجب ولا ممكن . ظ ٢٣٩

فهذا تقسيم دائر بين النفي والإثبات ، لكن لا يستلزم ثبوت كل من الأقسام .

وإذا قيل : ينقسم إلى معلول وغير معلول . وقيل : المعلول ينقسم إلى ممكن حقيقي – وهو الحادث – وإلى ممكن باصطلاح ابن سينا – وهو المعلول – مع كونه ضروريا ، كان غايته إذا أثبت انقسام المعلول إلى ضروري وحادث : إثبات القسمين : الضروري والحادث ، أو إثبات ضروري معلول ، ليس فيه إثبات ضروري ليس بمعلول ، وهو واجب الوجود بنفسه ، فلم يكن فيما ذكره إثبات واجب الوجود بنفسه ، فكيف وليس فيه أيضا إثبات ضروري معلول ، وإنما فيه تقسيم المعلول إلى ضروري وغير ضروري ؟

ومجرد التقسيم لا يدل على ثبوت كل من القسمين ، فلم يكن فيما ذكره لا إثبات ضروري معلول ولا غير معلول ، إن لم يبين أن المحدث يدل على ذلك ، ولا استدل بالحدوث ألبتة ، وهو الممكن الحقيقي ، وإنما استدل بالممكن الذي ابتدعه ، وجعله يتناول القديم الضروري والمحدث ، ولو استدل بالمحدث لدل على إثبات قديم ، وثبوت قديم لا يدل على واجب الوجود[1] باصطلاحهم ، لأن القديم عندهم ينقسم إلى واجب وممكن .

(١) في الأصل : على واجب والوجود ، وهو خطأ .

فإن أرادوا أن يثبتوا الواجب بنفسه ، قالوا : « والقديم - الذى سمَّوْه ممكنا - يفتقر إلى واجب بنفسه » . وهذا ليس بيِّنا ، وعامة العقلاء ينازعونهم فيه ، ولا يمكنهم إقامة دليل عليه .

فهذا الذى سموه ممكنا هو قديم أزلى ضرورى الوجود ، ومثل هذا لا يدل على واجب بنفسه ، وهو أيضا ليس بثابت ، فلم يثبتوا هذا الممكن ، ولم يثبتوا الواجب الذى يُستدل عليه بهذا الممكن ، فلم يثبتوا ما ادعوه من الممكن ، ولا ما ادعوه من الواجب .

**قال ابن رشد**(١) : « وإن فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضرورى ، لم يلزم من ذلك إلا أن ما له علة فله علة » .

**قلت** : وذلك لأنه إذا قسَّم الوجود إلى ما له علة ، وما لا علة له ، وسَمَّى هذا الأول ممكنا ، ثم قسَّم هذا الممكن إلى : الممكن الحقيقى - وهو الحادث - وإلى الضرورى - وهو القديم المعلول - لم يلزم من ذلك إلا إثبات قديم معلول ، وهو أن هذا الضرورى الذى له علة ، هو ضرورى له علة .

وهذا إذا قُدِّر أنه أثبت هذا القسم . وحينئذ فيكون قد أثبت ضروريا واجب الوجود معلولا .

قال :(٢) وإذا أمكن أن يكون الضرورى الواجب الوجود معلولا لعلة ، أمكن أيضا أن تكون تلك العلة ، وإن كانت ضرورية واجبة

---

(١) وهو كلام ابن رشد الذى سبق إيراده قبل قليل ويكرره ابن تيمية هنا مرة أخرى .
(٢) الكلام التالى تلخيص لكلام ابن رشد السابق .

ص ٢٤٠ الوجوب/ معلولة لعلة أخرى وهلمَّ جرًّا ، ولم يكن على هذا التقدير معنا ما يدل على امتناع هذا التسلسل ، لأن مضمونه إثبات أمور واجبة ضرورية كل منها له علة ، والجملة كلها واجبة ضرورية ، مع كونها وكون كل منها معلولا ، وهو الممكن بهذا الاصطلاح المتأخر ، إذ الممكن عندهم يكون ضروريا واجب الوجود ممتنع العدم – مع كونه معلولا لغيره – فلا يمتنع على هذا التقدير وجود علل ومعلولات كل منها واجب ضروري ، ويسمى ممكنا باعتبار أنه معلول ، وإن كان ضروريا واجب الوجود ، لا باعتبار أنه محدث مفتقر إلى فاعل .

وحقيقة الأمر أنهم قدَّروا أموراً متسلسلة ، كل منها واجب الوجود ضروري يمتنع عدمه ، وكل منها معلول ، وسموه باعتبار ذلك ممكنا ، وقالوا : إنه يقبل الوجود والعدم . وحينئذ فلا يمكنهم إثبات افتقار واحد منها إلى علة ، فضلا عن افتقارها كلها . لأن التقدير أنها جميعها ضرورية الوجود لا تقبل العدم ، ومثل هذا يعقل افتقاره إلى فاعل ، ويعود الأمر إلى الممكن الذي أثبتوه ، وهو الضروري الواجب الوجود القديم الأزلي : هل يفتقر إلى فاعل ومرجِّح يرجِّح وجوده على عدمه ؟

وقد عرف أنه ليس لهم على ذلك دليل ، بل جميع العقلاء يقولون : إن هذا لا يفتقر إلى فاعل . ولهذا لما بَنَوْا إثبات واجب الوجود على إثبات هذا الممكن – كما فعله ابن سينا والرازي والآمدي وغيرهم – لم يمكنهم إقامة دليل على أن هذا الممكن – بهذا التفسير – يفتقر إلى فاعل ، وورد على هذا الممكن من الأسولة ما لم يمكنهم الجواب عنه ، كما قد ذكر بعض ذلك في غير هذا الموضع .

وقد ذكر بعض ذلك الرازى فى « الأربعين » و« نهاية العقول » و« المطالب العالية » و « المحصل » وغير ذلك من كتبه .

وهؤلاء قسَّموا الوجود إلى واجب وممكن ، وعنوا بالممكن ما له علة ، وأدخلوا فى الممكن القديم الأزلى الضرورى الواجب الذى يمتنع عدمه ، فلزمهم بيان أن هذا الممكن لابد له من واجب ، فلم يثبتوا ذلك إلا بأن المحدَث يفتقر إلى فاعل .

هذا حق ، لكنه يدل على إثبات قديم أزلى ، لا يدل على أن القديم الأزلى ينقسم إلى واجب وممكن كما ادّعوه . ولما لم يثبتوا هذا الممكن ، والواجب لا يثبت إلا بثبوته ، لم يثبتوا لا واجبا ولا ممكنا ، ولا عُرف انقسام الوجود إلى واجب وممكن على اصطلاحهم ، بل غايتهم ثبوت الواجب على التقديرين .

وإن لم يثبت الممكن ، فإنه إن كان الممكن ثابتًا / فقد ثبت الواجب ، وإن لم يكن ثابتاً فقد بقى القسم الآخر ، وهو الواجب ، لأنه لا واسطة بين النفى والإثبات . ظ ٢٤٠

ونحن قلنا : الموجود : إما أن يكون له علة ، وإما أن يكون لا علة له ، والمعلول لابد له من علة ، فلزم ثبوت ما لا علة له على التقديرين ، وهو المطلوب .

قيل لهم : هذا لا ينفعكم لوجهين :

أحدهما : أنكم لم تثبتوا وجوداً لا علة له ، ومجرد التقسيم لا يدل عليه،بل جوَّزتم أن يكون موجود قديم أزلى معلول . وعلى هذا التقدير

فيجوز وجود علل ومعلولات لا تتناهى ، فلا يثبت[١] لكم وجود لا علة له .

الثانى : أن يُقال : هذا غايته أن يدل على ثبوت وجود واجب . فمن قال : الوجود كله واحد ، وهو واجب لا ينقسم إلى واجب وممكن ، ولا قديم ومحدث ، فقد وفَّى بموجب دليلكم ، وهذا مما يبين به غاية كلام هؤلاء .

ولما كان هذا منتهى كلامهم ، صار السالكون لطريقهم نوعين : نوعاً يقول : لم يثبت واجب الوجود لإمكان علل ومعلولات لا تتناهى ، ويوردون على إبطال التسلسل ما يقولون : لا جواب عنه ، كالآمدى وغيره .

ونوعا يقول : الوجود كله واجب : قديمه ومحدثه ، وليس فى الوجود موجودان : أحدهما قديم ، والآخر محدَث ، وأحدهما واجب والآخر ممكن ، بل عين وجود المحدَث الممكن هو عين وجود الواجب القديم ، كما يقوله ابن عربى وأتباعه ، كابن سبعين والقونوى .

فليتدبر من هداه الله هذا التناقض العظيم ، الذى أفضى إليه هذا الطريق الفاسد ، الذى سلكه ابن سينا وأتباعه ، فى إثبات واجب الوجود . فنظَّارهم يعترفون بأنه لم يقم دليل على إثبات وجود واجب ، بل ولا على ممكن بالمعنى الذى قدَّره .

ومعلوم أن هذا فى غاية السفسطة ، فإن انقسام الموجود إلى

---

(١) فى الأصل : فلا نبت .

واجب : هو قديم أزلى . وإلى ممكن : هو محدَث وُجد بعد أن لم يوجد . معلوم بالضرورة لجميع العقلاء وعوامهم .

وصوفيتهم يقولون : الوجود الواجب القديم الأزلى هو عين الوجود المحدَث ، ليس هنا وجودان : أحدهما واجب قديم ، والآخر ممكن محدث ، فهؤلاء يجمعون بين النقيضين ، حيث يجعلون الوجود الواحد قديماً حادثا ممكنا ، معلولاً مفعولا واجبا ، وغير مفعول ولا معلول .

وأولئك لم يثبت عندهم أحد النقيضين ، بل يشكون فى رفع النقيضين ، فلم يثبت عندهم وجود واجب ، بل ولا ممكن بالمعنى الذى قرره .

ومعلوم أن الموجود مشهود ، وأنه إما ممكن وإما واجب ، فمن رفع
النوعين أو شــكَّ فى/ ثبوتهما ، أو ثبوت أحدهما ، فهو فى غاية ص ٢٤١
السفسطة . كما أن من لم يثبتهما ، بل جعل الجميع واجباً بنفسه قديما أزليا . وأنكر وجود الحوادث ، فهو فى غاية السفسطة . والكلام على هؤلاء مبسوط فى موضع آخر .

وإنما المقصود هنا ذكر ما ذكره ابن رشد . فإنه مع تعظيمه للفلاسفة ، وغلوه فى تعظيمهم ، وقوله : إنهم وقفوا على أسرار العلوم الإلهية ، قد تفطَّن لفساد ما ذكره أفضل متأخريهم وأتباعه[1] ، وهو عند التحقيق خير مما ذكره أرسطو وأتباعه ، فإذا كان هذا فاسداً فذاك بطريق الأَوْلى .

---

(١) يقصد ابن تيمية بهذا أن ابن رشد تفطن لفساد كلام ابن سينا وأتباعه .

وقد تبين ما ذكره ابن رشد حيث قال[1] : « وإن فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضرورى ، لم يلزم عن ذلك إلا أن ما له علة فله علة ، وأمكن أن نضع أن تلك لها علة ، وأن نُمِرَّ ذلك إلى غير نهاية ، فلا ينتهى الأمر إلى موجود لا علة له ، وهو الذى يعنونه بواجب الوجود ، إلا أن يُفهم من الممكن ، الذى وضعه بإزاء ما لا عِلة له ، الممكن الحقيقى ، فإن هذه الممكنات هى التى يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية » .

**قال ابن رشد** : إنه إذا أُريد بالممكن ما يعقل العقلاء أنه ممكن . وهو المحدَث بعد أن لم يكن ، الذى يمكن أن يكون موجوداً تارة ومعدوماً أخرى ، فإن هذا هو الممكن الحقيقى ، فإذا أُريد بالممكن هذا ، وقيل : الوجود ينقسم إلى ممكن وغير ممكن ، والممكن ما له علة ، وهو الممكن الحقيقى وهو الحادث ، كان حقيقة الكلام : أنه ينقسم إلى قديم وحادث ، كما قاله المتكلمون .

وحينئذ فهذه الممكنات – التى هى المحدَثات – هى التى يستحيل فيها وجود علل لا تتناهى ، فإن المحدَث يُعلم بالضرورة أنه لابد له من محدِث ، فإذا قدَّرنا وجود ما لا يتناهى من المحدَثات ، كان كل منها لابد له من محدِث ، وكان مجموع المحدثات أعظم افتقارا إلى محدِث ، فإنه كلما كثرت المحدثات كان افتقارها إلى محدِث لها أعظم من افتقار واحدٍ

---

(١) وهو كلامه الذى سبق وروده ومقابلته (ص ١٧٠) .

منها ، وتسلسل المحدثات إذا قُدِّر إلى ما لا يتناهى لا يخرجها عن كونها جميعها محدثة ، وأن جميعها مفتقر إلى محدِث خارج عنها ، والمحدِث الخارج عن جميع المحدَثات لا يكون إلا قديما . وعلى هذا التقدير فليس فيها معلول قديم أزلى ، ولا معلول ضرورى ، كما قدَّره أولئك ، حيث قدَّروا عللاً ومعلولات لا تتناهى ، كل / منها [ محدَث ] ، وكل منها[١] ظ ٢٤١
ممكن ، مع أن الممكن قد يكون ضروريًا ممتنع العدم واجب الوجود ، فكانوا محتاجين إلى بيان أن الضرورى الوجود القديم الأزلى يكون معلولا ، حتى يكون المجموع من ذلك معلولاً ، وهذا ممتنع عليهم ، حيث جمعوا بين النقيضين .

**قال ابن رشد**[٢] : « وأما إن عنى بالممكن ما له علته[٣] من الأشياء الضرورية فلم يتبين بعدُ أن ذلك مستحيل بالوجه الذى تبين من[٤] الموجودات الممكنه بالحقيقة ، ولا تبين[٥] بعدُ أن هاهنا ضروريا يحتاج إلى علة ، فيجب عن وضع هـذا أن ينتهى الأمر إلى ضرورى بغير علة ، إلى أن يتبين[٦] أن الأمر فى الجملة الضرورية – التى من علة ومعلول – كالأمر فى الجملة الممكنة » .

**قلت** : فابن رشد ذكر أولا أن الممكن ، إن فهمنا منه : الممكن

(١) فى الأصل : كل منها وكل منها ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) سبق ورود هذا الكلام ومقابلته على « تهافت التهافت » ص١٧٠ .

(٣) سبق النص وفيه : ما له علة ، وهو الذى فى « تهافت التهافت » .

(٤) فى النص السابق : فى .

(٥) فى النص السابق فى ( د ) وهو الذى فى « تهافت التهافت » : يتبين . وفى ( س ) : تبين .

(٦) فى النص السابق الموافق لتهافت التهافت : يبين .

الحقيقى وهو المحدَث ، فقد تبين فساد كلامهم على هذا التقدير . وإن عُنى بالممكن ما له علة من الأشياء الضرورية - كما يقوله ابن سينا وأتباعه : إن الأفلاك ضرورية واجبة الوجود ، يمتنع عدمها أزلا وأبداً ، ويقول مع ذلك : إنها ممكنة ، بمعنى أنها معلولة - قال ابن رشد : فلا يمكن إثبات واجب الوجود على هذا التقدير ، كما لا يمكنهم إثباته بطريقتهم على التقدير الأول .

وذلك أن مقدمة الدليل لابد أن تكون معلومة قبل النتيجة ، فيُستدل على ما لا يُعلم بما يُعلم ، ويُستدل بالبيِّن على الخفيِّ .

وحينئذ فما ذكروه فاسد من وجهين : أحدهما : أنه لم يتبين بعد أنه يستحيل وجود التسلسل فى هذه الممكنات بالوجه الذى تبين فى الممكنات الحقيقية ، وهى المحدثات .

ودليلهم فى إثبات واجب الوجود موقوف على إبطال التسلسل ، وإبطال التسلسل إنما يمكن فى المحدَثات ، لا فى الأمور الضرورية التى لا تقبل العدم ، إذا قُدِّر تسلسلها .

الوجه الثانى : قال : « ولا تبين بعد أن هٰهنا ضروريا يحتاج إلى علة ، فيجب عن وضع هذا ، أى عن تقدير هذا ، أن ينتهى الأمر إلى ضرورى بغير علة ، إلى أن يتبين أن الأمر فى الجملة الضرورية ، التى من علة ومعلول ، كالأمر فى الجملة الممكنة »

ومعنى كلامه : أن مقدمة الدليل يجب أن تكون معلومة قبل النتيجة ، فإذا كانوا يثبتون واجب الوجود بما جعلوه ممكنا ، وإن كان

ضروريا واجب الوجود ، لكنه واجب بغيره ، فيجب أولا أن يثبتوا أن هٰهنا ضروريا يحتاج إلى علة ، وهو الواجب بغيره ، الذى قالوا : إنه واجب أزلاً وأبداً ضرورى الوجود ، لكنه واجب بغيره لا بنفسه . فلهذا سموه ممكنا .

**قال**[1] : « ولم يبين بعد أن ههنا ضروريا/ يحتاج إلى علة . حتى يلزم عن تقدير ذلك أن يكون هنا ضروريا بغير علة ، وهو الواجب بنفسه ، ولو بين هذا أولاً كان يحتاج بعد ذلك أن يبين أن الأمر فى الجملة الضرورية ، التى من علة ومعلول ، كالأمر فى الجملة الممكنة » ص ٢٤٢

**يقول** : لو تبين أولا أنه يمكن أن يكون ضرورى الوجود واجب الوجود أزلا وأبدا ، وهو مع ذلك معلول لغيره .

**لقيل** : هذا يدل على ضرورى آخر يكون واجب الوجود ويكون علة له ، وحينئذ فنحتاج أن نقول : إنه يمتنع وجود علل ومعلولات ، كل منها ضرورى واجب الوجود قديم يمتنع عدمه أزلا وأبدا ، فيكون التسلسل فيها باطلا ، كما كان التسلسل باطلا فى الممكن الحقيقى ، وهو المحدَث .

فإنه قد عُلم بالعقل واتفاق العقلاء أنه يمتنع وجود محدَثات متسلسلة ، كل منها محدِث الآخَر ، ليس فيها قديم ، فلو ثبت إمكان معلولٍ قديم أزلى ، لوجب بعد هذا أن يُنظر فى امتناع التسلسل ، وقد تقدَّم أن التسلسل فى ذلك على هذا التقدير لا يمكن إقامة الدليل على امتناعه ، فكيف إذا لم يثبت الأصل الذى بنوا عليه كلامهم ؟

(١) الكلام التالى هو تلخيص لكلام ابن رشد السابق .

وهذا الأصل الذى بنوا عليه كلامهم – وهو أن الممكن قد يكون قديماً أزليا ضرورياً واجبا بغيره ، وأن الواجب الضرورى القديم الأزلى الذى يمتنع عدمه أزلا وأبدا ، ينقسم إلى واجب بنفسه وإلى ممكن بنفسه واجب بغيره – هو مما ابتدعه ابن سينا ، وخالف فيه عامة العقلاء من سلفه ومن غير سلفه .

وقد صرح أرسطو وسائر الفلاسفة أن الممكن ، الذى يمكن وجوده وعدمه ، لا يكون إلا محدَثا ، وأن الدائم القديم الأزلى لا يكون إلا ضروريا ، لا يكون محدثا .

وابن سينا وأتباعه وافقوهم على ذلك ، كما ذكروا ذلك فى المنطق فى غير موضع ، كما قد ذكرت ألفاظه وألفاظ غيره فى غير هذا الموضع ، من كتابه المسمى « بالشفاء » وغيره .

لكن ابن سينا وأتباعه تناقضوا بسبب أنهم لما وجدوا المتكلمين قد قسَّموا الموجود إلى واجب وممكن ، والممكن عندهم هو الحادث ، سلكوا سبيلهم فى هذا التقسيم ، وأدخلوا فى الممكن ما هو قديم أزلى ، ونسوا ما ذكروه فى غير هذا الموضع : من أن الممكن لا يكون إلا محدثاً . وكان ما ذكره هؤلاء ، وسائر العقلاء ، دليلا على أن ما سوى الله تعالى محدَث كائن بعد أن لم يكن ، لما ثبت أنه ليس واجب الوجود موجودا بنفسه إلا الله وحده ، وأن ما سواه مفتقر إليه .

وكان ما ذكره أرسطو/وسائر العقلاء مبطلا لما ذكره ابن سينا وأتباعه ظ ٢٤٢
فى الممكن وتناقضوا فيه ، وكان ما ذكره ابن سينا وأتباعه من العقلاء فى الواجب بنفسه مبطلا لما ذكره أرسطو وأتباعه ، وابن رشد أيضا ، من

أن الفلك ضرورى الوجود واجب الوجود لا يقبل العدم ، فإنه محتاج إلى غيره ، وهم يسلِّمون أنه محتاج إلى الأول ، لأنه لا قوام له إلا بحركته ، ولا قوام لحركته إلا بالأول ، فكان لا وجود له إلا بالأول ، فامتنع أن يكون وجوده بنفسه ، بل كان معلولا [ بغيره ][1]، وما كان معلولا بغيره لم يكن موجودا بنفسه ، بل كان ذلك الأول علة فى وجوده ، وما كان له علة فى وجوده ثابتة عنه ، عُلِم بصريح العقل أنه ليس موجودا بنفسه ، فلا يكون واجبا بنفسه ، وما لم يكن واجبا بنفسه كان ممكنا ، وكان محدَثا ، كما قد بُسط فى مواضع .

إذ المقصود هنا ذكر كلام ابن رشد[2]، وابن رشد يقول[3] : إن لفظ الممكن فى اصطلاح الفلاسفة ليس هو لفظ الممكن فى اصطلاح ابن سينا وأتباعه ، وما كان أزليا واجبا بغيره دائما[4] - بحيث لا يقبل العدم - لا يُسمى ممكنا ، بل الممكن ما كان معدوما يقبل الوجود[5] ، وأما ما لم يزل واجبا بغيره فليس هو بممكن[6] .

وقد ذَكَر هذا فى غير موضع من كتابه ، وذكر أن ما ذكره ابن سينا خروج عن طريقة الفلاسفة القدماء ، وأن طريقه التى أثبت[7] بها

(١) فى الأصل لم يظهر فى هامش المصورة إلا : بل كان معلـ . . .

(٢) عند عبارة « كلام ابن رشد » ينتهى السقط الطويل فى نسخة ( س ) وقد بدأ فى ص ١٧١ .

(٣) س : قلت ابن رشد يقول .

(٤) س : وأتباعه ما كان واجبا بغيره دائما . .

(٥) س : فقبل الوجود .

(٦) د : فليس هو ممكن ، وهو خطأ .

(٧) د : ثبت .

واجب الوجود ، بناءً على هذا الأصل ، إنما هو إقناعى لا برهانى ، كقوله فى الكلام فى مسألة [(١)] الواحد لا يصدر عنه إلا واحد [(٢)] ، « وما وضع [(٣)] فى هذا القول من أن كل معلول فهو ممكن الوجود ، فإن هذا إنما هو صادق فى المعلول المركَّب ، وليس [(٤)] يمكن أن يوجد شىء مركب وهو أزلى ، فكل ممكن الوجود عند الفلاسفة فهو محدث ».

**قال** [(٥)] : « وهذا شىء قد صرَّح به أرسطاطاليس [(٦)] فى غير ما موضع من كتبه ».

**قال** [(٧)] : « وأما هذا الذى يسميه ابن سينا [(٨)] ممكن الوجود ، فهذا [(٩)] والممكن الوجود مقول باشتراك الاسم وكذلك [(١٠)] ليس كونه [(١١)] محتاجا إلى الفاعل ظاهرا من الجهة التى منها تظهر [(١٢)] حاجة الممكن ».

---

(١) س : على مسألة . .

(٢) انظر « تهافت التهافت » ق ١ ، ص ٣٨٢ - ٣٨٣ .

(٣) ابتداء من عبارة « وما وضع . . . » ينقل ابن تيمية كلام ابن رشد فى « تهافت التهافت » ق ١ ، ص ٣٨٣ وستقابله عليه بإذن الله . . .

(٤) تهافت التهافت : فليس ( وفى نسخة : وليس ) .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، فى « تهافت التهافت » ق ١ ، ص ٣٨٤ .

(٦) تهافت التهافت : أرسطو .

(٧) بعد سطرين من الكلام السابق .

(٨) تهافت التهافت : وأما الذى يسميه ابن سينا .

(٩) تهافت التهافت : فهو ( وفى نسخة : فهذا ) .

(١٠) تهافت التهافت : ولذلك .

(١١) س : ليس هو كونه .

(١٢) تهافت التهافت : ظهر .

**قلت** [١] : وهــذا الذى حكاه عنهم : من أن الممكن عندهم لا يكون إلا [٢] محدثا مركبا ، قد ذكره فى غير موضع ، وذكر عنهم أن الأفلاك عندهم ليست مركبة من المادة والصورة ، كالأجسام العنصرية والمولَّدات ، وأن القول بأن كل جسم مركَّب من المادة والصورة إنما هو قول ابن سينا دون القدماء ، وكذلك ذكر عنهم أن القول بأن الأول صدر عنه عقل ، ثم عن العقل عقل ونفس وفلك ، وهلمَّ جرًّا إلى العقل الفعَّال/ ليس هو قول القدماء ، بل هو قول ابن سينا وأمثاله . ص ٢٤٣

وكذلك ذكر فيما ذكره ابن سينا وأتباعه فى الوحى والمنامات : أن سببها كون النفس الفلكية عالمة بحوادث العالم ، فإذا اتصلت بها نفوس البشر فاض عليها العلم منها ، ذكر أنه ليس قول القدماء ، بل [ هو ] [٣] قول ابن سينا وأمثاله [٤] ، وهو مع هذا فالذى يُذكر عن القدماء وطرقهم ، هو [٥] أضعف من قول ابن سينا بكثير.

وعامة ما يذكره فى واجب الوجود أن يكون شرطا فى وجود غيره ، وأما كونه علة تامة لغيره وربًّا ومبدعاً ، كما يقوله ابن سينا وأمثاله ، فهذا لا يوجد تقريره [٦] فيما ذكره عن الأوائل ، فإذا كانت طريقة ابن سينا يلزمها أن تكون الحوادث حدثت بغير محدِث ، فطريقة أولئك تستلزم أن تكون

---

(١) قلت ساقطة من (س).

(٢) إلا : ساقطة من (س).

(٣) هو : زيادة فى (س).

(٤) انظر « تهافت التهافت » ق ٢ : المسألة السادسة عشرة ، ص ٧٤٥ وما بعدها.

(٥) س : فهو.

(٦) س : تقديره

الممكنات وجدت بغير واجب ، أو أن يكون كل من الواجبين [١] بأنفسها لا يتم وجوده إلا بالآخر ، إلى غير ذلك مما [٢] فى كلامهم من الفساد .

والمقصود هنا أن نبيِّن أن خيار ما يوجد فى [٣] كلام ابن سينا فإنما تلقَّاه عن مبتدعة متكلمة أهل الاسلام ، مع ما [٤] فيهم من البدعة والتقصير .

ولما أورد عليهم الغزالى فى قولهم : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . عدة أدلة بيَّن بها فساد قولهم ، **قال ابن رشد** [٥] : « إذا اعتقدت الفلاسفة أن فى المعلول الأول كثرة ، لزمهم ضرورة أن يُقال لهم [٦] : من أين كان فى [٧] المعلول الأول كثرة ؟ وكما يقولون : إن الواحد لا يصدر عنه [٨] كثير ، كذلك يلزمهم أن الكثير [٩] لا يصدر عن الواحد ، فقولهم [١٠] : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، يناقض قولهم [١١] : إن الذى صدر عن الواحد الأول شىء فيه كثرة [١٢] ، إلا أن [١٣] يقولوا : إن

---

(١) س : أو تكون من الواجبين . .

(٢) د : من ما .

(٣) س : من .

(٤) د : معا .

(٥) فى « تهافت التهافت » ق ١ ، ص ٣٩٦ .

(٦) تهافت التهافت : قلت : هذا القول لو قالت به الفلاسفة للزمهم أن يعتقدوا أن فى المعلول الأول كثرة لا نهاية لها . وقد كان يلزمهم ضرورة أن يقال لهم . . .

(٧) تهافت التهافت : من أين جاءت فى . .

(٨) تهافت التهافت : منه .

(٩) أن الكثير : كذا فى « تهافت التهافت » وهو الصواب ، وفى ( د ) ، ( س ) : فى الكثير .

(١٠) تهافت التهافت : فقولكم ( وفى نسخة : فقولهم ) .

(١١) تهافت التهافت : قولكم ( وفى نسخة : قولهم ) .

(١٢) د : كثيرة ، وهو تحريف .

(١٣) تهافت التهافت : فيه كثرة ، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد ، إلا أن . . .

الكثرة (١) فى المعلول الأول كل واحد منها أول ، فيلزمهم أن تكون الأوائل كثيرة » .

**قال** (٢) : « والعجب كل العجب كيف خفى هذا على أبى نصر وابن سينا ؟ لأنهما (٣) أول من قال هذه الخرافات ، فقلَّدهما (٤) الناس ، ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة ، لأنهم إذا قالوا : إن الكثرة التى فى المبدأ الثانى إنما هى مما يُعقل من ذاته ومما (٥) يُعقل من غيره ، لزم عندهم أن تكون ذاته ذات طبيعتين : أعنى صورتين . فليت شعرى أيتهما (٦) الصادرة عن المبدأ الأول ، وأيتهما (٧) التى ليست الصادرة ؟ (٨) » .

**قال** (٩) : « وكذلك إذا (١٠) قالوا فيه : إنه ممكن من ذاته واجب من غيره ، لأن الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة / الواجبة التى ظ ٢٤٣
استفادها من واجب الوجـود ، فإن الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود

---

(١) تهافت التهافت : ق ١ ، ص ٣٩٧ : الكثرة التى . .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٣) لأنهما : كذا فى نسخة الأصل من « تهافت التهافت » وفى نسخة أخرى وفى ( د ) ، ( س ) : لأنهم .

(٤) فقلدهما : كذا فى نسخة الأصل من « تهافت التهافت » وفى نسخة أخرى : فقلدوهما . وفى ( د ) ، ( س ) : فقلدهم .

(٥) تهافت التهافت : وما .

(٦) د : فليت شعرى أنهما ( وهو تحريف ) ؛ تهافت التهافت : فأى ليت شعرى هى ( وفى نسخة : فليت شعرى أى هى ) .

(٧) د ، س : وأيهما ، والصواب ما أثبته .

(٨) س : صادرة . وفى « تهافت التهافت » : وأى هى الغير صادرة ( وفى نسخة : الغير الصادرة ) .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة .

(١٠) تهافت التهافت : وكذلك يلزمهم إذا . . .

واجبة ، إلا لو أمكن أن تنقلب طبيعة الممكن ضرورياً[(١)] ، وكذلك[(٢)] ليس فى الطبائع الضرورية إمكان أصلا ، كانت الضرورة بذاتها[(٣)] أو بغيرها » .

**قال**[(٣)] : « وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف مَن أقاويل المتكلمين ، وهى كلها أمور دخيلة فى الفلسفة ، ليست جارية على أصولهم ، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطبى ، فضلا عن الجدلى ، ولذلك[(٤)] يحق[(٥)] ما يقول[(٦)] أبو حامد فى غير موضع[(٧)] من كتبه : إن علومهم الإلٰهية ظنية »[(٨)] .

وقال أيضا لما [ أراد ][(٩)] أن يقرر قول أرسطو : إن كل حادث فهو مسبوق بإمكان العدم ، والإمكان لابد له من محل ، وقد رد ذلك أبو حامد بأن[(١٠)] الإمكان الذى ذكروه[(١١)] يرجع إلى قضاء العقل ، فكل

---

(١) تهافت التهافت : ضرورية ( وفى نسخة : ضروريا ) .

(٢) تهافت التهافت : ولذلك ( وفى نسخة : وكذلك ) .

(٣) تهافت التهافت ( ص ٣٩٨ ) : كانت ضرورية بذاتها ( وفى نسخة : كانت غير ضرورية بذاتها ) .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٤) د : وكذلك .

(٥) يحق : كذا فى « تهافت التهافت » ( وفى نسخة : يلحق ، وفى أخرى : يحق ) . وفى ( د ) ، ( س ) : يجىء .

(٦) د : ما يقوله .

(٧) تهافت التهافت : فى غير ما موضع .

(٨) تهافت التهافت : هى ظنية ( وفى نسخة بدون : هى ) .

(٩) أراد : ساقطة من ( د ) .

(١٠) س : أن .

(١١) س : ذكره .

ما[١] قدَّر العقل وجوده فلم يمتنع تقديره ، سمّيناه ممكنا ، فإن امتنع سميناه مستحيلا ، وإن لم يُقدر على تقدير عدمه سميناه واجباً ، فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى نجعل[٢] وصفاً له ، لأن الإمكان كالامتناع ، وليس للامتناع محل[٣] فى الخارج ، ولأنِ السواد والبياض يقضى العقل[٤] فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين .

**فقال ابن رشد**[٥] : « هذه مغلطة[٦] ، فإن الممكن يُقال على القابل وعلى المقبول ، والذى يقال على الموضوع [ القابل ][٧] يقابله الممتنع ، (*والذى يقال على المقبول يقابله الضرورى ، والذى يتصف بالإمكان الذى يقابله الممتنع*) ، ليس هو الذى يخرج من الإمكان إلى الفعل ، من جهة ما يخرج إلى الفعل ، لأنه إذا خرج ارتفع عنه الإمكان ، وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو بالقوة ، والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذى[٨] ينتقل[٩] من الوجود بالقوه إلى الوجود بالفعل ، وذلك بيِّن من حدّ الممكن ، فإن الممكن هو المعدوم الذى يتهيأ أن يوجد وأن لا يوجد ،

(١) د ، س : فكلما .
(٢) س : تجعل ؛ د : الكلمة غير منقوطة .
(٣) س : وليس الامتناع محلا . . .
(٤) العقل : ساقطة من ( س ) .
(٥) فى « تهافت التهافت » ق ١ ، ص ١٩٠ .
(٦) تهافت التهافت : مغالطة .
(٧) القابل : زيادة فى « تهافت التهافت » وسقطت من ( د ) ، ( س ) .
(* - *) ما بين النجمتين ساقط من ( س ) .
(٨) د : الذين . وهو تحريف .
(٩) د : ينقل .

وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معلوم[(١)] ، ولا من جهة ما هو موجود بالفعل ، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة .

ولذلك[(٢)] قالت المعتزلة : إن المعدوم ذات ما[(٣)] ، وذلك أن[(٤)] العدم يضاد الوجود ، وكل واحد منهما يخلف صاحبه ، فإذا ارتفع عدم شيء ما خلفه وجوده ، وإذا ارتفع وجوده خلفه عدمه .

ولما[(٥)] كان نفس العدم ليس يمكن فيه أن ينقلب وجوداً ، ولا نفس الوجود أن ينقلب عدماً ، وجب أن يكون القابل لها شيئاً ثالثا غيرهما ، وهو الذى يتصف بالإمكان والتكوّن والانتقال من صفة العدم إلى صفة الوجود ، فإن العدم لا يتصف بالتكون[(٦)] والتغير[(٧)] ، ولا الشيء/
ص ٢٤٤ الكائن بالفعل يتصف أيضا[(٨)] » وبسط الكلام فى هذا .

**وقال** أيضا فى دليلهم المشهور على قدم العالم ، وهو[(٩)] « قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم مطلق[(١٠)] ، لأنَّا[(١١)] إذا فرضنا القديم ولم

(١) تهافت التهافت ، ق ١ ، ص ١٩١ .

(٢) د : وكذلك ؛ تهافت التهافت : ولهذا .

(٣) تهافت التهافت : هو ذات ما .

(٤) تهافت التهافت : هو ذات ما ، أعنى المعدوم فى نفسه من جهة ما هو بالقوة ، أعنى أنه من جهة القوة والإمكان الذى له يلزم أن يكون ذاتا ما فى نفسه ، فإن العدم ذات ما ، وذلك أن . . .

(٥) س : لما .

(٦) د : بالتكوين .

(٧) س : ولا التغير .

(٨) تهافت التهافت ( ص ١٩٢ ) : أيضا يتصف بذلك .

(٩) الكلام التالى فى « تهافت التهافت » ق ١ ، ص ٥٦ – ٥٧ .

(١٠) تهافت التهافت : مطلقا .

(١١) س : لأن .

يصدر منه العالم مثلا ، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجِّح ، بل كان وجود العالم ممكنا عنه إمكانا صرفا ، فإذا حدث لم يخلُ : إما[١] أن يتجدد مرجح أو لا يتجدد[٢] ، فإن لم يتجدد مرجح بقى العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك ، فإن[٣] تجدد مرجح انتقل الكلام إلى ذلك المرجِّح : لم رجَّح الآن ولم يرجح قبل ؟ فإما أن يمر الأمر إلى غير نهاية ، أو ينتهى الأمر فيه[٤] إلى مرجح لم يزل مرجحاً » .

**قال ابن رشد**[٥] : « هذا القول هو قول فى أعلى مراتب الجدل ، وليس هو[٦] واصلا موصل البراهين ، لأن مقدماته هى عامة[٧] ، والعامة قريبة من المشتركة ، ومقدمات البراهين هى من الأمور الجوهرية المناسبة[٨] ، وذلك أن الممكن[٩] يقال باشتراك على الممكن الأكثرى ، والممكن الأقلى ، والذى[١٠] على التساوى ،[١١] وليس ظهور الحاجة فيها إلى المرجح على التساوى[١١] ، وذلك أن الممكن الأكثرى قد يظن به أنه يترجح من ذاته ، لا من مرجح خارج عنه ، بخلاف الممكن على التساوى .

(١) تهافت التهافت ( ق ١ ، ص٥٧ ) : فإذا حدث بعد ذلك إما . . .

(٢) تهافت التهافت : أو لم يتجدد .

(٣) تهافت التهافت : وإن .

(٤) فيه : ليست فى ( س ) ، ولا فى « تهافت التهافت » .

(٥) فى « تهافت التهافت » بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ١ ، ص ٦٠ – ٦١ .

(٦) س : ولا هو .

(٧) فى « تهافت التهافت » بعد كلمة عامة : « أى ليست محمولاتها صفات زيادة لموضوعاتها » ويبدو أنه إضافة من الأستاذ المحقق للإيضاح .

(٨) س : المباينة .

(٩) تهافت التهافت : أن اسم الممكن .

(١٠) والذى : ساقطة من ( س ) .

(١١–١١) ساقط من ( س ) .

والإمكان أيضا منه ما هو من الفاعل[١] ، وهو إمكان الفعل ، ومنه ما هو من المنفعل[٢] ، وهو إمكان القبول ، وليس ظهور الحاجة فيهما[٣] إلى المرجح على السواء[٤] . وذلك أن الإمكان الذى فى المنفعل مشهور حاجته إلى المرجح من خارج ، لأنه يدرك حسًّا فى الأمور الصناعية وكثير من الأمور الطبيعية ، وقد يلحق فيه شك فى الأمور الطبيعية ، لأن أكثر الأمور الطبيعية مبدأ تغيرها منها ، ولذلك يُظن فى كثير منها أن المحرِّك هو المتحرك ، وأنه ليس معروفاً بنفسه : أن كل متحرك فله محرِّك[٥] ، وأنه ليس ها هنا شىء يحرِّك ذاته ، فإن هذا كله يحتاج إلى بيان،فلذلك فحص عنه القدماء[٦] .

وأما الإمكان الذى فى الفاعل ، فقد يُظن فى كثير منه أنه لا يحتاج فى خروجه إلى الفعل إلى مرجِّح[٧] من خارج ، لأن انتقال الفاعل من أن لا يفعل إلى أن يفعل ، قد[٨] يُظن بكثير[٩] منه أنه ليس تغيراً يحتاج إلى مغيِّر ، مثل انتقال المهندس من [ أن ][١٠] لا يهندس إلى أن يهندس ، وانتقال المعلِّم من أن لا يعلم إلى أن يعلم » .

(١) د : عن الفاعل ؛ تهافت التهافت ( ق ١ ، ص ٦١ ) : فى الفاعل .

(٢) تهافت التهافت : فى المنفعل .

(٣) فيهما : كذا فى « تهافت التهافت » وهو الصواب . وفى ( د ) ، ( س ) : فيها .

(٤) تهافت التهافت : على التساوى ( وفى نسخة : على السواء ) .

(٥) س : أن كل محرك فله متحرك .

(٦) د : وكذلك فحص عند القدماء ؛ تهافت التهافت : ولذلك فحص عنه القدماء .

(٧) تهافت التهافت : المرجح .

(٨) س : فقد .

(٩) د : بكثرة ؛ تهافت التهافت : فى كثير .

(١٠) أن : ساقطة من ( د ) .

**قال**[١] : « [٢]والتغير أيضا الذى يُقال إنه يحتاج إلى مغيِّر : منه ما هو فى الجوهر[٢] ، ومنه ما هو فى الكيف ، ومنه ما هو فى الكم ، ومنه ما هو فى الأين . والقديم/ أيضا : يُقال على ما هو قديم بذاته ، وقديم بغيره[٣] عند كثير من الناس ، والتغيرات منها ما يجوز عند قوم على القديم ، مثل جواز كون الإرادة الحادثة على القديم عند الكرَّامية ، وجواز الكون والفساد[٤] على المادة الأولى عند القدماء وهى قديمة . وكذلك المعقولات : على العقل الذى بالقوة ، وهو قديم عند أكثرهم . ومنها ما لا يجوز،وبخاصة[٥] عند بعض القدماء دون بعض » . ظ ٢٤٤

**قال**[٦] : « وكذلك الفاعل أيضا : منه ما يفعل بإرادة ، ومنه ما يفعل بطبيعة . وليس الأمر فى كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما[٧] واحداً : أعنى فى الحاجة إلى المرجِّح ، وهل هذه القسمة فى الفاعل[٨] حاصرة أو يؤدى البرهان إلى فاعل لا يشبه الفاعلين[٩] بالطبيعة ، ولا الذى بالإرادة التى[١٠] فى الشاهد » ؟

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ١ ، ص٦١ – ٦٢ .

(٢ – ٢) : ساقط من ( س ) .

(٣) تهافت التهافت ( ص٦٢ ) : وعلى ما هو قديم بغيره .

(٤) د : والقادر ، وهو تحريف .

(٥) س : لخاصة ؛ تهافت التهافت : بخاصة .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة فى ، « تهافت التهافت » ، ق ١ ، ص٦٢ .

(٧) د : عنها .

(٨) تهافت التهافت : فى الفاعلين .

(٩) تهافت التهافت : الفاعل .

(١٠) تهافت التهافت : الذى .

**قال**[١] : « وهذه كلها مسائل[٢] كثيرة عظيمة يحتاج كل واحد[٣] منها [ إلى ][٤] أن يُفرد[٥] بالفحص عنها وعمَّا قاله القدماء فيها . وأخذ المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة هو موضع[٦] مشهور من مواضع السفسطائيين[٧] . والغلط فى واحد من هذه المبادى ، هو سبب لغلط عظيم آخر فى الفحص[٨] عن الموجودات »

**قلت** : المقصود هنا أن نبيِّن اختلاف اصطلاحهم فى مسمَّى الممكن ، وأن الطريقة المشهورة عند المتأخرين فى الفلسفة هى الطريقة المضافة إلى أفضل متأخريهم ابن سينا ، والفارابى قبله .

وهذا ابن رشد ، مع عنايته التامة بكتب أرسطو والقدماء ، واختصاره لكلامهم ، وعنايته بالانتصار لهم والذبّ عنهم ، يذكر أن كثيراً من ذلك إنما هو من قول هؤلاء المتأخرين ، ليس هو من قول قدمائهم .

ولما ذكر عن ابن سينا أنه استعمل لفظ الممكن فى أعم مما هو عند الفلاسفة قال : إنه جعل المفهوم من لفظ الممكن ما له علة[٩] .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ١ ، ص ٦٢ – ٦٣ .
(٢) تهافت التهافت : هذه كلها هى مسائل .
(٣) تهافت التهافت : تحتاج كل واحدة .
(٤) إلى : ساقطة من ( د ) .
(٥) تهافت التهافت : تفرّد .
(٦) س : وهو موضوع .
(٧) تهافت التهافت ( ص ٦٣ ) : السفسطائيين السبعة .
(٨) تهافت التهافت : . . عظيم فى إجراء الفحص . .
(٩) يشير ابن تيمية إلى كلام ابن رشد الذى سبق من قبل ( ص ١٧٠ ) .

**قال** [١] : وحينئذ فقول [٢] القائل : إن الموجود ينقسم إلى ما له علة ، وإلى ما [٣] لا علة له ، يحتاج إلى دليل .

**قال** [٤] : ثم ما له علة ينقسم إلى ممكن وضرورى . فالضرورى هو الذى لا يمكن عدمه ، بل هو واجب دائما بعلته . والممكن الحقيقى ماكان يمكن وجوده وعدمه ، وهو ما كان معدوما . وحينئذ فالممكن الحقيقى لا يكون إلا حادثاً ، وذلك يستلزم وجود واجب وهو الضرورى ، ولكن لا يستلزم أنه لا علة له إلا بدليل منفصل .

**قال** [٥] : وإذا جعلنا الممكن ما له علة ، كان التقدير : أن ما له علة فله علة ، ويمكن حينئذ تقدير ممكنات/ لا تنتهى ، فلا ينتهى الأمر ص ٢٤٥
إلى موجود لا علة له ، وهو المسمَّى عندهم بواجب الوجود ، إلا أن يُفهم من الممكن الذى وضعه بإزاء ما لا علة له : الممكن الحقيقى ، فإن هذه الممكنات هى التى يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية . وأما إن عنى بالممكن ما له علة من الأشياء الضرورية ، فلم يتبين بعد أن ذلك مستحيل بالوجه الذى تبين فى الموجودات الممكنة بالحقيقة ، ولا تبين بعد أن ههنا ضروريا يحتاج إلى علة ، حتى يُقال : إنه لابد أن ينتهى

---

(١) الكلام التالى تلخيص لكلام ابن رشد فى « تهافت التهافت » ق ٢ ، ص ٤٤٥ – ٤٤٦ وسبق وروده ومقابلته على « تهافت التهافت » ( ص ١٧٠ ) .

(٢) د : فيقول .

(٣) س : وما .

(٤) انظر ما سبق ، ص ١٧٠ .

(٥) انظر ما سبق ، ص ١٧٠ – ١٧١ .

الأمر[١] إلى ضرورى بغير علة ، إلى أن يبيِّن أن الأمر فى الجملة الضرورية ، التى من علة ومعلول ، كالأمر فى الجملة الممكنة .

**قلت** : ولفظ[٢] الممكن إذا قيل فيه يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد ، فهذا لا يكون إلا إذا كان معدوما . كما ذكر[٣] ابن رشد أنه اصطلاح الفلاسفة ، فأما كل ما يمتنع عدمه ، فليس بممكن بهذا الاعتبار أن يكون ممكن الوجود والعدم . بل هذا واجب الوجود ، سواء قيل : انه واجب بنفسه ، أو [ واجب ][٤] بغيره . وإذا كان من هذا ما هو واجب بغيره أزلا وأبدا ، فكونه ممكنا يفتقر إلى دليل . فتقسيم الموجود إلى واجب وممكن ، بهذا الاعتبار ، لابد له من دليل ، كما ذكر ابن رشد . بخلاف المعدوم الذى يمكن وجوده ، فهذا يُعلم أنه ممكن . ولهذا كان ابن سينا ومن سلك طريقته محتاجين إلى إثبات كون الأفلاك ممكنة بنفسها ، لا واجبة بنفسها .

وهذا وإن كان حقا ، لكن دليلهم عليه فى غاية الضعف . فإنه مبنى على أن كل جسم ممكن ، ودليلهم عليه ضعيف جدا ، كما قد بُين فى غير هذا الموضع . وقد بين ضعفه أبو حامد ، ووافقه ابن رشد مع عنايته بالرد عليه على ضعف هذه الطريق .

والتحقيق أن هذا يسوغ تسميته ممكنا فى اللغة ، باعتبار أنه بنفسه لا

---

(١) س : لابد له من منتهى الأمر.

(٢) س : لفظ .

(٣) س : كما ذكره .

(٤) واجب : زيادة من ( س ) .

يوجد . (*لكن ما كان كذلك لا يكون إلا محدثا ، فيسمى ممكنا باعتبار ، ويسمى محدَثا باعتبار ، والإمكان والحدوث متلازمان ، وأما تسمية ما هو قديم أزلى يمتنع عدمه ممكنا يمكن وجوده وعدمه ، فهذا لا يُعرف فى عقل ولا لغة . وإن قُدِّر أنه حق*) فالنزاع هنا لفظى . لكن إذا عرفت الاصطلاحات زالت إشكالات كثيرة تولدت من الإجمال الذى فى لفظ الممكن ، كما قد بُسط فى غير هذا الموضع .

واختلاف الاصطلاح فى لفظ الممكن هنا غير اختلاف الاصطلاح/فى الممكن العام الذى هو قسيم الممتنع ، والممكن ظ ٢٤٥
الخاص(١) الذى هو قسيم الواجب والممتنع ، بل نفس الممكن الخاص على هذا الاصطلاح المذكور عن القدماء إنما هو فى المحدَث(٢) الذى يمكن وجوده وعدمه .

وأما ما يقدر واجبا بغيره دائما ، فذاك لا يسمى ممكنا بهذا الاصطلاح .

وأما على اصطلاح ابن سينا وأتباعه ، وهو كون الممكن ما له علة . قال ابن رشد : فما له علة ينقسم إلى ممكن وضرورى ، فالضرورى هو الذى لا يمكن عدمه ، بل هو واجب دائما بعلة(٣) ، وهذا مما يقوله(٤) الفلاسفة فى الأفلاك ، والممكن الحقيقى هو الحادث .

---

(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

(١) س : العام .

(٢) س : فى الممكن .

(٣) س : دائما فعله .

(٤) س : كما يقول .

**قال** : وذلك يستلزم وجود واجب وهو الضرورى ، ولكن لا يستلزم أنه لا علة له إلا بدليل منفصل .

وهذا الذى قاله ابن رشد بناء على أن افتقار المحدَث إلى المحدث أمر ضرورى ، كما هو قول الجمهور . فإذا [١] كان المراد بالممكن الحقيقى هو الحادث ؛ فلابد له من فاعل ليس بحادث ، وهو الضرورى فى اصطلاح (* عامة العقلاء ؛ فإن كل قديم هو ضرورى عند عامة العقلاء ، وكل ممكن الإمكان الخاص هو محدَث عندهم ، ثم بعد هذا كونه لا علة له .

والعلم بامتناع التسلسل فى مثل هذا : بأن يكون للمحدَث محدِث إلى غير نهاية ، ممتنع عند جميع العقلاء . وقد بُيِّن ذلك فى موضعه .

وأما كون الممكن ، الذى هو قديم أزلى ضرورى الوجود ، هو معلول لغيره ، فهذا ليس يبين أيضا امتناع التسلسل فيه على هذا التقدير كما تقدم ، وعلى هذا التقدير فيمكن تقرير ما ذكره الغزالى من أن ما قالوه فى امتناع التسلسل باطل على أصلهم ، فإن كل ممكن إذا قُدِّر أنه معلول ، مع كونه واجبا قديما أزليا ، فالقول فى علته كالقول فيه ، فإذا قُدِّر علل ومعلولات ، كل منها واجب قديم أزلى لا نهاية لها ، لم يظهر امتناع هذا على هذا التقدير ، ولم يظهر افتقار مجموعها إلى واجب خارج عنها ، إذ كان كل منها واجب له علة . فإذا قيل : المجموع لا علة له ، لم يظهر امتناع ذلك ، كما يظهر امتناعه فى المحدثات*) ، [ ولكن كونه له

(١) س : وإذا .

(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

علة أو لا علة له يفتقر إلى دليل آخر ][١] .

وقد تكلم ابن رشد[٢] على القول المنسوب إلى الفلاسفة فى كتب ابن سينا فى صدور العالم عن الله ، وأنه صدر عنه عقل ، ثم عن العقل عقل ونفس وفلك ، إلى العقل العاشر ، كما هو معروف من مذهبهم وتقريره[٣] .

**قال ابن رشد** لما حكاه أبو حامد عنهم[٤] : / « وهذا كله تخرص[٥] على الفلاسفة من ابن سينا وأبى نصر وغيرهما . ومذهب القوم القديم هو أن ها هنا مبادىء هى[٦] الأجرام السماوية ، ومبادىء الموجودات السماوية[٧] موجودات مفارقة[٨] للمواد ، هى المحركة للأجرام السماوية ، والأجرام السماوية تتحرك إليها على جهة[٩] الطاعة لها ، والمحبة فيها ، والامتثال لأمرها إياها بالحركة والفهم عنها ، وأنها إنما خُلقت من أجل الحركة . ص ٢٤٦

وذلك أنه لما صح أن المبادىء التى تحرك الأجسام[١٠] السماوية هى

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (د) وأثبته من (س) .

(٢) د : ابن سينا ، وهو خطأ .

(٣) س : وتقديره .

(٤) فى « تهافت التهافت » ق ١ ص ٣٠٦ – ٣٠٨ .

(٥) س : هذا تخرص ؛ تهافت التهافت : هذا كله تخرص .

(٦) س : فى ، وهو تحريف .

(٧) تهافت التهافت : ومبادىء الأجرام السماوية .

(٨) مفارقة : كذا فى « تهافت التهافت » وهو الصواب . وفى (د) ، (س) : مقارنة .

(٩) د : على وجه .

(١٠) تهافت التهافت (ق ١ ، ص٣٠٧) : الأجرام .

مفارقة[١] للمواد ، وأنها ليست بأجسام ، لم يبق وجه به تُحرِّك[٢] الأجسام ، ما هذا شأنه إلا من جهة أن المحرِّك أُمر بالحركة،ولذلك[٣] لزم عندهم أن تكون الأجسام السماوية حيَّة [ ناطقة ][٤] تعقل ذواتها وتعقل مباديها[٥] المحرِّكة لها على جهة[٦] الأمر لها ، ولما تقرر[٧] أنه لا فرق بين العلم والمعلوم ، إلا أن المعلوم فى مادة ، والعلم ليس فى مادة ، وذلك فى كتاب « النفس » ، فإذا وُجدت موجودات ليست فى مادة ، وجب أن يكون جوهرها علماً ، أو عقلا ، أو كيف شئت أن تسميها ، وصح عندهم أن هذه المبادىء مفارقة[٨] للمواد ، من قِبَل أنها التى[٩] أفادت الأجرام السماوية الحركة الدائمة ، التى لا يلحقها فيها كلال ولا تعب ، وأن كل ما[١٠] يفيد حركة دائمة بهذه الصفة ، فإنه ليس جسماً ولا قوة فى جسم ، وأن الجسم السماوى إنما استفاد البقاء من [ قِبَل ] المفارقات[١١] ، وصح عندهم أن هذه المبادىء المفارقة[١٢] وجودها

(١) مفارقة : كذا فى « تهافت التهافت » وهو الصواب . وفى ( د ) ، ( س ) : مقارنة .
(٢) تهافت التهافت : يحرك .
(٣) د : وكذلك .
(٤) ناطقة : ساقطة من ( د ) .
(٥) س : تعقل ذاتها وتعقل مادتها ؛ تهافت التهافت : تعقل ذواتها وتعقل مبادئها .
(٦) تهافت التهافت : على وجه .
(٧) س : ولما تقدر . .
(٨) مفارقة : كذا فى « تهافت التهافت » وهو الصواب . وفى ( د ) ، ( س ) : مقارنة .
(٩) التى : ساقطة من ( س) .
(١٠)د : كلما .
(١١)من قبل المفارقات : كذا فى « تهافت التهافت » وهو الصواب . وفى ( د ) ، ( س ) : من المقارنات .
(١٢) د ، س : المقارنة ، وهو خطأ . والمثبت من « تهافت التهافت » ق١ ، ص ٣٠٨ .

مرتبط بمبدأ أول فيها ، ولولا ذلك لم يكن هنا نظام موجود ، وأقاويلهم مسطورة فى ذلك . فينبغى لمن أراد معرفة الحق أن يقف عليها من عنده [١]

وما يظهر أيضا من كون جميع الأفلاك تتحرك الحركة اليومية ، مع أنها تتحرك [٢] بها الحركات التى تخصها ، مما صح عندهم أن الآمر بهذه الحركة هو المبدأ الأول ، وهو الله سبحانه [ وتعالى ] [٣]، وأنه أمرساير [٤] المبادىء أن تأمر ساير [٥] الأفلاك بساير [٥] الحركات ، وأن بهذا الأمر قامت السموات والأرض ، كما أن بأمر المَلِك الأول فى المدينة [٦] قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل الملك له [٧] ولاية أمر من الأمور من المدينة إلى جميع من فيها من أصناف الناس .

كما قال سبحانه : ﴿ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ﴾ [ سورة فصلت : ١٢ ]، وهذا التكليف والطاعة هى الأصل فى التكليف والطاعة التى وجبت على الإنسان لكونه حيوانا ناطقا » .

**قال** [٨] : « وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادىء/ بعضها ظ ٢٤٦

---

(١) تهافت التهافت : من عندهم ( وفى نسخة : من عنده ) .

(٢) س : يتحرك .

(٣) وتعالى : ساقطة من ( د ) .

(٤) تهافت التهافت : سائر .

(٥) تهافت التهافت : بسائر .

(٦) فى المدينة : كذا فى « تهافت التهافت » . وفى ( د ) ، ( س ) : فى المرتبة . وسترد الكلمة مرة أخرى بعد قليل وهى : المدينة .

(٧) تهافت التهافت : ممن جعل له الملك .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ١ ، ص ٣٠٩ - ٣١٠ .

عن بعض ، فهو شيء لا يعرفه القوم ، وإنما [١] الذى عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة ، لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه ، كما قال تعالى [٢] : ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ [سورة الصافات : ١٦٤] . وأن الارتباط الذى بينها هو الذى يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض ، وجميعها عن المبدأ الأول ، وأنه ليس يُفهم من الفاعل والمفعول ، والخالق والمخلوق ، فى ذلك الوجود [٣] ، إلا هذا المعنى فقط ، وما قلناه من ارتباط وجود كل موجود بالواحد ، وذلك [٤] خلاف ما يفهم هٰهنا من الفاعل والمفعول ، والصانع والمصنوع . فلو تخيّلت آمراً له مأمورون كثيرون ، وأولئك المأمورون لهم مأمورون أُخَر ، ولا وجود للمأمورين إلا فى قبول الأمر وطاعة الآمر [٥] ، ولا وجود لمن دون المأمورين إلا بالمأمورين ، لوجب أن يكون الآمر الأول هو الذى أعطى جميع الموجودات المعنى الذى به صارت موجودة ، وأنه [٦] إن كان شيء وجوده [٧] فى أنه مأمور ، فلا وجود له إلا من قبل الآمر الأول ، وهذا المعنى هو الذى ترى [٨] الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع بالخلق [٩] والاختراع والتكليف » .

(١) س : وأما .

(٢) تهافت التهافت : كما قال سبحانه .

(٣) س : فى كل الوجود .

(٤) تهافت التهافت : فذلك ( وفى نسخة : وذلك ) .

(٥) تهافت التهافت ( ق ١ ، ص ٣١٠ ) : الأمر .

(٦) تهافت التهافت : فإنه .

(٧) س : شيء فى وجوده .

(٨) س ، تهافت التهافت : يرى .

(٩) تهافت التهافت : بالحلق ، وهو خطأ مطبعى ، وقد وردت الكلمة صحيحة فى طبعة بيروت ، ١٩٣٠ ( تحقيق بويج ) ص ١٨٧ .

قال[١] : « فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم،من غير أن يلحق ذلك الشنعة[٢] التى تلحق من سمع مذاهب القوم ، على التفصيل الذى ذكره أبو حامد ها هنا » . يعنى ما ذكره ابن سينا .

قال[٣] : « وهذا كله يزعمون أنه قد بُين[٤] فى كتبهم،فمن أمكن أن ينظر فى كتبهم على الشروط التى ذكروها،فهو الذى يقف على صحة ما يدعون[٥] أو ضده » .

قال[٦] : « وليس يفهم من مذهب أرسطاطاليس[٧] غير هذا[٨] ، ولا من مذهب أفلاطن[٩]، وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية . وقد يمكن الإنسان أن يقف على هذه المعانى من أقاويل عرض لها إن كانت مشهورة ، مع أنها معقولة . وذلك أن ما شأنه هذا الشأن[١٠] من التعليم ، فهو لذيذ محبوب عند الجميع » .

قال[١١] : « وأحد المقامات[١٢] التى يظهر منها هذا المعنى ، هو أن

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ١ ، ص ٣١٠ .

(٢) الشنعة : كذا فى (س) ، تهافت التهافت . وفى « د » : الشيعة ، وهو تحريف .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ١ ، ص٣١٠ – ٣١١ .

(٤) تهافت التهافت : تبين .

(٥) س : ما قد عرف ؛ تهافت التهافت : ما يزعمون .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ١ ، ص٣١١ .

(٧) تهافت التهافت : أرسطو .

(٨) س : أرسطوطاليس ليس غير هذا ، وهو تحريف .

(٩) تهافت التهافت : أفلاطون . (١٠) تهافت التهافت : ذلك الشأن .

(١١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ١ ، ص ٣١١ – ٣١٦ .

(١٢) تهافت التهافت : وإحدى المقدمات ، (وفى نسخة : وأحد) ؛ س : وأحد المقدمات .

الإنسان إذا تأمل ما هٰهنا ، ظهر له أن الأشياء التى تُسَّمى حيَّة عالمة ، هى الأشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة ، بجواهر[(١)] وأفعال محدودة[(٢)] ، تتولد عنها أفعال محدودة . ولذلك قال المتكلمون : إن كل فعل فإنما[(٣)] يصدر عن حىّ عالم ، فإذا حصل له هذا الأصل ، وهو أن كل ما يتحرك حركات محدودة يلزم[(٤)] عنها / أفعال محدودة منتظمة ، فهو حيوان عالم . وأضاف إلى ذلك ما هو مشاهد بالحس ، وهو أن السمٰوات[(٥)] تتحرك من ذاتها حركات محدودة ، يلزم عند ذلك[(٦)] فى الموجودات التى دونها أفعال محدودة ، ونظام وترتيب به قوام ما دونها من الموجودات ، تولُّد أصل ثالث لاشك فيه ، وهو أن السمٰوات أجسام حيّة مدركة ، فأما أن حركاتها يلزم عنها أفعال محدودة ، بها قوام ما هٰهنا وحفظه ، من الحيوان والنبات والجمادات[(٧)] ، فذلك معروف بنفسه عند التأمل ، فإنه لولا قرب[(٨)] الشمس وبعدها فى فلكها المائل ، لم يكن هٰهنا فصول أربعة ، ولو لم يكن هٰهنا[(٩)] فصول أربعة ، لما كان[(١٠)] نبات ولا ص ٢٤٧

(١) بجواهر : ساقطة من ( س ) .
(٢) تهافت التهافت : بحركات محدودة نحو أغراض وأفعال محدودة
(٣) تهافت التهافت : إنما .
(٤) س ، تهافت التهافت : فيلزم .
(٥) عبارة « وهو أن السمٰوات » : ساقطة من ( س ) .
(٦) تهافت التهافت ( ق ١ ، ص ٣١٢ ) : يلزم عن ذلك
(٧) تهافت التهافت : والجماد .
(٨) س : فإنه لا قرب ، وهو تحريف .
(٩) د : هنا .
(١٠)س : لما كان هٰهنا .

حيوان ، ولا جرى الكون على نظامٍ فى كون الاستقصَّات [(١)] بعضها من بعض على السواء لينحفظ بها الموجود [(٢)] مثال ذلك أنه [(٣)] إذا بعدت الشمس إلى جهة الجنوب بُرِّد [(٤)] الهواء فى جهة الشمال ، فكانت الأمطار ، وكثر كون الاسطقس المائى ، وكثر فى جهة الجنوب تولّد الاسطقس الهوائى . وفى الصيف بالعكس : أعنى إذا صارت الشمس فوق [(٥)] سمت رؤوسنا ، وهذه الأفعال التى تُلْفَى للشمس [(٦)] من قِبَل القُرْب والبعد ، الذى لها دائما من موجودٍ موجود [(٧)] ، من المكان الواحد بعينه ، تُلْفَى للقمر [(٨)] ولجميع الكواكب ، فإن لكلها أفلاكاً مائلة ، وهى تفعل فصولاً أربعة فى حركاتها الدورية . وأعظم من هذه كلها ، فى ضرورة وجود المخلوقات وحفظها ، الحركة العظمى [(٩)] اليومية الفاعلةِ للّيل والنهار .

وقد نبَّه الكتاب العزيز على العناية بالإنسان لتسخير جميع السمٰوات له ، فى غير ما آية . مثل قوله سبحانه [(١٠)] : ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ

(١) تهافت التهافت : الاستقسات .والاستقس أو الاسطقس Stoichoion لفظ يونانى بمعنى الأصل . والمقصود به اصطلاحا العنصر . وهى العناصر الأربعة عندهم : الماء، والأرض ، والهواء، والنار . انظر المعجم الفلسفى للدكتور جميل صليبا ( ط . بيروت ١٩٧٨ ) مادة : الاسطقس ؛ المعجم الفلسفى ليوسف كرم وآخرين (ط . كوستاتسوماس ، القاهرة ، ١٩٦٦ ) مادة : أسطقس .

(٢) س : ليحفظ بها الموجود ، تهافت التهافت : لينحفظ لها الوجود .

(٣) أنه : ساقطة من ( س ) .

(٤) تهافت التهافت : يرد ، وهو خطأ .

(٥) تهافت التهافت ( ص : ٣١٣ ) قرب .

(٦) س : التى تلقا الشمس .

(٧) س : من موجود موجود موجود . . .

(٨) س : تلفى تلفى للقمر .

(٩) العظمى : ساقطة من ( س ) .

(١٠) س : سبحانه وتعالى .

وَالنَّهَارَ ﴾[ سورة إبراهيم : ٣٣ ] الآية[(١)] .

فإذا تأمل الإنسان هذه الأفعال والتدبيرات اللازمة المتقنة[(٢)] عن حركات الكواكب ، ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات ، وهى ذوات أشكال محدودة ، ومن[(٣)] جهات محدودة ، ونحو حركات محدودة[(٤)] ، وحركات متضادة – علم أن هذه الأفعال المحدودة إنما هى عن[(٥)] موجودات مدركة حيَّة ، ذوات اختيار وإرادة ، ويزيده إقناعاً فى ذلك أن[(٦)] يرى أن كثيرا من الأجسام الصغيرة الحقيرة[(٧)] الخسيسة المظلمة الأجساد التى هٰهنا ، لم تعدم الحياة بالجملة ، على صغر أجرامها[(٨)] ،
ظ ٢٤٧ وخساسة أقدارها ، وقصر[(٩)] أعمارها ، وإظلام / أجسادها ، وأن الجود الإلٰهى أفاض عليها الحياة والإدراك ، التى بها دبَّرت ذاتها ، وحفظت وجودها – علم على القطع أن الأجسام السماوية أحرى أن تكون حيَّة مدركة من هذه الأجسام ، لعظم أجرامها[(١٠)]، وشرف وجودها ، وكثرة أنوارها .

---

(١) فى ( د ) ، تهافت التهافت كتبت أول كلمة فى الآية : سخر ، والصواب ما أثبته ، وهو الذى فى ( س ) .

(٢) س : المتفننة .

(٣) س : من .

(٤) س : وحركات محدودة ؛ تهافت التهافت ( ص ٣١٤ ) : ونحو أفعال محدودة .

(٥) عن : ساقطة من ( س ) .

(٦) تهافت التهافت : إذ .

(٧) س : والحقيرة .

(٨) د : أجزائها .

(٩) س : وصغر .

(١٠) د : أجزابها .

كما قال سبحانه : ﴿ لَخَلْقُ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ ﴾الآية [ سورة غافر :٥٧ ]،وبخاصة إذا اعتبر تدبيرها الأجسام(١) الحية التى هٰهنا ، علم على القطع أنها حية ، فإن الحىّ لا يدبره(٢) إلا حىّ أكمل حياة منه . فإذا تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة الحيّة ، الناطقة المختارة المحيطة بنا ، ونظر إلى أصل ثالث ، وهو أن عنايتها [ بما ](٣) هٰهنا هى غير محتاجة إليها فى(٤) وجودها ، علم أنها مأمورة بهذه الحركات ، ومسخَّرة لما دونها من الحيوانات والنباتات(٥) والجمادات ، وأن الآمر لها(٦) غيرها ، وهو غير جسم ضرورة ، لأنه لو كان جسماً لكان واحداً(٧) منها، وكلّ واحد منها مسخَّر لما دونه هٰهنا من الموجودات ، وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته فى وجود ذاته(٨) ، [ وأنه ](٩) لولا مكان هذا الآمر لها(١٠) لما اعتنت بما هٰهنا على الدوام والاتصال ، لأنها مدبَّرة(١١)ولا منفعة لها ، خاصة فى هذا الفعل(١٢) ، فإذن إنما تتحرك(١٣)من قبل الأمر(١٤)والتكليف للجرم(١٥)المتوجه

(١) تهافت التهافت ( ص ٣١٥ ) : للأجسام .

(٢) يدبره : كذا فى ( س ) . وفى ( د ) : الكلمة غير منقوطة . وفى « تهافت التهافت » : يديره .

(٣) بما : ساقطة من ( د ) .

(٤) فى « تهافت التهافت » تكررت « فى » مرتين ، وهو خطأ مطبعى .

(٥) والنباتات : ساقطة من ( س ) . وفى « تهافت التهافت » : والنبات .

(٦) لها : ساقطة من ( س ) .

(٧) د : واحد ، وهو خطأ .

(٨) تهافت التهافت : فى وجوده .

(٩) وأنه : ساقطة من ( د ) ، ( س ) . وأثبتها من « تهافت التهافت » .

(١٠) لها : ساقطة من « تهافت التهافت » .

(١١)تهافت التهافت : مريدة .

(١٢)د : فى هذا بالفعل .

(١٣)تهافت التهافت : يتحرك .

(١٤)س : الآمر.

(١٥) د ، س : الجزم . والمثبت من « تهافت التهافت » .

إليها ، لحفظ[١] ما هٰهنا وإقامة وجوده ، والآمر هو الله تعالى[٢] . وهذا كله معنى قوله [ تعالى ][٣] : ﴿ أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ » .

**قال**[٤] : « ومثال هذا فى الاستدلال : لو أن إنسانا رأى جمعاً عظيما من الناس ، ذوى نطق[٥] وفضل ، مكبِّين على أفعال محدودة ، لا يُخِلُّون بها طرفة عين ، مع أن تلك الأفعال غير ضرورية فى وجودهم ، وهم غير محتاجين إليها – لأيقن على القطع أنهم مكلَّفون ومأمورون بتلك الأفعال ، وأن لهم آمرا[٦] هو الذى أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة ، للعناية[٧] بغيرهم المستمرة ، هو أعلى[٨] قدراً منهم ، وأرفع مرتبة ، وأنهم كالعبيد المسخَّرين له .

وهذا المعنى هو الذى أشار إليه الكتاب العزيز فى قوله سبحانه :[٩] ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴾[ سورة الأنعام : ٧٥ ][١٠] .

وإذا اعتبر الإنسان أمراً آخر ، وهو أن كل واحد من الكواكب السبعة

(١) س : يحفظ ، وهو تحريف .

(٢) تهافت التهافت ( ص ٣١٦ ) : الله سبحانه .

(٣) د : معنى قوله ؛ س : معنى تعالى ( وسقطت : قوله ) ؛ تهافت التهافت : معنى قوله تعالى .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، تهافت التهافت ، ص ٣١٦ – ٣١٩ .

(٥) س : فطنة ؛ تهافت التهافت : خطر ( وفى نسخة : نطق ، وفى أخرى : نظر ) .

(٦) تهافت التهافت : أميرا .

(٧) س ، نسخة من « تهافت التهافت » : العناية .

(٨) د : أعلا .

(٩) س : سبحانه وتعالى .

(١٠) عبارة « وليكون من الموقنين » فى الآية الكريمة ليست فى « تهافت التهافت » .

له حركات خادمة لحركته الكلية ، ذوات أجسام تخدم جسمه الكلى ، كأنها خَدَمة يعتنون بخادم واحد[١] – علم أيضا على القطع أن لجماعة كل كوكب منها آمراً خاصًّا بهم ، رقيبا عليهم ، من قِبَل الآمر الأول / مثل ما ص ٢٤٨ يعرض عند تدبير الجيوش : أن يكون منها[٢] جماعة [ جماعة ][٣]،كل واحد منها تحت آمر واحد ،[ وأولئك الآمرون ، وهم الْمُسمَّوْن العرفاء ، يرجعون إلى أمير واحد ][٤] ، وهو أمير الجيش[٥] .

كذلك الأمر[٦] فى حركات الأجرام السماوية التى أدرك القدماء . من هذه الحركات – وهى[٧] نَيِّف على الأربعين – ترجع كلها إلى سبعة[٨] آمرين ، وترجع السبعة[٩] – أو الثمانية[١٠]، على اختلاف بين القدماء فى عدد[١١] الحركات – إلى الآمر الأول[١٢].

وهذه المعرفة تحصل للإنسان بهذا الوجه ، سواء علم كيف مبدأ خلقة هذه الأجسام – أعنى السماوية – أو لم يعلم ، وكيف ارتباط وجود سائر

(١) س : كأنها خدمة معشوق خادم واحد .

(٢) د ، س : منه : والمثبت من « تهافت التهافت » ( ص ٣١٧ ) وهو الصواب .

(٣) جماعة : ساقطة من ( د ) ، ( س ) . وأثبتها من « تهافت التهافت » .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من ( د ) ، ( س ) . وأثبته من « تهافت التهافت » .

(٥) س : الجيوش .

(٦) س : الآمر .

(٧) س : وهو .

(٨) تهافت التهافت : سبع ، وهو خطأ .

(٩) تهافت التهافت : السبع ، وهو خطأ .

(١٠) تهافت التهافت : إلى الثمانية ( وفى نسخة : أو الثمانية ) .

(١١) د : عدة .

(١٢) تهافت التهافت : . . الأول سبحانه .

الآمرين [ بالآمر ][١] الأول أو لم يعلم ، فإنه لاشك أنها لوكانت موجودة من ذاتها[٢] ، أعنى قديمة من غير علة ولا موجد ، لجاز عليها أن لا تأتمر لآمر[٣] واحد لها بالتسخير وألاَّ تطيعه ، وكذلك حال الآمرين مع الآمر الأول .

وإذا لم يجز ذلك عليها ، فهنالك نسبة بينها وبينه اقتضت لها السمع والطاعة ، وليس ذلك أكثر من أنها مِلْك له[٤] فى عين وجودها ، لا فى عرض من أعراضها ، كحال السيد مع عبيده ، بل فى نفس وجودها ، فإنه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات ، بل تلك الذوات[٥] تقوَّمت بالعبودية .

وهذا هو[٦] معنى قوله [ تعالى ][٧] ﴿إِن كُلُّ مَن فِى السَّمَٰوَاتِ والْأَرْضِ إِلاَّ آتِ الرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ [ سورة مريم : ٩٣ ] . وهذا المُلْك هو ملكوت[٨] السموات والأرض الذى أطلع الله[٩] إبراهيم عليه[١٠] فى قوله [ تعالى ][١١] ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ

(١) بالآمر : ساقطة من ( د ) .
(٢) س : من ذواتها .
(٣) د : الآمر ، وهو تحريف .
(٤) س : أكثر من أنها بها ملكه ، وهو تحريف .
(٥) س : الذات .
(٦) هو : ساقطة من ( س ) .
(٧) تعالى : ساقطة من ( د ) . وفى « تهافت التهافت » ( ص ٣١٨ ) : سبحانه .
(٨) تهافت التهافت : هو ملك .
(٩) الله : ليست فى ( س ) . وفى « تهافت التهافت : الله تعالى .
(١٠) تهافت التهافت : عليه إبراهيم عليه السلام .
(١١) تعالى : ساقطة من ( د ) .

مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴾ وأنت تعلم أنه إذا كان الآمر هكذا . فإنه يجب ألا تكون خلقة [١] هذه الأجسام ومبدأ كونها ، على نحو كون الأجسام التى هٰهنا ، وأن العقل [٢] الإنسانى يقصر عن إدراك كيفية ذلك الفعل ، وإن كان يعترف بالوجود ، فمن رام أن يشبِّه الوجودَيْن : أحدهما بالفاعل [٣] ، وأن الفاعل لها فاعل بالنحو الذى توجد الفاعلات [٤] هٰهنا ، فهو شديد الغفلة ، عظيم الزلة كثير الوهلة » .

**قال** [٥] : « فهذا هو أقصى ما تُفهم [٦] به مذاهب القدماء فى الأجرام السماوية ، وفى إثبات الخالق لها [٧] ، وفى أنه ليس بجسم ، وإثبات ما دونه من الموجودات التى ليست بأجسام ، واحدها هى النفس [٨] » .

**قال** [٩] : « وأما إثبات وجوده من كونها [١٠] محدثة ، على نحو حدوث الأجسام التى نشاهدها كما رام المتكلمون ، فعسير / جدا [١١] ظ ٢٤٨ والمقدمات [١٢] المستعملة فى ذلك غير [١٣] مفضية بهم إلى ما قصدوا بيانه [١٤] » .

(١) س : يجب أن لا يكون خلقه .
(٢) د : الفعل .
(٣) تهافت التهافت ( ص ٣١٩ ) : أحدهما بالآخر .
(٤) س : يوجد الفاعلان .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، تهافت التهافت ، ق ١ ، ص ٣١٩ .
(٦) س : يفهم .
(٧) لها : ساقطة من ( س ) .
(٨) س : النفى ، وهو تحريف .
(٩) بعد الكلام السابق مباشرة فى نفس الصفحة .
(١٠) س : فى كونها .
(١١) س : بغير حذار ، وهو تحريف .
(١٢) س : المقدمات .
(١٣) تهافت التهافت : فى ذلك هى غير .
(١٤) س : إثباته .

**قلت** : فهذا الكلام لا ريب أنه إلى الكلام الذى نقله الناس عن أرسطو وأصحابه فى[١] إثبات واجب الوجود أقرب[٢] من كلام ابن سينا وأمثاله .

بل هذا خير من الكلام المنقول عن أرسطو من وجوه متعددة ؛ فإن المنقول عن أرسطو[٣] إنما فيه أنه جعل الأول محرِّكاً لها ، من حيث هو محبوب معشوق لها للتشبه به[٤] ، يحرِّكها تحريك المحبوب لمحبه ، [٥] بل تحريك المتشبَّه به للمتشبِّه ، كتحريك الإمام للمؤْتم ، فإن هذا أضعف من تحريك المحبوب لمحبه[٥] ، كتحريك[٦] الطعام للآكل ، والمرأة للجماع . وأما هذا فقد جعله آمراً لها بالحركة ، مسخِّرا لها بذلك ، مكلِّفا لها بذلك .

لكن أرسطو أثبت قوله بأن الحركة الإرادية الشوقية لابد فيها من [٧]عقل يتشبَّه به الفلك ، كما يتشبه المؤتم[٨] بالإمام[٧] .

كلام أرسطو عن الحركة الشوقية والمحرك الأول

**قال**[٩] : والشىء المتشوق[١٠] إليه علة لحركة المتحرك إليه بالشوق ،

(١) س : من .
(٢) أقرب : ساقطة من ( س ) .
(٣) عبارة « عن أرسطو » : ساقطة من ( س ) .
(٤) عبارة « للتشبه به » : ساقطة من ( س ) .
( ٥ – ٥ ) : ساقط من ( س ) .
(٦) س : وهذا كتحريك . .
(٧ – ٧) بدلا من هذه العبارات فى ( س ) : . . محبوب منفصل .
(٨) فى الأصل ( د ) : المأتم ، وهو خطأ .
(٩) أى أرسطو ، ولم أجد الكلام التالى بنصه فى كتابى « تفسير ما بعد الطبيعة » و« تلخيص ما بعد الطبيعة » لابن رشد ، ولكن معنى الكلام التالى موجود فى مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة ( نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه « أرسطو عند العرب » ص ١ – ١١ ، ط . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٧ ) .
(١٠) س : المشوق .

والشىء المشتاق إليه معلول له من جهة تلك العلة ، وفى تلك الحركة وحركة كل واحد من الأجسام ، فتشتاق كلها وترتفع إلى محرك أول لا يتحرك (١)

وهذا لم يذكر حجة على أن المبدأ الأول هو الآمر بالحركات ، فإن كان قصد أن أَمره لها بمعنى كونه متشبِّها به محبوبا لها (٢) كما ذكر أرسطو ، فقد ذكر طريقة أرسطو بعينها ، وقد تكلمنا عليها فى غير هذا الموضع (٣) ، وبيَّنا ما فيها من النقص والتقصير عن إثبات واجب الوجود ، وأنها تدل على (٤) أن هؤلاء القوم من أبعد الخلق عن معرفة الله تعالى .

نقد كلام ابن رشد عن الحركة الشوقية للسماوات من وجوه

وكذلك كلام هذا الرجل ليس فيه إثبات الصانع ، كما ليس ذلك فى كلام أرسطو . وفيه باطل وتناقض من وجوه :

الوجه الأول

**أحدها** : أنه جعل الحركة تاره لا قوام للسمٰوات إلا بها ، كما ذكر ذلك أرسطو حيث قال : إنه (٥) لا وجود لها إلا فى قبول الأمر وطاعة

---

(١) يقول أرسطو فى مقالة اللام ( ص ٥ ) : « وإن كان ها هنا شىء يحرِّك بأن يتحرك ، فيجب أن يوجد شىء يحرِّك من غير أن يتحرك ، هو جوهر ، وذاته فعله . وتحريكه إنما هو على طريق أنه معشوق معقول » . ثم يقول ( ص ٦ ) : « والشىء الذى من أجله ( أى العلة الغائية ) هو غير متحرك . وهذا يقال على ضربين ، وذلك أن الذى من أجله : منه ما هو بمنزلة الشىء نفسه ، ومنه ما ليس كالشىء نفسه – وهذا ( الأخير ) يحرِّك على طريق العشق ، والمتحرك عنه يحرِّك ما بعده » . ثم يقول ( ص ٧ – ٨ ) : « إن مبدأ الموجودات وأولها هو غير متحرك بالذات ولا بالعرض ، وهو محرك الحركة الاولى الأزلية : وذلك أن ما يتحرك من الاضطرار عن محرك ، والمحرك الأول هو غير متحرك بذاته » .

(٢) س : فإن كان مصداق أمره لها يمكن كونه محبوبا لها .

(٣) س : فى غير هذا الموضع عليها .

(٤) على : ساقطة من ( س ) .

(٥) س : حيث إنه قال .

الآمر ، يعنى الحركة كما ذكر أرسطو ، وجعلها تارة مستغنية عنها ، ولكنها كُلِّفت بها لأجل السفليات ، وأن حالها حال المكبِّين[١] على أفعال لا يخلون منها طرفة عين ، مع أن تلك الأفعال غير ضرورية فى وجودهم ، وهم غير محتاجين إليها .

الوجه الثانى **الثانى** : أن غاية ما فى هذا أن يكون آمراً لها بالحركة ، وليس فى[٢] مجرد الأمر بالفعل ما يوجب أن يكون الفعل القائم بالفاعل من إبداع الآمر ومن خلقه ، ولا أنه محتاج إلى الآمر فى نفس إحداث الفعل ، كما ذكره فى
ص ٢٤٩ أمر/الملك لنوّابه ، وأمر القائد لجيشه ، وأمر السيد لعبيده .

الوجه الثالث **الثالث** : أنه لم يذكر حجة على أنه لا قوام لها إلا بالحركة التى أُمرت بها ، فمن أين يعلم أن قوام ذاتها بتلك الحركة[٣] ؟

الوجه الرابع **الرابع** : أنه لو قُدِّر أنه أبدع الحركة التى قامت بها ، وأنه لا قوام لها إلا بالحركة ، فغاية ما فى ذلك أن يكون ذلك شرطا فى قوامها ، ويكون فاعلا لشرط من شروط وجودها ، ليس فى هذا ما يقتضى أنه أبدع سائر أعراضها ، ولا أبدع أعيانها .

الوجه الخامس **الخامس** : أن هذا مبنىّ على إثبات عقول مفارقة وراء الأفلاك ، وأن فيها عقلا هو فوقها فى الرتبة . والدليل الذى ذكره هذا ، وابن سينا ، وغيرهما من الفلاسفة ، فى[٤] إثبات العقول ، إنما يدل على إثبات عقول

---

(١) س : المنكبين .
(٢) فى : ساقطة من ( س ) .
(٣) الحركة : ساقطة من ( س ) .
(٤) س : على .

هى أعراض تفتقر إلى أعيان تقوم بها ، من جنس العقل الموجود فى نفوسنا ، فأما إثبات عقول هى جواهر قائمة بنفسها ، فلا دليل لهم على ذلك أصلا .

ولولا أن هذا ليس موضع بسط ذلك ، لذكرت ألفاظهم بأعيانها ، ليتبين لك ما ذكرته . ولكن هؤلاء القوم يجعلون الأعراض جواهر ، والجواهر أعراضا ، والصفة هى الموصوف ، والموصوف هو الصفة . وعلى هذا بنَوْا كلامهم ، كما صرَّحوا به فى غير موضع . ومن هنا يظهر :

الوجه السادس

**الوجه السادس**[١] : وهو أن هذا وأمثاله جعلوا نفس العلم هو العالم ، وجعلوا[٢] نفس العلم هو جوهرا قائما بنفسه واجب الوجود . وهذا من أعظم سفسطة فى الوجود ، وهو[٣] شر من كلام النصارى بكثير .

وغاية ما ينتهى إليه ما يدَّعونه من المفارقات المجردات عن المادة ، وهى العقول التى جعلوها مبادىء ، أنها علوم كلية كالعلوم الكلية التى لنا . ومن المعلوم أن العلوم الكلية لا تقوم إلا بعالم ، لكن هؤلاء غلطوا حيث أثبت قدماؤهم[٤] كأصحاب أفلاطن ، كليَّات مجردة عن الأعيان ، وهى المُثُل الأفلاطونية ، وجعلوها أزلية أبدية ، وإنما التغير والتحول فى أعيانها فلما تبين لأرسطو وأتباعه فساد هذا أبطلوه ، وقالوا : الكليات لا يكون[٥]

---

(١) س : الخامس ، وهو خطأ .

(٢) د : وجعلها .

(٣) د : وهو .

(٤) س : قدماهم ، وهو خطأ .

(٥) س : لا يمكن .

وجودها منفكة عن الأعيان . وهؤلاء ظنوا أيضا [١] أن الأعيان الموجودة تقارنها كليات مغايرة للأعيان [٢] ، وهو أيضا غلط ، فإن [ كل ] [٣] هذه الأمور الكلية إنما ثبوتها [٤] فى الأذهان لا فى الأعيان ، وقد بُسط الكلام على هذا فى غير هذا الموضع .

ظ ٢٤٩ والمقصود هنا/أن العقول المفارقات [٥] التى أثبتوها هى من جنس هذه الكليات ، ولهذا يصرِّحون بأن العلم هو العالم ، حتى فى واجب الوجود قالوا : إنه هو العلم ، وإنه العالِم ، وإن العلم هو القدرة ، فجعلوا نفس الذات الموصوفة هى الصفة ، وجعلوا هذه الصفة هى الأخرى ، كما قد بُسط هذا فى غير هذا الموضع .

ثم إنهم أثبتوا واجب الوجود بطريق الحركة ، وأنه [٦] لابد لها من محرِّك ، والمحرك هو المحبوب [٧] عندهم ، الذى يُحب التشبّه به لا تُحب [٨] ذاته [٧] . لأن الحركة الإرادية [٩] لابد لها من ذلك [٩] ، وادّعَوْا أنه لابد من محرِّك لا يتحرك ، وقد بُيِّن فساد هذا فى غير هذا الموضع [ من هذا الكتاب ] [١٠]

---

(١) د : وهؤلاء أيضا ظنوا . .

(٢) س : لأعيانها .

(٣) كل : ساقطة من ( د ) .

(٤) د : إنما بيتوها ، وهو تحريف .

(٥) س : أن العقول الكلية . . .

(٦) س : أنه .

(٧ - ٧) : ساقط من ( س ) .

(٨) د : لا يجب ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٩ - ٩) : مكان هذه الكلمات بياض فى ( س ) .

(١٠) ما بين المعقوفتين ساقط من ( د ) .

وابن رشد قرر طريقتهم على غاية ما أمكنه من الحسن والبيان ، وهى كما ترى غايتها أن تكون الأجسام المتحركة محتاجة إلى آمر يحرّكها ، والمراد بأمره بالحركة : كونه محبوباً لها ، (١ أى تحب أن تتشبّه به (٢) ، لا أنها تحب ذاته ١) ، كما ذكره سلفه الفلاسفة (٣) الذين بيَّن طريقهم ، وشبهه بالملك الآمر لمن دونه من نوابه فى مملكته بأوامر ، وكل واحد يأمر من دونه ، وكلها ترجع إلى الآمر الأول .

ومعلوم أن الآمر لم يبدع شيئا من أعيان المأمورين : لاصفاتِهم (٤) ولا أفعالَهم ، بل الملك الآمر له شعور بأمره ، وطلب من المأمور ، وأما كون الشيء محبوباً مشتاقاً إليه أو للتشبه به (٥) ، فليس فى هذا صدور أمرٍ من آمره ، ولا شعور بالمحب المشتاق ، ولا طلب لفعل منه .

وابن رشد قرَّر بأن الآمر لها هو المبدع لها ، بأنها لو كانت موجودة من ذاتها ، أى قديمة من غير علة ولا موجد ، لجاز عليها أن لا تأتمر (٦) لآمرٍ واحد لها بالتسخير ، وألاَّ تطيعه ، وكذلك حال الآمرين مع الآمر الأول ، وإذا لم يجز ذلك عليها ، فهنالك نسبة (٧) بينها وبينه اقتضت لها السمع والطاعة ، وليس ذلك أكثر من أنها مِلْك له فى عين وجودها ، لا فى عرض من أعراضها .

---

(١ –١) : ساقط من ( س ) .

(٢) د : يتشبه به ، وهو تحريف ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٣) د : كما ذكر سفلة الفلاسفة ، وهو تحريف .

(٤) د : ولا صفاتهم .

(٥) عبارة « أو للتشبه به » : ساقطة من ( س ) .

(٦) د : لا يأتمر .

(٧) س : تشبه .

فيقال له : أنت لم تقرر[١] أنه آمر لها ، وسلفك إنما ذكروا أنه محبوب لها ، [٢] أي تحب التشبه به[٢] ، وهب أنه آمر لها ، فأنت لم تذكر دليلاً على أنها إذا كانت مأمورة كانت مملوكة ، إلا قولك : « إنه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات ، بل تلك الذوات تقوَّمت بالعبودية » وهذه دعوى مجردة .

فلم لا يجوز أن يُقال : تلك العبودية زائدة على الذات ؟ .

ص ٢٥٠ وقولك : « إنها تقوَّمت بالعبودية » : إن أردت تقوَّمت[٣]/ بتعبدها الذى هو طاعتها وحركتها ، فهذه دعوى أرسطو ، وقد عُلم ما فيها . وبتقدير صحتها فتقوّمها[٤] بذلك لا يقتضى أن تكون حقيقتها هى تلك الحركة ، بل يقتضى أن تكون الحركة شرطا فى وجودها .

وإن أردت بتقوُّمها بالعبودية تقومها بأن خلقها الله تعالى ، فهذا هو المطلوب ، ولم تذكر عليه حجة .

وأيضا فقولك : عُلم أن الآمر لها غيرها ، وهو غير جسم ، لأنه لو كان جسما لكان واحداً منها – كلام لا حجة فيه ، لوجهين :

أحدهما : أنه مسخِّر للعقول ، ولم يلزم أن يكون من[٥] العقول المسخَّرة[٦] ، فلماذا يلزم إذا كان مسخِّرا للأجسام ، أن يكون من الأجسام

(١) س : لم تقدر .

(٢–٢) : ساقط من ( س ) .

(٣) تقومت : ساقطة من ( س ) .

(٤) س : تقومها .

(٥) س : فى .

(٦) س : للمسخر .

المسخَّرة ؟ (١ فهو عندهم عقل وليس من العقول المسخَّرة ، فلا يلزم أيضا إذا قيل : هو قائم بنفسه ، أو هو حيٌّ عليم قدير ، أو هو جوهر ، أو جسم ، أو ذات ، أو غير ذلك ، أن يكون من جملة المسخَّرات من هذا الجنس ١) .

الثانى : أنه لم لا يجوز أن يكون خارجاً عن جملة المسخَّرات المأمورة ، كما أنه [٢] قائم بنفسه ، وهو آمر لأعيان قائمة بنفسها [٣] ، وهو موصوف ، وهو آمرٌ لموصوفات ، وأمثال ذلك . وإذا كانت الأعيان أو الأجسام أو الموصوفات مختلفة الحقائق ، لم يلزم أن يكون الآمر لها مماثلاً للمأمور .

وأيضا فإنك قلت : لو تخيَّلت آمراً له مأمورون كثيرون ، وأولئك المأمورون لهم مأمورون أُخر ، ولا وجود للمأمورين إلا فى قبول الأمر وطاعة الآمر ، ولا وجود لمن دون المأمورين إلا بالمأمورين ، لوجب أن يكون الآمر الأول هو الذى أعطى جميع الموجودات المعنى الذى به صارت موجودة .

وهذا الكلام فيه تفريق بين المأمور الذى لا وجود له إلا فى قبول الأمر ، كما يقولون : لا توجد الأفلاك إلا بالحركة ، وهى قبول الأمر ، أو أن [٤] العقول لا توجد إلا بما فيها من قبول الأمر ، وبين ما صدر عن الأفلاك أو العقول [٥] من المولَّدات التى لا وجود لها [٦] إلا بالعقول أو الأفلاك .

---

(١ - ١) : ساقط من ( س ) .

(٢) س : فإن كما أنه . . . ، وهو تحريف .

(٣) س : بأنفسها .

(٤) س : وأن .

(٥) س : والعقول .

(٦) د : الذى لا وجود له . . . وهو خطأ .

ومن المعلوم أن احتياج العقول والأفلاك إلى الواجب بذاته ، أعظم من حاجة ما دونها إليها : فكيف يقال فى هذا : لا يوجد إلا به ؟ ويقال فى ذلك[١] : لا يوجد إلا بقبول الأمر[٢] ؟

ومن المعلوم أن ما يظهر من تأثير الأفلاك فى الأرض إنما هو فى بعض أحوالها ، كما ذكره من تأثير قرب الشمس وبعدها والليل والنهار ./

ظ ٢٥٠ ومن المعلوم بالحس أن هذا ليس وحده مستقلا بإبداع ما فى الأرض ، وإنما هو من جملة الأسباب التى بها يتم ، كما يفتقر الحيوان والنبات إلى الريح ، وافتقارها إلى ذلك أعظم من افتقارها إلى الشمس ، وكما تفتقر إلى الأرض والتراب وغير ذلك من الأسباب .

وبالجملة هذه الطريق[٣] التى سلكها هؤلاء مبنية على ثلاث مقدمات : أن الأفلاك لا تقوم إلا بالحركة ، وأن الحركة لا تقوم إلا بآمر منفصل ، أو محبوب منفصل يُحب التشبه به[٤] ، فالأفلاك لا تقوم إلا بذلك . ثم إذا كانت لا تقوم إلا بذلك ، لزم أن تكون جميع أعيانها وصفاتها صادرة عنه ، وهم لم يقرروا ذلك .

وقد بُسط هذا فى غير هذا الموضع ، لكن يمكن تقريره بأن يُقال : إذا كان قوامها بحركتها ، وقوام حركتها به ، فقوامها به[٥] ، وإذا كان قوامها

---

(١) د : فى ذاك .

(٢) س : الآمر .

(٣) س : الطريقة .

(٤) عبارة « يحب التشبه به » : ساقطة من ( س ) .

(٥) س : وقوامها به .

به ، امتنع أن تكون واجبة الوجود بنفسها ، لأن ما كان واجب الوجود بنفسه لا يكون قوامه بغيره .

وإذا كان الفلك متحركا بغيره[١] امتنع أن يكون واجب الوجود ، فيكون ممكن الوجود بنفسه . وممكن الوجود بنفسه لا يكون إلا بالواجب بنفسه ، فيجب أن يكون مفتقرا إلى مبدع فاعل ، كما كان مفتقرا إلى محبوب مشتاق إليه للتشبه به[٢] .

فهذه الطريق يمكن أن يُقرر بها إثبات واجب الوجود . لكن هم لم يذكروا هذا ، وهم فى اصطلاحهم لا يسمُّون الواجب بغيره ممكنا .

وإنما سلك هذه الطريقة متأخروهم ، لكن متأخروهم[٣] لم يثبتوا كَوْن الفلك ممكنا لا واجبا بنفسه بهذه الطريق ، فظهر فى كلام[٤] قدمائهم التقصير من وجه ، وفى كلام متأخريهم التقصير من وجه آخر .

ولهذا لما صاروا مقصِّرين فى إثبات كون الفلك ممكناً مصنوعا ، صار الدهرية منهم إلى أنه واجب بنفسه .

عود إلى كلام ابن رشد فى الرد على الغزالى وتعليق ابن تيمية على كلامها

ولهذا لما ناظرهم أبو حامد الغزالى وبيّن عجزهم عن إثبات كون كل جسم ممكنا ، كما اعترفوا بأنه ليس كل جسم محدثا ، **قال**[٥] : « فإن قيل : إن الدليل على أن الجسم لا يكون واجب الوجود أنه إن كان واجب الوجود

(١) س : المتحرك بغيره .

(٢) عبارة « للتشبه به » : ساقطة من ( س ) .

(٣) عبارة « لكن متأخروهم » : ساقطة من (س) .

(٤) س : بنفسه فهذه الطريق تظهر فى كلام ... ، وهو تحريف .

(٥) فى « تهافت التهافت » ، ق٢ ، ص ٦٣٤ .

لم يكن له علة : لا خارجة عنه ولا داخلة فيه[١] ، فإن كانت له علة[٢] لكونه مركّبا ، كان باعتبار ذاته ممكنا ، وكل ممكن مفتقر[٣] إلى واجب الوجود » .

أجاب بأن البرهان لم يقم على إثبات واجب الوجود بالتفسير الذى ادعيتموه ، وإنما قام بمعنى[٤] أنه ليس له علة فاعلة ، وأما كونه ليس له
ص ٢٥١ علة مادية أو صورية ، فلم يقم دليل على واجب الوجود بهذا / الاعتبار .

**قال**[٥] : « وكل تلبيساتهم[٦] فى هاتين اللفظتين » : واجب الوجود وممكن الوجود[٧] « فلنعد[٨] إلى المفهوم وهو نفى العلة » يعنى العلة الفاعلة[٩] » وإثباتها[١٠] ، فكأنهم يقولون : إن[١١] هذه الأجسام لها علة أم لا علة لها ؟ فيقول الدهرى : لا علة لها ، فما المستنكر؟ وإذا عنى بالإمكان والوجوب هذا ، فنقول : إنه واجب وليس ممكنا[١٢]. وقولهم :

(١) تهافت التهافت : علة لا خارجة ولا داخلة .

(٢) تهافت التهافت : وإن كان له علة .

(٣) تهافت التهافت : يفتقر .

(٤) س : يعنى ، وهو تحريف .

(٥) فى تهافت التهافت ، ق ٢ ، ص ٦٣٤ .

(٦) س : وكل تلبيسهم ؛ تهافت التهافت : فكل تلبيساتهم .

(٧) عبارة « واجب الوجود وممكن وجود » وردت فى « تهافت التهافت » قبل كلام الغزالى الذى بدأ بقوله : وكل تلبيساتهم .. الخ ، وأورده ابن تيمية فى هذا الموضع .

(٨) تهافت التهافت : فلنعدل .

(٩) عبارة « يعنى العلة الفاعلة » زادها ابن تيمية للتوضيح . وليست فى « تهافت التهافت » .

(١٠) تهافت التهافت : وإثباته .

(١١) إن : ساقطة من « تهافت التهافت » .

(١٢) تهافت التهافت (ص ٦٣٥) : يمكن .

الجسم لا يكون واجبا(١) تحكم لا أصل له » .

**قال ابن رشد**(٢) « قد تقدَّم من قولنا : إنه إذا فُهم من واجب الوجود ما ليس له علة ، وفهم من ممكن الوجود ما له علة ، لم تكن قسمة(٣) الموجود(٤) بهذين الفصلين معترفاً بها ، فإن للخصم أن يقول : ليس كما ذكر ، بل كل موجود لا(٥) علة له . لكن إذا فُهم من واجب الوجود : الموجود الضرورى ، ومن الممكن : الممكن الحقيق ، أفضى الأمر – ولابد – إلى موجود لا علة له ، وهو أن يقال : كل(٦) موجود فإما أن يكون ممكناً أو ضروريا ، فإن كان ممكنا فله علة ، فإن كانت تلك العلة من طبيعة الممكن ، تسلسل الأمر ، فيُقطع التسلسل بعلة ضرورية ، ثم يُسأل فى تلك العلة الضرورية : إذا جوِّز أيضا أن يكون من الضرورى(٧) ما له علة وما ليس له علة ، فإن وُضعت العلة من طبيعة الضرورى الذى له علة لزم التسلسل ، وانتهى الأمر إلى علة ضرورية ليس لها علة » .

**قال**(٨) : « وإنما أراد ابن سينا أن يطابق بهذه القسمة رأى الفلاسفة فى الموجودات ، وذلك أن الجِرم السماوى عند الجميع من الفلاسفة هو

---

(١) تهافت التهافت : ليس (وفى نسخة : لا ) يمكن أن يكون واجبا .

(٢) فى « تهافت التهافت » ق ٢ ، ص ٦٣٥ – ٦٣٦ بعد كلام الغزالى السابق مباشرة وبدأ كلامه بقوله : قلت : قد تقدم ... إلخ .

(٣) س : نسبة .

(٤) د : الوجود .

(٥) د : ولا .

(٦) تهافت التهافت : إن كل

(٧) س ، تهافت التهافت ( ص ٦٣٦ ) : إذا جوز أيضا أن من الضرورى ، وسقطت « أن يكون » .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ٢ ، ص ٦٣٦ .

ضرورى بغيره . وأما : هل الضرورى بغيره فيه إمكان بالإضافة إلى ذاته ؟ ففيه نظر . ولهذا كانت هذه الطريقة مختلَّة إذا سلك فيها هذا المسلك ، فأما مسلكه فهو مختل ضرورة ، لأنه لم يقسِّم الموجود[١] أولا إلى الممكن الحقيقى والضرورى ، وهى القسمة الموجودة[٢] بالطبع للموجودات » .

**قال**[٣] : « ثم قال أبو حامد مجيبا للفلاسفة فى قولهم : إن[٤] الجسم ليس بواجب الوجود بذاته لكونه له أجزاء هى علته . فإن قيل : لا يُنكر[٥] أن يكون[٦] الجسم له أجزاء ، وأن الجملة إنما تتقوم بالأجزاء ، وأن الأجزاء تكون سابقة فى الذات على الجملة . قلنا : ليكن كذلك ، فإن الجملة[٧] تقوَّمت بالأجزاء واجتماعها ، ولا علة للأجزاء ولا اجتماعها[٨] ، بل هى قديمة كذلك بلا[٩] علة فاعلية ، فلا يمكنهم رد هذا إلا بما ذكروه
ظ ٢٥١ من لزوم نفى الكثرة عن الموجود الأول / ، وقد أبطلناه عليهم ، ولا[١٠] سبيل لهم سواه » .

**قال**[١١] : « فبان أن من لا يعتقد حدوث الأجسام ، فلا يصل

(١) س : الوجود .
(٢) تهافت التهافت : المعروفة .
(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، تهافت التهافت ، ق ٢ ، ص ٦٣٧ .
(٤) تهافت التهافت : قولهم على أن ..
(٥) س : لا تنكرون .
(٦) يكون : ليست فى « تهافت التهافت » .
(٧) تهافت التهافت : فالجملة .
(٨) س : إلا اجتماعها ؛ تهافت التهافت : ولا لاجتماعها .
(٩) س : فلا .
(١٠) س : فلا .
(١١) بعد الكلام السابق مباشرة ق ٢ ، ص ٦٣٧ ، وهذا من كلام الغزالى .

لاعتقاد[١] فى الصانع أصلا » .

**قال ابن رشد**[٢] : « هذا القول لازم لزوماً لاشك فيه لمن سلك طريقة واجب الوجود فى إثبات موجود ليس بجسم ، وذلك أن هذه الطريقة لم يسلكها[٣] القدماء ، [ وإنما أول من سلكها – فيما وصلنا – ابن سينا ، وقد قال : إنها أشرف من طريقة القدماء . ][٤] وذلك أن القدماء إنما صاروا إلى إثبات موجود ليس بجسم هو مبدأ للكل ، من أمور متأخرة ، وهى الحركة والزمان . وهذه الطريقة تفضى إليه – زعم[٥] – أعنى إلى إثبات مبدأ بالصفة التى أثبتها القدماء من النظر فى طبيعة[٦] الوجود[٧] بما هو موجود ، ولو أفضت لكان ما قال صحيحا ، لكنها ليس تفضى . وذلك أن واجب الوجود بذاته إذا وُضع موجوداً ، فغاية ما ينتفى عنه أن يكون مركَّباً من مادة وصورة ، وبالجملة أن يكون له جزء[٨] ، فإذا وضع موجوداً مركَّبا من أجزاء قديمة ، من شأنها أن يتصل بعضها ببعض ، كالحال فى العالم وأجزائه ، صدق على العالم – أو على أجزائه – أنه[٩] واجب الوجود » .

---

(١) س : إلى اعتقاد .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٦٣٧ – ٦٣٨ وبدأ كلامه بقوله : قلت : هذا القول ... الخ .

(٣) تهافت التهافت : لم تسلكها .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (د) ، (س) ، وزدته من « تهافت التهافت » .

(٥) تهافت التهافت : فيما زعم .

(٦) س : صنعة .

(٧) تهافت التهافت ( ص ٦٣٨ ) الموجود .

(٨) جزء : كذا فى (د) وهو الصواب . وفى (س) ، تهافت التهافت : حد .

(٩) تهافت التهافت : العالم وأجزائه أنه ..

**قال**[١] : « هذا كله إذا سلَّمنا أن هاهنا موجودا هو واجب الوجود ، وقد قلنا نحن[٢] : إن الطريقة التى سلكها فى إثبات موجود بهذه الصفة ليست برهانية ، ولا تفضى بالطبع إليه[٣] ، إلا على النحو الذى قلنا . وأكثر ما يلزم هذا القول ، أعنى ضعف هذه الطريقة عند من يضع ها هنا[٤] جسما بسيطا غير مركب من مادة وصورة ، وهو مذهب المشَّائين ، لأن من يضع مركَّبا قديما من أجزاء بالفعل ، فلابد أن يكون واحداً [٥]بالذات ، وكل وحدة فى شىء مركب فهى[٦] من قِبَل واحد هو واحد[٥] بنفسه ، أعنى بسيطاً ، ومن قِبَل هذا الواحد صار العالم واحداً . وكذلك[٧] يقول الإسكندر[٨] : إنه لابد أن تكون[٩] ها هنا قوة روحانية سارية[١٠] فى جميع أجزاء العالم ، كما يوجد فى [ جميع ][١١] أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزاءه بعضها ببعض . والفرق الذى[١٢] بينهما أن الرباط الذى فى العالم قديم من قِبَل أن الرابط قديم ، والرباط الذى بين أجزاء

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، تهافت التهافت ، ق ٢ ، ص ٦٣٨ — ٦٣٩ .

(٢) نحن : ساقطة من (س) .

(٣) تهافت التهافت : إليها .

(٤) تهافت التهافت : من يضع أن ههنا ( وفى نسخة : بغير أن ) .

(٥ — ٥) : ساقط من (س) .

(٦) فهى : كذا فى « تهافت التهافت » . وفى (د) : فهو .

(٧) تهافت التهافت (ص ٦٣٩ ) : ولذلك .

(٨) يقصد به ابن رشد الإسكندر الإفروديسى من شراح أرسطو ، وسبقت ترجمته ، حـ١ ، ص ١٥٢ .

(٩) س : يكون .

(١٠) س : سايرة .

(١١) جميع : ساقطة من (د) ، (س) . وزدتها من « تهافت التهافت » .

(١٢) الذى : ليست فى « تهافت التهافت » .

الحيوان ها هنا كائن فاسد بالشخص[(١)] ، غير كائنٍ ولا فاسد بالنوع ، من قِبَل الرباط القديم ، من قِبَل أنه لم يمكن فيه [ أن يكون ] غير كائنٍ[(٢)] ولا فاسد بالشخص ، كالحال فى العالم ، فتدارك الخالق سبحانه[(٣)] هذا النقص الذى لحقه بهذا النوع من التمام الذى لم يكن[(٤)] / فيه غيره ، كما يقوله أرسطو فى كتاب الحيوان » . ص ٢٥٢

**قال**[(٥)] : « وقد رأينا فى هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا ، لموضع هذا الشك ، تأوَّلوا[(٦)] على ابن سينا هذا الرأى ، وقالوا : إنه ليس يرى أن ها هنا مفارقا ، وقالوا : إن ذلك يظهر من قوله[(٧)] فى واجب الوجود فى مواضع ، وإنه المعنى الذى أودعه فى فلسفته المشرقية . قالوا : وإنما سماها فلسفة مشرقية ؛ لأنها مذهب أهل المشرق ، ويرون[(٨)] أن الآلهة عندهم هى الأجرام السماوية ، على ما كان يذهب إليه ، وهم مع هذا يضعِّفون طريق أرسطو فى إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة » .

**قال**[(٩)] : « ونحن[(١٠)] قد[(١١)] تكلمنا على[(١٢)] هذه الطريقة غير ما مرة ،

(١) س : والشخص .
(٢) د : أنه لم يكن فيه غير كائن ... ، وهو تحريف .
(٣) تهافت التهافت : سبحانه وتعالى .
(٤) تهافت التهافت : الذى لا يمكن .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، تهافت التهافت ، ق ٢ ، ص ٦٣٩ - ٦٤٠ .
(٦) تهافت التهافت : قد تأوَّلوا .
(٧) س : فى قوله .
(٨) تهافت التهافت (ص ٦٤٠ ) : فإنهم يرون ( وفى نسخة : بدون : فإنهم ) .
(٩) بعد الكلام السابق مباشرة ، تهافت التهافت ، ق٢ ، ص ٦٤٠ .
(١٠) ونحن : كذا فى (د) ، (س) ، « تهافت التهافت » . وفى نسخة من « تهافت التهافت » : وأما نحن .
(١١) س ، تهافت التهافت : فقد .
(١٢) تهافت التهافت : فى .

وبيّنا الجهة التى منها يقع اليقين بها[١] ، وحللنا جميع الشكوك الواردة عليها . وتكلمنا أيضا على طريقة الإسكندر فى ذلك : أعنى الذى اختاره فى كتابه الملقب بالمبادىء . وذلك أنه يظن أنه عدل عن طريقة أرسطو إلى طريقة أخرى ، لكنها مأخوذة من المبادىء التى[٢] بينها أرسطو ، وكلا الطريقين[٣] صحيحة ، لكن الطبيعية[٤] أكثر ذلك هى طريقة أرسطو » .

قال[٥] : « ولكن إذًا حققت طريقة واجب الوجود عندى ، على ما أصف[٦] ، كانت حقًّا ، وإن كان فيها إجمال يحتاج إلى تفصيل ، وهو أن يتقدمها العلم بأصناف الممكنات : الوجود فى الجوهر والعلم بأصناف الواجبة الوجود فى الجوهر . وهذه الطريقة هى أن نقول : إن الممكن الوجود فى الجوهر الجسمانى يجب أن يتقدمه واجب الوجود [٧] فى الجوهر الجسمانى ، وواجب الوجود فى الجوهر الجسمانى يجب أن يتقدمه واجب الوجود[٧] بإطلاق ، وهو الذى لا قوة فيه أصلا : لا فى الجوهر ، ولا فى غير ذلك من أنواع الحركات . وما هو هكذا فليس بجسم . مثال ذلك أن الجِرم السماوى قد يظهر[٨] من أمره أنه واجب الوجود فى[٩] الجوهر الجسمانى ، وإلا لزم أن يكون هنالك جسم أقدم منه ، وظهر منه[١٠] أنه

(١) س : التغير بها ( وهو تحريف ) ؛ تهافت التهافت : اليقين فيها .
(٢) د : الذى ، وهو خطأ .
(٣) تهافت التهافت : وكلتا الطريقتين .
(٤) س ، تهافت التهافت : الطبيعة . وفى نسخة من « تهافت التهافت » : الطريقة .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، تهافت التهافت ، ق٢ ، ص٦٤٠ ٦٤٢ .
(٦) تهافت التهافت : على ما أصفه ( وفى نسخة : على ما أضعه ) .
(٧ - ٧) : ساقط من (س) .
(٨) تهافت التهافت (ص ٦٤١) : قد ظهر .
(٩) س : من .
(١٠) تهافت التهافت : وظهر من أمره .

ممكن الوجود فى الحركة التى فى المكان ، فوجب أن يكون المحرك له واجب الوجود فى الجوهر ، وألا يكون فيه قوة أصلا : لا على حركة ، ولا على غيرها ؛ فلا[١] يوصف بحركة ولا سكون ، ولا بغير ذلك من أنواع التغيرات . وما هو بهذه الصفة فليس بجسم أصلا ، ولا قوة فى جسم ، وأجزاء العالم الأزلية إنما هى واجبة الوجود فى[٢] الجوهر : إما فى الكلية[٣] كالحال / فى الاسطقسات الأربع ، وإما بالشخص كالحال فى الأجرام ظ ٢٥٢
السماوية » .

**قلت** : المقصود ذكر طرق هؤلاء ، ومنتهى نظرهم ومعرفتهم ، وأن خيار ما فى كلام ابن سينا وأمثاله ، إنما تلقاه من طرق المتكلمين ، كالمعتزلة ونحوهم مع ما فيهم من البدعة . وأما ما ذكره [ هذا ][٤] من طريقة الفقهاء ، فهى أضعف وأقل فائدة فى العلوم الإلٰهية من طريقة ابن سينا بكثير ، فإن ابن سينا أدخل فى الفلسفة من المعارف الإلٰهية التى ركّبها من طرق المتكلمين ، وطرق الفلاسفة والصوفية ، ما كسا به الفلسفة بهجة ورونقا ، حتى نفقت على كثير من أهل الملل ، بخلاف فلسفة القدماء ، فإن فيها من التقصير والجهل فى العلوم الإلٰهية ما لا يخفى على أحد .

وإنما كلام القوم وعلمهم فى العلوم[٥] الرياضية والطبيعية ، وكل فاضل يعلم أن كلام أرسطو وأمثاله فى الإلٰهيات[٦] قليل نزر جدا ، قليل

---

(١) س : ولا .

(٢) س : من .

(٣) تهافت التهافت (ص ٦٤٢) : إما بالكلية .

(٤) هذا : ساقطة من (د) . والمقصود به ابن رشد .

(٥) د : فى الأمور .

(٦) س : فى الإلٰهية .

الفائدة إذا كان صحيحا ، مع أنه لا يُوصَل إليه إلا بتعب كثير ، مع أنه يقول : هذا غاية فلسفتنا ، ونهاية حكمتنا .

وهو كما قيل : لحم جمل غث على رأس جبل وعر ، لا سهل فيرتقى ، ولا سمين فينتقل[١] .

وهذا الذى ذكره ابن رشد فى إثبات واجب الوجود ، مضمونه : أن ممكن الوجود ، وهو فى اصطلاحه الذى ذكره عن القدماء : المحدَث بعد عدم ، يجب أن يتقدمه واجب الوجود ، وهو القديم الذى لم يسبقه عدم .

وهذا [ هو ][٢] بعينه قول المتكلم[٣] : إن المحدَث مفتقر إلى قديم .

ثم **قال** : « وواجب الوجود فى الجوهر الجسمانى يجب أن يتقدمه واجب الوجود بإطلاق ، وهو الذى لا قوة فيه أصلا ، وليس بجسم »[٤] .

وهذا لم يذكر عليه دليلاً صحيحاً .

**وقوله** : « إن الفَلَك يظهر[٥] من أمره أنه واجب الوجود » أى قديم فى جوهره « وأنه ممكن الوجود فى الحركة » هو قول الفلاسفة الدهرية ، الذين يقولون : إن الأفلاك قديمة وحركتها دائمة .

وهذا لا دليل لهم عليه أصلا ، بل جميع ما يذكرونه من الأدلة فى

---

(١) س : فينتقل . وجاء النص فى مواضع أخرى وفيه : ولا سمين فيقلى .

(٢) هو : ساقطة من (د)

(٣) س : المتكلمين .

(٤) فى النص الذى ورد قبل قليل : « .. لا قوة فيه أصلا : لا فى الجوهر ، ولا فى غير ذلك من أنواع الحركات . وما هو هكذا فليس بجسم » .

(٥) فى النص السابق : إن الجرم السماوى قد يظهر ..

قدم العالم لا يدل شيء منها على قدم الأفلاك ، (*بل غاية ما يدل على أن الله لم يزل فاعلاً ، وأنه لابد قبل الأفلاك من شيء آخر موجود ، ونحو ذلك مما لا يدل على قدم الأفلاك*)

ثم إذا قُدِّر ثبوت ذلك فقوله[1] : يجب أن يكون المحرِّك للفَلَك واجب الوجود فى الجوهر ، وألا يكون فيه/قوة أصلا لا على حركة ولا غيرها ، فلا ص ٢٥٣
يكون جسما ، أى لا يقوم به فعل من الأفعال - دعوى مجردة .

ثم لو قُدِّر أنه لا يقوم به فعل ، فلم قال : إن ما لا يقوم به فعل لا يكون جسما ؟ ويُقال : غاية ما ذكره أن يكون ما قاله ممكنا . فيقال : كما أنه يمكن ذلك فيمكن نقيضه . فإنه كما يجوز أن يكون المحرك[2] له غير متحرك ، فالمحرك المتحرك أَوْلى بالجواز والإمكان .

ثم يُقال : بل ما ذكرته هو على نقيض قولكم أدل منه على قولكم ، وذلك لأن الفلك إذا كان دائم الحركة - وقد قررت أن المحرك له غيره - فالمحرك له إما أن يكون متحركا وإما أن[3] لا يكون . فإن لم يكن متحركا كان محرِّكا لغيره بدون حركة فيه .

وهذا إما أن يكون ممكنا وإما أن يكون ممتنعا . فإن كان ممكنا بطل مذهبهم ، وإن أمكن فالفلك نفسه : إما أن يكون واجبا بنفسه ، وإما أن يكون ممكنا ، فإن كان واجبا بنفسه وحركته ممكنة ، وهو محتاج فى حركته

(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .
(١) د : قوله .
(٢) د : المتحرك .
(٣) عبارة : « وإما أن » ساقطة من ( س ) ومكانها بياض .

إلى محرك منفصل ، كان واجب الوجود بنفسه جسما متحركا بحركة تقوم به ، يفتقر فيها إلى غيره .

وحينئذ فيمكن أن يقال : المحرك للفلك هو أيضا جسم متحرك بحركة فيه ، سواء احتاج فيها إلى غيره أو لم يحتجْ . وإذا لم يحتجْ إلى غيره كان أوْلى . وإن قيل : إن الفلك ممكن الوجود ، فلابد له من الواجب ، فيكون الواجب علة موجبة له . فلابد أن يكون [ علة ][1] تامة فى الأزل له ، لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن كذلك .

والعلة التامة لا يجوز أن يتأخر عنها شيء من معلولها ، فإن كان علة تامة لحركة الفلك لزم وجودها فى الأزل ، وهو ممتنع . وإن لم يكن علة تامة له ، لم يكن بد من أمر يتجدد يصير به علة تامة لحدوث ما يحدث من الحركة . وذلك المتجدد إن كان منه فقد بطل قولهم ، وإن كان من الممكن كان قولهم أبطل وأبطل ، فإن ما من الممكن لابد أن يكون له من الواجب ، إذ لاشيء له من نفسه .

وهذا يصلح أن يكون حجة فى أول هذه المسألة ، وهو أن الحركة الدائمة فى الفلك ، إذا كانت صادرة عن موجب ، فالموجب لها : إن كان علة تامة لها فى الأزل لم يتأخر عنها شيء من معلولها ، وإن لم تكن تامة فى الأزل صار موجباً بعد أن لم يكن .

وذلك التمام : إن كان له من نفسه كان متحركا ، وهو خلاف ما زعموه . وإن كان من غيره كان واجب الوجود بنفسه ، مفتقرا فى تمام فعله إلى غيره .

(١) علة : ساقطة من ( د ) .

وهذا أعظم عليهم : وهو أن يكون متحركاً بحركة / من غيره . ظ ٢٥٣

وإذا قيل : نقول فى صدور الفعل الدائم الذى فى الفلك عن الواجب ما يُقال لو كان ذلك الفعل فى الواجب .

قيل : الفعل إذا كان قائماً فى الواجب بنفسه ، لم يكن على هذا القول يمتنع أن تقوم به الأفعال التى تتعلق بمشيئته وقدرته ، ولا يكون مفتقرا فى شىء من ذلك إلى شىء من مخلوقاته ، بل كل ما سواه فقير إليه .

وأما على قولهم ، فهم يقولون : [ إنه ][1] يمتنع أن يقوم[2] بالمبدأ الأول شىء من الأفعال ، ويقولون : إن[3] الفعل الدائم القائم بالفَلَك صادر عنه شيئاً بعد شىء .

فيقال لهم : الفلك إن كان واجباً بنفسه ؛ فقد قام بالواجب بنفسه حركات شيئاً بعد شىء ، فامتنع أن يقولوا : إن الواجب بنفسه لا تقوم به الأفعال . وإن كان الفَلَك ليس واجبا بنفسه ، بل ممكن بنفسه ؛ فهو صادر عن الأول : ذاته وصفاته وأفعاله .

فإذا قُدِّر قديماً لزم أن يكون المقتضى التام له قديما ، والفلك الممكن قابل للحركة شيئاً بعد شىء ، فلا بد له من واجب ، والحركة ممكنة لا واجبة بنفسها ، فلا بد لها من فاعل يفعلها[4] شيئا بعد شىء ، فإذا قُدِّر الفاعل الفلك ، ففاعلية الفلك ممكنة ، فإذا حدثت شيئا بعد شىء لم يكن

(١) إنه : ساقطة من ( د ) .

(٢) س : أن نقول ، وهو تحريف .

(٣) إن : ساقطة من ( س ) .

(٤) س : يفعل .

لها بد من فاعل . وحدوث الحوادث شيئاً بعد شيء عن علة تامة فى الأزل لا يتأخر عنها شيء من موجبها ممتنع ، فوجب أن يكون الموجب لحدوث تلك الحوادث أمراً يتعلق[(١)] بالواجب ، وذلك من لوازم الواجب ، لا يفتقر إلى غير الواجب ، وما منه بخلاف ما يقوم بالممكن ، فإن الممكن نفسه مفتقر إلى غيره ، فما فيه[(٢)] أوْلى أن يفتقر إلى غيره .

وهذا قد بُسط فى موضع آخر ، وبُيِّن أنهم يلزمهم التناقض وفساد قولهم ، سواء قُدِّر[(٣)] الفلك واجباً بنفسه ، أو قُدِّر ممكناً واجبا بغيره .

والمقصود هنا إنما كان التنبيه على طرق الطوائف فى إثبات الصانع ، وأن ما يذكره أهل البدع من المتكلمة والمتفلسفة ، فإما أن يكون طويلا لا يُحتاج إليه ، أو ناقصا لا يحصِّل المقصود ، وأن الطرق التى جاءت بها الرسل هى أكمل الطرق وأقربها[(٤)] وأنفعها ، وأن ما فى الفطرة المُكَمَّلة بالشرعة المنزَّلة يغنى عن [ هذه ][(٥)] الأمور المحدثة ، وأن سالكيها يفوتهم من كمال المعرفة بصفات الله [ تعالى ][(٦)] وأفعاله ما ينقصون به عن أهل الإيمان نقصاً عظيما إذا[(٧)] عُذروا بالجهل ، وإلا كانوا من المستحقين للعذاب ، إذا خالفوا النص الذى قامت عليهم به الحجة ، فهم بين محروم ومأثوم .

---

(١) س : أمر متعلق ، وهو خطأ .

(٢) س : فما منه .

(٣) س : سواء إن قدر .

(٤) وأقربها : ساقطة من ( س ) .

(٥) هذه : ساقطة من ( د ) .

(٦) تعالى : ليست فى ( د ) .

(٧) س : إن .

وهذه الطرق التى أخذها ابن سينا عن المتكلمين ، من المعتزلة ونحوهم ، / وخلطها بكلام سلفه الفلاسفة ، صار بسبب ما فيها من البدع ص ٢٥٤
المخالفة للكتاب والسنة ، يستطيل بها على المسلمين ، ويجعل القول الذى قاله هؤلاء هو قول المسلمين. وليس الأمر كذلك ، وإنما هو قول مبتدعتهم ، وهكذا عمل إخوانه القرامطة الباطنية : صاروا يلزمون كل طائفة من طوائف المسلمين بالقدر الذى وافقوهم عليه مما هو مخالف للنصوص ، ويلزمونهم بطرد ذلك القول حتى يخرجوهم[(١)] عن الإسلام بالكلية .

ولهذا كان لهؤلاء وأمثالهم نصيب من حال المرتدين ، الذين قال الله [ تعالى ][(٢)] فيهم : ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لاَئِمٍ ﴾[ سورة المائدة : ٥٤ ] . ولهذا آل الأمر بكثير من هؤلاء إلى عبادة الأوثان ، والشرك بالرحمٰن ، مثل دعوة الكواكب والسجود لها ، أو التصنيف[(٣)] فى ذلك ، كما صنّفه الرازى وغيره فى ذلك .

والذى أحدثه الفلاسفة ، كابن سينا وأمثاله ، عن المعتزلة : منه ما هو صحيح ، ومنه ما هو باطل . فالصحيح كقولهم : إن تخصيص شىء دون

(١) س : حتى يخرجونهم .
(٢) تعالى : ليست فى ( د ) .
(٣) س : والتصنيف .

شيء بالحدوث فى وقت دون وقت لابد له من مخصص[١] . والباطل نفى الصفات .

وركَّب ابن سينا من الأمرين ما دار به على المعتزلة ، ونحوهم من المتكلمين ، ولم يقتصر على مجرد ما قالوه ، بل وسَّع القول فيه ، حتى وصله بكلام سلفه الدهرية .

فالأول : وهو أن تخصيص الحدوث بوقتٍ لابد له من مخصص ، ضم إليه : أن كل ممكن ، وإن كان قديما ، لا يترجح إلا بمرجح . وبنى[٢] على ذلك إثبات واجب الوجود .

وهى الطريقة التى أحدثها فى الفلسفة ، وهى مركَّبة من كلام الفلاسفة والمعتزلة . والمعتزلة لا تقتصر فى أن التخصيص لابد له من مخصص على تخصيص الحدوث ، بل تقول ذلك فيما هو أعم من ذلك ، ولا[٣] تفرِّق بين الاختصاص الواجب والاختصاص الممكن .

وابن سينا وافقهم على ذلك ، فتناقضت عليه أصوله . وأما الأصل الفاسد الذى أخذه عنهم ، فهو نفى الصفات . ولما كانت المعتزلة تنفى الصفات وتسمِّى إثباتها تجسيما ، والتجسيم تركيبا[٤] ، ويقولون : [ إن ][٥] المركَّب لابد له من مركِّب ، فلا يكون مركَّبا ، فلا يكون

---

(١) س : كقولهم : إن التخصيص لابد له من مخصص .

(٢) د : وبنا .

(٣) س : لا .

(٤) د : والتجسيم تركيب .

(٥) إن : ساقطة من ( د ) .

جسما ، لأن الجسم مركَّب ، فلا يقوم به صفة ، لأن الصفة لا تقوم إلا بجسم ، ولا يكون فوق العالم ، لأنه لا يكون فوق العالم إلا جسم .

ولا يُرى فى الآخرة ، لأن الرؤية إنما تقع على جسم ، أو عرض فى جسم .

وكلامه مخلوق ، لأنه لو قام به الكلام / لكان جسما . ظ ٢٥٤

أخذ[١] ابن سينا وأمثاله هذه الأصول ، وألزموهم ما هو أبلغ من ذلك ، فزاد فى نفى الصفات عليهم ، حتى كان أظهر تعطيلا منهم ، بل أبلغ تعطيلا من الجهم رأس نفاة[٢] الصفات . وخالف ابن سينا وأمثاله المعتزلة فى أمور : بعضها أصابوا[٣] فى مخالفتهم ، وبعضها أخطأوا[٤] فى مخالفتهم . لكن الذى أصابوا فيه ، منه ما صاروا يحتجون به على باطلهم ، لضعف طريق المعتزلة الذى به يردون باطلهم .

وهذا الذى ذكرته يجده من اعتبره فى كتب ابن سينا «كالإشارات» وغيرها ، ويتبين للفاضل أنه إنما بنى إلحاده فى قدم العالم على نفى الصفات ، فإنهم لما نفوا الصفات والأفعال القائمة بذاته ، وسموا ذلك توحيدا ، ووافقهم[٥] ابن سينا على تقرير هذا النفى الذى سموه توحيدا ، بيَّن[٦] امتناع القول بحدوث العالم مع هذا الأصل ، وأظهر تناقضهم .

---

(١) س : فأخذ .

(٢) س : من الجهم بن صفوان ومن نفاة . . .

(٣) د : أصاب .

(٤) د : أخطأ .

(٥) س : وافقهم .

(٦) س : صار بين .

ولكن قوله فى قدم العالم أفسد من قولهم ، ويمكن إظهار تناقض قوله ، أكثر من إظهار تناقض أقوالهم . فلهذا تجده فى مسألة قدم العالم يردد القول فيها ، ويحكى كلام الطائفتين وحجتهم كأنه أجنبى ، ويحيل الترجيح بينهما[١] إلى نظر الناظر ، مع ظهور ترجيحه لقول القائلين بالقدم[٢] .

وأما مسألة نفى الصفات فيجزم بها ، ويجعلها من المقطوع به الذى لا تردد فيه ، فإنهم يوافقون عليها ، وهو بها تمكَّن من الاحتجاج عليهم فى قدم العالم ، وبها تمكّن[٣] من إنكار المعاد ، وتحريف الكَلِمِ عن مواضعه ، وقال : نقول فى النصوص الواردة فى المعاد كما قلتم فى[٤] النصوص الواردة فى الصفات ، وقال : كما أن الكتب الإلٰهية ليس فيها بيان ما هو الحق فى نفس الأمر فى[٥] التوحيد ، يعنى التوحيد الذى وافَقَتْه عليه المعتزلة ، وهو نفى الصفات بناءً على نفى التجسيم والتركيب ؛ فكذلك ليس فيها بيان[٦] ما هو الحق فى نفس الأمر فى[٧] أمر المعاد . وبنى[٨] ذلك على أن الإفصاح بحقيقة الأمر لا يمكن خطاب الجمهور به ، وإنما

(١) س : فيهما .
(٢) س : بقدم العالم .
(٣) س : العالم وتمكن . . .
(٤) س : فى المعاد ما تقولونه فى . .
(٥) س : من .
(٦) بيان : ساقطة من ( س ) .
(٧) س : من .
(٨) د : وبنا ، وهو خطأ .

يخاطبون بنوع من التخييل والتمثيل الذى ينتفعون به فيه ، كما تقدم كلامه (١) .

وهذا [ كلام ] (٢) الملاحدة الباطنية الذين ألحدوا فى أسماء الله وآياته ، وكان منتهى أمرهم تعطيل الخالق ، وتكذيب رسله ، وإبطال دينه . ودخل فى ذلك باطنية الصوفية ، أهل الحلول والاتحاد ، وسموه تحقيقا ومعرفة وتوحيداً . ومنتهى أمرهم هو إلحاد باطنية الشيعة ، وهو أنه ليس / ص ٢٥٥
إلا الفلك وما حواه وما وراء ذلك شيء .

وكلام ابن عربى ، صاحب « فصوص الحكم » ، وأمثاله من الاتحادية القائلين بوحدة الوجود ، يدور على ذلك لمن فهمه ، ولكن يسمُّون هذا العالم الله . فمذهبهم فى الحقيقة مذهب المعطِّلة ، كفرعون وأمثاله ، ولكن هؤلاء يطلقون عليه هذا الاسم ، بخلاف أولئك . وأيضا فقد يكون جهَّال هؤلاء وعوامهم يعتقدون أنهم يثبتون خالقاً مباينا للمخلوق ، مع قولهم بالوحدة والاتحاد ، كما رأينا منهم طوائف ، مع ما دخلوا فيه من العلم والدين ، لا يعرفون حقيقة مذهب هؤلاء ، لما فى ظاهره من الإقرار بالصانع ورسله ودينه .

وإنما يعرف ذلك من كان ذكيًّا خبيراً بحقيقة مذهبهم (٣) ، ومن كان كذلك فهو أحد رجلين : إما مؤمن عليم : علم أن هذا يناقض الحق ، وينافى دين الإسلام ؛ فذمهم وعاداهم . وإما زنديق منافق : علم حقيقة

---

(١) عبارة « كما تقدم كلامه » : ساقطة من ( س ) .

(٢) كلام : ساقطة من ( د ) .

(٣) س : بحقيقة قولهم .

أمرهم ، وأظهر ما يظهرون ، وكان من أئمتهم[١] . فهذا وأمثاله من جنس آل فرعون ، الذين جُعلوا أئمة يدعون إلى النار .

والأول من أتباع الرسل والأنبياء ، كآل[٢] إبراهيم ، الذين جعلهم الله أئمة يهدون بأمره .

وهذا الذى ذكرته لك من حال هؤلاء ، يتبين لكل مؤمن ذكىّ[٣] رأى كتبهم ، وتبين له مقصودهم . فما ذكرته عن **ابن سينا** مذكور فى كتابه **« الإشارات »** الذى هو زبدة الفلسفة عندهم ، الذى **قال** فى خاتمته[٤] :

كلام ابن سينا فى « الإشارات » وتعليق ابن تيمية عليه

« أيها الأخ إنى مخضت[٥] لك فى هذه الإشارات عن زُبَد[٦] الحق ، وألقمتك نَقىّ[٧] الحِكَم ، فى لطائفِ الكَلِم[٨] ، فصنه[٩] عن المبتذلين والجاهلين[١٠] ، ومن لم يرزق الفطنة الوقّادة ، والرَّوِيَّة والسعادة[١١] ، وكان صغاه مع الغاغة[١٢] ، أو[١٣] كان من ملاحدة هؤلاء المتفلسفة[١٤] ومن

(١) س : من أئمته .

(٢) س : وآل .

(٣) ذكى : ساقطة من ( س ) .

(٤) فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٩٠٣/٤ - ٩٠٦ .

(٥) الإشارات : قد مخضت .

(٦) الإشارات : عن زبدة .

(٧) الإشارات : قفى . وشرح نصير الدين الطوسى الكلمة فقال : والقفى والقفية الشىء الذى يؤثر به الضيف .

(٨) د : التكلم .

(٩) س : فصنته .

(١٠) الإشارات ( ص ٩٠٤ ) : عن الجاهلين والمبتذلين .

(١١) س : والروية العبادة ؛ الإشارات : والدربة والعادة .

(١٢) وكان صغاه مع الغاغة : كذا فى « الإشارات » . وفى ( س ) : وكان صفاه مع الغاغة . وفى ( د ) : وكان صناعة من الصناعة . قال الطوسى : « وصغاه : ميله ، والغاغة من الناس : الكثير المختلطون » .

(١٣) د : إذ .

(١٤) الإشارات : الفلاسفة .

همجهم ، فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته ، واستقامة سيرته ، أو بتوقفه[١] عمّا يفزع[٢] إليه الوسواس ، وينظر[٣] إلى الحق بعين الرضا والصدق ، فآته[٤] ما يسألك منه[٥] مدرَّجاً [ مجزَّأً ][٦] مفرَّقًا ، تستفرس ما تسلفه لما تستأنفه[٧] ، وعاهده بالله وبالأيمان التى لا مخرج له منها[٨] ، أن يجرى فيما تؤتيه مجراك[٩] ، متأسِّيا بك[١٠] ، فإن أذعت هذا العلم وأضعته[١١] ، فالله بينى وبينك » .

وبهذه الوصية أوصى الرازى فى شرحه له ، كما وصَّى بذلك فى[١٢] كلامه على حديث المعراج لما شرحه بنظير شرح هؤلاء له . وهذا من جنس وصايا القرامطة الملاحدة فى البلاغ الأكبر ، والناموس الأعظم .

والمقصود / هنا أن ابن سينا فى هذا الكتاب الذى عظَّمَهُ ، لمَّا تكلم على أفعال الرب تعالى وصفاته ، سلك ما ذكرته لك عنه ، كما قد ذكرنا فى ظ ٢٥٥

(١) الإشارات : وبتوقفه .

(٢) الإشارات : يتسرع .

(٣) الإشارات ( ص ٩٠٥ ) : وبنظره .

(٤) فآته : كذا فى « الإشارات » وهو الصواب . وفى ( د ) ، ( س ) : فإنه .

(٥) منه : ساقطة من ( س ) .

(٦) مجزأ : ساقطة من ( د ) ، ( س ) . وزدتها من « الإشارات » .

(٧) س : بنفوس من ما يسلمه لما يستعمله ( وهو تحريف ) ؛ الإشارات : تستفرس مما تسلفه لما تستقبله . وقال نصير الدين : الاستفراس : طلب الفراسة .

(٨) س : وعاهده بالله تعالى والأيمان التى مخارج لها ؛ الإشارات : وعاهده بالله وبأيمان لا مخارج لها .

(٩) س : . . فيما يؤتيه محوال ( وهو تحريف ) ؛ الإشارات ( ص ٩٠٦ ) : ليجرى فيما تأتيه مجراك .

(١٠) س : مناسياتيك .

(١١) الإشارات : أو أضعته .

(١٢) د : من .

غير هذا الموضع ، لما ذكر[١] النزاع فى مسألة الصنع والإبداع وحدوث العالم .

**قال** فى آخره[٢] : « فهذه هى المذاهب ، وإليك الاعتبار[٣] بعقلك دون هواك ، بعد أن تجعل واجب الوجود واحداً » .

**والرازى** لم يعرف وجه وصيته **فقال** : « إن كان المقصود منه الأمر بالثبات على التوحيد ، فإنه يكون كلاما أجنبيا عن مسألة الحدوث والقدم . وإن كان المقصود منه إنما هى[٤] المقدمة التى يظهر منها الحق فى مسألة القدم والحدوث فهو ضعيف ، لأن القول بوحدة واجب الوجود لا تأثير له فى ذلك أصلا ، لأن القائلين بالقدم[٥] يقولون : ثبت إسناد الممكنات بأسرها إلى واجب الوجود لذاته،فسواء[٦] كان الواجب واحداً أو أكثر من واحد ، لزم من كونه واجباً دوام آثاره وأفعاله . وأما القائلون بالحدوث ، فلا يتعلق شىء من أدلتهم بالتوحيد والتثنية ، فثبت أنه لا تتعلق مسألة القدم والحدوث بمسألة التوحيد » .

**قلت** : ليس مراد ابن سينا بالتوحيد التوحيد الذى جاءت به الرسل ، وهو عبادة الله وحده لا شريك له ، مع ما يتضمنه من أنه لا ربَّ لشئ من الممكنات سواه ، فإن إخوانه [ من ][٧] الفلاسفة من أبعد الناس عن هذا

(١) س : لما ذكرنا .
(٢) س : قال فى آخر ذلك . والكلام التالى فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٥٤٥/٤ .
(٣) الإشارات : الاختيار .
(٤) س : هو .
(٥) بالقدم : ساقطة من ( س ) .
(٦) س : سواء .
(٧) من : ساقطة من ( د ) .

التوحيد ، إذ فيهم من الإشراك بالله [ تعالى ][(١)] ، وعبادة ما سواه ، وإضافة التأثيرات إلى غيره ، [ بل ][(٢)] ما هو معلوم لكل من عرف حالهم ، ولازم قولهم : إخراج الحوادث كلها عن فعله . وإنما مقصوده التوحيد الذى يذكره فى كتبه ، وهو نفى الصفات ، وهو الذى شارك فيه المعتزلة وسمَّوْه أيضا توحيدا .

وهذا النفى الذى سموه توحيدا ، لم ينزل به كتاب ، ولا بعث[(٣)] به رسول ، ولا كان عليه أحد من سلف الأمة وأئمتها ، بل هو مخالف لصريح المعقول ، مع مخالفته لصحيح المنقول .

والمقصود منه وجه ارتباطه بمسألة الحدوث والقدم ، وذلك أن الأصل الذى بنى[(٤)] عليه حجته فى مسألة القدم : أنه كيف تحدث السموات بعد أن لم تكن محدثة من غير حدوث أمر ؟ وهذا إنما يكون على قول نفاة الصفات والأفعال القائمة به ، ، الذين يقولون : إنه لا يقوم به فعل يتعلق بمشيئته وقدرته ، وإلا فعلى قول أهل الإثبات تبطل حجته .

وأيضا فمقصوده تمهيد أصله فى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وهذا إنما يتم إذا أثبت/موجودا مجردا[(٥)] لا صفة له ولا نعت ، وإلا فإذا ص ٢٥٦
كان الخالق موصوفا بصفات متنوعة[(٦)] : كالعلم والقدرة والكلام والمشيئة

(١) تعالى : زيادة فى ( س ) .
(٢) بل : ساقطة من ( د ) .
(٣) س : ولم يبعث .
(٤) س : يبنى .
(٥) س : ثبت موجود مجرد .
(٦) د : متبوعة ، وهو تحريف .

والرحمة ، وبأفعال متنوعة : كالخلق والاستواء ونحو ذلك — لم يكن واحدا عندهم ، بل كان مركَّبا وجسما .

وحينئذ فيقال لهم : هذا الذى تسمونه[1] واحداً لا حقيقة له فى الخارج ، وإنما[2] هو أمر يقدَّر فى الأذهان ، لا يوجد فى الأعيان ، وهو نظير الواحد البسيط ، الذى يجعلون منه تتركب[3] الأنواع ، فإن هذا الواحد الذى يثبتونه فى الكليات ، ويقولون : إنه منه تتركب الأنواع الموجودة ، هو نظير الواحد الذى يثبتونه فى الإلٰهيات ، ويقولون : هو مبدأ الوجود . وكلاهما لا حقيقة له فى الخارج ، وإنما هو يقدره الذهن ، كما يقدر الكليات المجرَّدة عن الأعيان ، وكما يقدر بعداً مجرداً ، ودهراً مجردا ، ومادة مجردة ، كما يقوله شيعة أفلاطن ومن وافقهم .

بل هذه الأمور أقرب إلى وجودها فى الخارج من ذلك الواحد الذى يقدّرونه : إما الواحد الكلِّى البسيط ، الذى تتركب منه الأنواع فى حدودها وحقائقها ، وإما الواحد المعيّن الذى تصدر عنه الموجودات . ومتى بطل واحدهم هذا[4] بطل توحيدهم ؛ فبطل نفيهم للصفات ؛ وبطل قولهم : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ؛ فبطل قولهم فى الأفعال ؛ فبطل ما قرروه فى قدم العالم ، وبطل ما احتجوا به على ذلك من الحجة ، حيث قالوا : كيف يصدر عنه ما لم يكن صادراً ، من غير قيام أمر متجدد

---

(١) س : سميتموه .

(٢) س : إنما .

(٣) س : متركب .

(٤) هذا : ساقطة من ( س ) .

به ؟ فكان[١] إبطال ما ألحدوا به فى توحيد الله [ تعالى ][٢] يهدم أصول ضلالهم .

وأيضاً فالمقالات التى أبطلها ابن سينا فى مسألة حدوث العالم وقدمه ، بنى إبطالها على هذا التوحيد الذى هو نفى الصفات ، فكان[٣] هذا عصمته التى لابد له منها .

وقد ذكرنا فى غير هذا الموضع أن ابن سينا ذكر مقالات الناس فى مسألة الحدوث والقدم ، ولم يذكر مقالة[٤] أساطين الفلاسفة المتقدمين ، كما لم يذكر مقالة الأنبياء والمرسلين . والمقالات التى حكاها من الباطل [ إنما ][٥] احتج على إبطالها بما لا حجة له فيه ، **فقال**[٦] : « أوهام وتنبيهات[٧] . قال قوم : إن هذا الشىء المحسوس موجود[٨] لذاته ، واجب لنفسه ، لكنه[٩] إذا تذكرت ما قيل فى شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا ، وتلوت قوله[١٠] تعالى : ﴿ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴾ [ سورة الأنعام : ٧٦ ] فإن الهُوِىَّ فى حظيرة الإمكان أفول ما »[١١] .

(١) س : يتجدد وكان . .
(٢) تعالى : ليست فى ( د ) .
(٣) س : وكان .
(٤) س : مقالات .
(٥) إنما : ساقطة من ( د ) .
(٦) فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٤/٥٣١ - ٥٣٢ .
(٧) س : وشبهات .
(٨) د : موجودا ، وهو خطأ .
(٩) الإشارات ( ص ٣٥٢ ) : لكنك .
(١٠) س : ويكون قوله .
(١١) س : أقول مادة ، وهو تحريف .

ظ ٢٥٦ **قلت**[١] : وهذا القول هو قول القائلين / بقدم العالم [ وأنه ][٢] واجب بنفسه ، ليس له موجب آخر . وهو الظاهر المشهور من مذاهب الدهرية ، وإليه يعود كلام محققيهم[٣] . ولهذا كان أئمة الكلام القدماء ، من المعتزلة والأشعرية وغيرهم ، [٤] كأبي على الجبائى وأمثاله[٤] ، وكالقاضى[٥] أبى بكر ، والقاضى أبى يعلى ، وأمثالها ، لا يذكرون عن الدهرية إلّا هذا القول .

وأما القول الذى ذكره ابن سينا : وهو أنه معلول علة واجبة أبدعته ، فهذا قوله وقول أمثاله من الفلاسفة . [٦] وقد حُكى هذا القول عن برقلس[٦] ، وقد نازعه فيه إخوانه الفلاسفة ، وهو لم يذكر له عليهم حجة مستقيمة ، وإنما احتج عليهم بما ذكره فى توحيد واجب الوجود ، وأنه لا يكون موصوفا بصفات فتكون فيه كثرة ، ولا يكون جسما فتكون فيه كثرة ، ونفى الأنواع الخمسة التى سمَّاها تركيبا ، كتركيب[٧] الجسم من أجزائه الحسيّة : الجواهر المفردة[٨] ، ومن أجزائه العقلية : وهى المادة والصورة ، ومن الذات والصفات ، ومن العام والخاص ، ومن الوجود والماهية .

---

(١) قلت : ساقطة من ( س ) .

(٢) وأنه : ساقطة من ( د ) .

(٣) د : محققهم .

(٤-٤) : ساقط من ( س ) .

(٥) س : كالقاضى .

(٦-٦) : ساقط من ( س ) .

(٧) د : تركيب .

(٨) س : المنفردة .

ولهذا بيّن أبو حامد [ الغزالى ][(١)] ، وغيره من المسلمين ، بل وابن رشد وأمثاله من الفلاسفة ، فساد ما ذكروه فى هذا التوحيد ، وبطلان ما نَفَوْه من هذه المعانى التى سموها تركيبا ، وأنه لا حجة لهم على ذلك أصلا، إلا ما توهموه من مدلول لفظ واجب الوجود بالمعنى الذى تصوروه ، لا بالمعنى الذى قام عليه الدليل ، فكان[(٢)] مبنى حجتهم على ألفاظ مجملة إذا بُيِّنت ظهر فساد كلامهم .

ولهذا احتاج ابن سينا فى مسألة إثبات الصانع [ إلى توحيده ][(٣)] ، فضلا عن إثبات أفعاله قال[(٤)] : « وقال آخرون : بل هذا الوجود [(٥)] المحسوس معلول . ثم افترقوا : فمنهم من زعم أن أصله وطينته غير معلولين ، [(٦)] لكن صنعته معلولة . وهؤلاء قد[(٧)] جعلوا فى الوجود واجبين . وأنت خبير باستحالة ذلك . ومنهم من جعل وجوب الوجود لشيئين[(٨)] أو لعدة أشياء ، وجعل غير ذلك من ذلك . وهؤلاء فى حكم الذين من قبلهم » .

**فيقال له** : الذين جعلوا الوجود لشيئين أو عدة أشياء ، يدخل فيهم من جعل أصله وطينته غير معلومين[(٦)] ، فإن ما لم يكن معلولا كان واجبا لنفسه ، فهؤلاء جنس واحد ، حيث جعلوا واجب الوجود أكثر من

---

(١) الغزالى : زيادة فى ( س ) .

(٢) س : وكان .

(٣) عبارة « إلى توحيده » : ساقطة من ( د ) .

(٤) فى « الإشارات والتنبيهات » بعد كلامه فى النص السابق مباشرة ٣ ، ٤ /٥٣٢ - ٥٣٣ .

(٥) الإشارات : الموجود .

(٦ - ٦) : ساقط من ( س ) .

(٧) د : فقد ، والمثبت من « الإشارات والتنبيهات » ( ص ٥٣٣ ) .

(٨) الإشارات : لضدين .

واحد . ومع هذا فحجتك على إبطال قولهم قد عرف ضعفها ، ولكن الفرق بين هؤلاء وهؤلاء : أن هؤلاء يجعلون الصانع أكثر من واحد ، فيقولون بالتعدد فى الصانع . وأولئك إذا أثبتوا أصلا وطينة غير معلولة ، فلا يجعلونها فاعلة صانعة ، بل قابلة للفاعل ، فهؤلاء يقولون : إن
ص ٢٥٧ الفاعل[١] للعالم واجب بنفسه / (* وهؤلاء يدخل فيهم من قال بقولهم ، كابن زكريا المتطبب[٢] حيث قالوا : القدماء خمسة ، وسبب حدوث العالم عشق النفس للهيولى ، فإن هؤلاء يقولون بقدم مادة العالم ومكانه وزمانه والنفس .

وكان ابن سينا ذكر هذا القول ، وذكر قول المجوس الذين يقولون بقدم النور والظلمة . فهذان القولان متشابهان من بعض الوجوه ، فإن هذا يقول : سبب حدوث العالم اختلاط النور والظلمة . وهذا يقول : سببه عشق النفس للهيولى . ثم ذكر قول المتكلمين وقول أصحابه ، فلم يذكر إلا هذه الأقوال الأربعة . وأما قول أئمة الفلاسفة وأساطينهم القدماء فلم يذكره ، كما [ لم ] يذكر[٣] قول الأنبياء وسلف الأمة *).

وحينئذ فيقال : مذهب جمهور الفلاسفة أن أصل العالم معلول[٤] عن الواجب بنفسه ، والعالم مع ذلك محدَث الصورة . فهؤلاء لا يقولون بتعدد الواجب ، ولا يقولون بقدم العالم ، ولا يقولون بأن طينته غير

---

(١) س : القابل .
(* - *) ما بين النجمتين ساقط من ( س ) .
(٢) د : كابن زكريا الرازى .
(٣) فى الأصل : كما يذكر . وأحسب أن الصواب ما أثبته .
(٤) س : معول ، وهو تحريف .

معلولة . وهذا القول لم يذكره فى نقله للمقالات ، مع أنه من أشهر الأقوال عن أساطين الفلسفة [(١)] ، وهو أظهر أقوالهم فى الحجة والدليل ، فإنه لا يرد عليه ما يرد على غيره . ولا يمكنه أن يحتج على فساد قول هؤلاء بما احتج به على فساد قول غيرهم [(٢)] ، بل حجته الصحيحة لا تدل إلا على قول هؤلاء ، فإنهم يمكنهم أن يثبتوا للحوادث سببا حادثا ، ولا يجعلون الفاعل معطَّلا عن الفعل ، ولا يقولون بقدم الأفلاك وحدوث حوادثها من غير سبب حادث ، ولا يخالفون النصوص المشهورة عن الأنبياء [ صلوات الله عليهم وسلامه ] [(٣)] . فكان قولهم أقرب إلى العقل والنقل من الأقوال التى ذكرها .

**قال** [(٤)] : « ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد ، ثم افترقوا فقال فريق منهم : إنه لم يزل ولا وجود لشىء عنه ، ثم ابتدأ وأراد وجود شىء عنه ، ولولا [(٥)] هذا لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى فى الماضى لا نهاية لها موجودة بالفعل ، لأن كل واحد منها وُجِد ، فالكل وُجِد ، فيكون لما [(٦)] لا نهاية له من أمور متعاقبة كليَّة منحصرة فى الوجود . قالوا : وذلك محال ، وإن لم [(٧)] تكن كلية حاصرة لأجزائها معا فإنها فى حكم ذلك ، وكيف يمكن [ أن تكون ] [(٨)] حال من هذه الأحوال

(١) س : الفلاسفة .

(٢) س : غيره .

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة فى ( س ) .

(٤) فى « الإشارات والتنبيهات » بعد النص السابق مباشرة ٣ ، ٥٣٤/٤ – ٥٣٧ .

(٥) س : لولا . (٦) لما : ساقطة من ( س ) .

(٧) لم : ساقطة من « الإشارات والتنبيهات » ( ص ٥٣٥ ) . وفى شرح نصير الطوسى : « وإن لم يكن لها كلية حاصرة لآحادها معا فى الوجود فإنها فى حكم ذلك عقلا » .

(٨) أن تكون : ساقطة من ( د ) ، ( س ) . وأثبتها من « الإشارات » ( ص ٥٣٦ ) .

تُوصف(١) بأنها لا تكون إلا بعد ما لا نهاية له ، فتكون موقوفة على ما لا نهاية له ، فُيقطع(٢) إليها ما لا نهاية له . ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد / تلك الأحوال ، وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ؟ [ ومن هؤلاء من قال : ظ ٢٥٧
إن العالم يوجد(٣) حين كان أصلح لوجوده ](٤)، ومنهم من قال : لم يمكن(٥) وجوده إلّا حين وُجد ، ومنهم من قال : لا يتعلق وجوده بحين وشيء(٦) آخر بل بالفاعل ، ولا يُسأل عن لِمَ(٧) فهؤلاء هؤلاء » .

**قال**(٨) : « وبإزاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الأول ، يقولون : إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود(٩) فى جميع صفاته وأحواله الأزلية(١٠) ، وأنه ليس يتميز(١١) فى العدم الصريح حال الأولى به فيها(١٢) أن لا يُوجِد شيئاً ، أو بالأشياء أن لا تُوجَد(١٣) عنه أصلا ، وحال بخلافها ، ولا يجوز أن تسنح له(١٤) إرادة متجددة إلا لداعٍ ، وأن(١٥)

(١) س : يوصف .
(٢) الإشارات : فينقطع .
(٣) الإشارات ( ص ٥٣٧ ) : وجد .
(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من ( د ) .
(٥) الإشارات : لا يمكن .
(٦) الإشارات : ولا بشيء .
(٧) الإشارات : ولا يُسأل عما فعل أو لم يفعل .
(٨) بعد الكلام السابق مباشرة فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٤/٥٣٨ - ٥٤٥ .
(٩) الوجود : ساقطة من ( س ) .
(١٠) الإشارات : الأولية .
(١١) س : ليس بمتميز ؛ الإشارات : لم يتميز .
(١٢) س :حال الأزل فيها ؛ الإشارات : حال الأولى فيها به .
(١٣) س : أن لا يوجد .
(١٤) له : ساقطة من « الإشارات » ( ص ٥٣٩ ) .
(١٥) الإشارات : ولا أن . .

تسنح جزافا . وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال ، وكيف تسنح إرادة لحالٍ[١] تجددت ، وحال حال[٢] ما يتجدد كحال[٣] ما يمهد له التجدد فيتجدد ؟ وإذا لم يكن[٤] تجدد ، كانت حاله[٥] ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد ، وسواء[٦] جعلت التجدد[٧] لأمر تيسر ، أو لأمر زال مثلا[٨] لحسن[٩] من الفعل وقتا ما ، أو تيسر[١٠] ، أو [ وقتٍ ][١١] معيّن ، أو غير ذلك مما عُد ، أو لقبح كان بكون له قد زال[١٢] ، أو عائق ، أو غير ذلك كان فزال .

قالوا : فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إفاضة[١٣] الخير والجود[١٤] هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة[١٥] . فهذا الداعي

---

(١) د : إرادة الحال .

(٢) حال : ساقطة من « الإشارات » .

(٣) س : بحال .

(٤) يكن : ساقطة من ( س ) .

(٥) الإشارات ( ص ٥٤٠ ) : كانت حال . . .

(٦) الإشارات : سواء .

(٧) د : المتجدد .

(٨) مثلا : ساقطة من ( س ) .

(٩) الإشارات : كحسن .

(١٠) الإشارات : من الفعل وقت ما تيسر . .

(١١) وقت : ساقطة من ( د ) ، ( س ) وأثبتها من « الإشارات » .

(١٢) س : أو لقبح كان بكون أو حال قد زال ؛ الإشارات : وكقبح كان يكون له أو كان قد زال .

(١٣) د : إضافة ، وهو تحريف .

(١٤) س : عن إفاضة . والوجود ، وهو تحريف .

(١٥) لا محالة : ساقطة من ( س ) .

ضعيف قد انكشف لذوى الأبصار ضعفه [(١)] على أنه قائم فى كل حال [(٢)] ، وليس فى حال بأَوْلى بإيجاب السبق من حال [(٣)] ، وأما كون المعلول ممكن الوجود فى نفسه واجب الوجود بغيره ، فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه .

وأما كون غير المتناهى كلاًّ موجودا ككون[(٤)] كل واحد وقتا [ ما ] [(٥)] موجودا فهو توهم خطأ ، فليس إذا صح على كل واحد حكمه[(٦)] صح على كل محصل ، وإلا لكان يصح أن يقال : الكل من غير المتناهى يمكن أن يدخل فى الوجود ، لأن كل واحد يمكن أن يدخل فى الوجود ، فيُحمل الإمكان على الكل ، كما حُمل [(٧)] على كل واحد .

قالوا : ولم يزل غير المتناهى من الأحوال التى يذكرونها معدوما إلا شيئاً بعد شيء ، وغير المتناهى المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل ، ولا يُثلم ذلك كونها غير متناهية فى العدم .

وأما توقف الواحد منها على أن يوجد قبله مالا نهاية له ، [ أو احتياج شيء منها إلى أن ينقطع إليه ما لا نهاية له ] [(٨)] ، فهو قول كاذب . فإن معنى قولنا : كذا توقف على كذا[(٩)] هو أن الشيئين وصفا معا بالعدم ،

(١) س : لذى الإنصاف ضعفه ؛ الإشارات ( ص ٥٤٢ ) : لذوى الإنصاف ضعفه .

(٢) س : قائم فى كل قائم .

(٣) الإشارات : وليس فى حال أولى بإيجاب السبق منه فى حال .

(٤) الإشارات : لكون .

(٥) ما : ساقطة من ( د ) ، ( س ) . وأثبتها من « الإشارات » .

(٦) الإشارات ( ص ٥٤٣ ) : حكم .

(٧) الإشارات : كما يحمل .

(٨) ما بين المعقوفتين ساقط من ( د ) ، ( س ) ، وأثبته من « الإشارات » .

(٩) الإشارات ( ص ٥٤٤ ) : قولنا : توقف كذا على كذا .

والثانى لم يكن يصح وجوده إلا بعد وجود المعلول[١] الأول ، وكذلك الاحتياج . ثم لم يكن ألبتة ، ولا فى وقت من الأوقات ، يصح أن يُقال : إن الأخير[٢] كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له ، أو محتاجا إلى أن يُقطع إليه ما لا نهاية له ، بل أى وقت فَرَضتَ وجدت بينه وبين كون[٣] الأخير أشياء متناهية ، ففى جميع الأوقات هذه صفته ، / لا سيما والجميع عندكم ص ٢٥٨
وكلٌّ واحدٍ واحد ، فإن عنيتم بهذا التوقف أن هذا لم يوجد إلا بعد وجود أشياء كل واحد منها فى وقت آخر لا يمكن[٤] أن يُحصى عددها ، وذلك محال ، فهذا نفس[٥] المتنازع فيه : أنه ممكن[٦] أو غير ممكن ، فكيف يكون مقدمة فى إبطال نفسه ؟ أبأن[٧] يُغيّر لفظها بتغيير[٨] لا يتغير به المعنى ؟ قالوا : فيجب من اعتبار[٩] ما نبهنا عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه كونا أوّليّا ، وما يلزم من ذلك[١٠] [ الاعتبار ][١١] لزوما ذاتيا ، إلا ما يلزم من اختلافات يلزم عندها[١٢] فيتبعها التغير » .

(١) الإشارات : المعدوم .

(٢) الإشارات : الآخر .

(٣) كون : ساقطة من « الإشارات » .

(٤) س : لم يمكن .

(٥) الإشارات : فهذا هو نفس .

(٦) ممكن : ساقطة من ( س ) .

(٧) الإشارات : أفبأن .

(٨) الإشارات : لفظها تغييرا . .

(٩) الإشارات : فالواجب من اعتبار . .

(١٠)س : وما يلزم فى ذلك ؛ الإشارات ( ٥٤٥ ) : وما يلزم ذلك .

(١١)الاعتبار : ساقطة من ( د ) ، ( س ) وأضفتها من « الإشارات » .

(١٢) الإشارات : تلزم منها .

قال[(١)] : « فهذه هى المذاهب وإليك الاعتبار[(٢)] بعقلك [ دون هواك ][(٣)] » .

تعليق ابن تيمية

هذا جملة كلامه[(٤)] ، وهذا الكلام قد[(٥)] ذكر فيه قول المعتزلة ونحوهم من أهل الكلام ، وقوله وقول أمثاله من الفلاسفة ، وذكر حجة المعتزلة المعروفة[(٦)] عندهم ، وهو دليل الأعراض المبنى على إبطال حوادث لا تتناهى ، وذكر حجته فى أن تخصيص[(٧)] حال دون حال بالفعل لابد له من مخصص ، فإذا كانت الأحوال متساوية لزم انتفاء المخصص ، فينتفى التخصيص ، فينتفى ما ذكروه من الحدوث .

وهذه الحجة مادتها من كلام المعتزلة الصحيح ، حيث أخذ عنهم أن التخصيص بوقت دون وقت لابد له من مخصص . وهم بنوا على ذلك[(٨)] إثبات الصانع ، وهو على ذلك بنى[(٩)] إثبات واجب الوجود ، لكن نقل ذلك إلى الممكن الذى ليس له من نفسه وجود ، فتخصيصه بالوجود دون العدم ، وبالعدم دون الوجود ، كتخصيص الحدوث بوقت دون وقت :

وقد عُرِف[(١٠)] أن هذا الكلام مادته من كلام المعتزلة والفلاسفة

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٥٤٥/٤ .
(٢) الإشارات : الاختيار .
(٣) دون هواك : ليست فى ( د ) ، ( س ) ، وأضفتها من « الإشارات » .
(٤) عبارة : « هذا جملة كلامه » : ساقطة من ( س ) .
(٥) قد : ساقطة من ( س ) .
(٦) س : وذكر حجتهم المعروفة . . .
(٧) س : فى أنه مخصص . .
(٨) س : وهم بنوا ذلك على . .
(٩) د ، س : بنا .
(١٠) س : وقد علم .

جميعا ، وأن الصواب الذى فيه – وهو امتناع تخصيص المحدَث أو الممكن بلا مخصص – هو من كلام المعتزلة الذى وافقهم عليه ، والخطأ الذى فيه بعضه منهم وأكثره منه[1] ، فإنه ألزم المعتزلة[2] بطرد هذا الأصل ، فلما لم يطردوه نقض قولهم .

وحينئذ فيُقال له : بطلان قول المعتزلة لا يستلزم صحة قولك ، إلا لو لم يمكن قولٌ إلا قولك وقولهم . فكيف وأقاويل[3] أئمة الفلاسفة ليست من القولين ؟ وكذلك الأقوال التى عليها أئمة السنة والحديث ليست من القولين ؟

والأقوال الموجودة فى الكتب الإلٰهية : التوراة والقرآن اللذين لم يأت من عند الله [ تعالى ][4] كتاب أهدى منهما ليست واحداً من القولين ، فإذا قُدِّر بطلان قول معيّن لم يلزم صحة قولك ، فكيف إذا كان ما أفسدت به قول المعتزلة يبطل أيضا / قولك ؟ فقولك أفسد من قولهم إن كان قولهم فاسدا ، [5] وكذلك إن كان صحيحا ، فهو فاسد[5] على كل تقدير . ظ ٢٥٨

وذلك أن عمدتك على بطلان[6] قولهم أنه يمتنع أن يختص وقت دون وقت بالحدوث بلا سبب مخصص حادث .

---

(١) فى الأصل ( د ) : وأكثر منه ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) اختلفت عبارات نسخة ( س ) عن نسخة ( د ) هكذا : وقد علم أن هذا ليس من كلام سلفه الفلاسفة ، وأن الصواب فيه هو من كلام المعتزلة ، والخطأ الذى فيه منه ، ولكن ألزم المعتزلة . .

(٣) س : وأقوايل ، وهو تحريف .

(٤) تعالى : زيادة فى ( س ) .

(٥ - ٥) : ساقط من ( س ) .

(٦) س : على إبطال .

فيقال لك : وأنت[١] تقول : إن الحوادث كلها تحدث بلا سبب حادث . وعلى قولك[٢] فكل حادثٍ حادثٌ فى وقت من الأوقات ، فإن ذلك الوقت اختص بالحدوث بلا سبب مخصص حادث ، فألزمهم اختصاص وقت من الأوقات بالحدوث دون سائر الأوقات بلا مخصص . وأنت يلزمك اختصاص كل وقت بما يحدث فيه من الحوادث بلا سبب مخصص ، واختصاص كل حادث بصفته وقدره[٣] بلا سبب مخصص ، واختصاص كل حادث بوقته بلا سبب مخصص ، وحدوث جميع الحوادث بلا سبب مقتض للحدوث ، فهم إن كان ما التزموه باطلا فقد التزمت أضعافه ، فيكون قولك أفسد . وإن لم يكن باطلا بطلت حجتك على إبطال قولهم ، فتبين أن إبطالك لقولهم ، مع اعتقادك لما تعتقده ، باطل على كل تقدير ، وعُلِم أن الأصول الصحيحة التى وافقتهم عليها ، هى على بطلان قولك أدل منها على بطلان قولهم ، والأصول الفاسدة التى وافقوك عليها ، إذا كانوا قد تناقضوا فيها ولم يطردوها ، فأنت أعظم تناقضا فى عدم طردك لأصولك مطلقا : صحيحها وفاسدها .

وبيان ذلك أنه قد قال : يجب أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه كونا أزليا ، وما يلزم من ذلك لزوما ذاتيا ، إلا ما يلزم من اختلافات يلزم عنـدها فيتبعها التغير يعنى حركة الفلك وما يتبعها من التغير .

---

(١) س : انت .

(٢) عبارة « وعلى قولك » : ساقطة من ( س ) .

(٣) د : وقدرته .

فيقال له : إذا لم يكن مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه كونا أزليا ، واللازمة[١] من ذلك لزوما ذاتيا ، كما يقوله فى لزوم الفلك عنه ، وما يقدره علة للفلك من العقول أو غيرها . فاللازم لهذه اللوازم : إما أن يكون لازماً لها لا ينفك عنها فى وقت من الأوقات ، أو لازما لها[٢] فى حالٍ دون حال .

فإن كان لازما لها فى كل الأوقات ، وجب أن لا يحدث شيء ، وأن لا يكون تغيّر أصلا .

وإن كان لازماً لها فى وقت دون وقت ، فقد اختلفت[٣] نسبة لوازمه إلى الأوقات ، والأمور الحادثة فى الأوقات ، حيث حدث عن لوازمه فى هذا[٤] الوقت ما لم يحدث فى هذا الوقت ، وإذا اختلفت نسبة اللوازم إلى الأوقات والحوادث ، لزم[٥] أن تختلف نسبته إلى/الأوقات والحوادث ، ص ٢٥٩ لأن الأمور الكائنة عنه كونا أزليا ، وما يلزمها لزوما ذاتيا ، نسبتها إلى جميع الأوقات والحوادث كنسبته ، لأنه لو كانت نسبتها إلى الأوقات والحوادث تخالف نسبته ، لكانت حالها فى بعض الأوقات والحوادث مخالفا لحاله ، ولكانت مختصة فى بعض الأوقات بمعنًى منتف عنها فى أوقات أخر .

وذلك تخصيص لبعض الأوقات دون وقت آخر بحدوث حادث فيه ،

---

(١) س : اللازمة .

(٢) س : أو لا وما لها ، وهو تحريف .

(٣) د : فقد اختلف .

(٤) س : من هذا . .

(٥) س : فاللوازم لزم . . . ، وهو خطأ .

فإن جاز تخصيص وقت دون وقت بحدوث من غير سبب حادث ، بطل أصل الكلام .

وإن لم يجز ذلك ، لزم أن يكون اختصاص لوازمه بحدوث حادث فيها أو منها بوقت دون وقت ، إنما كان لاختصاصه هو بحدوث حادث فيه أو منه لوقت دون وقت ، وإلا لم تكن تلك اللوازم لوازم له .

فلابد من أحد أمرين :

إما أن تكون تلك الأمور اللازمة له ليست لازمة ، فتكون الحوادث حدثت عنه[١] ابتداء بدون وسائط ، وهذا أشد إبطالا لقولهم .

وإما أن تكون تلك الأمور اللازمة له لا تختص فى وقت[٢] دون وقت بحدوث حادث فيها أو منها ، إلا لتخصيصه لها بذلك ، إذ لو اختصت بدون تخصيصه ، للزم الحدوث بلا محدث ، وهو ممتنع .

ومتى كان[٣] تخصيص اللوازم بحدوث حادث فيها أو منها إنما هو لتخصيصها لها بذلك ، كانت نسبته إلى الأوقات والحوادث نسبة مختلفة كنسبة اللوازم .

وهذا أمر لا محيد لهم عنه ، وهو يبين بطلان قولهم بيانا ضروريا لمن فهمه . إذ أصل قولهم حدوث التغير عمًّا لا يتغير . وهذا يناقض ما قالوه .

فهم بين أمرين : إن جوَّزوا حدوث متغير عن غير متغير ، لم يمكنهم

---

(١) س : عنها .

(٢) س : بوقت .

(٣) س : وإن كان .

إبطال قول المعتزلة ونحوهم ، الذين يقولون بحدوث جميع الحوادث من غير حدوث سبب[١] ، بل بمجرد القدرة ، أو القدرة والإرادة التى لم تزل ولا تزال على حال واحدة .

وإن لم يجوِّزوا حدوث متغير عن غير متغير ، بطل قولهم كله[٢] . فإن الفلك متغير مختلف هو فى نفسه ، مختلف القدر والصفات ، وهو متغير عندهم بما[٣] يحدث فيه من الحركات . وهذا التغير صادر عمًّا لا يتغير عندهم ، سواء قالوا : هو صادر عن العقل الذى لا يتغير ، كما يقوله ابن سينا وأمثاله ، أو صادر عن الواجب بنفسه الذى لا يتغير،كما يقوله ابن رشد وأمثاله ، أو صادر عن الواجب بتوسط العقل ، كما يقوله النصير الطوسى وأمثاله ، أو مهما قالوه من جنس هذه المقالات،/ فلا بد على كل تقدير أن ظ ٢٥٩ يلزمهم حدوث متغير عن غير متغير .

وحينئذ فبطلت[٤] حجتهم على المعتزلة ، وكانوا أكثر التزاما للباطل الذى قرروا أنه باطل ، وأبطلوا به قول المعتزلة . وذلك أنهم يجعلون جنس الحركات والحوادث كلها حدثت بلا محدِث أصلا ، لأن العلة القديمة الأزلية لا يتأخر عنها شىء من معلولاتها ولوازمها ، فكل[٥] ما تأخر عنها فليس من موجبها : لا بوسط ولا بغير وسط . وتلك[٦] الحوادث لم تحدث

---

(١) س : من غير سبب .

(٢) س : كلهم .

(٣) س : ما .

(٤) س : تبطل .

(٥) س : وكل .

(٦) د : وذلك ، وهو تحريف .

عن واجب آخر بالاتفاق والضرورة ، فيلزم [١] أن لا يكون للحوادث كلها محدِث ، وأن لا يكون الرب [ تعالى ] [٢] محدثا لشيء من الحوادث .

وفى هذا من تعطيل الصنع عن الصانع ، وتعطيل الصانع عن الصنع ، ما هو أعظم من كل قول قاله غيرهم ، فإنهم يشنّعون على المعتزلة ونحوهم : بأنكم إذا قلتم بحدوث العالم عطلتم الصانع فى أزله عن الصنع .

فيقال لهم : أنتم عطلتم الصانع دائما عن صنع شيء من الحوادث ، على ما هو بيّن ظاهر لكل من تدبر هذا ، فقد عطلتموه [٣] عن أن يحدث شيئا من الخير والإحسان أزلاً وأبدا .

وأما صنعه [ اللوازم ] [٤] وجوده ، فهذا أنتم منازعون [٥] فيه ، وقد بيّن غير واحد بطلان قولكم فيه . وحينئذ فتكونون قد عطلتموه عن كل فعلٍ وصنع [٦] وإفاضة وإيجاب واقتضاء أزلا وأبدا .

وأما تعطيل الصنعة عن الصانع ، فهذا ليس قولاً معروفاً لطائفة معروفة ، بل الأمم المعروفون متفقون على أن الصنعة لابد لها من صانع . وهذا ضرورى فى العقل .

وعلى قولكم : الحوادث دائما تحدث ، وليس لها صانع ، فإن العلة التامة فى الأزل لا يحدث عنها شيء أصلا . وأيضا فإن الحوادث مختلفة فى

---

(١) س : ويلزم .

(٢) تعالى : زيادة فى ( س ) .

(٣) د : فقد غلطتموه ، وهو تحريف .

(٤) اللوازم : ساقطة من ( د ) .

(٥) س : متنازعون .

(٦) س : وصنعة .

صفاتها ومقاديرها ، كما أن الفلك مختلف فى صفته وقدره .

والواحد البسيط من كل جهة[١] يمتنع أن يصدر عنه ما هو مختلف فى صفاته وأقداره . وإن جاز ذلك بطل قولهم : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . وإذا بطل هذا القول بطل قولهم فى صدور العالم عنه ، سواء كان صادراً عنه بوسائط لازمة له بسيطة كالعقول ، أو بغير[٢] وسائط أو بوسائط مختلفة ، فكيف ما قدّروه ، فلا بد لهم[٣] من لزوم أجسام مختلفة فى القدر والصفات عن واحدٍ بسيط لا صفة له ولا فعل فيه .

وأيضا فما من زمانٍ من الأزمنة إلا وتحدث فيه حوادث مختلفة ، وقد يختص بعض الأزمنة بحوادث ليست من جنس حوادث بقية الأزمنة ، كحادث الطوفان/وأمثاله ، بل إرسال موسى عليه السلام[٤] ، وما تبع ص ٢٦٠
رسالته من الحوادث ، (٥ وإرسال محمد صلّى الله عليه وسلم ، وما تبع رسالته من الحوادث ٥) ، وأمثال ذلك ، هى من الحوادث المختصة بزمان دون زمان ، فإذا كان لا سبب للحوادث إلا ذات نسبتها إلى جميع الأزمنة سواء (٦ ، ولوازمها التى نسبتها إلى جميع الأزمنة سواء ٦) ، وقد قالوا لأجل هذا : يمتنع تخصيص زمان دون زمان بحدوث العالم ، وقالوا : العالم قديم لذلك ، فى هذا القول من تخصيص بعض الأزمنة بحادث دون حادث ، ما فى ذلك القول وزيادات ، فإن المعتزلة يقولون : التخصيص إنما وقع

(١) س : من كل وجه .

(٢) س : أو لغير ، وهو تحريف .

(٣) س : فلا بد له .

(٤) س : موسى صلى الله عليه وسلم .

(٥-٥) : ساقط من (س) .

(٦-٦) : ساقط من (س) .

وقت إحداث العالم فقط ، ثم التخصيص فى سائر الأوقات كان عن أسبابٍ حادثةٍ فى العالم .

وهؤلاء يقولون : لا تزال الأوقات تختص بالحوادث من غير سبب ، مع أن نسبته إلى جميع الأوقات والحوادث واحدة . والأشعرية ونحوهم ، وإن قالوا : إنه لا يزال يخص وقتا دون وقت بحدوث الحوادث ، من غير سبب يقتضى التخصيص سوى محض الإرادة ، التى نسبتها إلى جميع الأوقات والحوادث واحدة ، فهم أطرد لقولهم[1] من قولكم : إن نسبته إلى الأوقات واحدة ، مع أنه لم يزل ولا يزال يخص كل وقت بحادث دون الآخر ، مع استواء نسبته إلى الأوقات .

فأنتم مع قولكم بدوام الفعل وأزليته ، فى قولكم من مخالفة أصلكم أكثر مما فى قول المعتزلة وقول الأشعرية .

وأيضا فمعلوم أن الحركات مختلفة ، والمتحركات مختلفة ، وليست الحركات كلها صادرة عن حركة الفلك الأطلس ، بل لكل فلك ، أو لكواكب كل فلك ، حركة تخصه ، فإن الناس يشاهدون بعيونهم حركات الخمسة على خلاف حركات الثوابت ، ويشهدون حركة الشمس والقمر والكواكب [ من المشرق ][2] إلى المغرب ، على خلاف حركة[3] الخمسة وحركة الثوابت .

والجمهور من أهل الهيئة يقولون : المتحرك هو الأفلاك ، وإن

(١) د : اطرد قولهم .

(٢) عبارة « من المشرق » : ساقطة من ( د ) .

(٣) س : حركات .

الحركة[1] المشرقية هى حركة المحيط بما فيه . وسواء كان الأمر كذلك أو لم يكن ، فليست حركة كل كوكب وفلك[2] تابعة لحركة المحيط ، بل الحركات مختلفات . وإذا كان كذلك امتنع أن تصدر هذه الحركات المختلفة عن واحد بسيط لا يصدر عنه إلا واحد ، سواء صدرت بواسطة أو بغير واسطة .

ظ ٢٦٠ وأما صدور المختلفات عن ما لا يصدر عنه إلا واحد/بلا واسطة ، فهو جمع بين النقيضين ، وقول متناقض .

وأما الصدور بواسطة ، فتلك الواسطة يجب أن لا تكون إلا واحدٌ عن واحد ، إذا قُدر أن الأول واحد بسيط لا يصدر عنه إلا واحد ، وإلا كان قولا متناقضا ، فإنه إذا صدر عنه ما فيه كثرة ، فقد صدر عنه أكثر من واحد ، وإن لم يكن فى الصادر كثرة ، وجب أن لا يصدر عن الصادر الأول إلا واحد ، وهلمّ جرًّا ، وهذا خلاف المشهود .

وما يلفّقونه فى هذا المقام من قولهم : إن الأول يَعْقِلُ مُبْدِعَهُ ويعقل نَفْسَه ، وأنه باعتبار عقله للأول صدر عنه عقلٌ ، وباعتبار عقله لنفسه صدر عنه نفسٌ أو فلك ، أو باعتبار وجوبه بالأول صدر عنه عقل ، وباعتبار إمكانه صدر عنه نفس أو فلك[3] ، أو باعتبار عقله صدر كذا أو كذا[4] ، وباعتبار وجوبه أو إمكانه صدر كذا أو كذا[5] ، أو مهما قالوه

(١) د : وإن حركة . .

(٢) د : وذلك ، وهو تحريف .

(٣) س : فلك أو نفس .

(٤) س : وكذا .

(٥) أو كذا : ساقطة من ( س ) .

من الأقوال التي يقدِّرها الذهن في هذا المقام ، فهي مع كونها أقوالا لا دليل عليها ، وإنما هي تحكمات ورجم بالغيب ، بل والدليل يقوم على فسادها ، فلا يحصل بها جواب عمًّا يدل على فساد أصلهم ، فإن تلك الوجوه إما أن تكون أموراً وجودية أو عدمية ، فإن كانت وجودية ، فقد صدرت عن الأول ، فقد صدر[١] عنه أمور متعددة أكثر من واحد بلا واسطة ، وإن كانت عدمية فلا يخرج الصادر الأول عن أن يكون واحداً بسيطا ، وحينئذ فلا يصدر عنه إلا واحد .

يبيّن ذلك أن كثرة السلوب العدمية إن أوجبت كثرة ، فالأول فيه كثرة لكثرة ما يُسلب عنه ، وإن لم توجب[٢] كثرة فلا كثرة في الصادر الأول بأمور عدمية ، فلا يصدر عنه إلا واحد ، وهلمّ جرًّا .

وأيضا فهذا الواحد الذي يقدِّرونه إنما يوجد في الأذهان لا في الأعيان ، كالواحد الذي يجعلونه مبدأ المركبات العقلية ، كما بُسط هذا في موضع آخر .

وإذا كان كذلك ، فما يقولونه في هذا المقام من أن حركة الفلك واحدة أزلية أبدية ، وهي فعل الرب الدائم فعله ، قول باطل لوجوه :

أحدها : أن الحركات ليست واحدة ، بل حركات مختلفات ، وليس بعضها صادرا عن بعض . فقول القائل : إنها واحدة قول باطل .

الثاني : أن الحركة الدائمة سواء كانت واحدة /أو متعددة ، وسواء ص ٢٦١

(١) د : فقد صدرت .

(٢) د : وإن لم يوجد ، وهو تحريف ؛ س : وإن لم يوجب .

كانت نوعاً واحداً(١) أو أنواعا مختلفة تحدث شيئاً بعد شيء ، وإذا كان الأول علة تامة أزلية ، كان مستلزما لمعلوله ، فلا يتأخر عنه شيء من معلوله ، بل يكون معلوله كله أزليا أبديا دائما بدوامه ، إن أمكن مقارنة المعلول لعلته ، لا يحدث منه شيء بعد شيء ، فإن الحادث فى الزمن الثانى يمتنع أن تكون علته تامة أزلية ، لأن العلة التامة مستلزمة لمعلولها ، وهو لا يكون بينه وبينها فصل ، فكيف وأجزاء الحركة الحادثة شيئا بعد شيء كلها منفصلة عن الأزل ؟ فامتنع أن يكون معلول علة تامة أزلية .

الثالث : أن يقال : كون المفعول المعيّن يقارن فاعله فى الزمان ، أمر لا يُعقل وجوده فى الخارج ، وإنما يقدره الذهن ، كما يقدر الممتنعات . وسواء سُمِّيَ الفاعل علّة أو لم يسم ، فإنه لا تعقل علة صدر عنها معلول هو مفعول لها ، وكان زمانهما واحدا ، ولكن قد(٢) يكون الشيء مستلزما لغيره ومقارنا له فى الزمان ، كاستلزام الذات لصفاتها [ اللازمة ](٣) ، واستلزام حركة أحد الجسمين المتلازمين لحركة الآخر ، كحركة الخاتم واليد ، لكن لا يكون الملزوم فاعلا للّازم ، فإنه لا يعقل مفعول معيّن لازم لفاعله ألبتة .

ولكن لفظ « العلة » فيه إجمال واشتباه واشتراك ، فقد يُراد بها الملزوم الموجَب ، وقد يراد بها الفاعل . والملزوم الموجب الذى ليس بفاعل يُعقل أن يقارنه لازمه وموجبه الذى ليس بمفعول له(٤) ، لكن موجبه الذى هو

(١) واحدا : ساقطة من ( س ) .

(٢) قد : ساقطة من ( س ) .

(٣) اللازمة : ساقطة من ( د ) .

(٤) س : الذى ليس بمعقول له ، وهو تحريف .

مفعول له لا يُعقل مقارنته له ، لكن يُعقل صدور الفعل عنه شيئاً بعد شيء ، فتكون المفعولات صادرة عنه شيئاً بعد شيء .

وهؤلاء أصَّلوا أصلا فاسدا ظهر به فساد قولهم . وهو أن العلة التامة التى تسمى المؤثر[(١)] التام يجب أن يقارنه معلوله فى الزمان بحيث لا يتأخر عنه ، ولا يكون معلولٌ إلا لعلة تامة . وهذا ناقضوا به المتكلمين الجهمية والمعتزلة ، ومن وافقهم فى قولهم : إن المؤثر[(١)] التام يجوز ، بل قد يجب ، أن يتراخى عنه أثره ، فقالوا : البارى كان فى الأزل مؤثرا تاما وتراخى عنه أثره . فقال أولئك : بل يجب أن يقارنه أثره .

والصواب قول ثالث ، وهو أن التأثير التام من المؤثر يستلزم الأثر ، فيكون الأثر عَقِبَهُ ، لا مقارناً له ، ولا متراخيا عنه . كما يُقال : كسرتُ الإناء فانكسر ، وقطعت الحبل فانقطع ، وطلقت المرأة فطُلِّقَتْ ، /
وأعتقتُ العبد فعُتق . ظ ٢٦١

قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [ سورة يس : ٨٢ ] ، فإذا كوَّن شيئا[(٢)] كان عقب تكوين الرب له ، لا يكون مع تكوينه ولا متراخيا عنه[(٣)] . وقد يُقال : يكون مع تكوينه ، بمعنى أنه يتعقبه [ لا ][(٤)] يتراخى عنه . وهو سبحانه ما شاء كان ووجب بمشيئته وقدرته ، وما لم يشأ لم يكن لعدم مشيئته له . وعلى هذا فكل ما سوى الله تعالى لا يكون إلا حادثاً مسبوقا بالعدم ، فإنه إنما يكون عقب تكوينه له ،

(١) س : المتر ، وهو تحريف .
(٢) س : فإذا كون الله شيئا .
(٣) س : عن تكوينه .
(٤) لا : ساقطة من ( د ) .

فهو مسبوق بغيره سبقا زمانيا . وما كان كذلك لا يكون إلا محدثا . والمؤثر التام يستلزم وجود أثره عقب كمال التأثير التام .

وأما على قول هؤلاء ، فيلزمهم أمور باطلة تستلزم فساد قولهم .

منها : أنه لا يحدث فى العالم شىء ، فإنه إذا كانت العلة تامة أزلية ، ومعلولها معها فى الزمان ، وكل ما سواه معلول له بوسط أو بغير[1] وسط ، لزم أن يكون كل ما سوى الله قديما أزليا .

ومنها : أنه يلزم أن لا يحدث شىء حتى تحدث حوادث لا تتناهى فى آن واحد . وهذا متفق على استحالته عندهم وعند سائر العقلاء ، وهو تسلسل علل ومعلولات ، أو تمام علل ومعلولات حادثة لا نهاية لها ، فإنه كلما حدث حادث ، فإنه لا يحدث حتى تحدث علته التامة أو تمام علته التامة ، وتكون حادثة معه ، وتلك لا تحدث حتى يحدث معها ما هو كذلك ، فلزم وجود علل ومعلولات لا تتناهى ، أو تمام علل ومعلولات لا تتناهى فى آنٍ واحد .

وإذا قالوا : كل حادث مشروط بعدم ما قبله لم يصح على قولهم ، لأن عدم الحادث الأول سابق للحادث الثانى . وعندهم العلة التامة يجب مقارنتها للمعلول ولا[2] تتقدم عليه .

ولكن هذا يصح على قول أهل السنة الذين يقولون : المعلول يحصل عقب تمام العلة التامة لا معها ، فيكون حدوث الثانى عقب عدم الأول .

---

(١) س : وبغير .
(٢) س : لا .

وعلى هذا القول[١] فيلزم حدوث كل ما سوى الله تعالى[٢] .

وبهذا يظهر بطلان قولهم وصحة قول المسلمين ، فإنهم قد يشبِّهون قولهم بما يحدث شيئا فشيئا عن الفاعل بالاختيار أو الطبع ، كالحجر الهابط ، وكالمسافر إلى بلد ، فإنه يقطع المسافة شيئا فشيئا . والمقتضى لقطعه المسافة ، وهو قصده تلك المدينة ، قائم . لكن قطعه للجزء الثانى منها مشروط بعدم الأول .

ص ٢٦٢ فيقال لهم : هذا يدل على فساد قولكم ، فإنه ليس/هنا مؤثر تام قارنه أثره ، ولم يوجد الأثر إلا عقب التأثير التام لا معه . فليس هذا نظير قولكم ، بل هو نظير قول من يقول : لم يزل [٣] يحدث شيئاً بعد شيء . وإحداثه للثانى مشروط بعدم الأول .

وهذا نظير قول من يقول : لم يزل[٣] متكلما إذا شاء . فعَّالا[٤] لما يشاء ، فوجود الثانى ، كالإرادة الثانية[٥] ، والكلمة الثانية . والفعل الثانى،مشروط بانقضاء الأول ، وبانقضاء الأول تم المؤثر التام المقتضى لوجود الثانى .

وعلى هذا فكل ما سوى الرب حادث كائن بعد أن لم يكن . وهو سبحانه المختص بالقدم والأزلية . فليس فى مفعولاته قديم . وإن قُدِّر أنه لم يزل فاعلا ، وليس معه شيء قديم بقدمه ، بل ليس فى المفعولات قديم

(١) القول : ساقطة من ( س ) .

(٢) تعالى : ليست فى ( س ) .

(٣-٣) ساقط من ( س ) .

(٤) س : فاعلا .

(٥) د : والثانية ، وهو تحريف .

ألبتة ، بل لا قديم إلا هو سبحانه ، وهو وحده الخالق لكل ما سواه ، وكل ما سواه مخلوق ، كما قال تعالى : ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[ سورة الزمر : ٦٢ ] .

وهؤلاء لما كانت مناظرتهم مع المتكلمين الجهمية والمعتزلة ، ومن وافقهم على أصلهم ، فى الاستدلال على حدوث الأجسام ، أو حدوث العالم ، بامتناع حوادث لا أول لها ، ورأى هؤلاء أن هذه قضية كاذبة . ولهذا كان أئمة أهل الكلام ، كالرازى وغيره ، يوافقونهم على فسادها ، فإن الرازى وإن قرّر فى كتبه الكلامية « كالأربعين » و« نهاية العقول » وغيرهما : امتناع حوادث لا أول لها ، كما تقدم تقريره ، واعتراض إخوانه عليه ، فهو نفسه فى كتب أخرى يقدح فى هذه الأدلة ، ويقرر وجوب دوام الفاعلية ، وامتناع حدوث الحوادث بلا سبب ، وامتناع حدوثها فى غير زمان ، ويجيب عن كل ما يحتج به فى هذه الكتب ، كما فعل ذلك فى [كتاب ][1] « المباحث المشرقية » وغيره .

ولعل الذين قدحوا فى أدلته هذه ، كالآمدى والأبهرى والأرموى صاحب « لباب الأربعين » وغيرهم ، أخذوا ذلك – أو بعضه – من كلامه ، أو أخذوه هم من حيث أخذه هو .

وهذا قد رأيته ، فإنى كنت قد[2] أرى اعتراض هؤلاء عليه أو بعض أجوبته ، ثم أنظر بعد ذلك فى كلام آخر له ، فأجدهم قد أخذوا ذلك

(١) كتاب : زيادة فى ( س ) .
(٢) قد : ساقطة من ( س ) .

الاعتراض أو الجواب ، أخذوه[١] ، من كلامه ، كما فى الجواب الباهر الذى ذكره الأرموى ، فإنه أخذه من « المطالب العالية » .

ظ ٢٦٢ والاعتراضات التى[٢] ذكرها هو وغيره على تقريره لامتناع حوادث/لا أول لها ، قد ذكرها الرازى فى « المباحث المشرقية » ، وذكرها الآمدى أيضا . ولهذا أَرَيْتُ من يغترّ بكلام هؤلاء من طلبة العلم حقيقة أمرهم ، وأن هذا التقرير الذى وافقوا فيه شيوخهم المتكلمين ، من المعتزلة والأشعرية ، هم بعينهم قد قدحوا فيه فى موضع آخر قدحاً لم يجيبوا عنه .

فلا يظن الظان أن ماذكروه مما[٣] ينصر دين الإسلام ، بل هذا مما يقوّى معرفة المسلمين بذم الكلام الذى ذمه السلف والأئمة . وأنه جهل لا علم .

ولا يغترّ المغترّ بما يجده من كثرة ذكر المصنِّفين فى الكلام لذلك ، واتّباع آخرين مقلّدين لهم فى ذلك ، فإن الناظر : إما أن يكون ناظرا بنفسه[٤] حتى يتبين له الحق ، أو يقلّد المعصوم ، فهذان طريَقان علميان ؛ وإما أن يكون محسنا للظن بشيوخٍ تقدموا ، من شيوخ هذا الكلام المحدَث ، فهؤلاء قد عارضهم من هو أعلم منهم . فالسلف والأئمة عارضوهم ، وأتباعهم الحذَّاق الذين تعقَّبوا كلامهم عارضوهم وناقضوهم ، وأتباعهم الذين تعقَّبوا كلامهم عارضوهم وناقضوهم ، والفلاسفة أيضا عارضوهم وناقضوهم .

(١) أخذوه : ساقطة من (س) .
(٢) د : الذى ، وهو خطأ .
(٣) مما : ساقطة من (س) .
(٤) س : لنفسه .

وإذا قال القائل : هذا الأصل قد قرره مثل أبى الهذيل العلاّف وأبى إسحاق النظّام ، ومثل الجهم بن صفوان ، واتّبعهم عليه مثل أبى على ، وأبى هاشم ، وعبد الجبار بن أحمد ، وأبى الحسين البصرى ، وغيرهم ، ووافقهم على صحة هذه الطريقة – وهو امتناع حوادث لا أول لها – مثل محمد بن كرّام ، وابن الهيصم وغيرهما ، ومثل [ أبى الحسن ][1] الأشعرى ، والقاضى أبى بكر ، وأبى المعالى ، والقاضى أبى يعلى ، وابن عقيل ، وابن الزاغونى[2] ، [ وأبى ] عبد الله[3] المازرى ، والقاضى أبى بكر بن العربى ، وغيرهم ، بل ومثل الشريف المرتضى وأمثاله من شيوخ الشيعة ، فهؤلاء – وأضعافهم – يحتج بهذه الطريقة ، وإن كان أصلها مأخوذا من الجهم بن صفوان وأبى الهذيل العلاف وغيرهما .

قيل لمن قال هذا القول : الواحد من هؤلاء لم يعظّمه من يعظّمه من المسلمين ، إلا لما قام به من دين الإسلام ، الذى كان فيه موافقا لما جاء به محمد صلى الله عليه وسلّم ، فإن الواحد من هؤلاء له مساع مشكورة فى نصر ما نصره من الإسلام ، والرد على طوائف من المخالفين لما جاء به الرسول ، فحمدهم والثناء عليهم بما لهم من السعى الداخل فى طاعة الله ورسوله ، وإظهار العلم الصحيح / الموافق لما جاء به الرسول صلّى الله عليه وسلّم ، والمظهر لباطل من[4] خالف الرسول ، وما من أحد من هؤلاء، ومن هو أفضل منهم ، إلّا وله غلط فى مواضع . ص ٢٦٣

(١) أبى الحسن : زيادة فى (س) .

(٢) س : وأبى الوفاء بن عقيل وأبى الحسن بن الزاغونى .

(٣) د : وعبد الله ، وهو خطأ .

(٤) د : ما .

وإذا كان كذلك فانظر فى هذا الأصل الذى اتّبع فيه متأخروهم لمتقدميهم ، من إثباتهم حدوث العالم والأجسام بهذه الطريق : هل هى طريقة صحيحة فى العقل أم لا ؟ وهل هى موافقة للشرع أم لا ؟ فاعرضها على الكتاب والميزان ، فإن الله تعالى[١] يقول : ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾[ سورة الحديد : ٢٥ ] فاعرض عما يذكرونه[٢] بما ثبت من كتاب الله وسنة رسوله ، وما ثبت عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين ، وَزِنْهُ أيضا بالميزان الصحيحة العادلة العقلية ، واستعن على ذلك بما يذكره كلٌّ من النظار فى هذه الطريقة وأمثالها ، ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ، ولا تتبع الظن فإنه لا يُغنى من الحق شيئا ، وسل الله أن يلهمك ويهديك .

فإنه قد ثبت فى الحديث الصحيح الإلٰهى أن الله تعالى قال[٣] : ياعبادى كلكم ضال إلا من هديته فاستهدونى أهدكم[٤] .

وقد ثبت فى صحيح مسلم : أن النبى صلى الله عليه وسلّم كان إذا قام

(١) تعالى : ليست فى (س) .

(٢) د : فاعرض ما يذكرونه .

(٣) س : أنه قال .

(٤) الحديث عن أبى ذر الغفارى رضى الله عنه فى : مسلم ١٩٩٤/٤ – ١٩٩٥ (كتاب البر والصلة والآداب . باب تحريم الظلم) ؛ المسند (ط . الحلبى) ١٥٤/٥ ، ١٦٠ . وأول الحديث – وهذه رواية مسلم – : عن أبى ذر ، عن النبى صلى الله عليه وسلم فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال : يا عبادى إنى حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرَّما فلا تظالموا ، يا عبادى كلكم ضال إلا من هديته فاستهدونى أهدكم . . الحديث . ولابن تيمية رسالة فى شرح هذا الحديث نشرت فى الجزء الثالث من مجموعة الرسائل المنيرية ، ص ٢٠٥ – ٢٤٦ (ط . الطباعة المنيرية ، القاهرة ، ١٣٤٦ هـ) ، وأعيد نشرها فى مجموع فتاوى الرياض ١٣٦/١٨ – ٢٠٩ .

من الليل يصلى يقول : اللهم رب جبريل وميكائيل وإسرافيل ، فاطر السموات والأرض ، عالم الغيب والشهادة ، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون ، اهدنى لما اختُلف فيه من الحق[(١)] بإذنك ، إنك تهدى من تشاء إلى صراط مستقيم[(٢)] .

والله تعالى قد أخبر عن أهل النار أنهم قالوا : ﴿ لَوْكُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِى أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [ سورة الملك : ١٠ ] فالضلال وقع فى السمع والعقل ، فإن أقواما نصروا الإسلام – أو السنّة – فى ظنهم ،وصاروا[(٣)] يُدخلون فى الإسلام – أو السنة – ما ليس منه ، ولم يكن لهم من الخبرة بالكتاب – وتفسير السلف له – والسنّة ، وأقوال سلف الأمة ما يعرفون [ به ][(٤)] ما بعث الله به رسوله ، مما عُرف بالنص والإجماع .

ولهذا نجد جمهور أهل الكلام من أبعد الناس عن معرفة الحديث وأقوال الصحابة ، ويذكرون أحاديث يظنونها صحيحة وتكون من الموضوعات المكذوبات ، وأحاديث تكون صحيحة متلقاة بالقبول ، بل مجمع[(٥)] على تلقيها بالقبول وصحتها عند علماء أهل الحديث ، وهم يكذِّبون بها أو يرتابون فيها . وكذلك نجدهم – وغيرهم – فى العقليات قد

(١) س : من القول . وهو خطأ .

(٢) الحديث عن عائشة رضى الله عنها فى : مسلم ١/٥٣٤ (كتاب صلاة المسافرين وقصرها ، باب الدعاء فى صلاة الليل وقيامه ) ؛ سنن النسائى ( بشرح السيوطى ) ١٧٣/٣ (كتاب قيام الليل ، باب بأى شىء تستفتح صلاة الليل ) ؛ سنن ابن ماجة ١/٤٣١ – ٤٣٢ (كتاب إقامة الصلاة ، باب ما جاء فى الدعاء إذا قام الرجل من الليل ) ؛ المسند(ط الحلبى)٦/١٥٦ .

(٣) د : وصار ، وهو تحريف .

(٤) به : ساقطة من (د) .

(٥) س : بل مجمعا .

ظ ٢٦٣ أحسنوا الظن / بطريقة دون طريقة ، وفى كل من الطريقين ما يؤخذ ويترك ، وأهم[١] الأمور معرفة ما جاء به الرسول وفهم ذلك .

فإنه قد ثبت فى الصحيحين عن النبى صلّى الله عليه وسلّم أنه قال : من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين »[٢] ، وأول الفقه فهم خطاب الله ورسوله ، بعد معرفة ثبوت ذلك عن الرسول ، ولو كان فى نفس الأمر أن السمعيات لا يجب قبولها حتى يقوم الدليل على صدق المبلِّغ ، وهو بُعْدٌ فى قطع هذه المسافة ، فينبغى له أن لا يُنظر فى مسألة مما تكلم فيها الناس ، حتى يعرف ما قاله هذا الرسول وما ثبت عنه ، فإنه لو قُدِّر واحدٌ من العلماء النظَّار ، لكان ينبغى أن يُعرف ما قاله فى مسائل النزاع ، لينظر فى قوله وقول غيره ، كما يفعل من نظر فى أقوال النظَّار ، فكيف إذا كان فى نفس الأمر هو المعصوم الذى لا ينطق عن الهوى ؟

ومعلوم أن الرجل لو تكلَّم فى مسألة طبٍّ تنازع فيها الناس ، وقد بلغه أن لبقراط وجالينوس وأمثالها فيها نصًّا ، لم ينبغِ[٣] له أن يثبت القول فيها

(١) س : فأهم .

(٢) فى : البخارى ١/٢١ (كتاب العلم ، باب من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين ) قال حميد بن عبد الرحمن : سمعت معاوية خطيبا يقول : سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول : من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين ، وإنما أنا قاسم والله يعطى ، ولن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله لا يضرهم من خالفهم حتى يأتى أمر الله . وجاء الحديث أيضا عن معاوية وابن عباس رضى الله عنهم فى : البخارى ٤/٨٥ (كتاب فرض الخمس ، باب قول الله تعالى ( فأن لله خمسه ) ، ٩/١٠١ (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب قول النبى صلى الله عليه وسلم : لا تزال طائفة من أمتى . . ) ؛ مسلم ٢/٧١٨ ، ٧١٩ (كتاب الزكاة ، باب النهى عن المسألة ) ، ٣/١٥٢٤ (كتاب الإمارة ، باب قوله صلى الله عليه وسلم : لا تزال طائفة . . ) ؛ سنن ابن ماجة ١/٨٠ (المقدمة ، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم) ؛ المسند (ط . المعارف) ٤/٢٨٢ (عن ابن عباس) ، (ط . الحلبى) ٤/٩٢ ، ٩٣ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠١ .

(٣) فى النسختين : لم ينبغى .

حتى يعرف ما قاله هؤلاء ، مع جواز غلطهم فى نفس الأمر ، فكيف بنصوص الأنبياء فى الأمور الإلـٰهية ؟

وإذا وقع فى قلبه شبهة الباطنية ، من الفلاسفة وغيرهم ، أنهم تكلموا بالتخييل والتمثيل ، لا بإظهار الحقائق ، إذ لم يمكن إلا ذلك ، فليس لأحد أن يقبل هذا القول منهم تقليداً لهم ، بل ينظر فى أقواله وأحواله وسائر أموره وأحوال أصحابه . هل يطابق قول هؤلاء ، أم يورِّث علما ضروريا بأن هؤلاء كاذبون عليهم عمداً أو خطأً : إما[1] عنادا وإما ضلالا ؟ وهذا مبسوط فى موضعه .

والمقصود هنا أن هؤلاء المتكلمين الذين جمعوا فى كلامهم بين حق وباطل ، وقابلوا الباطل بباطل ، وردُّوا البدعة ببدعة ، لمَّا ناظروا الفلاسفة وناظروهم،فى مسألة حدوث العالم ونحوها ، استطال عليهم الفلاسفة لما رأوهم قد سلكوا تلك الطريق ، التى هى فاسدة عند أئمة الشرع والعقل ، وقد اعترف[2] حذَّاق النظَّار بفسادها ، فظن هؤلاء الفلاسفة الملاحدة أنهم إذا أبطلوا قول هؤلاء بامتناع حوادث لا أول لها ، وأقاموا الدليل على دوام الفعل ، لزم من ذلك قدم هذا العالم ، ومخالفة نصوص الأنبياء .

وهذا جهل عظيم ، فإنه ليس للفلاسفة ولا لغيرهم دليل واحد عقلى صحيح يخالف شيئاً من نصوص الأنبياء . وهذه مسألة حدوث العالم وقدمه ، لا يقدر أحد من بنى آدم يقيم دليلا على قدم الأفلاك أصلا ،

---

(١) د : وإما .

(٢) د : وقد اعترض ، وهو تحريف .

ص ٢٦٤ وجميع ما ذكروه ليس فيه ما يدل / على قدم شيء بعينه من العالم أصلا ، وإنما غايتهم أن يدلوا على قدم نوع الفعل ، وأن الفاعل لم يزل فاعلا ، وأن الحوادث لا أول لها ، ونحو ذلك مما لا يدل على قدم شيء بعينه من العالم ، وهذا لا يخالف شيئاً من نصوص الأنبياء ، بل يوافقها .

وأما النصوص المتواترة عن الأنبياء بأن الله خلق السموات والأرض ومابينهما في ستة أيام ، وأن الله خالق كل شيء ، فكل ما سواه مخلوق كائن بعد أن لم يكن ، فلا يمكن أحدًا أن يذكر دليلا عقليا يناقض هذا ، وقد بُسط[1] هذا في غير هذا الموضع .

وهذه مسألة حدوث العالم أعظم عمد[2] الفلاسفة فيها ، التي عجز المتكلمون عن حلِّها ، ليس فيها مايدل على قدم شيء من العالم أصلا . ولهذا كان ما أقامه الناس من الأدلة على أن كل مفعول فهو محدث كائن بعد أن لم يكن ، وكل ما سوى الله مفعول فيكون محدثا ، لا يناقض ذلك ، [ وإنما يناقض ذلك ][3] أصل الجهمية والمعتزلة ، حيث قالوا : إن الله كان ولا يتكلم بشيء ولا يفعل شيئاً ، بل كان الكلام والفعل عليه ممتنعا ، لا مقدورا له في الأزل ، ثم إنه صار ذلك ممكنا مقدورا بدون تجدد شيء ، فحدث الكلام والفعل بدون سبب أوجب حدوث ذلك أصلا .

ثم قال أئمة هذه الطريقة – وهو الجهم وأبو الهذيل – بأنه لابد من فناء الفعل وفناء[4] الحركات كلها ، زاد الجهم : وبفناء العالم كله : الجنة

(١) س : وقد بسطنا .

(٢) س : عند .

(٣) عبارة « وإنما يناقض ذلك » : ساقطة من (د) .

(٤) س : وبفناء .

والنار . فيكون الرب مازال معطّلاً من الكلام والفعال . ثم لا يزال معطّلا من الكلام والفعال ، وإنما حدث ما حدث من الكلام والفعال[١] فى مدة قليلة جدًّا بالنسبة إلى الأزل والأبد . فبهذا[٢] القول وما يترتب عليه أقام على هؤلاء الشناعةَ أئمةُ الشرع والعقل . ورأى الناس أن فى ذلك من مخالفة الشرع والعقل ما لا يجوز السكوت عن ردّه . لكن هؤلاء . وإن كانوا ابتدعوا مخالفة للشرع والعقل بحسب نظرهم واستدلالهم . فالمتفلسفة المنازعون لهم أبعد عن العقل والشرع . وهؤلاء[٣] يردّون صريح ما تواتر عن الرسل ، ويزعمون أنهم خيَّلوا ومثَّلوا . وأما أولئك[٤] فقد يتأوّلون النصوص ، أو يقولون : لها معنى لا نفهمه . ولا يقولون : إن الرسل قصدت أن تخبر بالأمور على خلاف ما هى عليه بطريق التخييل والتمثيل . بل كثير مما ينصرونه من بدعهم يظنون أن الرسل قالوه . فخطؤهم[٥] تارة فى تكذيب الناقل . وتارة فى تأويل المنقول . ظ ٢٦٤

وأولئك[٦] يعلمون صدق الناقل وصدق[٧] المنقول عنه . ولكن يقولون كلاما مضمونه أنه كَذِب للمصلحة . ولهذا سمَّاهم المسلمون : ملحدين ، فإنهم يلحدون[٨] فى آيات الله ، ولهذا يفضى بهم تأويل

(١) د : من الفعال والكلام .
(٢) س : فهذا ، وهو تحريف .
(٣) وهم الفلاسفة .
(٤) وهم المتكلمون .
(٥) فى النسختين : فخطأهم .
(٦) وهم الفلاسفة .
(٧) س : وقصد ، وهو تحريف .
(٨) س : ألحدوا .

النصوص إلى ما يعلم العامة والخاصة أنه افتراء على الرسول وإلحاد محض ، مثل تأويلات الباطنية للعبادات وللقرآن وغير ذلك .

وكان ممَّا سلَّط هؤلاء [١] على الإلحاد ، إدخال أولئك [٢] فى الشريعة ما ليس منها ، وإن كانوا متأوّلين فى ذلك ، فلما جعلوا من دين الإسلام [٣] القول بأن الخالق لم يكن يمكنه أن يتكلم ويفعل ، ثم أمكنه ذلك بلا سبب ، وأن ذلك يتضمن ترجيح الممكن بلا مرجح ، وأن الممكن انقلب من الامتناع الذاتى إلى الإمكان الذاتى بلا سبب حادث ، والفاعل أمكنه الفعل والكلام بعد أن لم يكن ممكنا بلا سبب – أخذ ذلك المتفلسفة وناقضوه واستدلوا [٤] بحجتهم المشهورة على قدم العالم ؛ بأن كل ما يعتبر فى كون البارى [٥] مؤثرا : إما أن يكون موجودا فى الأزل ، وإما أن لا يكون ، فإن كان موجودا لزم القول بأنه لم يزل فاعلاً ، لأن المؤثر التام لا يتخلف عنه أثره ، وإن لم يكن موجودا امتنع وجوده بعد هذا ، لأن القول فى ذلك الحادث [٦] كالقول فى غيره ، فإذا لم يحصل المرجح التام امتنع الفعل ، وإذا حصل [٧] وجب وجود الفعل .

وهذه الحجة لما ذكروها صار أولئك يجيبون عنها بما لا يفسدها ، بأن

---

(١) وهم الفلاسفة .
(٢) وهم المتكلمون .
(٣) س : من دين المسلمين .
(٤) س : فاستدلوا .
(٥) س : فى كون الفاعل ...
(٦) س : فى ذلك حادث ، وهو خطأ .
(٧) س : وإذا حصلت ، وهو تحريف .

يقولوا : المرجّح هو علم الفاعل وإرادته أو قدرته ، أو إمكان الفعل وانتفاء المانع ، وهو الأزل ، أو حصول المصلحة .

وكل ما قالوه من هذا وغيره إذا نظر فيه بعينه لم يكن جوابا صحيحا ، فإن العلم يتبع المعلوم على ما هو به ، والمعلوم يتبع الإرادة ، فإن لم يكن المرجِّح ثابتا فى نفس الأمر ، لم يكن العلم مرجًّحا . وأما الإرادة فادّعى كثير منهم أنها بذاتها توجب تخصيص أحد المتماثِلَيْن . وهذا القدر خلاف ما يُعقل من الإرادة[1] ، فإنه لا تعرف الإرادة ترجح أحد المتماثلين من كل وجه ، بل لابد من اختصاص أحدهما بما يوجب الترجيح .

وإثبات إرادة كما ذكروه[2] لا يُعرف بشرع ولا عقل ، بل هو مخالف للشرع والعقل ، فإنه ليس فى الكتاب والسنة وما يقتضى أن جميع الكائنات حصلت/ بإرادة واحدة بالعين تسبق جميع المرادات بما لا نهاية له ، وكذلك سائر ما ذكروه . ص ٢٦٥

ثم إن هذه الأمور إن كانت قديمة فلم يحدث مرجح ، وإن حَدَث بعد أن لم يحدث شئ منها[3] أو تعلق بها ، فقد حدث الحادث بدون موجب لحدوثه ، وترجح أحد المتماثلين بلا مرجح ، والمرجح قبل وجوده كما هو بعد وجوده لم يكن ناقصا فتم .

والرازى تارة يجيب بأن الإرادة مرجّحة كجواب أصحابه ، ثم يضعّف هذا الجواب ، وتارة يقول : بل العقول والنفوس أزلية فحدث تصور من

---

(١) س : فى الإرادة .

(٢) د : كما ذكره .

(٣) س : منها شئ .

التصورات للنفس أوجب حدوث الأجسام ، وهو باطل فى نفسه ، مخالف للعقل والنقل كما تقدم . وأجود أجوبته المعارضة والنقض ، وهو أنه يقول : هذه الحجة تستلزم أن لا يحدث شىء من العالم ، وهو خلاف المشاهدة .

وهذه المعارضة جيدة إذا ادّعى المدّعى أن المرجح التام لكل ممكن ثابت فى الأزل ، فإن الحس والمشاهدة يناقض ذلك ، ودليلهم لا يدل على ذلك ، بل يدل على حصول مطلق الترجيح ، لا على حصول ترجيح لممكنات معينة(١) ، ولا لكل ممكن .

فهذا يبين أنه ليس فى دليلهم حصول مطلوبهم ، فإن مطلوبهم حصول المؤثر التام فى الأزل لأثر معين ، كالعقول والنفوس والأفلاك . ومعلوم أن دليلهم لا يدل على ذلك ، بل إنما يدل على أنه لم يزل يفعل [ شيئا ](٢) ، فإذا قدر أن ذلك الفعل هو قائم بنفسه ، لا مفعول له فى الخارج ، كان ذلك وفاءً بموجب دليلهم(٣) . وإذا قُدِّر أن ذلك كونه لم يزل متكلما إذا شاء ، كان وفاءً بموجب دليلهم .

وإذا قيل : إنه قامت به إرادات متعاقبة ، كما قاله الأبهرى ، وأن بسبب(٤) بعض تلك الإرادات حدثت الحوادث ، كان ذلك وفاءً بموجب دليلهم ، إذ موجبه أنه يمتنع كونه يصير فاعلا بعد أن لم يكن ، والمثبِت لمطلق الفعل لا يثبت فعلا معينا ولا مفعولا معينا ، فضلا عن أن يثبت عموم الفعل والمفعول .

(١) س : المكنات بعينه .
(٢) شيئا : ساقطة من (د) .
(٣) س : بما يوجب دليلهم ، وهو تحريف .
(٤) د : وأن سبب ؛ س : وإن نسبت ، ولعل الصواب ما أثبته .

بل الذى يدل على فساد قولهم أنّا | قد |[١] علمنا بالمشاهدة والإحساس تجدد الحوادث فى العالم . وقد امتنع أن يكون فى الأزل مؤثرا تاما فيها[٢] . فلابد من حدوث تمام المؤثرية لكل واحدٍ واحدٍ منها . والإحداث من غيره ممتنع بوسط أو بغير وسط . فلا يحدث حادث إلا منه،/ سواء كان بوسط كالعقول أو بغير وسط . فلو كان المؤثر كما زعموه . ظ ٢٦٥ من أنه واحد بسيط لا تقوم به صفة ولا أمر اختيارى . لكان حاله عند هذه الحوادث كحاله قبلها وبعدها .

وهكذا[٣] الأمر فى كل حال . وهو قبل حدوث الحادث المعين لم يكن علة تامة . فعنده يجب أن لا يكون علة تامة . فلا يجوز أن يحدث شىء على موجب أصولهم .

وإذا[٤] قالوا : حدث من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية ما أُعدت القوابل لقبول[٥] فيضه .

قيل لهم : هذا إنما يصح إذا كانت[٦] القوابل والاستعدادات من غير الفاعل الممدّ ، كما فى الشمس ، وكما يقولونه فى العقل الفعّال . فأما البارى تعالى فمنه الإعداد والإمداد ، وكل ما سواه من القوابل والمقبولات ، والاستعدادات والإمدادات ، فمنه لا من غيره . سواءٌ كان بوسط أو بغير وسط .

(١) قد : زيادة فى (س) .
(٢) مؤثرا تاما فيها : كذا فى النسختين . والتقدير : أن يكون تجدد الحوادث فى العالم مؤثرا تاماً فيها .
(٣) د : وهذا .
(٤) س : فإذا .
(٥) س : لقبوله ، وهو تحريف .
(٦) س : إذا كان .

وإذا كان كذلك ، وكان حاله قبل إحداث كل حادث ، كحاله قبل ذلك الحادث[١] ، امتنع أن يحدث منه شيء أصلا : لا قابل ولا مقبول ، ولا استعداد ولا إمداد . فهم وإن أثبتوا أنه لم يزل فاعلا ، فقولهم يوجب أنه لم يُحدث شيئا قط ، بل ولا فعل شيئا قط ، بل حدثت الحوادث بلا محدِث ، فعُلم أنه باطل .

وليس فى قولهم ما يوجب قدم شيء من العالم ، فقولهم بقدمه باطل . ولهذا لم يُحفظ القول بقدم الأفلاك عن أساطين الفلاسفة ، بل أول من حُفظ ذلك عنه[٢] أرسطو وأتباعه . وأما أساطين[٣] القدماء ، فالمنقول عنهم حدوث الأفلاك ، فهم قائلون بحدوث صورة العالم ، ولهم فى المادة كلام فيه اضطراب . فالنقل الثابت عن أعيانهم بحدوث العالم ، موافق لما أخبرت به الرسل [ صلوات الله عليهم ][٤] .

ونَقَل أصحاب المقالات عن غير واحد من أئمتهم القول بإثبات الصفات لله ، وبإثبات الأمور الاختيارية القائمة بذاته . وهذا قول من يقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول ، من الأوائل والأواخر ، كأبى البركات وغيره .

وهؤلاء لم يوافقوا أرسطو وأتباعه . ولا[٥] ابن سينا وأمثاله ، على أن

(١) الحادث : ساقطة من (س) .
(٢) س : عنه ذلك .
(٣) س : الأساطين .
(٤) صلوات الله عليهم : زيادة فى (س) .
(٥) س : لا .

الربّ وجود بسيط لا صفة له ولا فعل ، بل أثبتوا له الصفات القائمة بذاته ، وأنه يفعل بإرادات تقوم بذاته : إرادة بعد إرادة .

وهؤلاء أبعدوا (١) أن يمكنهم إقامة الدليل على قدم شيء من العالم ، فإن الفاعل الذى يفعل بإرادات قائمة به [ بذاته ] (٢) شيئاً بعد شيء ، لا يقوم لهم دليل على أن شيئاً من مفعولاته / لم يزل مقارناً (٣) له ، إذ يمكن أنه فعل مفعولاً بعد مفعول ، وأن هذا العالم خلَقه من مادة كانت قبله ، كما أخبرت بذلك الرسل . فأخبر الله تعالى (٤) فى القرآن أنه خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستّة أيام ثم استوى على العرش ، وأخبر أنه سبحانه : ﴿ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴾[ سورة فصلت : ١١ ، ١٢ ] . ص ٢٦٦

وقال (٥) فى الآية الأخرى : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾[ سورة البقرة : ٢٩ ] .

فأخبر أنه سواهن سبع سموات فى يومين ، وأن السماء كانت دخانا ، وهو بخار الماء،كما جاء تفسيره فى عدة آثار : أنه خلق السماء من

---

(١) د : بعد .

(٢) بذاته : ساقطة من (د) .

(٣) د : لم تزل مقارنة .

(٤) تعالى : ليست فى (س) .

(٥) س : قال .

بخار الماء ، والبخار دخان الماء[(١)] ، كما أن دخان الأرض دخان .

وإن أريد بالدخان دخان التراب فقط . أو دخان التراب والماء ، فكل ذلك فيه إخبار الله أنه خلق السمٰوات السبع من مادة أخرى ، كما أخبر أنه خلق الإنسان من مادة ، وأنه خلق الجان من مادة .

وثبت فى [ الصحيح ][(٢)] : صحيح مسلم ، عن عائشة رضى الله عنها[(٣)] عن النبى صلّى الله عليه وسلّم أنه قال : « خُلقت الملائكة من نور ، وخلق الجان من مارج من نار ، وخلق آدم مما وصف لكم »[(٤)] .

وثبت فى صحيح مسلم ، عن عبد الله بن عمرو ، عن النبىّ صلّى الله عليه وسلّم أنه قال : « إن الله قدَّر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السمٰوات والأرض بخمسين ألف سنة ، وكان عرشه على الماء »[(٥)] . وفى صحيح البخارى عن عمران بن حُصين عن النبى صلّى الله عليه وسلّم أنه قال : « كان الله ولم يكن شىء قبله ، وكان عرشه على الماء ، وكتب فى الذكر كل شىء ، وخلق السمٰوات والأرض[(٦)] » . وفى رواية صحيحة : « ثم خلق

(١) قال ابن كثير فى تفسيره للآية ١١ من سورة فصلت (٧/١٥٦ ط . دار الشعب ) : « ثم استوى إلى السماء وهى دخان ، وهو : بخار الماء المتصاعد منه حين خلقت الأرض » .

(٢) الصحيح : زيادة فى (س) .

(٣) رضى الله عنها : ليست فى (س) .

(٤) الحديث عن عائشة رضى الله عنها فى : مسلم ٤/٢٢٩٤ (كتاب الزهد والرقائق ، باب فى أحاديث متفرقة ) ؛ المسند ( ط . الحلبى) ٦/١٥٣ ، ١٦٨ .

(٥) الحديث عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما فى : مسلم ٤/٢٠٤٤ (كتاب القدر ، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام ) ؛ سنن الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ٣/٣١١ (كتاب القدر ، باب ما جاء فى الرضا بالقضاء ) ؛ المسند ( ط . المعارف) ١٠/١١٤ (عن أبى عبد الرحمن الحُبلى ) .

(٦) سبق تخريج الحديث فى جـ ٦ ص ١١٧ وانظر : الصفدية والتعليقات المذكورة فى جـ ١ ص ١٤ - ١٦ .

السموات والأرض[١]» ، فأخبر[٢] أنه كان بين تقديره وبين خلقه للسمٰوات والأرض خمسين ألف سنة ، وهذه أزمنة مقدَّرة بحركات موجودة قبل وجود الأفلاك والشمس والقمر . وأخبر أنه كان عرش الربّ إذ ذاك على الماء .

وقد جاءت الآثار المشهورة بأن الماء كان على وجه الأرض ، وأنه خلق السماء من دخان ذلك الماء .

وكذلك فى أول التوراة مثل هذا ، سواء أنه فى أول الأمر خلق الله السمٰوات والأرض ، وأنه كانت الأرض مغمورة بالماء ، وكانت الريح تهب على الماء ، وذكر تفصيل خلق هذا العالم[٣] .

ففى هذه الآثار المنقولة عن الأنبياء أنه كان موجودا قبل خلق هذا العالم [ أرض ][٤] وماء وهواء[٥] ، وتلك الأجسام خلقها الله / من أجسام ظ ٢٦٦

---

(١) فى صحيح البخارى ٩/١٢٤ (كتاب التوحيد ، باب وكان عرشه على الماء ) عن عمران بن حصين رضى الله عنه قال : إنى عند النبى صلى الله عليه وسلم إذ جاءه قوم من بنى تميم فقال : اقبلوا البشرى يابنى تميم . . الحديث وفيه ، قال : كان الله ولم يكن شىء قبله ، وكان عرشه على الماء ، ثم خلق السماوات والأرض ، وكتب فى الذكر كل شىء . . الحديث .

(٢) س : فقد أخبر .

(٣) نقل الاستاذ زكى شنوده فى كتابه « اليهود نشأتهم وعقيدتهم ومجتمعهم من واقع نصوص التوراة كتابهم المقدس » ( ط . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٤ ) ص ٣١٣ عن سفر التكوين ( ١ : ١ - ٣١ ) : « فى البدء خلق الله السماوات والأرض . . وقال الله ليكن نور فكان نور . . وقال الله لتجتمع المياه تحت السماء إلى مكان واحد ولتظهر اليابسة . . . » .

(٤) أرض : ساقطة من (د) .

(٥) تكلم ابن تيمية فى كتابه « منهاج السنة » ١/٢٥٥ - ٢٥٧ ( ط . دار العروبة بتحقيق ) عن هذا الموضوع بالتفصيل وأشار إلى الأحاديث والآثار المتعلقة بهذا الموضوع ، وما جاء فى التوراة موافقا لخبر الله تعالى فى القرآن .

أخر ، فإن العرش أيضا مخلوق ، كما أخبرت بذلك النصوص ، واتفق على ذلك المسلمون ، فأساطين الفلاسفة المتقدمون كانوا – فيما نقل الناقلون عنهم – قولهم يوافق هذا ، لم يكونوا يقولون بقدم العالم ، فإن هذا قول ليس عليه دليل أصلا ، مع أنه فى غاية الفساد .

وحقيقته أن الصانع لم يصنع شيئا ، وأن الحوادث تحدث بلا محدِث ، بل حقيقته أن هذا العالم واجب الوجود ، وأنه ليس له مبدِع .

وأرسطو إنما أثبت له علة غائية يتشبّه الفلك بها ، واستدل عليه بكون حركة الفلك عنده اختيارية ، فلا بد لها من غاية ، وقال : إن العلة الأولى تحرك الفَلَك كما يحرك المعشوقُ عاشقَه ، والمعشوق فى الحقيقة ليس له قصد ولا علم ولا فعل فى تحريك العاشق ، بل ذاك لمحبته يتحرك إليه ، فكيف وحقيقة قولهم أنه يتحرك للتشبه به ، كما يتحرك المأموم للتشبه بإمامه ؟ فهكذا يقولون : إن الفَلَك يتحرك للتشبه[1] بالعلة الأولى .

وقد بيَّنا فساد قوله ، وحكينا ما ذكره أصحابه من أقواله ، وما فيها من الفساد ، فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن يعلم العقلاء أنه مخالف لصريح العقل ، ليس من[2] دين المسلمين ، كما أنه من خالف كتاب الله ، وسنة رسوله ، أو إجماع السابقين ، ليس من[2] دين المسلمين ، فليس فى دينهم الصحيح : لا ما يخالف صحيح المنقول ، ولا ما يخالف صريح المعقول ، ولا ما يناقض[3] صحيح المنقول وصريح المعقول .

---

(١) د : لتشبهه .

(٢) س : فى . (٣) د : ولا يتناقض .

والمقصود هنا أن الممكن لا يترجح إلا بمرجح ، وأن هذا متفق عليه بين العقلاء ، والله أعلم[١] .

## / فصل ص ٢

ثم إن الرازى[٢] ، مع سلوكه المسلك[٣] المتقدم ، ذكر أن هذه المقدمة ، أعنى أن الممكن لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح ، هى مقدمة ضرورية ، وأن من لزمه ما يناقضها فهو لم يلتزم ذلك ، فليس من العقلاء من يلتزم نقيضها ، والأقوال المستلزمة نقيض هذه القضية باطلة قطعا .

وهذا الذى قاله صحيح فى الممكن المعلوم أنه ممكن وهو المحدَث ، فإن وجود المحدَث بلا محدِث مما يُعلم بضرورة العقل امتناعه ، وأما الممكن بالمعنى الذى قالوه ، وهو ما يتناول القديم ، فهو يبين أنه باطل ، وأنهم لم يثبتوا بهذه الطريق : لا إثبات ممكن[٤] ولا إثبات واجب . ولكن قد ذكر أيضا أنه من المعلوم بضرورة العقل أن المتساوى الطرفين لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلاّ بمرجح . وهذا صحيح يوافقه عليه عامة العقلاء .

(١) عبارة « والله أعلم » : زيادة فى (د) . وبعدها : « بلغ مقابلة » . ثم ختام نسخة (د) ، وسبق أن ذكرتها فى مقدمة الجزء الأول (ص ٥٠ ) فارجع إليه .

(٢) هنا تبدأ نسخة التيمورية (ت) ، وقد تكلمت عما جاء فى الصفحة الأولى من المخطوطة فى مقدمة الجزء الأول من الكتاب ( ص ٥١ – ٥٢ ) وعما جاء فى الصفحات التالية ( ص ٥٢ – ٥٣ ) والصفحة التى ننقل منها هنا هى الصفحة رقم ٢ ( حسب ترقيم المكتبة التيمورية ) وتبدأ بهذه العبارات : « بسم الله الرحمن الرحيم . رب يسر وأعن ، يا أرحم الراحمين » وهى عبارات لم ترد فى (س) وإنما وردت هنا لابتداء الجزء الرابع بها .

• الإشارة هنا إلى أرقام صفحات نسخة التيمورية (ت) والترقيم لكل صفحة على حدة ، ولا توجد صفحات بدون ترقيم مثل مخطوطة دبلن ، وهى التى أشرنا إليها بـ « ظ » أى ظهر الصفحة .

(٣) س : والمسلك .

(٤) ت : الممكن .

وقد ذَكَرَ أن كثيراً من الطوائف يتناقضون ، فيقولون بما يناقض هذه القضية ، ونحن ليس بنا حاجة أن نجيب[١] عن أهل الباطل ، بل نقول : إن قولهم بترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجّح له يدل على فساد قولهم ، كما يدل على فساد قول المتفلسفة الدهرية ، وفساد قول الجهمية والقدرية .

وحينئذ فليس فى تلك اللوازم ما نحتاج أن نجيب عنه ، إلا ما ذكره عن المسلمين من قولهم : إن الله فعل العالم فى الوقت المعيَّن دون سائر الأوقات ، لا لأمرٍ يختص به ذلك الوقت . فإن القول المحكى عن المسلمين لابد أن يكون موجوداً فى كتاب الله أو سنة رسوله ، أو هو مما انعقد عليه إجماع المسلمين ، ولو لم يكن إلا إجماع الصحابة وحدهم ، فلو كان فيه نزاع بين المسلمين لما جاز أن يُحكى عنهم كلهم .

فكيف وهذا القول ليس فى كتاب الله ولا سنة رسوله ، ولا قاله أحد من سلف الأمة وأئمتها . ولا هو متفق عليه بين أهل الكلام منهم ؟ بل هو قول طوائف من أهل الكلام المحدَث الذى ذمَّه السلف والأئمة .

وطوائف منهم ينازعون فى ذلك ، ويقولون : إن الحادث إنما حدث لسبب اقتضى حدوثه واختصاصه بذلك الوقت ، مع قولهم[٢] : إن الله خلق السمٰوات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش ، كما
ص ٣ ثبت ذلك /بالنصوص المتواترة . وقد عُلم النزاع فى تسلسل الآثار ، بل فيما

(١) س : . . . حاجة إلى الجواب .
(٢) ت : مع قول .

يقوم بذات الله تعالى[١] من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته مع عدم تناهيها ، وثبوت تسلسلها .

والمقصود هنا أن القول بترجيح الممكن –[ الذى هو الحادث][٢]– بلا مرجّح ممتنع عند عامة العقلاء ، فإن كان الممكن هو الحادث ، كان كلاهما دليلاً على مدلول واحد .

وإن قُدِّر أن الممكن أعم من المحدَث ، فنقول : إذا كان ذلك ممتنعا فالقول بحدوث حادث بلا محدِث ممتنع أيضا . بل هو أعظم امتناعاً لوجوه : القول بحدوث حادث بلا محدِث ممتنع لوجوه

**أحدها** : أنه يتضمن رجحان الممكن بلا مرجّح ، لأن كل محدَث فهو يمكن[٣] وجوده وعدمه ، إذ لولا إمكان وجوده لما وجد ، ولولا إمكان عدمه لما كان معدوماً قبل حدوثه ، فوجوده يقتضى ترجيح وجوده على عدمه ، وذلك يفتقر إلى مرجّح . الأول

**الثانى** : أن ذلك يتضمن تخصيص حدوثه بوقت دون وقت ، وصفة دون صفة ، وتخصيص أحد المثلين بما يختص به عن الآخر لابد له من مخصص . الثانى

**الثالث** : أن نفس العلم بأن المحدَث لابد له من محدِث أبيَن وأقوى وأظهر فى العقل من كون الممكن لا يترجّح إلا بمرجّح . ولهذا يَتصور هذا من العقلاء ويعلمون بطلانه بالضرورة ، من لا يتصور الممكن ويعلم افتقاره إلى الثالث

---

(١) تعالى : ليست فى (س) .

(٢) عبارة « الذى هو الحادث » : ساقطة من (ت) .

(٣) ت : ممكن .

المرجّح ، إلا بنوع من التكلف الذى لا[١] يُتَصور به ذلك .

وقد تبين أن الناس فى هذا المقام على درجات ، وكل من كان إلى الفطرة العقلية والشريعة[٢] النبوية أقرب ، كانت طريقته أقوم ، فالمستدِل[٣] بأن الموجود على سبيل الجواز ، وهو الموجود الممكن ، لا يكون بالوجود أَوْلى منه بالعدم إلا بالفاعل ، وأن ما حدث مع جواز أن لا يحدث لم يكن بالحدوث أَوْلى من أن لا يحدث ، لولا شيءٌ اقتضى حدوثه ، كما سلك ذلك كثير من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية ، ومن وافقهم من الفقهاء[٤] أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم – خير من المستدِل بأن الموجود الممكن مطلقا لا يترجّح وجوده على عدمه إلا بمرجح ، وهذا المستدِل بأن الممكن لا يترجّح وجوده على عدمه إلا بمرجح خير من المستدل بأنه لا يترجح وجوده على عدمه ، ولا عدمه على وجوده إلا بمرجّح ، كما سلك ذلك ابن سينا وأتباعه ، كالسهروردى[٥] والرازى/
ص ٤ والآمدى وغيرهم مع تناقض هؤلاء ، حيث قالوا فى موضع آخر[٦] : إن العدم المستمر لا يحتاج إلى سبب ، كما قاله نظّار المسلمين من جميع الطوائف .

ثم الذين استدلوا بذلك ، ولم يحتاجوا إلى قطع التسلسل ، كما فعل الجمهور ، أقرب من الذين احتاجوا إلى قطع التسلسل ، كما فعل ابن سينا ونحوه .

---

(١) لا : ساقطة من (س) .

(٢) س : والشرعية .

(٣) س : أقرب ، فإن المستدل ...

(٤) الفقهاء : ساقطة من (س) .

(٥) س : كالشهرزورى .

(٦) س : ... هؤلاء فى مواضع أخر حيث قالوا ..

ثم هؤلاء الذين لم يحتاجوا إلا إلى إبطال التسلسل دون إبطال الدَّوْر ، أقرب من الذين احتاجوا إلى إبطال التسلسل والدَّوْر جميعا ، كما فعل الرازى ونحوه ، وظنوا أن الدليل لا يتم إلا بذلك .

ثم هؤلاء الذين أبطلوا التسلسل خير من الذين أقرُّوا بعجزهم عن ذلك كما فعل الآمدى .

ثم إن أبا الحسين مع أن طريقه أصح وأبين [ وأقرب ][1] من طرق هؤلاء ، فطريقة القاضى أبى بكر بن الطيب ، والقاضى أبى يعلى ، وأبى المعالى الجوينى ، وابن عقيل ، وأبى الحسن بن الزاغونى ، وأمثالهم ، خير من طريقته .

كلام أبى الحسين البصرى فى إثبات محدِث العالم

وذلك أنه قال[2] : « فإذا ثبت أن العالم محدَث ، فالدلالة على أن له محدِثا ، هى[3] أنه لا يخلو إما أن يكون حَدَث ، وكان يجوز أن لا يحدث ، أو كان يجب أن يحدث . فلو حدث مع وجوب أن يحدث ، لم يكن أن يحدث فى تلك الحال أَوْلى من أن يحدث من قبل ، فلا يستقر حدوثه على حال ، إذ كان حدوثه واجباً فى نفسه ، وإن حدث مع جواز أن لا يحدث ، لم يكن بالحدوث أَوْلى من أن لا يحدث ، لولا شىء اقتضى حدوثه . وسندل على أنه عالم قادر ، فصح قولنا » .

**قال** : « واستدل شيوخنا ، رحمهم الله ، على أن الأجسام تحتاج إلى محدِث ، بأن تصرفنا يحتاج إلى محدِث ، لأجل أنه محدَث ، فكان حدوث

(١) وأقرب : ساقطة من (ت) .
(٢) أى أبو الحسين البصرى .
(٣) ت : وهو .

كل محدَث يحوجه إلى محدِث ، فإذا كانت الأجسام محدَثه ، احتاجت إلى محدِث » .

**قال** : « والدلالة على حاجة تصرفنا إلى محدِث ، هو أنه لو حدث بنفسه من غير محدِث لحدث ، وإن كرهناه ، وكنا ممنوعين منه . فلما وقع بحسب قصدنا ، وانتفى بحسب كراهتنا ، علمنا أنه يحتاج إلينا .

والدليل على أنه يحتاج إلينا لأجل حدوثه ، أنه إما أن يحتاج إلينا لأجل حدوثه ، أو لبقائه ، أو لعدمه . فلو احتاج إلينا لأجل بقائه ، لوجب أن لا يبقى البناء إذا مات الباني ، ولا يجوز أن يحتاج إلينا لعدمه ، لأن تصرفنا كان معدوما قبل وجودنا ، وقبل كوننا قادرين ، فصح أنه احتاج[1] إلينا ليحدث ، ولأن حدوثه هو المتجدد بحسب قصدنا / وإرادتنا ، وهو الذى ص ٥ لا يتجدد إذا كرهناه ، فعلمنا أنه إنما يحتاج إلينا لأجل حدوثه » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : فطريقة شيوخه الذين أشار إليهم من المعتزلة ، هى الاستدلال على افتقار المحدَث إلى المحدِث بالقياس على تصرفاتنا ، وأنها تحتاج إلى محدِث لأجل كونها محدثة .

وقد سلك هذه الطريقة غير المعتزلة من أصحاب الأشعرى وغيرهم ، حتى مثل أبي القاسم القشيرى و[ أبي الوفاء ][2] بن عقيل ، وبَنَوْا ذلك على هذه[3] .

وأما الطريقة التى ذكرها هو ، وبناها على التقسيم الذى ذكره وهو أن

---

(١) ت : احتياج ، وهو تحريف .

(٢) أبي الوفاء : زيادة فى (س) .

(٣) ت : على ذلك .

المحدَث لا يخلو من أن يحدث مع وجوب حدوثه ، أو مع جواز حدوثه وجواز أن لا يحدث .

وأبطل الأول ؛ بأنه لو كان حدوثه واجباً ، لم يكن حدوثه [ فى حال بأولى من حدوثه قبل تلك الحال ، فلايستقر حدوثه على حال ، إذ كان حدوثه ][1] واجباً فى نفسه . وقد قال قبل هذا : إن وجود القديم واجب ، وليس بأن يجب وجوده فى حالٍ أولى من حال ، فصح أنه واجب الوجود فى كل حال ، واستحال عدمه .

وهذا التقسيم لا يحتاج إليه ، ولا إلى إبطال هذا القسم[2] بما ذكره .

وذلك أن قول القائل : إما أن يحدث مع وجوب حدوثه ، أو مع جواز حدوثه .

إما أن يريد به وجوب حدوثه بنفسه ، أو وجوبه بغيره . فإن أراد به الثانى فهذا لا يمتنع ، بل يجوز أن يُقال : المحدَث حدث مع وجوب حدوثه بالمقتضى لحدوثه لا بنفسه ؛ أى وُجد المقتضى التام لحدوثه ، الذى يمتنع معه أن لا يحدث . وهذا إذا قيل ، فإنه يدل على ثبوت الصانع المحدِث أيضاً لا ينفى ذلك ، فليس فى إثبات هذا القسم[3] ما ينفى ثبوت الصانع .

ولكن هؤلاء المعتزلة قد ينازعون فى كون الممكن عند وجود المقتضى التام يكون واجباً . ويقولون : لا يقع شيء من الممكنات والحوادث إلا على وجه الجواز ، أو أن يكون بالوجود أَوْلى منه بالعدم ، لا على وجه الوجوب .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ت) وأثبته من (س) .

(٢) س : التقسيم . (٣) س : التقسيم .

ويقولون : إن القادر المختار ، سواء كان قديماً أو محدَثاً ، لا يفعل إلا مع جواز أن لا يفعل ، وإنه يرجّح أحد مقدورَيْه على الآخر بلا مرجّح[١] ، وهذا مما نازعهم فيه جمهور العقلاء .

وليس المقصود هنا بيان صحة قول الجمهور ، وفساد قولهم . لكن المقصود أن قولهم سواء كان صحيحا أو فاسداً ، فهم يستغنون عن جعله مقدمة فى إثبات الصانع .

وإذا أمكن إثبات العلم بالصانع على كل تقدير ، كان خيرا من إثباته
ص ٦ على تقدير قولٍ تنازع فيه كثير من العقلاء ،/ وهم يمكنهم إثباته بأن المحدَث لابد له من محدِث ، سواء قيل إنه يجب بمحدِثه أو لم يُقل ذلك ، فلا حاجة بهم فى إثباته إلى ذلك .

وأما[٢] إن أراد القائل بقوله : إما أن يحدث مع وجوب أن يحدث أو مع جواز[٣] أنه يحدث ، مع وجوب أن يحدث بنفسه بدون مقتضٍ لحدوثه ، فلا ريب أن هذا فاسد معلوم فساده بضرورة العقل .

والعلم بفساده أبْيَن من العلم بكون حدوثه ليس فى حال بأَوْلى منه فى حال أخرى . وذلك أن ما حدث يُعلم أنه ليس واجبا بنفسه ، فإن الواجب بنفسه لا يقبل العدم . والمحدَث كان معدوما ، فيمتنع أن يقال إنه حادث ، وهو واجب بنفسه .

---

(١) س : لا بمرجح .

(٢) ت : ولما .

(٣) س : جوازه .

ومن المعلوم أن المحدَث يمتنع أن يكون قديماً ، فإن هذا نقيض[(١)] هذا ، إذ المعْنيُّ بكونه محدثا أنه ليس بقديم .

ومن المعلوم أن واجب الوجود بنفسه يجب أن يكون قديما ، والعلم بأن واجب الوجود بنفسه يجب أن يكون قديما ، أَبْيَن من العلم بكون القديم يجب أن يكون واجب الوجود بنفسه .

فإن الأول لم تنازع فيه طائفة معروفة ، والثانى قد نازع فيه طائفة معروفة .

وأيضا فإن أبا الحسين استدل على أن القديم يجب أن يكون واجب الوجود بنفسه ، بأنه[(٢)] ليس وجوده فى حال بأَوْلى من وجوده فى حال ، فصح أنه واجب الوجود فى كل حال ، فامتنع عدمه .

وأما كون واجب الوجود بنفسه يكون قديماً ، فهو أَبْيَن من هذا .

وحينئذٍ فالمحدَث لا يمكن أن يُقال : إنه حدث ، وهو أنه حدث[(٣)] وهو واجب الوجود بنفسه . وأيضا فالعلم بأن المحدَث لا يكون واجباً بنفسه ، أَبْيَن من كونه ليس وجوده فى حال أَوْلى منه فى حال .

وأبو الحسين بنى كلامه على نفى هذه الأولوية ، التى مضمونها أن الوقتين متساويان . فلا يجوز تخصيص أحد الوقتين عن الآخر بالحدوث إلا بمخصص . وهذا يكفيه فى الاستدلال ابتداء ، فإن المحدِث اختص حدوثه بوقت ، وتخصيص أحد الوقتين لابد له من مخصص .

---

(١) س : يقتضى . وهو خطأ .

(٢) س : فإنه .

(٣) عبارة « وهو أنه حدث » : ساقطة من (س) .

وهذه هى الطريقة التى سلكها القاضى أبو بكر ومن وافقه ، وهى خير وأقرب وأصح من طريقة أبى الحسين .

أما كونها خيراً وأقرب فظاهرٌ ، وأما كونها أصح فلأن أبا الحسين جعل
ص ٧ من مقدمات حجته أنه إذا حدث مع وجوب أن يحدث، لم يكن / بأن يحدث فى تلك الحال أَوْلى من أن يحدث من قبل ، فلا يستقر حدوثه على حال .

وهذا كما تقدم فيه إجمال يحتاج إلى استفصال ، يترتب عليه نزاع .

فإذا قال له القائل : بل حدث مع وجوب أن يحدث لمقتضٍ اقتضى وجوب حدوثه فى تلك الحال ، لم يمكنه أن يقول : ليس إيجاب المقتضى لحدوثه فى تلك الحال بأَوْلى من اقتضائه[1] لوجوب حدوثه فى غير تلك الحال ، لأنه يقول له كما قلت : إن المقتضى لحدوثه مع جواز حدوثه ، يخصص الحدوث بحالٍ دون حال ، كذلك يقول : إن المقتضى لوجوب حدوثه يخصص الحدوث بحالٍ دون حال .

**فإن قال** : المقتضى الموجِب لا يُخص بحالٍ دون حال ، بخلاف المقتضى مع عدم وجوب الاقتضاء .

كان الجواب من وجوه :

**أحدها** : المنع ؛ فإن هذه دعوى مجردة .

**الثانى** : أن يُقال : لا نسلِّم أنه يمكن أن يكون شىء مقتضياً للحدوث إلا مع الوجوب ، وإنه مادام اقتضاؤه جائزاً فإنه يمتنع الاقتضاء ، وذلك

(١) فى النسختين : من اقتضاه .

لأنه إذا جاز أن يقتضى ، وجاز أن لا يقتضى ، كان كلٌّ من الأمرين ممكنا جائزا ، وإذا كان كل منهما جائزاً ، لم يكن ثبوت الاقتضاء أَوْلى من انتفائه ، لولا أمر آخر اقتضى ذلك الاقتضاء . ثم القول فى اقتضاء ذلك الاقتضاء كالأول ، ويلزم منه توقف حدوث الحوادث على اقتضاءاتٍ متسلسلة لا نهاية لها ، ولا وجود لشىء منها ، وما توقَّف على ما لا وجود له فلا وجود له ، وهو يبطل التسلسل فيما [ هو ](1) دون هذا .

وهذا المقام مقام معروف للمعتزلة فى فعل الرب ، وفعل العبد ، يذكرونه فى مسألة حدوث العالم ، ومسألة القدر ، وهو مما استطالت عليهم به أهل السنة والفلاسفة وغيرهم .

لاسيما وأبو الحسين يقول : إنه مع فعل القادر يتوقف على الداعى ، وإنه عند وجود الداعى التام يجب وجود المقدور ، فيكون أصل قوله موافق لقول من قال من أهل السنة ومن الفلاسفة : إن الحادث يحدث مع وجوب أن يحدث ، وهذا يناقض قوله بأنه لا يحدث إلا مع جواز الحدوث لا مع وجوبه .

**الثالث** : أن يُقال : هب أنّا سلمنا إمكان ثبوت المقتضى ، وأنه يقتضى مع جواز أن لا يقتضى ، وأنه يخص الحدوث بحال دون حال ، فإذا أمكن الحدوث / والتخصيص بما هو مقتضٍ مع جواز أن لا يقتضى ، فالحدوث ص ٨
والتخصيص بمقتضٍ واجب الاقتضاء أَوْلى وأحرى .

**فإن قيل** : ما كان واجب الاقتضاء لم يتخلف عنه مقتضاه ، فيلزم قدم الحوادث ، بخلاف ما كان جائز الاقتضاء .

(1) هو : ساقطة من (ت) .

**قيل** : هذا إنما يصح لوكان اقتضاؤه لكل ما يقتضيه لازماً له ، وكان مجرد ذاته علة موجبة لمعلولاته ، كما يقوله من يقول ذلك من المتفلسفة ، كبرقلس وابن سينا وأتباعهما .

فإنهم يقولون : إن الأول علة بمجرد[١] ذاته لجميع المعلولات ، وما سواه معلول له ، فيلزمهم أن لا يتخلف عنه شيء من الحوادث ، وهذا باطل قطعا .

وأما إذا كان اقتضاؤه وفعله لما يفعله ، إنما هو [ أنه ][٢] مقتض لوجود كل حادث في الوقت[٣] الذي حدث فيه ، لا سيما إذا قيل مع ذلك بأنه[٤] مقتضٍ لما يقتضيه كمشيئته وقدرته ، كما هو قول المسلمين وجماهير العقلاء .

**فيقال** : إذا قُدِّر أنه قادر مختار ، وهو يُحدث الحوادث ، مع جواز أن لا تكون مشيئته[٥] وقدرته مستلزمة لحدوثها ، فلأن يُحدثها مع كون مشيئته وقدرته مستلزمة لها أَوْلى وأحرى . وحينئذ فيحدث مع وجوب حدوثها بقدرته ومشيئته .

ولا يمكنهم أن يقولوا : القدرة والمشيئة لا تخص وقتاً دون وقت ، لأن هذا ينقض قولهم . فإنهم يقولون : إنه لمجرد قدرته يخص بعض الأحوال دون بعض .

(١) ت : بمجرده . وهو تحريف .
(٢) أنه : ساقطة من (ت) .
(٣) س : في الزمن .
(٤) س : أنه .
(٥) س : أن لا يكون بمشيئته ، وهو تحريف .

ولو قال قائل : ذلك من غيرهم . لقيل له : تخصيص القدرة والمشيئة للحوادث بحالٍ دون حال ، هو بحسب ما يعلمه من الأسباب المقتضية للتخصيص .

وغاية ذلك أن يستلزم أن تقوم بذاته أسباب تقتضى التخصيص متعلقة بمشيئته وقدرته . أو يقال : إن هذا يستلزم ما لا نهاية له على سبيل التعاقب ، ونحو ذلك من المقامات المعروفة التى لا يُوردها أحد ، إلا وهو يلزمه بترك التزامها من التناقض أعظم مما يلزم به منازعه ، وأما منازعه فيمكنه التزامها ، ولا يتناقض قوله : لا عقلاً ولا شرعا .

ولكن من حسن المناظرة والتعليم أن يبين لمن يردّ قولاً ما يلزمه هو على تقدير رده . ومن أراد تصحيح الحق بقولٍ باطل يمكن استغناؤه عن ذلك القول ، / وأن الحق يمكن[1] تصحيحه بدونه ، وأنه إذا صححه بذلك ص ٩
الطريق ، كان ما يلزمه من اللوازم التى تناقض قوله وتفسده ، أعظم مما يلزمه إذا أعرض عن ذلك .

وبهذا وأمثاله يتبين أنه لم يسلك أحد طريقا مخالفة للسنة فى إثبات شيء من أصول الإيمان ، إلا والله قد أغنى عنها بما هو سليم من عيوبها ، وأن تلك الطريق وإن غَمُض على أكثر الناس معرفة فسادها لدقته ، فلا يخفى عليهم إمكان الاستغناء عنها .

ونحن كثيراً ما نقصد بيان أن الطرق[2] التى خالف سالكها شيئاً من النصوص غير محتاج إليها ، بل مستغن عنها ، ليتبين أن العلم بصدق

(١) س : يمكنه .

(٢) س : الطريق .

الرسول ، وصحة ما جاء به من الكتاب والسنة ، ليس موقوفاً على شيء من الطرق التي تناقض شيئاً مما جاء به ، مع أنّا نبين أيضا أن تلك الطرق فاسدة ، لكن بيان الاستغناء عنها في مقام ، وبيان فسادها في مقام .

وأهل البدع يدّعون الحاجة إليها أولا ، ثم يعارضون بها النصوص ثانيا ، فنحن نبيّن الغنى عنها ، ثم نبيّن فسادها ثانياً ، ثم نبيّن ثالثاً أن الطرق العقلية الصحيحة ، هي والأدلة السمعية متلازمان ، فيلزم من صحة أحدهما صحة الآخر .

وهذا قدر زائد على عدم تنافيهما ، وعدم تنافيهما وحده كافٍ في بطلان قول من يزعم تنافيهما .

وأيضا فلو قُدر أن فيها ما ينافي السمع ، فذلك المنافي ليس هو الأدلة العقلية التي بها نعلم صحة السمع .

وذلك كله مما تبيّن به بطلان قول من يقول : إن تقديم الكتاب والسنة على ما يعارض ذلك ، يستلزم قدح الشرع في أصله .

وطريقة القاضي أبي بكر وأمثاله ليس فيها هذا التقسيم الذي ذكره أبو الحسين ، بل ذكر أولاً أن تخصيص المحدَث بوقت دون وقت لابد له من مخصص ، وأن ما قُدِّم من الحوادث وأُخر ، لابد له من مقدّم ومؤخّر ، من غير أن يحتاج أن يقول : إن الحدوث : إما أن يكون واجبا ، وإما أن يكون غير واجب ، وهذا أصح وأقرب وأبيَن .

ثم إن طريقة [ أبي الحسن ][1] الأشعري التي في « اللمع » خير من

(١) أبي الحسن : زيادة في (س) .

طريقة القاضى ، فإنه بناها على أن المحدَث لابد له من محدِث ، ولم يحتج / أن يستدل على ذلك بأن الحدوث تخصيصٌ بوقتٍ دون وقت ، والتخصيص لابد له من مخصص ، فإن هذا وإن كان صحيحا ، فالعلم بافتقار المحدَث إلى المحدِث أبْيَن وأقوى من هذا . ص ١٠

وكل ما يُذكر[1] فى تخصيص أحد الوقتين ، أو تخصيصه بصفة دون صفة ، هو موجود فى نفس الحدوث ، فإن تخصيص هذا الحادث بالحدوث دون غيره من الممكنات ، لابد له من مخصص ، ونفس الحدوث مستلزم للمحدِث الفاعل ، ولو قُدِّر أنه لم يُحدث غيره ، ولا يمكن حدوث غيره ، وأنه ليس هناك حال أخرى تصلح للحدوث ، فإن كون الحادث يحدِثُ نفسه[2] من غير محدث يحدثه ، من أبين الأمور استحالة فى فطر جميع الناس .

والعلم بذلك مستقرٌ فى فطر جميع الناس ، حتى الصبيان ، حتى أن الصبى إذا رأى ضربة حصلت على رأسه ، قال : من ضربنى ؟ [ من ضربنى ؟ ][3] ويبكى حتى يعلم من ضربه . وإذا قيل له : ما ضربك أحد ، أو هذه الضربة حصلت بنفسها من غير أن يفعلها أحد ، لم يقبل عقله ذلك ، وهو لا يحتاج فى هذا العلم الفطرى الذى جُبِل عليه إلى أن يستدل عليه بأن حدوث هذه الضربة فى هذه الحال ، دون ما قبلها وما بعدها ، لابد له من مخصص ، بل تصور هذا فيه عسر على كثير من العقلاء ، وبيان

(١) س : ما ذكر.
(٢) س : يحدث بنفسه.
(٣) من ضربنى : زيادة فى (س).

ذاك[(١)] بهذا ، من باب بيان الأجلى بالأخفى .

ثم الطرق التى جاء بها القرآن خيرٌ من طريقة الأشعرى وغيره ، فإن فيها إثبات الصانع بنفس ما يشاهده الناس ، من حدوث الأعيان المحدثة ، وحدوث الأعيان مشهودٌ معلوم ، لا يُحتاج أن يستدل على حدوثها بحدوث صفاتها ، وأن ما لا يخلو من[(٢)] الحوادث فهو حادث . بل سالكو هذه السبيل[(٣)] ظنوا أن الأعيان لا تحدث ، وإنما تحدث صفاتها ، وأنهم لم يشهدوا حدوث جسم ولا جوهر قائم بنفسه ، وإنما شهدوا حدوث صفات الأجسام ، وأن الأجسام متماثلة مركبة من جواهر متماثلة ، وهى تنقلب[(٤)] فيها من وصف إلى وصف .

قالوا : فهذا هو الذى يشهد حدوثه ، ثم بهذا يعلم حدوث ما قامت به هذه الحوادث ، فأنكروا ما يعلمه الناس بحسهم ومعاينتهم ، من حدوث ما يشهدون حدوثه من الأجسام ، ثم احتاجوا مع ذلك إلى أن يثبتوا حدوث هذه الأعيان بالاستدلال الذى ذكروه ، من أنها لا تخلو من الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

وهذه الطريق يَظْهَرُ الاستغناء عنها لكل أحدٍ بما يشهده من حدوث / الأعيان ، وأصحابها يسلِّمون الاستغناء عنها بما يشهدونه من حدوث ص ١١
الصفات ، كما ذكره الرازى وغيره ، وعلى التقديرين فقد ثبت الاستغناء عنها .

(١) س : ذلك .

(٢) س : عن .

(٣) س : الطريق .

(٤) س : وهو ينقلب ، وهو تحريف .

فمن قال : إن العلم بإثبات الصانع وتصديق رسله[١] موقوف عليها ، فقد ظهر خطؤه[٢] عقلاً لكل أحد ، كما عُلم مخالفته لدين الإسلام بالضرورة .

فإنه من المعلوم بالاضطرار : أن الرسول صلى الله عليه وسلم[٣] والصحابة والتابعين ، مادعَوْا أحداً من الناس إلى الإقرار بالخالق وبرسله بهذه الطريق ، ولا استدلوا على أحد بهذه الحجة ، بل ولا سلكوا هم فى معرفتهم هذه الطريق ، ولا حصَّلوا العلم بهذا النوع من النظر والاستدلال المبتدَع المحدَث ، الذى قد أغنى الله عنه ، وظهر الغنى عنه لكل عاقل .

ثم معرفة فساد هذه الطريق عقلا ، هو ألطف من العلم بالغنى عنها . ولهذا يظهر الغنى عنها لخلق كثير ، قبل أن يظهر لهم فسادها .

وقد ذُكر من الكلام على مقدماتها ، وفسادها ، وطعن بعض أهلها فى بعض ، وإفسادهم لمقدماتها ، وبيان فسادها بصريح العقل ، فى غير هذا الموضع ، ما ينبّه على المقصود .

والمقصود هنا : التنبيه على أن العلم بافتقار المحدَث إلى المحدِث ، والمفعول إلى الفاعل[٤] ، هو من العلوم الضرورية البديهية[٥] ، وهو أظهر وأقوى مما استدل به عليه القاضى وأمثاله ، من كون تخصيص الحدوث بوقتٍ دون وقت ، لابد له من مخصص .

(١) س : رسوله .

(٢) فى النسختين : خطأه .

(٣) صلى الله عليه وسلم : ليست فى (س) .

(٤) فى النسختين : الفعل ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٥) س : البدهية .

وهذا الذى ذكره القاضى أبو بكر وأمثاله ، أظهر مما استدل به[١] عليه أبو الحسين[٢] وأمثاله ، من أن الحدوث : إما أن يكون على وجه الوجوب ، أو على وجه الجواز .

وهذا الذى ذكره أبو الحسين وأتباعه من أن الجائز الممكن ليس وجوده أَوْلى من عدمه ، لولا المقتضى لحدثه[٣] ، أظهر مما ذكره ابن سينا ، والرازى ، وأمثالها[٤] ، من أن الجائز الممكن ليس وجوده أَوْلى من عدمه ، ولا عدمه أَوْلى من وجوده إلا لمرجِّح منفصل عنه .

وطريق هؤلاء بعضها أصح وأقرب من طريق بعض .

وقد ظهر بما ذكرنا فساد قول القاضى أبى بكر : أنه لم يخالف فى أن افتقار المحدَث إلى محدِث[٥] مما لا يُعلم بالاضطرار ، وإنما يتطرق إليه بالفحص والبحث[٦] ، إلا شرذمة لا يُعتد بقولها ، ادّعت فى هذا المذهب البديهة[٧] .

كلام الأشعرى فى « اللمع » عن إثبات وجود الله تعالى وتعليق ابن تيمية عليه

ص ١٢ ثم يقال / له[٨] : إن كان هذا حقًّا ، فالأشعرى لم يذكر فى « اللمع » دليلاً على ذلك ، بل جعل ذلك مُسَلَّماً ، وإنما أثبت حدوث الإنسان وأنه

(١) به : ساقطة من (س) .
(٢) ت : أبو الحسن ، وهو تحريف .
(٣) س : لحدوثه .
(٤) وأمثالها : ساقطة من (س) .
(٥) س : المحدث .
(٦) س : بالبحث والفحص .
(٧) س : البدهية .
(٨) س : فيقال له .

لم يُحدِث نفسه [١] .

ثم قال [٢] : « فدلَّ ما وصفناه [٣] على أنه ليس هو الذى نقل [٤] نفسه فى هذه الأحوال ، وأن له ناقلا نقله من حالٍ إلى حال ، ودبَّره على ما هو عليه ، لأنه لا يجوز انتقاله من حالٍ إلى حال بغير ناقلٍ ولا مدبِّر » .

فذكر هذه المقدمة مجردةً عن الاستدلال ، فإن كان العالم انتقاله من حالٍ إلى حال ، لا يعلم به أن له ناقلاً مدبِّرا إلا بأدلة تُذكر ، فهو لم يذكر تلك الأدلة ، بل ادّعى دعوى نظرية تقبل النزاع بلا دليل .

وحينئذٍ فيكون طَعْنُ من طَعَن من المعتزلة فى كلامه أَوْجَهَ ، فإنه لم يُقم دليلا : لا على حدوث الجسم ، ولا على أن المحدَث لابد له من محدِث .

ثم يقال : من العجائب أن يكون القول بأن العالم حدث من غير محدِث أحدثه ، وأن [٥] بعض الحوادث حدث من غير محدِث أحدثه ، قولٌ قاله كثير من الفلاسفة والدهرية ، أو طوائف من نُظَّار المسلمين .

والقول بأن العلم بأن الأفعال تتعلق بفاعل ، [٦] وأن المخلوقات تتعلق بفاعل [٦] ، وأن المخلوقات تتعلق بخالق – علمٌ ضرورى ، إنما قاله شرذمة لا

(١) فى كتابه « اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع » ص ١٧ – ١٨ ( تحقيق الدكتور حموده غرابة ، ط . مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٥ ) = ص ٦ ( تحقيق رتشرد مكارثى ، ط . المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٣ ) .

(٢) ص ١٨ ( ط . غرابة ) = ص ٦ ( ط . مكارثى ) .

(٣) اللمع : ما وصفنا .

(٤) اللمع : ينقل .

(٥) س : أو أن .

(٦ – ٦) : ساقط من (س) .

يُعتدِ بقولها ، وأن الجميع من العقلاء إنما يعلم هذا بالفحص والبحث ، مع أنه لا يُعلم أن أحداً من المشهورين بالعلم ، طلب على هذا دليلا ، ولم يُذكر عن أحدٍ من الكفار مطالبة أحدٍ من المؤمنين بدليل على هذا ، ولا فى كتاب الله ، ولا سنة رسوله ، ولا كلام أحد من السلف والأئمة ذِكْر حاجة هذا إلى الاستدلال . أو الاستدلال عليه بما ذكرتموه : من أن ذلك يتضمن التقدم والتأخر ، فلا بد له من مرجّح .

## ( فصل )

ومن هنا يظهر الوجه الثانى ، الذى تبين به أن ما ذكره الأشعرى لا يحتاج إلى ما ذكره القاضى .

وذلك أن العلم بأن المحدَث لابد له من محدِث ، هو أَبْدَه للعقل ، وأرسخ فى القلب ، وأظهر عند الخاصة والعامة ، مما قرّره به ، وهو أن ذلك يتضمن تخصيص بعض الأزمان بالحدوث دون بعض ، والتخصيص لابد له من مخصص .

فالأول : إن لم يكن أقوى منه وأجلى ، فليس هو دونه ، وغاية هذا الثانى أن يكون مثله أو داخلاً فى أفراده .

لاسيما على أصل القاضى ، وموافقيه من المعتزلة والأشعرية ، فإنهم
ص ١٣ يجوِّزون اختصاص بعض الأزمنة بالحوادث/دون بعض ، بدون سبب اقتضى [ ذلك ][1] التخصيص . وإذا أضافوا التخصيص إلى المشيئة القديمة ، فنسبة المشيئة إلى جميع الحوادث والأزمنة سواء .

---

(١) ذلك : ساقطة من (ت) .

وإذا كانت النسبة مستوية ، فثبوت هذه النسبة مع أحد المتماثلين دون الآخر ، تخصيص بلا مخصص .

وإذا قالوا : الإرادة لذاتها تخصص مثلا عن مثل بلا سبب ، مع تضمن ذلك ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجّح أصلا ، أمكن منازعهم أن يقول بتخصيص أحد الزمانَيْن المتماثلين بالحوادث دون الآخر بلا مخصص أصلا ، وقال : من شأن الأوقات التخصيص بلا مخصص .

وإذا قالت المعتزلة : القادر المختار يرجّح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجّح ، كان ما يلزمهم كما يلزم أولئك وأشد .

فمن كانت هذه الأقوال أقواله ، وكان غاية ما يُثبت به الصانع وافتقار المحدَث إلى محدِث : أن الحوادث مختصة بزمانٍ دون زمان ، فلا بد للتخصيص من مخصص ، وأن التخصيص بلا مخصص ممتنع ، ويجعل ذلك بديهيًّا ضروريا .

كيف يمكنه أن يقول : إن وجود الحوادث بلا محدث ، والفعل بلا فاعل ، والصنعة بلا صانع ، ليس امتناعه بديهيا ضروريا ؟

فمن جعل العلوم البديهية الضرورية ليست بديهية ضرورية ، وجعل ما هو دونها بديهيا ضروريا ، تناقضت أقواله ، وكان فيها من مخالفة العقل والسمع ما لا يحصيه إلا الله .

وهذا بخلاف(١) الطرق المذكورة فى القرآن ، فإنها فى غاية السداد والاستقامة .

---

(١) س : وهذا يخالف .

ومن أقرب ذلك أن إثبات الفاعل مبنى على مقدمتين ضروريتين : إحداهما : أن الإنسان محدَث . والثانية : أن المحدَث لابد له من محدِث .

فأبو الحسن – مع جماهير العقلاء – جعلوا المقدمة الثانية ضرورية ، بخلاف ما ذكره القاضي ومن وافقه ، حيث أثبتوها بما هى أقوى منه وأجلى .

وإن كانت هذه الطرق الخفية البعيدة وأمثالها يُنتفع بها فى حق من لم يَنْفَذ للطرق[1] الجلية القريبة ، أو عرضت له فيها شبهة كما تقدم .

وأما المقدمة الأولى : وهو أن الإنسان والثمار والمطر والسحاب ونحو ذلك محدَث ، فهذه مقدمة معلومة بالمشاهدة والضرورة ، فإن حدوث الحوادث مشهود[2] .

ثم من قال من أهل الجوهر الفرد والهيولى : إن الحادث إنما هو صفات ص ١٤ الأجسام لا أعيانها ، أو صورتها لا مادتها ، أمكنهم/إثبات المحدِث بناء على ذلك ، وهذه الطريقة التى ذكرها الرازى وغيره ، وهى الاستدلال بحدوث صفات الأجسام .

وأما من أنكر ذلك ، وهم جمهور العقلاء ، فإن الحادث عندهم هو نفس الأعيان المحسوسة . وأبو الحسن ممن يثبت الجوهر الفرد ، ولم يكتف بالاستدلال على حدوث الصفات ، بل أراد إثبات حدوث نفس النطفة ، فأثبت ذلك بطريقة استلزامها للحوادث ، وما لا ينفك عن الحوادث فهو

---

(١) س : ينقد الطرق ...

(٢) د : مشهودة .

حادث . وهى الطريقة التى سلكتها المعتزلة فى حدوث الأجسام ابتداءً ، وعلى هذه الطريقة فحدوث الإنسان نظرى لا ضرورى .

وإذا ضُم إلى ذلك أن العلم بافتقار المحدَث إلى المحدِث نظرى ، كما قاله من قاله من المعتزلة ومن وافقهم ، كالقاضى أبى بكر وأتباعه – صار كلٌّ من المقدمتين فى إثبات الصانع نظريًّا .

وهذا أضعف هذه الطرق وأطولها ، لكن مبناها على أن التخصيص الحادث لابد له من مخصص ، وهذا عند هؤلاء ضرورى ، كافتقار الممكن إلى الواجب .

ثم الذين سلكوا طريقة ابن سينا جعلوا هذا نظريا ، وأثبتوا منع التسلسل بطريقة ابن سينا ، وهى أقرب مما بعده .

فجاء مَنْ بعدهم ، كالرازى ، ضم إلى ذلك نفى الدَّوْر أيضا ، ثم هو والآمدى ونحوهما أثبتوا بطلان التسلسل بطرق طويلة ، واستصعب ذلك على الآمدى ، حتى قال : إنه عاجز عن تمشيها ، وحل ما يَرِدُ عليها ، كما ذكرناه .

ولا ريب أن تمشيها مع تفسيرهم(١) الممكن بالتفسير الذى أحدثه ابن سينا ممتنع . وأما تمشيتها إذا جُعل الممكن هو الذى يُوجد تارة ، ويعدم أخرى ، فهو سهلٌ متيسر ، معلوم ببدائه العقول .

فانظر من عَدَل عن الطرق المستقيمة شرعا وعقلا ، كلما أمعن فى العدول أمعن فى البعد عن الحق وتطويل الطريق وتصعيبها ، حتى آل الأمر

(١) س : مع تفسير .

بهم إلى الجهل العظيم ، وإلى العجز عن الاستدلال على ما هو أعظم الأشياء ثبوتا ووجودا ، وأكثرها وأقواها أدلة ، وأَوْلاها بالعلم من كل معلوم ، وأحقها بأن يكون مستقرا فى الفطرة ، دائم الحصول فى القلوب ، حاصلا [1] بأكمل الأسباب التى يمكن بها حصول العلم .

والمقصود هنا الكلام على الطريقة التى ذكرها أبو الحسن ، وأنها أقرب وأصح من الطريقة التى سلكها من سلكها من المعتزلة ومن وافقهم ، كالقاضى أبى بكر وأمثاله ، وأنها طريقة صحيحة لم ينازع [ فيها ] [2] طائفة
ص ١٥ مشهورة ؛ إذا اكْتُفِىَ فيها / بحدوث ما يُعلم حدوثه كالإنسان والنبات وغيرهما من الحوادث . وأما إذا احتيج فيها إلى إثبات حدوث الأجسام كلها بطريقة الأعراض ، أو قيل [3] : إن حدوث الإنسان ونحوه لا يثبت إلا بمثل تلك الطريق ، كان المنازع فى صحة هذه الطريق جمهور العقلاء من أهل الملل والفلاسفة ، وكان هذا من الكلام الذى ذمَّه السلف والأئمة .

فالمخالفون للطرق الفطرية العقلية الشرعية، القريبة الصحيحة ، كلما أبعدوا عنها مدحوا من يوافقهم فى البعد ، ولهذا عكس هؤلاء الكلام على المقدمتين ، فأخذوا يوافقون أبا الحسن على المقدمة المبتدَعة الباطلة، ويذمّـونه أو يعتذرون عنه على المقدمة البديهية الصحيحة الشرعية .

تابع كلام الأشعرى فى « اللمع » .

**قال أبو الحسن** [4] : « فإن قال قائل : ما أنكرتم من أن تكون النطفة

(١) فى النسختين : حاصل ، وهو خطأ .

(٢) فيها : ساقطة من (ت) .

(٣) س : وقيل .

(٤) أى الأشعرى فى كتابه « اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع » ص ١٩ ( ط . غرابة ) = ص ٧ ( ط . مكارثى ) .

قديمة لم تزل [(١)] ؟ قيل له [(٢)] : لو كان ذلك كما ادّعيتم ، لم يجز أن يلحقها الاعتمال والتأثر والانقلاب والتغير [(٣)] ، لأن القديم لا يجوز انقلابه وتغييره [(٤)] ، وأن يجرى [(٥)] عليه سمات الحدث ، لأن ما جرى عليه ذلك ولزمته الصنعة [(٦)] ، لم ينفكّ عن [(٧)] سمات الحدث ، وما لم يسبق المحدِث كان محدثًا مصنوعا ، فبطل لذلك [(٨)] قدم النطفة وغيرها من الأجسام » .

كلام الباقلانى فى « شرح اللمع » .

**قال القاضى أبو بكر** : « اعلم أن هذا الذى ذكره هو المعوَّل عليه فى الاستدلال على حدوث سائر الأجسام ، وذلك أن الذى عناه بقوله : لو كانت قديمة لم يلحقها الاعتمال والتأثير والانقلاب والتغير ، وخروجها من صفةٍ كانت عليها إلى صفةٍ لم تكن عليها ، كنحو خروجها عن السكون إلى الحركة ، وعن الحركة إلى السكون ، وكاستصلابها بعد لينها ، وافتراقها بعد اجتماعها ، وما يلحقها من تعاقب الأكوان ، وغير ذلك من التغيرات ، لأن القديم الحاصل على صفة من الصفات لا يجوز خروجه عنها على ما ذكره أصلا ، وذلك أن القديم إذا لم يزل بجتمعا مثلا أو مفترقا ، أو متحركاً أو ساكنا ، أو على بعض هذه الصفات ، لم يجز خروجه عنه ، لأنه لا يخلو أن يكون على ما هو عليه فى أزله : لنفسه ، أو لعلة ، أو لا لنفسه ولا

(١) اللمع : فإن قالوا : فما يؤمنكم أن تكون النطفة لم تزل قديمة ؟

(٢) اللمع : لهم .

(٣) اللمع : والتأثير ولا الانقلاب والتغيير .

(٤) اللمع : انتقاله وتغيّره .

(٥) س : وأن يجر ، وهو تحريف .

(٦) اللمع : ذلك عليه ولزمته الضعة (وفى نسخة : الصغر) .

(٧) س ، اللمع (ط . مكارثى) : لم ينفك من ؛ اللمع (ط . غرابة) : لم ينفل من .

(٨) اللمع : بذلك .

لعلة ، أو لبطلان نفسه ، أو لبطلان معنى ؛ فيستحيل أن يكون على ما هو عليه لا لنفسه ولا لمعنى ، لأن هذا يوجب خروج الإثبات عن تعلقه بمثبت ، والخبر عن تعلقه بمخبر ، وغير ذلك من وجوه الفساد ، ويستحيل أن يكون/ (١ما هو عليه لبطلان نفسه وعدمها ، لأن المعدوم ليس بشيء ص ١٦ يحصل على صفةٍ من الصفات ، ولأنه ليس عدم نفسه - إن جاز عدمها - بأن يكون تحصيله ساكناً أَوْلى من تحصيله له متحركا ، ويستحيل أن يكون١) ذلك لبطلان معنى كان موجوداً به . لأن القديم لا يجوز عدمه ، ولأنه ليس بأن يكون متحركا لعدم سكونه أَوْلى من غيره ، ممن يصح أن يكون متحركا .

وهذا يوجب أن يكون الجسم إنما تحرك لعدم سكونه إلى محاذاة بعينها ، ولو كان ذلك كذلك لم يكن تحركه لعدم ذلك السكون إلى تلك المحاذاة بعينها ، أَوْلى من تحركه إلى غيرها من الجهات ، وإلى ما هو أبعد منها .

وفى تحركه إلى جهة مخصوصة ، ومحاذاة معينة - دليل على أن ذلك إنما وجب له لمعنى سوى عدم سكونه ، ولأنه ليس بأن يتحرك هو لأجل عدم السكون ، أَوْلى من غيره من الأجسام ، لأن عدم السكون ليس هو بأكثر من خلوه منه ، وأنه ليس فيه وغيره من الأجسام حال من ذلك السكون أيضا ، فكيف صار خلوه منه يوجب له التحرك أَوْلى من كل من خلا من الأجسام ؟ وفى فساد ذلك : دليل على أنه لا يجوز أن يكون المتحرك تحرك لعدم معنى .

---

(١ -١) : ساقط من (س) .

وجملة هذا أن القديم لايجوز عدمه ، ولا يجوز لمثل ذلك أن يكون القديم إنما يتحرك فيما لم يزل لعدم نفسه ، ولا لعدم معنى قديم .

فلم يبق إلا وجهان : أحدهما : أن يكون فيما لم يزل على ما هو عليه لنفسه أو لمعنى قديم . فإن كان لم يزل ساكنا لنفسه ، استحال تحركه بعد سكونه ؛ لوجود نفسه فى كلا الحالين . ويستحيل خروج الشىء عن الوصف المستحق لنفسه ، مع وجود نفسه التى بها[1] كان كذلك .

وإن كان لم يزل ساكنا لأجل معنى قديم ، استحال أن يتحرك إلا عند عدم سكونه القديم ؛ وإلا وجب تحركه[2] وسكونه معا . فإذا استحال ذلك ، واستحال عدم سكونه إذا كان قديما ، واستحال أن يخرج القديم عن الصفة التى هو فيها لم يزل عليها ، لم يجز أن يلحقه – لما وصفناه – انقلاب ولا تغيير ، ولا اعتمال ولا تأثير ، فصح ما قاله شيخنا أبو الحسن من[3] هذا الوجه » .

تعليق ابن تيمية

قلت : ولقائل أن يقول : هذا الكلام مضمونه أن ما به يُعلم حدوث النطفة ، به يعلم حدوث سائر الأجسام ، وأن المنكر لحدوث[4] سائر الأجسام يمكنه إنكار حدوث النطفة . وليس الأمر كذلك ./ بل حدوث ص ١٧
الحيوان والنبات والمعدن ونحو ذلك ، وحدوث أوائل ذلك ،كالنطفة والبيضة وطاقة الزرع ونحو ذلك – أمر مشهود معلوم بالحس والضرورة ،

(١) س : لما .
(٢) ت : تحريكه .
(٣) ت : عن .
(٤) ت : لحديث .

واتفاق العقلاء . وهذا بخلاف الفلك ، فإنه ليس شهود[١] حدوثه كشهود حدوث الحيوان والنبات والمعدن .

وكذلك من ينازعهم فى الواجب وفى تسميته جسما : كالهشامية والكرّامية وغيرهم . أو من لا يطلق الاسم ، ولكن يقولون له : ما أثبتّه نسميه نحن جسما ، أو يجب أن يكون جسما ، والجسم حادث ، فإنه على هذا التقدير لا يُعلم حدوث ما جعلوه من الغائب جسما ، كما يُعلم حدوث هذه الحوادث المشهودة .

فإن قال بهذا ، فالمفرِّق يقول : حدوث النطفة مشهودٌ معلومٌ مسلَّمٌ ، وكذلك حدوث ما أشبهها .

وأما حدوث كل ما سميته[٢] جسما ، فإنما أثبتَّه بما ذكرته من الدليل ، وهو ضعيف[٣] على ما سنذكره .

**فإن قال** : أعنى بالنزاع فى حدوث النطفة النزاع فى حدوث الجواهر المفردة ، التى منها تركبت النطفة وتألّفت ، أو فى حدوث مادتها التى لبستها صورة النطفة .

**قيل له** : الجواب من طريقين :

**أحدهما** : أن يُقال : هذا لا حاجة لك به .

**الثانى** : أن يُقال : ما ذكرته ليس بصحيح .

---

(١) س : مشهود ، وهو تحريف .

(٢) س : ما تسميه .

(٣) س : من الدليل قيل له ما وهو ضعيف ، وهو تحريف .

فأما [١] الطريق الأول ففيه وجوه :

**أحدها** : أن العلم بحدوث ما يحدث ، والاستدلال به على ثبوت الصانع ليس مفتقراً إلى أن يُعلم : هل فى النطفة جواهر منفردة أومادة ؟ وهل ذلك قديم أو حادث ؟ بل مجرد حدوث ما شُهد حدوثه يدل على أن له مُحدِثاً ، كما يدل حدوث سائر الحوادث على أن لها مُحدِثا .

**وإن قال** : قصدى تعميم حدوث سائر الأجسام .

**قيل له** : فحينئذ لم يكن بك حاجة إلى ذكر حدوث الإنسان وحده من النطفة ، بل كان هذا تطويلا . إذ كان ما به يثبت حدوث النطفة ، به يثبت حدوث الإنسان ابتداء .

وحينئذ فيكون كلام الأشعرى كلام من لا يعرف الاستدلال والنظر ، كما قاله من اعترض عليه من المعتزلة ، فإنه إذا كان لابد فى الاستدلال بالأجسام المخصوصة فى آخر الأمر من دليل يتناول جميع الأجسام ، كان ذكر هذا ابتداءً أوْلى من التطويل ، لا سيما فى مثل المختصر الذى يُطلب فيه التقريب والتسهيل .

ص ١٨ وأيضا ، فإن العلم /بحدوث الحوادث المشهودة أظهر وأبين من العلم بحدوث جميع الأجسام ، وذلك كافٍ فى إثبات العلم بالصانع ، فلماذا تُجعل موقوفة على مقدمات لو كانت صحيحة ، كان فيها من التطويل والغموض ما يوجب [ هذا ] [٢] كثيرا : إما عدم العلم ، أو حصول ضده

(١) س : أما .

(٢) هذا : ساقطة من (ت) .

من اعتقاد الباطل ، فيكون ما جُعل طريقاً إلى العلم والإيمان ، موجباً لضدّه من الجهل والكفر.

**والوجه**[١] **الثانى** : [ أن ][٢] يقال : فحينئذ يكون الشك فى حدوث الحيوان والنبات ونحو ذلك ، مبنيا على كونها مركبة من الجواهر المنفردة أو المادة والصورة ، وإمكان قدم الجواهر المنفردة[٣] أو المادة . ومعلوم أن هذا لو كان صحيحا ، لكان من الدقيق الذى يحتاج إلى بيان ، وهم لم يبيّنوا ذلك .

ومن المعلوم أن هذا موضع اضطرب فيه أهل الكلام والفلسفة اضطرابا لا يتسع هذا الموضع لاستقصائه :

فقالت طائفة : إن الأجسام مركّبة من أجزاء لا تتجزَّأ ، وهى الجواهر المنفردة[٤] ، وهذا قول أكثر المعتزلة والأشعرية .

وقالت طائفة : بل فيها أجزاء لا نهاية لها ، وهو المذكور عن النظَّام . وعليه انبنى القول [ بطفرة النظَّام ][٥] . ولهذا يُقال : ثلاثة لا يُعلَم لها حقيقة : طفرة النظَّام ، وأحوال أبى هاشم ، وكسب الأشعرى .

وقالت طائفة : بل هى مركَّبةٌ من المادة والصورة ، وهى تقبل الانقسام إلى غير نهاية ، لكن ليس فيها أجزاء لا نهاية لها .

---

(١) س : الوجه .

(٢) أن : ساقطة من ( ت ) .

(٣) ت : المفردة .

(٤) د : المفردة .

(٥) عبارة « بطفرة النظام » : ساقطة من ( ت ) .

وقالت طائفة : ليست مركَّبة لا من هذا ولا من هذا ، بل تقبل التجزُّؤ [١] إلى أجزاء لا تتجزَّأ [٢] .

وقالت طائفة : ليست مركَّبة لا من هذا ولا من [٣] هذا ، ولا تتجزَّأ إلى غير غاية . بل إذا صُغِّرت الأجزاء انقلبت إلى أجسام أُخر ، مع كَوْنها في نفسها يتميز [٤] منها جانب عن جانب .

فهؤلاء لا يقولون بقبول الانقسام إلى غير نهاية ، ولا بوجود ما لا يقبل الانقسام ، بل كل ما وُجد يقبل الانقسام ، لكنه يستحيل إلى جسم آخر ، في حال تميز جانبٍ منه عن جانب [٥] ، فلا يوجد فيه انقسام إلى غير نهاية . وقد بُسط الكلام على هذه الأقوال في غير هذا الموضع .

وأذكياء المتأخرين : مثل أبي الحسين البصري ، وأبي المعالي الجويني ، و[ أبي عبد الله ] [٦] الرازي : كانوا متوقفين في آخر أمرهم في إثبات الجوهر الفرد . فإذا كان الأمر هكذا لم يمكن أحداً أن يطالب بدليل على حدوث الحيوان ، باعتبار تركّبه من الجواهر ، أو المادة [٧] والصورة ، حتى يثبت ذلك أولا .

ومن المعلوم لكل عاقل أن علم الناس بحدوث ما يشهدون حدوثه /من ص ١٩

(١) في النسختين : التجزى .

(٢) ت : لا تتجزى .

(٣) من : ساقطة من ( ت ) .

(٤) س : تتميز .

(٥) س : في حالٍ يتميز منه جانب عن جانب .

(٦) أبي عبد الله : زيادة في ( س ) .

(٧) س : والمادة .

الأجسام ، ليس موقوفاً على العلم بأنها مركَّبة هذا التركيب ، الذى كلَّت فيه أذهان هؤلاء الأذكياء .

**الوجه الثالث** : أن يُقال : حدوث ما يشهد حدوثه من الثِّمار والزروع والحيوان وغير ذلك أمر مشهود ، فإن الإنسان إذا تأمل خشب الشجرة ، وما يُخرجه الله منها من الأنوار والثمار ، وما يُخرجه من الأرض من الزروع[١] ، وما يُخرجه من الحيوان من النطفة والبيض – أيقن[٢] بحدوث هذه الأعيان .

**فإذا قيل له** : هذا لم يحدث ، ولكن كانت أجزاؤه مفرَّقة[٣] فاجتمعت ، وجُعل لها صفة غير تلك الصفة .

**قال** : أما ما تغيرت صفاته ، كتغير الأبيض إلى السواد[٤] ، والساكن [ إلى ][٥] الحركة ، والحامض إلى الحلاوة ، والمُفرَّق[٦] إلى الاجتماع ، وتغيّر الجسم من شكل إلى شكل ؛ كتغير الشمعة والفضة ونحو ذلك من صورة إلى صورة – فهذا كله ، وما يشبهه ، يشهد فيه أن العين باقية ، وإنما تغيرت صفاتها التى هى : الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ، والألوان والطعوم والأشكال . بخلاف الثمرة التى تخرج من الشجرة ، والجنين الذى يخرج من بطن أمه ، والفرُّوج الذى يخرج من البيضة ، فإن

(١) س : من الزرع .
(٢) ت : أتقن ، وهو تحريف .
(٣) س : مفترقة .
(٤) س : إلى الأسود .
(٥) إلى : ساقطة من ( ت ) .
(٦) س : والمفترق .

عاقلا لا يقول : إن نفس الرُّطَبَة فيها جِرم الخشب باقيا ، ولا أجزاء الجنين كعظمه وبصره فيها أجزاء النطفة باقية ، ولا نفس الفرُّوج فيه بياض البيض باقيا .

ومن قال : إن هذا باق فى هذا ، كما أن الجسم الذى اسودَّ بعد بياضه ، وحلا بعض حموضته ، وصار مدوَّرا بعد أن كان مسطَّحا باق — فهو لا يتصور ما يقول ، أو هو معاند مسفسط . فالأمر ينتهى إلى عدم التصور التام أو العناد المحض . وهذا أصل كل ضلال ، وهو الجهل أو العناد ، والعناد وصف المغضوب عليهم ، والجهل وصف الضالين .

والفرق بين استحالة العين وبين تَبدُّل الصفات[1] معلوم للعامة والخاصة . وقد ذكر الفقهاء ذلك فى غير موضع .

ثم كلامهم[2] فى النجاسة إذا استحالت ، مثل أن تصير رماداً أو مِلْحاً ونحو ذلك . ومثل كلامهم فى باب الأَيْمان : فيما إذا حَلَف على فعل فى جسم معيَّن ، فتغيَّر ذلك الجسم المعين . فإن كان التغيير لم يُزِل الاسم فاليمين باقية بلا نزاع بينهم ، كما لو حلف لا يكلِّم هذا الرجل فمرض أو صار شيخا[3] ، أو لا يأكل هذا الخبز/فصار كِسْرا ، ونحو ذلك . ص ٢٠

وإن كانت قد استحالت أجزاؤه وتغيَّر اسمه : مثل أن يحلف لا أكلت هذه البيضة فصارت فرُّوجاً[4] ، أو لا أكلت هذه الحنطة فصارت زرعا .

(١) س : صفاتها .

(٢) س : مثل كلامهم .

(٣) س : الرجل فصار شيخا .

(٤) ت : فرخا .

قالوا : فهنا لا يحنث[(١)] ؛ لأنه زال اسمه ، وزالت[(٢)] أجزاؤه .

وإن تغيرت[(٣)] الصفة مع زوال الاسم : كما إذا حلف لا كلّمتُ هذا الصبى فصار شيخا ، أو لا أكلت لحم هذا الحَمَل فصار كبشا — فإنه يحنث عند جمهورهم : كأبى حنيفة ومالك وأحمد فى المشهور من مذهبه ، وهو أحد الوجهين فى مذهب الشافعى . وكذلك لو حلف لا أكلت من هذا الرطب فصار تمرا .

وتنازعوا فيما إذا أكل [ مما ][(٤)] يُصنع من الرطب والعنب من الدبس والخلّ ، فمنهم من قال : يحنث ، وهو مذهب مالك ، وهو المشهور من مذهب أحمد . ومنهم من قال : لا يحنث ، كما هو مذهب أبى حنيفة والشافعى . وطائفة من أصحاب أحمد قالوا : لأن اسم المحلوف عليه وصورته زالت فلم يحنث ، كما فى مسألة البيضة والفرّوج[(٥)] .

فقال لهم الأولون : عين المحلوف عليه باقية ، فصار كمسألة الحَمَل ، بخلاف البيضة إذا صارت فرخا ، فإن أجزاءها استحالت فصارت عينا أخرى ، ولم يبق عينها .

مع أن فى هذه المسائل كلاماً ليس هذا موضعه ، إذ كان منهم من يرى اليمين باقية مع استحالة العين لأجل التغيير[(٦)] ، ومنهم من يرى أنه بمجرد زوال الاسم تزول اليمين .

---

(١) ت : لا يجيب ، وهو تحريف .

(٢) ت : وزال .

(٣) س : وإن تغير .

(٤) مما : ساقطة من ( ت ) .

(٥) س : والفرخ .

(٦) س : التعيين ، وهو تحريف .

ولكن المقصود هنا أنه من المستقر فى عقول الناس الفرق بين استحالة الأعيان وانقلابها ، وبين تغير صفاتها مع بقاء عينها وذاتها . ولهذا اتفقوا كلهم على أن العين[١] الخبيثة لا تطهُر[٢] بمجرد تغير[٣] الصفة ، فالدم والمَيْتة ولحم الخنزير والخمر : إذا تغيرت صفاته ، مثل أن يجمد الدم والخمر ، أو يسيل شحم المَيْتة والخنزير ونحو ذلك ، فإنه لا يزول التحريم باتفاقهم .

وأما إذا استحالت العين : مثل أن يصير ذلك ملحاً أو رماداً أو نحو ذلك ، ففيه نزاع مشهور . والجمهور على أنه يطهر بالاستحالة ، كما هو مذهب أكثر أهل الرأى وأهل الظاهر ، وأحد القولين فى مذهب مالك وأحمد ، واتفقوا على أن الخمر المنقلبة بفعل الله تعالى[٤] خَلاًّ أنها تطهر .

وأما الطريق الثانى : وهو بيان أن[٥] ما ذكره ليس بدليل صحيح على حدوث الأجسام – فإن المعترض يقول : قوله : « إن القديم إذا حصل على صفة من الصفات لم/يجز خروجه عنها » كلام مجمل ، قد يُراد به أنه ص ٢١
إذا حصل على صفة لازمة لذاته[٦] لم يجز خروجه عنها . وقد يريد به إذا حصل على حال عارضة له ، سواء كان نوعها لازما له أو لم يكن لازما لذاته ، مثل الفعل والعمل ، سواء سُمِّى حركة أو لم يُسمّ : كالإتيان

(١) س : المعين ، وهو تحريف .
(٢) س : لا تظهر ، وهو تحريف .
(٣) تغير : ساقطة من ( س ) .
(٤) تعالى : ليست فى ( س ) .
(٥) أن : ساقطة من ( س ) .
(٦) س : لا ذاته ، وهو تحريف .

والمجيء والنزول والمناداة والمناجاة ، وأمثال ذلك مما تنازع فيه الناس : هل يقوم بالقديم أم لا ؟

فجمهور أهل السنة والحديث المتبعون[1] للسلف ، والأئمة من السلف والخلف ، مع كثير من طوائف الكلام ، وأكثر الفلاسفة : يجوّزون أن يقوم بالقديم ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغير الأفعال . فيقول هؤلاء : قول القائل:إن القديم الحاصل على صفة ، لا يجوز خروجه عنها ، إن أراد به مواقع الإجماع : مثل صفات الكمال اللازمة لذات الله ، أو نوع الصفات اللازم لذات الله تعالى ، فهذا لا نزاع فيه .

وإن أراد به أعيان الحوادث ، فما الدليل على أن القديم إذا قام به حال من غير هذه الأحوال المعيّنة ، لم يجز خروجه عنها ؟

وأما استدلال المستدل بقوله : لا يخلو أن يكون على ما هو عليه فى أزله لنفسه ، أو لعلة ، إلى آخر الكلام .

فيقال له : ذلك الأمر الذى قام هو به ، هو معنى من المعانى ؟ فإن جعلتَ الموجِبَ لذلك المعنى أمراً آخر – على قول مثبتى الأحوال ، القائلين : بأن كونه عالما ومتحركا معنًى أوجبه العلم والحركة – خُوطبتَ على هذا الاصطلاح وقيل لك : قام به ذلك لمعنى .

**قوله** . وإذا كان لمعنى استحال أن يزول إلا عند عدم ذلك المعنى ، والقديم يستحيل عدمه .

**يقال له** : قول القائل : القديم يستحيل عدمه ، لفظ مجمل . أتريد

---

(١) س : والمتبعون .

به : أن العين القديمة أو صفتها اللازمة لها يستحيل عدمه ، أو النوع الذى لايزال يستحيل عدمه ؟ فإن أراد شيئا من هذه المعانى ، لم يكن له فيه حجَّة . وإن أراد أن النوع القديم يستحيل عدم[1] فردٍ من أفراده المتعاقبة ، فهذا محل نزاع ، ولا دليل له على امتناع عدمه ، ولم يعدم القديم هنا ، بل النوع القديم لم يزل ، ولكن عَدِم فردٌ من أفراده بمعاقبة فردٍ آخر له ، كالأفعال المتعاقبة شيئا بعد شىء .

فإذا كان القائم بالقديم نوعٌ لم يزل مع تعاقب أفراده ، لم يكن قد عدم النوع ، بل كان الكلام فى كونه أزليا كالكلام فى كونه أبديا ،/وكما أنه لايزال ، فلا يعدم النوع ، وإن عدم ما يعدم من أعيانه ، فكذلك القول فى كونه لم يزل . ص ٢٢

**وأيضا فيقال له** : القديم إذا فعل بعد إن لم يكن فاعلا ، فكونه فعَل أمر موجود أو معدوم ؟

**فإن[2] قال** : إنه معدوم . فهذا مكابرة للحس والعقل ، فإن الفعل إذا كان أمرا عدميا ، فلا فرق بين حال أن يفعل وحال ألَّا يفعل ، لأن العدم المحض لا يكون فعلا .

وإذا لم يكن فرق بين الحالين ، وهو فى حال ألاَّ يفعل لا فَعَل ، فيجب فى الحال التى زعم أنه فَعَل[3] ألاَّ يكون له فعل لتساوى الحالين ، فيجب ألاَّ يفعل مع كونه فَعَل ، وهذا جمع بين النقيضين .

(١) س : عدمه ، وهو تحريف .

(٢) س : إن .

(٣) س : أنه يفعل .

**وإن قال** : كونه فَعَل أمر موجود ، فالقديم قبل أن يفعل كان على صفة ، فإما أن يتجدد ما يوجب خروجه عن تلك الصفة أو لا يتجدد ؛ فإن لم يتجدد وجب ألاَّ يفعل ، وإن تجدد شيء انتقض قوله : إنه إذا كان على صفة من الصفات لم يجز خروجه عنها .

**فإن قال** : إنما أعنى بالصفة المعنى القائم[(١)] بذاته ، وذاك[(٢)] لم يزل .

**قيل** : هب أنك عنيت هذا ، لكن دليلك يتناول هذا وغيره ، ويوجب أن الأمر القديم الأزلى لا يجوز تحوله من حال إلى حال بوجه من الوجوه،لأن ما كان قديماً كان لمعنى ، والقديم لا يزول .

فالأمر المتجدد المتحول الحادث ، سواء سميته صفة أو حالا أو حادثا أو فعلا ، وسواء كان قائما به أو بغيره ، بموجب[(٣)] دليلك أنه لا يجوز بغير الأمور القديمة الأزلية . فإن كان هذا حقا وجب ألا يحدث شيء من الحوادث ، فإن جُوِّز أن تحدث عن قديم[(٤)] من غير حدوث أمر وجودى يكون شرطا فى وجودها ، فقد جُوِّز تغير الأمور الأزلية بلا سبب . وإن قال : لابد من تجدد أمر به يحصل حدوثها ، وإذا تجدد أمرٌ فقد حصل تغير لم يكن فى الأزل ، فانتقضت حجته .

وإيضاح هذا أن يذكر نظير حجته . **فيقال له** : القديم الذى لم يزل غير فاعل لا يجوز كونه فاعلا ، فإنه إذا كان غير فاعل ، فإما أن يكون ذلك لنفسه أو لعلَّة ، إلى آخر الكلام .

---

(١) س : العالم ، وهو تحريف .

(٢) س : وذلك .

(٣) س : موجب .

(٤) س : عن قديم حادث .

**وإن قال** : فِعْلُه بعد أن لم يكن فاعلا ، ليس إلا مجرد وجود المفعولات ، والفعل حدوث نسبة وإضافة بينهما ، وهى عدميَّة .

**فيقال له** : فالمتجدد القائم به يقال فيه كذلك ، ليس هو إلا مجرد وجود ذلك المتجدد ، وهو حدوث نسبة وإضافة عدميَّة ، والفعل حدوث نسبة وإضافة بينهما وهى عدميَّة .

**فإن قال** : هذا يلزم منه قيام المتجددات والحوادث/به ، وهذا لا يجوز . ص ٢٣

**قيل له** : هذه مصادرة على المطلوب ، فإنك أنت لم تقم دليلاً على أن القديم لا تقوم المتجددات والحوادث به ، بل ما ذكرته هو الدليل على ذلك . فإن كان استدلالك على هذا لا يتم إلا بأن تجعل[1] المطلوب مقدمة فى إثبات نفسه ، لم يكن لك عليه دليل إلا مجرد الدعوى ، وصار هذا بمنزلة أن يقول القائل : القديم لا تقوم به الأحوال المتجددة ، لأن القديم لا تقوم به الأحوال المتجددة .

وإذا كان العلم بالصانع موقوفاً على هذا الدليل ، لم يكن هناك علمٌ بالصانع ، بل صار حقيقة الكلام : الدليل على ثبوت الصانع حدوث النطفة وغيرها من الأجسام ، والدليل على حدوث ذلك أنه تقوم به المتجددات والحوادث ، وما قام به المتجددات والحوادث كان حادثاً ، لأن ما قام به المتجددات والحوادث كان حادثا .

فيكون منتهى الكلام : مجرد الدعوى التى نُوزع فيها والاستدلال عليها

(١) س : يجعل .

بنفسها ، مع ترك الدليل الواضح البيّن ، الذى يشهد به الحس ويعلمه الخلق[1] ، ولا ينازع فيه عاقل – وهو حدوث المحدَثات التى يُشهد حدوثُها ، ثم افتقار المحدَثات إلى فاعل ليس بمحدَث بل قديم – من الأمور المعلومة بالضرورة لعامة العقلاء ، لا ينازع فيه إلا من هو من شر الناس سفسطة .

فهذا وأمثاله مما يقوله جمهور الأنام ، فى مثل هذا المقام ، ويقولون : إنا نعلم بالاضطرار : أن ما ذكره الله تعالى[2] فى القرآن ليس فيه إثبات الصانع بهذه الطريق ، بل ما فى القرآن من الإخبار عن الله بما أخبر عنه من أفعاله وأحواله يناقض هذه الطريق . ويقولون : إن العقل الصريح مطابق لما فى القرآن ؛ فإن حدوث المحدَثات مشاهدٌ معلوم بالحس والعقل ، وكون المحدَث لابد له من محدِث أمر يُعلم بصريح العقل ، وأيضا فحدوث الحادث بدون سبب حادث ممتنع فى العقل .

عود إلى كلام الباقلانى فى « شرح اللمع »

**قال القاضى أبو بكر** : « وأما قول أبى الحسن : إن الانقلاب والتغير والاعتمال والتأثير من سمات الحدث ، وما لم يسبق المحدَثات كان محدَثا مثلها – ففيه وجهان من الكلام :

ص ٢٤ **أحدهما** : أن نقول : إن التغييرات/من سمات الحدوث[3] بدلالة أن التغيّرْ هو خروج الشىء من[4] صفة إلى صفة – فلا يخلو إما أن يكون

(١) ت : الحق .

(٢) تعالى : ليست فى (س) .

(٣) س : الحدث .

(٤) ت : عن .

خروجاً من صفة قدم إلى صفة قدم ، أو من صفة حدث إلى صفة حدث ، أو من صفة قدم إلى صفة حدث ، أو من صفة حدث إلى صفة قدم .

والأول باطل لوجهين :

**أحدهما** : أن المتنقل انتقل إلى أمر مستأنف لم يكن عليه ؛ وذلك لا يكون قديما .

**الثانى**[١] : أن ذلك يقتضى عدم القديم كما تقدَّم ، والقديم لا يجوز عدمُه » .

**قال** : « ويستحيل أن يكون التغيير[٢] خروجا من حال حدث ؛ لأن ذلك لا يثبت إلا بأحد وجهين :

إما بحدوث تغيير[٣] القديم ، أو ببطلان معنى منه قد ثبت قِدَمه ، ووجوب حدوث ما اكتسبه وصفا بعد أن لم يكن مستحقا له . وما قَبِل الحوادث لم يخل منها أو من[٤] أضدادها ، وما لم يوجد قبل أَوَّلِ الحوادث ولم يعر منها كان محدثا مثلها » .

**قال** : « ولا خلاف بيننا وبينهم – يعنى المعتزلة – فى هذا القسم لنطنب[٥] فيه » .

---

(١) س : والثانى .

(٢) س : التغير .

(٣) س : تغير .

(٤) س : ومن .

(٥) س : فنطنب .

**قال** : « **وأما الوجه الآخر** : **فهو أن نقول** : إنما أراد بقوله : إنها من سمات الحدث ودلائله – أنها إذا ثبت حدوثها وأن[١] الجسم لم يخل منها ولم يوجد قبل أوّلها : وجب له من الحدث ما وجب لها ، إذ لا يخلو أن يكون وُجِد مع وجودها أو بعد وجودها ، إذ قد فسد أن يكون موجوداً قبلها .

فإن كان وُجِد مع وجودها ، وجب له من الحدث ما وجب لها ، وإن كان وُجد بعد وجودها ، كان أوْلى بالحدوث ؛ لأن ما وُجِد بعد المحدَث كان أولى أن يكون محدَثا » .

**قال القاضي أبو بكر** : « واعلم أن هذا الدليل على حدوث النطفة وغيرها[٢] من الأجسام ، إذا عُلِّق على هذه النكتة ، وسلك فيها هذا الضرب من الاستدلال – فلابدّ فيه من مقدمات أربع :

أوّلها : الدلالة على إثبات الأعراض .

والثانية : الدلالة على حدوثها وأن لها أولاً تنتهى[٣] إليه .

والثالثة : أنَّ الجسم لا يخلو منها ولا يوجد قبل أوّلها .

والرابعة : أن ما لم يسبق المحدَثات[٤] فواجب أن يكون محدَثا مثلها » .

ثم تكلم على إثبات هذه المقدمات بالكلام المعروف لهم فى ذلك .

**ولما قيل له** : لم قلتم : إن الجسم لا ينفك من هذه الحوادث ، ولا يوجد قبل أوّلها ؟

(١) س : أن .

(٢) س : أو غيرها .

(٣) س : ينتهى .

(٤) س : أن ما لم يسبق من المحدثات .

**قال**[١] : « لأدلة منها : أنَّا نعلم بالاضطرار وببدائه العقول ومقدماتها : أن الأجسام/إذا كانت موجودة فلا تخلو من الاجتماع والافتراق ؛ وذلك لأنها لا تعدو إذا كانت موجودات من أن تكون متماسة متلاصقة ، كل شيء منها إلى جنب صاحبه ، أو تكون متباينة متباعدة ، كل شيء منها لا إلى جنب صاحبه ، وليس بين[٢] هذين منزلة .

فإن كانت متماسة ، فذلك معنى الاجتماع ، وإن كانت متباينة ، فذلك هو معنى الافتراق » .

**قال** : « ومما يبين ذلك أيضا : أنَّا لو جاز لنا وجود جسم خاليا من الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ، والحياة والموت ، والسواد والبياض وغيرهما من الألوان ومن سائر الهيئات ، لم نجد إلى ذلك سبيلا ، ولكان ذلك ممتنعا ؛ لأنَّا وجدنا هذه الأعراض متعاقبة على الأجسام . وتفسير التعاقب : أن الشيء منها يوجد بعقب غيره » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : أمَّا الاجتماع والافتراق : فإذا قُدِّر وجود جسمين فلابد من أن يجتمعا أو يفترقا . وأما الجسم الواحد الذى ليس معه غيره ، فلا يوصف بمجامعة غيره ولا مفارقته . وإنَّما يصفه بالاجتماع والافتراق من يقول : بأنه مركَّب من الأجزاء المفردة[٣] . فيقول : تلك الأجزاء إمَّا مجتمعة وإمَّا مفترقة ، وهذا ليس معلوما بالبديهة ولا الحس[٤] ، ولا يسلّمه جمهور الناس .

---

(١) س : قبل ، وهو تحريف

(٢) س : وليس من ، وهو تحريف .

(٣) س : المنفردة

(٤) س : وإلا الحس ، وهو تحريف .

وأما الحياة والموت : فقد ينازعه من ينازعه من النظّار فى ذلك . فإن نظار المسلمين وغيرهم متنازعون فى الموت : هل هو وجودى أو عدمى ؟ . ثم من قال : إنه عدمى ، يقول كثير منهم : إن هذين متقابلان ، تَقابُل العدم والملكة . وما لا يقبل الحياة والموت ، كالجماد ، لا يوصف بواحد منهما .

لكن القاضى وجمهور الناس ، يردُّون على هؤلاء : بأن هذا اصطلاح منكم لا يلزمنا . ويقولون : إنَّا نفسر[1] الموت بما يكون النزاع معه لفظيا .

ويقول القاضى وأكثر الناس : إنَّ كل جسم فإنه يقبل الحياة .

لكن الذى يقال له : الجسم ، لا يخلو من أن يكون حيا أو ميتا ، كما لا يخلو من أن يكون متحركا أو ساكنا ، واتصافه بالحياة لا يستلزم إمكان اتصافه بالموت . فإن القديم سبحانه موصوف بالحياة والعلم والقدرة ، ولا يمكن اتصافُه بضد ذلك .

وحينئذ : فلا يمكن أن يُقال : إنَّ كلّ جسم يقبل الحياة والموت إلا
ص ٢٦ بدليل يدل على ذلك . والحياة/لا يجب أن تكون حادثة لا نوعا ولا شخصا ، كما قد يقال مثل ذلك فى الحركة .

تابع كلام الباقلانى وتعليق ابن تيمية عليه

[ ثم ][2] **قال القاضى أبو بكر** : « فإن قال قائل : فما الدليل على أن ما لم يسبق المحدثات محدَث ، وأنَّه واجب لا محالة القضاء على حدوث الجسم ، متى لم يوجد قبل أوَّل الحوادث ، ولِمَ زعمتم ذلك ؟

(١) س : إنا نقيد .

(٢) ثم : ساقطة من (ت) .

قيل له : الدليل على هذا قريب واضح : وذلك أنه لا حال للجسم مع الحوادث إلا بثلاثة أحوال :

إما أن يكون موجودا قبل أوَّلها ، أو يكون موجودا مع وجودها ، أو يكون موجودا بعدها .

فإذا بطل أن يكون الجسم عارياً عن[1] الحوادث ومنفكا من سائرها — وجب أنه ليس له معها إلا حالان : إما أن يكون موجودا مع وجودها ، أو بعدها .

فإن كان موجودا مع وجودها ، ولوجودها أول : فواجب أن يكون حكمه فى الوجود عن أوّلٍ ، وحصوله عن عدم حكمها ، وذلك يوجب حدوثه من حيث شركها فى علّة الحدوث متى لم يكن سابقا لها .

وإن كان موجودا بعدها : كان أَوْلى بالحدوث منها لوجوده بعدها » .

فهذا منتهى كلام القاضى وأبى الحسن فى إثبات الصانع ، وكلام أبى الحسن أجود ؛ فإنه بناه على التغيُّر[2] المحسوس فى النطفة ، لم يحتج مع ذلك إلى إثبات جنس الأعراض لكل جسم .

وقول القاضى : إن الدليل على حدوث النطفة وغيرها من الأجسام ، إذا علق على[3] هذه النكتة ، فلا بد فيه من إثبات الأعراض أولا ، وعلى حدوثها ثانيا — فليس[4] كما قال . بل الأشعرى عَدَل عن هذه الطريق

(١) ت : من .

(٢) س : التغيير.

(٣) س : إذا علق هذا على . .

(٤) ت : ليس .

قصداً ، كما ذكره فى رسالة الثغر ، وذم هذه الطريق وعابها . وذلك أن ما ذكره من تحوُّل النطفة وانقلابها أمر مشهود محسوس ، لا ينازع فيه عاقل سليم ، سواء سُمِّى ذلك التحوُّل عَرَضاً أو لم يُسم ، وسواء قيل : إن ذلك العَرَض مغاير للجسم ، أو قيل ليس بمغاير له ، وتحولها مشهود[١] حدوثه ، لا يحتاج مع ذلك إلى إبطال كمون الأعراض ولا انتقالها .

لكن منتهى الدليل إلى مقدمة واحدة : وهو أن ما قامت به الحوادث فهو حادث ، بناءً على أن ما قامت به لم ينفك عنها . وما لم يسبق الحوادث فهو حادث . وهذه المقدمات فيها نزاع مشهور .

وجمهور الناس من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمشركين يخالفون فى ذلك ، حتى جمهور الفلاسفة المتقدمون والمتأخرون القائلون بقدم العالم وحدوثه يخالفون فى ذلك .

والجمهور القائلون بأنَّ الله خلق السمٰوات والأرض بعد أن لم تكونا
ص ٢٧ مخلوقتين ، لا يتوقف إثبات ذلك عندهم على هذه/ المقدمة ، بل يقولون : إن إثبات خلقهما لا يثبت إلا مع نقيض هذه المقدمة . بل وكذلك القول بأن الله خالق كل شئ ، وأنه هو القديم وحده ، وما سواه محدَث مسبوق بالعدم ، كما هو مذهب أهل الملل .

وجمهور العقلاء يقول أئمتهم : إنها لا تحتاج إلى هذه المقدمة ، بل لا تثبت[٢] إلاَّ مع نقيض هذه المقدمة ، ومع القول بإبطالها . ويقولون : إن

(١) س : تحولها بعد شهود . . .
(٢) س : بل لا يثبت .

موجب هذه المقدمة أن كل موجود محدَث ، وأنه ليس فى الوجود قديم ، مع أن هذا معلوم الفساد بالضرورة .

وأما [١] الكلام فى أن ما قَبِلَ الحوادث لم يخل منها ، ففيها نزاع مشهور بين أهل الكلام . وكذلك قوله : ما لم يسبق الحوادث فهو حادث ، فيها من منازعة أهل الحديث والكلام والفلسفة ما هو معروف .

وقد يسلِّم هذه من [٢] ينازع فى الأُولى من الكرَّاميَّة ونحوهم ، وقد ينازع فى هذه من لا ينازع فى الأولى من أهل الحديث والفلسفة والكلام وغيرهم .

وهذه المقدمة هى التى جعلها [٣] الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم عليها من الأشعرية والكرَّامية وأتباع الأئمة الأربعة – أبى حنيفة ،ومالك ، والشافعى ، وأحمد – أصل الدين .

ثم إن قدماءهم كانوا يأخذونها مسلَّمة ، ويظنونها ضرورية،ولا يميزون بين ما لا يسبق الحادث المعين والحوادث المحدودة التى لها مبدأ ، وما لا يسبق جنس الحوادث . فإن ما لا يسبق الحادث المعين أو الحوادث المحدودة التى لها مبدأ ، فهو محدَث بالضرورة ، ولا ينازع فى هذا عاقل .

فإن ما كان عينُه حادثا فما لم يكن قبله فإنه محدَث مثله بالضرورة ، كما قرره . لأنه إما معه ، وإما بعده [٤] . وما كان مع الحادث أو بعده [٥] فهو

(١) س : فأما .

(٢) ت : ومن ، وهو تحريف .

(٣) س : جعلتها .

(٤) س : أو بعده .

(٥) س : أو بعد الحادث .

حادث [ بالضرورة ][(١)] .

وأما ما لا يسبق جنس الحوادث ، وهو ما قُدِّر أنه لم يزل يقارنه حادث بعد حادث وهلم جرًّا ، كما أنه يقارنه حادث بعد حادث ، وفانٍ بعد فانٍ فى الأبد ، فيُقدَّر ليس متقدما على جنس الحوادث ، ولا متأخرا عن جنس الحوادث والفانيات[(٢)] ، فهذا محل نزاع : نازعهم فيه جمهور الناس من أهل الملل ، والفلاسفة القائلين بحدوث العالم وبقدمه .

وقد رأيت فى كتب كثير [ من المتكلمين : ][(٣)] من المعتزلة والأشعرية وغيرهم ، أنهم أخذوا هذه المقدمة مسلمة ، وجعلوها ضرورية . واشتبه عليهم ما لم يسبق عين[(٤)] الحادث بما لم يسبق نوع الحادث .

ص ٢٨ / والأول ظاهر معلوم لكل أحد .

وأما الثانى فليس كذلك . فصاروا ينتهون فى أصل أصول دينهم الذى زعموا أنه ثابت بصريح المعقول[(٥)] ، وأنهم به عرفوا وجود الخالق وصدق رسله[(٦)] ، وأنه به يردون على من خالف الملّة ، وبه خالفوا ما خالفوه من نصوص الكتاب والسنة ، وأقوال السلف والأئمة وأهل الحديث[(٧)] ، إلى هذه المقدمة . وهى لفظ مجمل فيه عموم ، وإطلاق أحد نوعيه بيِّن .

(١) بالضرورة : ساقطة من ( ت ) .
(٢) ت : والفانيات .
(٣) عبارة « من المتكلمين » : ساقطة من ( ت ) .
(٤) س : عن ، وهو تحريف.
(٥) س : العقول .
(٦) س : رسوله .
(٧) س : الحديث والسنة .

فإذا ذكروا ذلك النوع البيِّن ، ظنوا أنَّ المقدمة صارت معلومة ضرورية ، والمطلوب لا يتم إلا ببيان النوع الآخر ، وهم لم يبيِّنوه .

وهذا مما يبيِّن[1] للفاضل المعتبر كيف تدخل الشبهات والبدع على كثير من الناس ، وإن كانوا من أعقل الناس وأذكاهم وأفضلهم ، وإن كانوا لم يعتمدوا التلبيس لا على أنفسهم ، ولا على من يعلمونه ويخاطبونه ، لكن اشتبه الأمر عليهم ، فوقعوا فى شبهات ظنوها بيِّنات .

وهذا مما يعتبر به المسلم فلا يعدل عن كلام الله وكلام رسوله المعصوم ، الذى عرف أنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، إلى كلام من يروج عليهم مثل هذه الشبهات ، ويغرقون فى مثل هذه المجملات ، ولا يتبين لهم ما فيها من فصل الخطاب ، والتقسيم المميِّز للصحيح من السقيم .

ويُعرف بهذا حذق السلف والأئمة ، الذين ذمُّوا مثل هذا الكلام ، وجعلوه من الجهل الذى يستحق أهله العقوبة والانتقام .

لكن هؤلاء ذكروا فى موضع آخر الكلام مع من يدَّعى وجود ما لا يتناهى ، وبحثوا معه ، وإن كانوا لم يجعلوا ذلك من المقدِّمات التى لابدَّ منها فى[2] هذه المسألة .

وقد ذكر ذلك القاضى أبو بكر [ بعد هذا ] فقال[3] : « فصل[4] : فإن قال قائل من أهل الدهر ، الذاهبين إلى أنه : لا حركة إلا وقبلها

(١) س : يتبين .
(٢) س : وفى .
(٣) ت : القاضى أبو بكر قال . .
(٤) س : فصل : قال القاضى أبو بكر فصل : . . .

حركة ، ولا حادث إلا وقبله حادث ، لا إلى غاية : فما أنكرتم من ألا تدل الحوادث على حدوث الجسم أصلا ، إذ كان لا أوَّل لوجودها ، ولا شيء منها إلا وقبله شيء لا إلى غاية ؟

**يقال له** : أنكرنا ذلك لأمور : أقربها أن هذا الذى قلته محال متناقض ؛ وذلك أنه لا يخلو ما مضى من الحوادث وانقضى [١] ، أن يكون محدثا موجودا عن أول ، وأن يكون الفعل والفراغ قد أتيا عليه ، أو أن يكون منها/ ما هو غير موجود عن أوَّل ، ولا كائن عن حدوث . فإن كان الماضى من الحوادث مستفتحا مُبْتدأً [٢] قد أتى عليه الفِراغ — استحال قولكم : إنها لم تزل موجودات شيئا قبل شيء ؛ لأن ما لم يزل موجودا فقديم غير مُسْتَفْتَحَ . ص ٢٩

وقَولنا : إنها حوادث وجب لها الاستفتاح والوجود عن أوَّل ، والجمع بين ذلك متناقض — محال .

وإن كان فيما أوقعنا عليه هذه التسمية ، وهو قولنا : حوادث ، ما هو موجود لا [٣] عن أوَّل ، وكائن لا عن عدم ، فالموجود لا بحدوث ، والكائن لا عن عدم واجبٌ أن يكون قديما لا محالة ، كما أن الفلك عندكم وعناصر الأشياء—التى هى : الماء ، والأرض ، والنار ، والهواء — قديمة عندكم ، إذ كانت موجودة لا عن عدم ، وكانت لا بحدوث ، فواجبٌ أن يكون الفلك قديما لا أوَّل لوجوده .

---

(١) س : واقتضى .

(٢) ت : مبدأ .

(٣) س : ولا .

ولو أمكن[١] أن يكون فيما أوقعنا عليه قولنا : حوادث ، ما هو كائن لا بحدوث ، موجود لا عن عدم ، وهو مع ذلك محدَث فى الحقيقة – لوجب أن يكون الفلك أيضا وهذه الأعراض موجودةً لا[٢] بحدوث ، كائنا لا عن عدم ، وهو مع ذلك محدَث غير قديم .

وكذلك القول فى سائر أجسام العالم المركَّبة من هذه الأصول . ولو جاز ذلك جاز فى جميع أجسام العالم . فإن لم يجز هذا ، ووجب قدم الفلك الكائن لا عن عدم ، الموجود بغير حدوث – وجب قدم ما كان من الحوادث لا عن عدم ، وما هو موجود فيها بغير حدوث .

وهذا يوجب أن من الحوادث ما هو قديم ، وذلك غاية التناقض ، والجهل لمن بلَّغه ، لأن هذين الوصفين متناقضان .

وإذا كان كذلك استحال ما قلتموه من أن الحوادث لم تزل شيئا قبل شىء لا إلى أوَّل .

**قال** : « وتحرير ذلك أن هذا قول يوجب أن منها ما هو قديم لا محالة . والقديم لا يكون محدثا ، ولا مجموعا من الحوادث ؛ لأن قولنا محدَث جمع مبنى من لفظ واحد[٣] ، ومن المحال أن يكون القديم من جملة الحوادث .

فوجب أن للحوادث كلاًّ وجميعا ، وأن ما انقضى منها ومضى قد لقى الفراغ على جميعه ، وأن ما لم يسبقه ولم يكن قبله ، فواجب[٤] أن يكون محدثا مثله » .

(١) س : ولو أنكر.
(٢) س : إلا .
(٣) ت ، س : واحدة ، وهو تحريف.
(٤) ت : فوجب .

ص ٣٠ فدلَّ ما/ ذكره أبو الحسن[١] فى حال النطفة ، وما يلحقها من التغييرات[٢] والانقلاب والتأثيرات على أنها محدثة ، هى وسائر الأجسام ، إذ سائر الأجسام هى كالنطفة فيما[٣] استدلَّ به على حدوثها ، من الاعتمال[٤] والتأثير والانقلاب والتغيير » .

**قال** : « وهذا الطريق من الكلام فى حدوث الأجسام هو المعتمد فى هذا الباب » .

تعليق ابن تيمية **قلت** : هذا القاضى هو المقدَّم على أبناء جنسه . وهذا منتهى كلامه فى هذا الموضع ، الذى هو عندهم أصل أصول الدين ، الذى جعلوه أصلا لرد ما خالفه من النصوص النبوية ، ولما خالفه من مذاهب الدهرية .

والمنازعون من أئمة السنَّة وأئمة الفلسفة **يقولون لهم** : ما ذكرتموه ليس فيه إلا مجرد الدعوى المبنيَّة على عدم تصور محل النزاع ، فإن قولكم : لا يخلو ما مضى من الحوادث أن يكون موجودا عن أوَّل ، أو يكون فيها ما هو غير[٥] موجود عن أول – جوابه : أن ما مضى من الحوادث يُراد به كل فردٍ فردٍ بعينه ، ويراد به النوع المتعاقب شيئا بعد شىء .

فإن كان المراد كل واحدٍ واحدٍ من الحوادث ، فليس فيها شىء قديم ، بل كل منها كائن بعد أن لم يكن .

(١) س : أبو الحسن رضى الله عنه .
(٢) س : التغيرات .
(٣) س : فلما ، وهو تحريف .
(٤) س : من الإعمال .
(٥) غير : ساقطة من ( س ) .

وإن كان مرادك النوع المتعاقب شيئا بعد شيء ، فليس له أوَّل ، وليس هو حادثا ، بل النوع قديم مع أنَّ كل فردٍ من أفراده حادث . وأنت لم تذكر دليلا على امتناع هذا ألبتَّة ، وإنما ذكرت أنه ليس فيها شيء قديم ، وهذا مُسلَّم لا نزاع فيه .

وقلت : فإن كان الماضى من الحوادث مستفتحا مبتدأً ، قد أتى الفراغ عليه استحال قولكم : إنها لم تزل موجودة شيئا قبل شيء ، لأن ما لم يزل فقديم غير مُسْتَفْتَح .

فيقال لك : كل واحد منها مُستَفتح مبتدأ . ولكن لم قلت : إنه إذا كان كذلك استحال قول القائل : إنها لم تزل موجودة شيئا قبل شيء ، لأن ما لم يزل فقديم غير مُستَفتح ؟

فإن هذا القائل يقول : إن الذى لم يزل ، إنما هو الجنس المتعاقب شيئا بعد شيء ، وأما كل واحدٍ واحدٍ من الحوادث فلا يقول عاقل : إنه لم يزل .

فقول القائل : فإن كان الماضى من الحوادث مستفتحا مبتدأ قد أتى الفراغ عليه ، استحال قولكم : إنها لم تزل موجودة شيئا قبل شيء.

يقال له : هم لا يقولون : إن جنس الماضى مستفتح مبتدأ . فإن ما لم يزل موجودا شيئا قبل شيء لا يكون إلا قديما لم يزل ، ولكن يقولون : إن كل واحدٍ من تلك الحوادث مستفتح مبتدأ ، وهذا لا يقولون/فيه : إنه لم يزل موجودا . ص ٣١

فالذى يقولون : إنه لم يزل ، ليس هو الذى يقولون : إنه مستَفْتح

مبتدأ . وهذا كما يقولون فى المستقبلات الفانية المنقضية المتصرِّمة[(١)] كالحركات : إن كل واحد منها فانٍ منقضٍ ، والجنس ليس بفانٍ منصرم بل هو دائم . كما قال تعالى : ﴿ أُكُلُهَا دَائِمٌ ﴾[ سورة الرعد : ٣٥ ] وقال : ﴿ إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَالَهُ مِن نَّفَادٍ ﴾[ سورة صٓ : ٥٤ ] . فالجنس دائم لا نفاد له ، وكل واحدٍ [ واحدٍ ][(٢)] من أفراد الرزق المأكول ينفد لا يدوم .

ولما تفطَّن كثير من أهل الكلام ، لما فى هذه المقدمة من الإجمال [ والإبهام ][(٣)] ، وأنه لابد من بيان هذه المقدمة فى هذا الموضع ، ميّزوا بين النوعين ، كما فعل ذلك أبو الحسين البصرى وأبو المعالى الجوينى ، والشهرستانى ، والرازى وغيرهم . فعرَّفوا أن المراد أنه ما لم يسبق جنس الحوادث لا عين الحوادث ، وأن ذلك لا يتم إلا ببيان أن الحوادث يجب أن يكون لها ابتداء ، وأنه يمتنع وجود حوادث لا يتناهى نوعها . فأخذوا يحتجون على ذلك بما ذكرناه ، وذكرنا اعتراض الناس عليه فى غير هذا الموضع .

ولهذا جعل أبو الحسين وأبو المعالى ونحوهما هذا الدليل مبنيا على أربع مقدمات : إثبات الأعراض ، وإثبات حدوثها ، وإثبات استلزام الجسم لها ، واستحالة حوادث لا أول لها .

وجعلوا النتيجة : أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث ، فإن ذلك حينئذ يكون معلوما بالضرورة ، بخلاف ما فعله كثير من أهل الكلام من

---

(١) س : المنصرفة .

(٢) واحد : ساقطة من ( ت ) .

(٣) والإبهام : ساقطة من ( ت ) .

الجهمية والمعتزلة والأشعرية [ والشيعة ][1] وغيرهم ، حيث جعلوا المقدمات أربعا : إثبات الأعراض ، وإثبات حدوثها ، وإثبات استلزام الجسم لها ، والرابعة : أن ما لم يسبق الحوادث فهو محدَث ، وهذه هى النتيجة ، وتصلح أن تكون مقدمة إذا تبين أن ما لم يسبق جنس الحوادث فهو محدث ، لكن هم لم يثبتوا ذلك هنا ، واللفظ مجمل كما ترى .

لكن قد بيَّن هؤلاء ، كالقاضى أبى بكر ، والقاضى أبى يعلى ، وغيرهما الكلام على هذا الأصل . وهو امتناع وجود ما لا يتناهى فى موضع آخر ، فجعلوا الكلام فى إبطال ما لا يتناهى من الحوادث ، والأجزاء التى هى الجواهر المفردة ، ونحو ذلك جنسا .

ومنهم من يجعل ذلك دليلا ثابتا[2] فى المسألة ، كما فعله ابن عقيل والقشيرى/وغيرهما . ص ٣٢

وقد ذكرنا : أن الناس لهم فى وجود ما لا يتناهى فى الماضى والمستقبل ثلاثة أقوال ، قال بكل قولٍ طائفة من نظَّار المسلمين وغيرهم .

**أحدها** : امتناع وجود ما لا يتناهى فى الماضى والمستقبل . وهذا قول أبى الهذيل والجهم بن صفوان . وعن هذا الأصل قال الجهم بفناء الجنة والنار ، واشتد إنكار سلف الأمة عليه ذلك .

وليس هذا قول من يقول بأنهما ليستا مخلوقتين ، ولو كانتا مخلوقتين لفنيتا . كما قال ذلك طائفة من الجهمية والمعتزلة ؛ فإن هؤلاء يقولون : إن

(١) والشيعة : ساقطة من ( ت ) .

(٢) س : دالا ثانيا .

العالم كله لابد أن يَفنَى جميعه ثم يُعاد ، فلو كانت الجنَّة مخلوقة لفنيت فيما يَفنى ، ثم تُعاد فلا تفنى ، والجهم يقول : تفنى فناءً لا تُعاد بعده ، وأبو الهذيل يقول : تفنى حركات أهل الجنة والنار .

**والقول الثانى** : قول من يقول بامتناع ما لا يتناهى فى الماضى دون المستقبل ؛ لأن الماضى قد وُجد ، والمستقبل لم يوجد بعد . وهو قول أكثر المعتزلة والأشعرية والكرَّاميَّة ومن وافقهم .

**والثالث** : قول من يقول بإمكان[1] وجود ما لا يتناهى فى الماضى والمستقبل ، كما هو قول أئمة أهل الملل[2] وأئمة الفلاسفة .

لكن أئمة أهل الملل وغيرهم ممن يُقرّ بأن الله خالق كل شئ، وأن كل ما سواه محدَث مسبوق بعدم — يقولون : لا يجوز وجود حوادث لا تتناهى إلا من قديم واحد . وأما من يقول بوجود قديمين متحركين ، كمن يقول بقدم الأفلاك ، فإن هؤلاء — كأرسطو وأتباعه — لا يجوِّزون أن يوجد بكلٍّ من القديمين — بل والقدماء — حوادث لا بداية لها ولا نهاية ، مع أن إحداهما أكثر[3] من الأخرى ، فيجوِّزون فيما لا أول له[4] ولا آخر أن يكون غيره أكثر منه ، وأن يكون قابلا للزيادة ، بخلاف الذين قبلهم ، فإنهم إنما يجوِّزون ذلك فى قديم واحد ، فإذا كان ما يفعله لا بداية له ولا نهاية ، لم يلزم أن يكون قابلا للزيادة .

---

(١) س : لإمكان ، وهو تحريف .

(٢) س : الذمة ، وهو خطأ .

(٣) ت : أكبر ، وهو تحريف .

(٤) ت : لا أوله ، وهو تحريف .

وعلى هذا فللناس فى أن ما لا[١] يسبق جنس الحوادث هل هو حادث[٢] ؟ أقوال :

**أحدها** : أنه يجب أن يكون حادثا مطلقا .

**والثانى** : لا يجب أن يكون حادثا .

**والثالث** : أنه إن كان محتاجاً إلى غيره وجب أن يكون حادثا ، وإن كان غنيًّا عن غيره لم يجب أن يكون حادثا .

وأيضا فإن ما لم يسبق حوادث نفسه لم يجب أن يكون حادثاً ، وإن لم يسبق حوادث غيره كان حادثا .وقد قُرِّر هذا فى موضع آخر .

ومن فهم ما ذكرناه ، ونظر فيما صنَّفه الناس فى هذا الباب من الاستدلال على حدوث الأجسام بأنها لا تخلو من الحوادث ، وما لم يسبق الحوادث فهو حادث - تبين له تقصير كثيرٍ منهم فى استيفاء مقدمات الدليل . ثم الذين استوفوا/ مقدماته يبقى الكلام معهم فى صحة تلك ص ٣٣
المقدمة،وقد عُرِف منازعة أكثر أهل الملل ، وأكثر الفلاسفة ، أو كثير من الطائفتين فيها وإبطالهم لها .

ولما كان هؤلاء وأمثالهم يدَّعون أن معرفة الله لا تحصل إلا بالمعقول ، ويفسرون المعقول بمثل هذا الدليل الذى هو باطل ، وغايته إذا قيل : إنه صحيح أنه لا يصل به إلى المطلوب إلا قليل من الناس بعد كَلَفة شديدة ، ومخاطرة عظيمة ، ويريدون أن يردّوا بمثل هذا مادلّ عليه الكتاب

---

(١) س : فيما لا . . .

(٢) س : هل هو خلاف ، وهو تحريف .

والسنة ، واتفق عليه سلف الأمة ، بل ما عُلم بفطرة الله تعالى التى فطر الناس عليها ، ودلت عليه العقليات الصريحة ، قابلهم من قال : إن المعرفة لا تحصل إلا بالشرع . وهؤلاء فى الغالب لا يريدون بذلك المعرفة الحاصلة لعموم الخلق من الكفار وغيرهم ، فإن هذه عندهم فطرية ضرورية ، أو مكتسبة بنوع من[١] نظر العقل .

وقد تقدم كلام الناس فى أن أصل الإقرار بالصانع فطرى ضرورى ، أو قد يكون ضروريا ، خلافا لمن قال : إنه لا يحصل إلا بالنظر .

وكلام السلف والأئمة فى ذلك كثير . ولهذا كان كثير من أتباعهم ممَّن يقول : إن أول الواجبات هو النظر ، وأن المعرفة لا تحصل إلا به ، قد يقول خلاف ذلك فى موضع آخر .

وقد تقدم أن القاضى أبا يعلى وغيره كانوا يقولون بوجوب النظر فى هذه الطريقة : طريقة الأعراض ، ثم رجعوا عن ذلك . ويقولون : إن المعرفة نظرية[٢] ، وإنها حاصلة بالنظر فى الأدلة المذكورة فى القرآن .

وكثير من الناس كانوا يقولون أولا بوجوب النظر المعيّن الذى توجبه الجهمية والمعتزلة ، وهو النظر فى حدوث الأعراض ولزومها للأجسام ، وأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وأنه أول واجب على العباد ، ثم رجعوا عن ذلك لما تبين له فساد القول بوجوب ذلك .

ومن هؤلاء القاضى أبو يعلى ، وابن عقيل ، وأبو المعالى الجوينى[٣] ،

(١) من : ساقطة من (س) .

(٢) ت : فطرية .

(٣) س : أبو يعلى وأبو المعالى أبو الوفا بن عقيل ، وهو تحريف .

والغزالى ، والرازى ، وغيرهم . فإن هؤلاء وأمثالهم سلكوا أولا الطريقة التى وجدوها [١] للمتكلمين الذين سلكوا مسلك الجهمية والمعتزلة .

كلام أبى يعلى فى « المعتمد » عن وجوب النظر وتعليق ابن تيمية عليه

فقالوا – وهذا لفظ **القاضى أبى يعلى فى « المعتمد »** – : « إذا ثبت صحة النظر ووجوبه ، فإن/ أوّل ما أوجب الله على خلقه العقلاء النظر والاستدلال المؤدِّيين إلى معرفة الله تعالى » .

ص ٣٤

**قال** : « وقد قيل : إن أوّل الواجبات إرادة النظر والاستدلال المؤدِّى إلى معرفة الله تعالى » .

**قلت** : هذا الثانى قول أبى المعالى فى « إرشاده » [٢] وذكر ذلك القاضى أبو بكر [٣] وغيره .

واختار القاضى أبو يعلى هذا فى موضع آخر ، فقال : « أوّل ما أنعم الله على المؤمنين –بعد الحياة –من النعم الدينية : خلق القدرة على الإرادة للنظر والاستدلال المؤدين إلى إثبات المعانى وحدوثها ، وأن الجواهر لم تخل منها ولم تسبقها فى الوجود الموصل [ له ] إلى معرفة [٤] الله تعالى [٥] » .

**قال** : « وقد قيل : أول نعمة دينية خلق القدرة على الإيمان » .

---

(١) ت : وجودها ، وهو تحريف .

(٢) يقول الجوينى فى أول « الإرشاد » ص ٣ : « أول ما يجب على العاقل البالغ ، باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعا ، القصد إلى النظر الصحيح ، المفضى إلى العلم بحدَث العالم » .

(٣) يقول الباقلانى فى كتابه « الإنصاف » ( ص ١٤ ) : « وأن يعلم أن الاستدلال هو نظر القلب المطلوب به علم ما غاب عن الضرورة والحس ، وأن الدليل هو ما أمكن أن يُتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطراره ، وهو على ثلاثة أضرب : عقلى له تعلق بمدلوله ، نحو دلالة الفعل على فاعله ، وما يجب كونه عليه من صفاته ، نحو : حياته ، وعلمه ، وقدرته ، وإرادته » .

(٤) ت : الوجود المتوصل إلى معرفة . . .

(٥) **تعالى** : ساقطة من ( س ) .

**قال** : « وجه[1] الأوَّل : أوَّل طاعة واجبة لله على الخلق اكتساب الإرادة للنظر المؤدى إلى إثبات المعانى وحدوثها ، وأن الجواهر لم تسبقها ، وإذا كان ذلك أوَّل الواجبات ، وجب أن يكون أوَّل النعم عليه من النعم الدينية » .

**قال** : « وأعظم نعمة الله على المؤمنين من النعم الدينية وأجلها : كتب الإيمان فى قلوب المؤمنين » .

**قال** : « وقد قيل : أعظم النعم الدينية هى : خلق القدرة على الإيمان ، والأوَّل أشبه . فإن أعظم الطاعات هو الإيمان ، فإنه بوجوده والموافاة به يحصل الثواب الدائم فى الآخرة ، وإذا لم يوجد لا يحصل ذلك . ثم قالوا :– وهذا لفظ القاضى أبى يعلى – خلافا لمن قال : إن أوَّل الواجبات المعرفة بالله ، وخلافا لمن قال : معرفة الله غير واجبة ، وأن الواجبَ الإقرارُ به والتصديق له .

**قال** : « والدَّلالة على ما ذكرنا ، أنه قد ثبت أن من لا يعرف الله لا يمكنه أن يتقرَّب إليه ، كما أن من لا يعرف زيداً لا يمكنه أن يتقرَّب إليه . لأن من شرط المتقرِّب أن يكون عارفاً بالمتقرَّب إليه ، وليس بمشاهد لنا ، ولا معلوم لنا ضرورة ، فوجب ألاَّ نعلمه إلاَّ بالنظر والاستدلال فى الطريق الموصل إليه ، فلما لم تتم المعرفة إلا به ، وجب أن يكون واجبا ، وإذا وجب عُلِم أنه أوَّل الواجبات » .

**ثم قال** :« **فصل** » : وإذا ثبت أن النظر أوَّل الواجبات ، فإنما يجب النظر فى الطريق الموصل إلى معرفة الله ؛ وهو حدوث الأشياء من الجواهر

---

(١) وجه : ساقطة من (س) .

والأجسام ، وإذا كانت مُحدَثةً وجب أن يكون لها محدِث ، لأن المحدَث لو لم يتعلق بمحدِث ، لم تتعلق الكتابةُ بكاتب ، ولا الضربُ بضارب ، لأن ذلك كله يبعد ، إذ استحالة محدَث لا محدِث/له كاستحالة كتابة لا ص ٣٥ كاتب لها . فلو جاز محدَث لا مُحدِث له ، لجاز مُحدِث لا إحداث له وذلك محال .

وأيضا ، فإنَّا نرى الحوادث يتقدم بعضُها على بعض ، ويتأخر بعضُها عن بعض ، فلولا أن مُقدِّمًا قدَّم منها ما قدَّم ، وأَخَّر منها ما أخَّر ، لم يكن ما تقدَّم منها أَوْلى من[1] أن يكون متأخِّرا ، وما تأخَّر منها أَوْلى من أن يكون متقدِّما ، فدل ذلك على أن لها مقدِّما محدِثا لها ، قدَّم منها ما قدَّم ، وأخَّر منها ما أخر » .

وكان القاضي قد سمع رسالة الخطَّابي في « الغُنْيَة عن الكلام وأهله » على مسعود السجزي ، عن علي بن سرى السجستاني ، عن الخطَّابي، وذكرَ أنَّ بعض الناس اعترض عليها .

فإن الخطابي ذكر الغُنية عن الاستدلال بحدوث الجواهر والأجسام، لكوْنها لا تنفك عن الحوادث كما تقدم . **وقال**[2] : « فأما مثبتو النبوات فقد أغناهم [ الله تعالى ][3] عن ذلك » .

(١) من : ساقطة من ( س ) .

(٢) الإشارة هنا إلى كتاب « الغنية عن الكلام وأهله » وهو الذي أورد السيوطي قسما منه في كتابه « صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام » ( تحقيق الدكتور علي سامي النشار والدكتورة سعاد عبد الرازق . الطبعة الثانية ، سلسلة إحياء التراث الإسلامي ، القاهرة ، ١٣٨٩/١٩٧٠ ) وسبق أن نقل ابن تيمية بعض كلامه في الجزء السابع . والعبارة التي يشير إليها ابن تيمية هي في ص ١٤١ من الجزء الأول من كتاب « صون المنطق » .

(٣) الله تعالى : ليست في ( ت ) ، ( س ) ، وزدتها من « الغنية » .

وهذه طريقة السلف من أئمة المسلمين فى الاستدلال على معرفة الصانع ، وحدوث العالم ، لأنه إذا ثبتت نبوته بقيام المعجز [(١)] « وجب [(٢)] تصديقه على ما أنبأهم عنه من الغيوب [(٣)] ، ودعاهم إليه من أمر وحدانية الله تعالى [(٤)] وصفاته [(٥)] وكلامه [(٦)] » . . . . « وقد نبههم [(٧)] فى كتابه على الاستدلال به على ربوبيته فقال [(٨)] : ﴿ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [ سورة الذاريات : ٢١ ] . . . . « وقال [(٩)] : ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴾ [ سورة الغاشية : ١٧ - ٢٠ ] وقوله [(١٠)] . ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ ﴾ [ سورة آل عمران : ١٩٠ ] [(١١)] وما أشبه ذلك مما يدل على إثبات الصانع » إلى آخر كلامه [(١٢)] .

---

(١) العبارات التى تبدأ بقول ابن تيمية : « وهذه طريقة السلف » إلى قوله « بقيام المعجز » كلام أضافة ابن تيمية إلى كلام الخطابى التالى الذى يبدأ بعبارة « وجب تصديقه » وهى فى ص ١٤٣ .

(٢) الغنية : ووجب .

(٣) ت : من الغيب .

(٤) تعالى : ليست فى ( س ) .

(٥) الغنية : وإثبات صفاته .

(٦) وكلامه : ليست فى « الغنية » .

(٧) عبارة « وقد نبههم » وما بعدها فى « الغنية » بعد الكلام السابق بثلاثة أسطر .

(٨) الغنية : وقد نبههم الكتاب عليه ، ودعاهم إلى تدبره وتأمله ، والاستدلال به على ثبوت ربوبيته ، قال . . .

(٩) جاءت آيات سورة الغاشية فى « الغنية » بعد الكلام السابق بسبعة أسطر وبدأت بقوله : « وكقوله ( أفلا ينظرون . . . ) .

(١٠) س : وقوله عز وجل ؛ الغنية : وكقوله .

(١١) فى (ت) لم ترد عبارة « واختلاف الليل والنهار » وجاءت الآية بتمامها فى « الغنية » ص ١٤٤ .

(١٢) س : إلى آخر الكلام .

**قال القاضى**[١] : « وقد اعترض على هذا بعضُهم فقال : هذا رجوع منهم ومنافٍ[٢] لما ذكره ؛ لأنه حث على الاعتبار بأنفسنا وبالسمٰوات والأرض ، وليس ذلك[٣] بمعجزات الأنبياء ، وإنما هى الأجسام والأعراض » .

**قال** : « وإنما احتج المتكلمون بالأعراض لأن الجسم لا ينفك منها ، وهى محدثة فى أنفسها ، لعلمنا بأن العرض يُعـدَم فى حال ويُوجَد فى حال أخرى . وهذا شاهد على حدوثها ، وعلى حدوث ما لا ينفك منها » .

**قال** : « ومعنى قوله : انقلابها فيها[٤] ، انقلاب الجواهر فى الأعراض ، ومعناه تغيره من سوادٍ إلى بياض[٥] ، ومن حركة إلى سكون » .

**قلت** : قد يُراد بانقلابها فيها انقلاب الأعراض فى الجواهر ، فإنها تنقلب من عدم إلى وجود ، ومن وجود إلى عدم ، ومن نوع إلى نوع : كالبياض والسواد ، والحركة والسكون[٦] .

وهذا المعترض على الخطابى/أخطأ ، فإن الخطّابى ذكر طريقين[٧] كما ذكرنا[٨] : ص ٣٦

(١) لم يبين ابن تيمية المقصود بكلمة القاضى هنا . والأرجح أنه القاضى أبو يعلى .
(٢) س : وبيان .
(٣) س : وذلك ليس .
(٤) جاءت عبارة « انقلابها فيها » ضمن كلام للخطابى لم ينقله ابن تيمية فى ( ص ١٤٢ ) من « الغنية » وفى (ت) ، (س) انقلابها منها ، والصواب ما أثبته ، وسترد العبارة بعد قليل فى تعليق ابن تيمية .
(٥) س : من بياض إلى سواد .
(٦) ت : والسكون والحركة .
(٧) ت : طريقتين .
(٨) انظر كتاب « الغنية » الذى أشرت إليه ( صون المنطق والكلام ١/١٤٢ – ١٤٣ ) .

**أحدهما** : المعجزات ، بناء على أن الإقرار بالصانع فطرى ، أو على أن المعجزات يستدل بها على الخالق ، وعلى صدق أنبيائه ، كما ذكرنا فى عصا موسى .

**والطريق الثانى** : أن القرآن نبّه على الأدلة العقلية الصحيحة ، كما اعترف أئمة النظار بأن[١] القرآن دلّ على الطريق[٢] العقلية .

**فقال**[٣] : « وإلى ذلك ما وجدوه فى أنفسهم وفى سائر المصنوعات من آثار الصنعة ، ودلائل الحكمة الشاهدة على أن لها صانعا حكيما ، عالما خبيرا ، تام القدرة ، بالغ الحكمة .

وقد نبههم الكتاب على ذلك[٤] ، ودعاهم إلى تدبره وتأمله ، والاستدلال به على ثبوت ربوبيته ، فقال عز وجل[٥] : ﴿ وَفِى أَنفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ ﴾[ سورة الذاريات : ٢١ ] إشارة إلى ما فيها من آثار الصنعة ، ولطيف الحكمة ، الدالين على وجود الصانع الحكيم » .

ثم تكلم فى خلق الإنسان بما تقدم ذكره . **قال**[٦] : « وكقوله : ﴿ أَفَلاَ يَنظُرُونَ إِلى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴾ [ سورة

---

(١) س : كما اعترف به أئمة النظار فإن . . . .

(٢) س : الطريقة .

(٣) المرجع السابق ١٤٣/١ وسأقابل هذا الكلام عليه بإذن الله .

(٤) الغنية : عليه .

(٥) عز وجل : ليست فى « الغنية » .

(٦) بعد الكلام السابق بسبعة أسطر فى الغنية ( صون المنطق ١٤٤/١ ) .

الغاشية : ١٧ - ٢٠ ] وبقوله تعالى[١] : ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ [ سورة آل عمران : ١٩٠ ] وما أشبه ذلك من خلال[٢] الأدلة ، وظواهر الحجج التى يدركها كافة ذوى العقول ، وعامة من يلزمه حكم الخطاب ، مما يطول تتبعه واستقراؤه »[٣] .

قال[٤] : « فبهذه الوجوه[٥] ثبت عندهم أمر الصانع وكونه » .

فقد بيَّن الخطَّابى بعض ما نبّه عليه القرآن من الاستدلال بالآيات النفسية والأفقية ، وهى أدلة عقلية .

والخطّابى ذم طريقة الاستدلال بالأعراض ، وأنها لازمة للأجسام . وهذه الطريقة لم ينبّه القرآن عليها ، ولكن بعض الناس ذكروا : أن هذه طريقة إبراهيم الخليل [صلوات الله عليه][٦] ، فى قوله : ﴿ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴾ [ سورة الأنعام : ٧٦ ] ، قالوا : لأن الأفول هو الحركة التى لم يخل الجسم منها .

بطلان استدلال الفلاسفة بقوله تعالى : ( لا أحب الآفلين ) من وجوه .

وهذا باطل لوجوه :

الوجه الأول

**أحدها** : أن الأفول باتفاق أهل اللغة والتفسير هو المغيب والاحتجاب .

(١) س : وبقوله عز وجل ؛ الغنية : وكقوله .

(٢) الغنية : من جلال .

(٣) ت : واستقراره ، وهو تحريف .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٥) الغنية : فعن هذه الوجوه .

(٦) صلوات الله عليه : زيادة فى ( س ) .

**والثانى**[١] : أنه لو استدل بالحركة لكان من حين بزغت استدل بذلك ، لم يؤخّر الدلالة إلى حين الغروب .

**الثالث** : أن قصة إبراهيم هى على نقيض مطلوبهم أدلّ ؛ فإنه لم يجعل الحركة منافية لما قصده ، بل المنافى هو الأفول .

**الرابع** : أن إبراهيم لم يكن معنيًا بقوله : ﴿ هَذَا رَبِّى ﴾[ سورة الأنعام : ٧٦ ] أنه رب العالمين ، على أى وجه قاله ، ولا اعتقد ذلك قومُه ولا غيرُهم ، وإنما كان الذى يقول ذلك يتخذه ربًّا يعبده لينال بذلك أغراضه ، كما كان عبّاد الكواكب والشمس والقمر يفعلون ذلك . وكان
ص ٣٧ قومه/من هؤلاء، لم يكونوا جاحدين للصانع، بل مشركين به .

ولهذا قال لهم : ﴿ أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ * أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ * فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّى إِلاَّ رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴾ [ سورة الشعراء : ٧٥ – ٧٧ ] .

وقال فى آخر[٢] قوله : ﴿ إِنِّى بَرِىءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّى فِى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلاَ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلاَّ أَن يَشَاءَ رَبِّى شَيْئاً وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا أَفَلاَ تَتَذَكَّرُونَ * وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَاناً فَأَىُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [ سورة الأنعام : ٧٨ – ٨١ ] وقد بُسِطَ هذا فى موضع آخر .

---

(١) س : الثانى .

(٢) س : وفى آخر .

والمقصود هنا[١] : أن القاضى كان أولاً يقول بطريقة من يقول : إن[٢] أول الواجبات هو النظر فى حدوث الأجسام ، ثم رجع القاضى عن ذلك ، ووافق الخطّابى وغيره ممن[٣] سلك مسلك السلف والأئمة ، وقالوا : إن هذه الطريق ليست واجبة بل هى عند محققيهم باطلة ، وإن كان النظر واجباً فى غيرها من الطرق الصحيحة .

وقد افتتح القاضى كتابه بقوله : « الحمد لله مبتدىء الأشياء ومخترعها من غير شىء ، العالِم بها قبل تكوينها ، والقادر عليها قبل إنشائِها ، جاعل العلامات ، وناصب الدلالات ، ومبيّن الآيات ، الآمر أولى الأبصار بالأفكار ، وأولى الألباب بالاعتبار ، أرسل الرسل بالإنذار ، وأنزل الكتب بالأنوار ، وباعث[٤] النبيين ، ومنقذ العمين[٥] . وأشهد ألاّ إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله المصطفى ، وأمينه المرتضى ، أنزل عليه كتابه الهدى نوراً لمن التمسه ، وضياءً لمن اقتبسه ، ودليلا لمن طلبه ، دلّهم فيه على معانى حكمته ، ولطيف صنعته ، وبيان جلاله[٦] ، أثبت الحجة به على أوليائه وأعدائه ، وهو كلامه الذى يعجز الخلق أن يأتوا بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ، لا مُعقِّبَ لأمْرِه ، ولا رَادَّ لفضلِه ، تعالى عما يقول الجاحدون علُوًّا كبيرا » .

---

(١) هنا : ساقطة من ( س ) .

(٢) إن : ساقطة من ( س ) .

(٣) س : من ، وهو تحريف .

(٤) ت : باعث .

(٥) س : العميين .

(٦) س : حلاله .

**ثم قال** : « وهذه خطبة شيخنا أبى بكر عبد العزيز بن جعفر بن أحمد ، ذكرها فى أول كتابه « الشافى » قصدت أن أفتتح كتابى بها تبركاً به ، ولأنه قد صرّح فيها بالقول بالنظر والاستدلال بقوله : الآمر أولى الأبصار بالأفكار ، وأولى الألباب بالاعتبار » .

**قال** : « وفى هذا بيان لوجوب النظر وصحته ، وإزالة الإشكال عمّن توهم غير هذا فى المذهب » ./

ص ٣٨ **قلت** : وإيجاب النظر مطلقا غير إيجاب النظر فى الطريق المعيّن ؛ طريقة كون الأعراض حادثة وهى لازمة للأجسام ، فإن هذه لا يقول بوجوبها على المسلمين[(١)] أحدٌ من أئمة المسلمين ، الذين يعرفون ما جاء به الرسول [ صلى الله عليه وسلم ][(٢)] ويتّبعونه ، إذ كان معلوماً بالاضطرار لكل من عرف ذلك أن الرسول [ صلى الله عليه وسلم ][(٢)] لم يُوجب النظر فى هذه الطريقة ، بل ولا دلّ على صحتها ، بل ما أخبر به يناقض موجبها ؛ وهى وإن جعلها من جعلها من أهل الكلام المحدَث أصلاً فى معرفة الصانع وصفاته ، وصدق رسله ، فهى عند التحقيق تناقض معرفة الصانع [ ومعرفة ] صفاته[(٣)] وصدق رسله ، كما قد بُسِط [ فى مواضع ][(٤)] .

والمقصود هنا أن القاضى أبا يعلى ونحوَه ممّن كان يقول أولا[(٥)] : إن المعرفة

---

(١) عبارة « على المسلمين » : ساقطة من ( س ) .

(٢) صلى الله عليه وسلم : ليست فى ( س ) .

(٣) ت : الصانع وصفاته .

(٤) عبارة « فى مواضع » : ساقطة من ( ت ) .

(٥) أولا : ساقطة من ( س ) .

لا تحصل إلا بالنظر فى هذه الطريقة،[ وهو أول الواجبات ][1] ؛ لمّا ذكروا قوله صلى الله عليه وسلم : «كلُّ مولودٍ يُولَدُ على الفطرة»، قالوا : — واللفظ للقاضى فى الفطرة[2] — : «ما الفطرة هنا ؟ على روايتين عن أحمد :

كلام القاضى أبى يعلى عن معنى الفطرة

إحداهما : الإقرار بمعرفة الله تعالى ؛ وهى العهد الذى أخذه عليهم فى أصلاب آبائهم ، حين مسح ظهرَ آدم ، فأخرج من ذريته إلى يوم القيامة أمثال الذرّ ، وأَشْهَدَهُمْ على أنفسهم . ألستُ بربكم ؟ قالوا : بلى ، فليس أحدٌ إلا وهو يُقرُّ[3] بأن له صانعاً ومدبراً ، وإن سمّاه بغير اسمه .

قال تعالى : ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾[ سورة الزخرف : ٨٧ ] ، فكل مولود يولد على ذلك الإقرار الأول » .

**قال** : « وليس الفطرة هٰهنا الإسلام ، لأمرين :

**أحدهما** : أن معنى الفطرة : ابتداء الخلقة . ومنه قوله تعالى[4] : ﴿ فَاطِرِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[ سورة فاطر : ١ ] ، أى مبتدئهما . وإذا كانت الفطرة هى الابتداء ، وجب أن تكون تلك هى التى وقعت لأول الخلق ، وجرت فى فطرة المعقول ؛ وهو استخراجهم ذريةً ، لأن تلك حالة ابتدائِهم ، ولأنها لو كانت الفطرة هنا : الإسلام لوجب إذا وُلِد من بين أبوين كافرين ألاَّ يرثهما ولا يرثانه ، مادام طفلا ، لأنه مسلم ، واختلاف

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ت) .
(٢) عبارة « فى الفطرة » : ساقطة من (س) .
(٣) س : مقر .
(٤) تعالى : ليست فى (س) .

الدِين يمنع الإرْث ، ولَوَجَب ألاَّ يصح[١] استرقاقه ، ولا يصح إسلامه[٢] بإسلام أبيه ، لأنه مسلم » .

**قال** : « وهذا تأويل ابن قتيبة ، ذكره[٣] فى « إصلاح الغلط على أبى عبيد ، وذكره أبو عبد الله بن بطّة فى « الإبانة » .

**قال** : « وليس كل من ثبتت له المعرفة حُكِم بإسلامه ، كالبالغين من الكفار [ فإن ][٤] المعرفة حاصلة لهم وليسوا بمسلمين » .

**قال** : « وقد أومأ أحمد إلى هذا التأويل فى رواية الميمونى ، فقال : الفطرة الأولى التى فطر الله عليها . فقال له الميمونى : الفطرة : الدين ؟ قال : نعم » .

**قال القاضى** : « وأراد أحمد بالدين : المعرفة التى ذكرناها » .

**قال** : « والرواية الثانية : الفطرة هنا : ابتداء خلقه فى بطن/أمه » . ص ٣٩

**قال** : « لأن حمله على العهد الذى أخذه عليهم ؛ وهو الإقرار بمعرفة الله تعالى ، حمل للفطرة على الإسلام ، لأن الإقرار بالمعرفة إقرار بالإيمان ، والمؤمن مسلم » .

**قال** : « ولو كانت الفطرة الإسلام لوجب إذا وُلد بين أبوين كافرين ألاَّ يرثهما ولا يَرِثَانِه ، لأن[٥] ذلك يمنع أن يكون الكفر خلقاً لله ، وقد ثبت من أصولنا أن أفعال العباد خلق لله من طاعة ومعصية » .

(١) س : ألا يبيح .

(٢) س : ولا يُحكم بإسلامه .

(٣) س : وذكره .

(٤) فإن : ساقطة من ( ت ) .

(٥) س : ألا يرثانه ولا يرثهما ، ولأن . .

**قال** : « وقد أومأ أحمد إلى هذا فى رواية علىّ بن سعيد ، وقد سأله عن كل مولود يولد على الفطرة ، فقال : على الشقاوة والسعادة .

وكذلك نقل محمد بن يحيى الكحّال ، أنه سأله عن كل مولود يولد على الفطرة ، قال : هى التى فُطر الناس عليها : شقى أو سعيد .

وكذلك نقل حنبلُ(١) عنه ، قال : الفطرة التى فطر الله العباد من الشقاء والسعادة » .

**قال** : « وهذا كله يدل من كلامه على أن المراد بالفطرة ههنا : ابتداء خلقه فى بطن أمه » .

**قلت** : أحمد لم يذكر العهد الأول ، وإنما قال : الفطرة الأولى التى فُطر الناس عليها،وهى الدين . وقد قال فى غير موضع : إن الكافر إذا مات أبواه أو أحدهما ، حُكِم بإسلامه.واستدل بهذا الحديث : كل مولود يولد على الفطرة ، فأبَوَاهُ يُهوِّدانِه ويُنصِّرانه ويُمجِّسانه(٢) . فدل على أنه فسّر الحديث : بأنه يولد على فطرة الإسلام ، كما جاء ذلك مُصرَّحاً به فى الحديث : ولو لم يكن كذلك لَمَا صحَّ استدلاُله بالحديث . تعليق ابن تيمية

وقوله فى موضع آخر : يُولد على ما فُطر عليه من شقاوة وسعادة لا ينافى ذلك ، فإن الله تعالى قدَّر الشقاوة والسعادة وكتبها ، وقدَّر أنها تكون بالأسباب التى تحصل بها ، كفعل الأبوين . فتهويد الأبوين وتنصيرهما وتمجيسهما هو مما قدَّره الله تعالى .

والمولود وُلِد على الفطرة سليما ، ووُلِد على أنَّ هذه الفطرة السليمة

---

(١) س : عقيل .

(٢) سبق الحديث فى جـ٣ ص ٧١ ت ١ .

يغيِّرها الأبوان ، كما قدَّر الله تعالى ذلك وكتبه . كما مثَّل النبى صلى الله عليه وسلم ذلك بقوله : «كما تُنتج البهيمةُ بهيمةً جمعاء ، هل تُحسُّون فيها من جدعاء » ، فبيَّن أنّ البهيمة تولد سليمة ، ثم يجدعها الناس ، وذلك بقضاء الله وقدره ، فكذلك المولود يُولد على الفطرة سليماً ، ثم يفسده أبواه ، وذلك أيضاً بقضاء الله وقدره .

وإنما قال الأئمة : وُلِد على ما فُطِر عليه من شقاء وسعادة[١] ، لأن القدرية كانوا يحتجُّون بهذا الحديث على أن الكفر والمعاصى ليس بقدر الله ، بل مما فعله الناس ، لأن كل مولود يُولد خلقه الله على الفطرة ، وكُفْره بعد ذلك من الناس .

ولهذا قالوا لمالك بن أنس : إن القدرية يحتجون علينا بأوّل الحديث ،
ص ٤٠ فقال : احتجُّوا/عليهم بآخره . وهو قوله : الله أعلم بما كانوا عاملين .

فبيَّن الأئمة أنه لا حجَّة فيه للقدرية ، فإنهم لا يقولون إن نفس الأبوين خلقا تهُّوُدَه وتنصُّرَه ، بل هو تهوَّدَ وتنصَّرَ باختياره ، لكن كانا سبباً فى ذلك بالتعليم والتلقين . فإذا أُضيف إليهما بهذا الاعتبار ، فلأن يُضاف إلى الله الذى هو خالق كل شىء بطريق الأَوْلى ، لأن الله ، وإن خلقه مولوداً على الفطرة سليماً ، فقد قدَّر عليه ما سيكون بعد ذلك من تغييره وَعلِم ذلك .

كما فى الحديث الصحيح : « إن الغلام الذى قتله الخضر طُبع يوم طُبع

(١) س : من سعادة وشقاء .

كافراً ، ولو بلغ لأرهق أبويه طغياناً وكفرا[١] » .

فقوله : طُبع ، أى طُبِعَ فى الكتاب ، أى قُدِّر وقُضِىَ ، لا أنه كان كفره موجوداً قبل أن يولد ، فهو مولود على الفطرة السليمة ، وعلى أنه بعد ذلك يتغيَّر فيكفر ، كما طُبع كتابُه يوم طُبع .

ومن ظن أن المراد به الطبع على قلبه ، وهو الطبع المذكور على قلوب الكفار ، فهو غالط . فإن ذلك لا يُقال فيه : طُبع يوم طُبع ، إذ كان الطبع على قلبه إنما يوجد بعد كفره .

وقد ثبت فى صحيح مسلم وغيره [ عن عياض بن حمار ][٢] عن النبى صلى الله عليه وسلم[٣] فيما يروى عن ربِّه تعالى أنه قال : خَلَقتُ عبادى حنفاء فاجتالتهم الشياطين ، وحرَّمت عليهم ما أحللتُ لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بى ما لم أُنزِّل به سلطانا[٤] . وهذا صريح فى أنه خلقهم على الحنيفية ، وأن الشياطين اجتالتهم بعد ذلك .

وكذلك فى حديث الأسود بن سريع الذى رواه أحمد وغيره ، قال : بعث النبى صلى الله عليه وسلم سريَّة ، فأفضى بهم القتل إلى الذريَّة ، فقال لهم النبى صلى الله عليه وسلم : ما حملكم على قتل الذريَّة ؟ قالوا : يا رسول الله : أليسوا أولاد المشركين ؟ قال : أو ليس خياركم أولاد

(١) الحديث عن أبىّ بن كعب رضى الله عنه فى : البخارى ٦/ ٩١ - ٩٣ ( تفسير سورة الكهف ، باب فلما جاوزا قال لفتاه ) ؛ مسلم ٤/ ٢٠٥٠ (كتاب القدر ، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين) ؛ سنن الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ٤/ ٣٧٤ (كتاب التفسير ، باب تفسير سورة الكهف) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٥/ ١٢١ .

(٢) عبارة : « عن عياض بن حمار » ساقطة من ( ت ) .

(٣) س : عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(٤) سبق الحديث فى جـ ٣ ص ٧٢ ت ٢ .

المشركين ؟[١] . ثم قام النبى صلى الله عليه وسلم خطيباً فقال : ألا إن كل مولود يولد على الفطرة حتى يُعرب عنه لسانه[٢] . فخُطبته لهم بهذا الحديث عقب نهيه لهم عن قتل أولاد المشركين ، وقوله لهم : أو ليس خياركم أولاد المشركين ؟ يبيّن أنه أراد أنهم ولدوا غير كفار ، ثم الكفر طرأ بعد ذلك . ولو كان أراد أن المولود حين يُولد يكون إما كافرا وإما مسلما على ماسبق له القدر – لم يكن فيما ذكره حجة على ما قصده صلى الله عليه وسلم من نهيه لهم عن قتل أولاد المشركين .

وقد ظن بعضهم أن معنى قوله : « أو ليس خياركم أولاد المشركين ؟ » معناه : لعله أنه قد يكون سبق فى علم الله أنهم لو بَقَوْا لآمنوا ، فيكون النهى راجعاً إلى هذا المعنى من التجويز . وليس هذا معنى الحديث ، ولكن[٣]
ص ٤١ معناه : إن خياركم هم السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار/وهؤلاء من أولاد المشركين ، فإن آباءهم كانوا كفارا ، ثم إن البنين أسلموا بعد ذلك ، فلا يضر الطفل أن يكون من أولاد المشركين إذا كان مؤمنا ، فإن الله إنما يجزيه بعمله لا بعمل أبويه ، وهو سبحانه يخرج الحيّ من الميت ويخرج الميت من الحيّ ، ويخرج[٤] المؤمن من الكافر ، ويخرج الكافر من المؤمن .

---

(١) الحديث بألفاظ مقاربة عن الأسود بن سريع رضى الله عنه فى : سنن الدارمى ٢/٢٢٣ (كتاب السير ، باب النهى عن قتل النساء والصبيان ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٣/٤٣٥ ، ٤/٢٤ .

(٢) الحديث بألفاظ مقاربة عن جابر بن عبد الله والأسود بن سريع رضى الله عنهما فى المسند ( ط . الحلبى ) ٣/٣٥٣ ، ٤٣٥ ، ٤/٢٤ .

(٣) س : لكن .

(٤) ت : يخرج .

وهذا الحديث قد رُوى بألفاظ يفسّر بعضها بعضا ؛ ففى الصحيحين — واللفظ للبخارى — عن ابن شهاب ، عن أبى سلمة ، عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما من مولود يولد إلا على الفطرة ، فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه ، كما تُنتج البهيمةُ بهيمةً جمعاء ، هل تحسُّون فيها من جدعاء ؟ ثم يقول أبو هريرة : اقرأوا : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾[ سورة الروم : ٣٠ ] ، قالوا : يارسول الله : أَفَرأيتَ من يموت صغيراً ؟ قال : الله أعلم بما كانوا عاملين[١] .

وفى الصحيح[٢] : قال الزهرى[٣] : يُصلَّى على كل مولودٍ متوفى وإن كان لِغَيَّة ، من أجل أنه وُلِدِ على فطرة الإسلام إذا استهل صارخاً ، ولا يُصلَّى على من لم يستهل من أجل أنه سِقْط ، وإن أبا هريرة كان يُحدِّث أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : ما من مَوْلودٍ إلاَّ ويُولَدُ على الفِطْرةِ ، فأبواه يُهوِّدانه أو يُنصِّرانه أو يُمجِّسَانِه ، كما تُنتج البهيمةُ بهيمةً جمعاء ، هل تُحسُّون فيها من جدعاء ؟ ثم يقول أبو هريرة : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾[ سورة الروم : ٣٠ ] .

وفى الصحيح من رواية الأعمش : ما من مولود يولد إلا وهو على

---

(١) سبق الحديث فى جـ٣ ص ٧١ ت ١ .

(٢) هذا أثر عن ابن شهاب الزهرى وآخره حديث لأبى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ٩٤/٢ — ٩٥ (كتاب الجنائز ، باب إذا أسلم الصبى فمات ) وقد ورد جزء من الحديث فى الدارمى ٣٩٣/٢ (كتاب الفرائض ، باب ميراث الصبى ) . وقال ابن حجر فى فتح البارى ٢٢١/٣ فى شرح « لغية » : وقول ابن شهاب « لِغَيَّة » بكسر اللام والمعجمة وتشديد التحتانية ، أى من زنا ، ومراده أنه يصلى على ولد الزنا ولا يمنع ذلك من الصلاة عليه لأنه محكوم بإسلامه تبعا لأمه » .

(٣) وهو محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهرى المتوفى سنة ١٢٤ .

المِلّة . وفى رواية أبى معاوية عنه : إلا على هذه المِلّة حتى يبين عنه لسانه[١] ، فهذا صريح فى أنه يُولَدُ على ملّة الإسلام ، كما فسّره ابن شهاب راوى الحديث ، واستشهادُ أبى هريرة بالآية يدل على ذلك .

قال ابن عبد البر فى « التمهيد »[٢] : « رُوى هذا الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم[٣] من حديث أبى هريرة وغيره ، فَممَّن رَوَاه عن أبى هريرة سعيدُ[٤] بن المسيب ، وأبو سلمة بن عبد الرحمن ، وحُميد بن عبد الرحمٰن ، وأبو صالح السمّان ، وعبدُ الرحمن الأعرج ، وسعيدُ بن أبى سعيد ، ومحمدُ بن سيرين[٥] » .

كلام ابن عبد البر فى « التمهيد » عن معنى الفطرة وتعليق ابن تيمية عليه.

**قال** : « ورواه ابنُ شهاب ، واختلف أصحابه فى إسناده[٦] ؛ منهم من رواه عن سعيد عن أبى هريرة[٧] ، ومنهم من رواه عن أبى سلمة عن

(١) رواية الأعمش ورواية أبى معاوية فى مسلم ٤/٢٠٤٨ ( كتاب القدر . باب معنى كل مولود يولد على الفطرة . . . ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ١٣/١٨١ - ١٨٢ وانظر تعليق المحقق .

(٢) الكلام التالى لم يطبع بعد فى طبعة المغرب للكتاب ، ولكنه طبع فى كتاب « تجريد التمهيد لما فى الموطأمن المعانى والأسانيد » ( ط . القدسى ، القاهرة ، ١٣٥٠ هـ ) إذ ألحق بآخر الكتاب ( ص ٢٩٠ وما بعدها ) وسنقابل الكلام التالى عليه إن شاء الله . وقد وجدت فى دار الكتب المصرية أربعة أجزاء مخطوطة من كتاب « التمهيد » لابن عبد البر تحت أرقام حديث طلعت ٦٧ ( وهو الجزء الثالث من التمهيد ) ، حديث ٣١٥ ( وهو الجزء الرابع منه ) حديث ٧١٦ ، حديث تيمورية ٢٩٢ ( وهو الجزء الخامس من الكتاب ) ، ووجدت أن ما نقله الأستاذ حسام القدسى فى « تجريد التمهيد » من ص ٢٩٠ من التجريد إلى آخر الكتاب ص ٣٤٤ إنما نقله من الجزء الرابع من المخطوط من كتاب التمهيد ( رقم ٣١٥ حديث ) والكلام المطبوع يكاد يطابق المخطوط ما عدا اختلافات يسيرة مردها إلى رجوع الأستاذ القدسى إلى نسخة أخرى من مكتبة عارف حكمت فى المدينة المنورة كما نبّه على ذلك على صفحة الغلاف ، وعلى ذلك اكتفيت بالمطبوع ولن أرجع إلى المخطوطة بإذن الله إلا إذا وجدت ضرورة تحتم ذلك .

(٣) تجريد التمهيد : . . . وسلم من وجوه صحاح ثابتة .

(٤) تجريد التمهيد : عن أبى هريرة عبد الرحمن الأعرج وسعيد . .

(٥) تجريد التمهيد : . . المسيب وأبو سلمة وحميد . أبناءا عبد الرحمن بن عوف وأبو صالح السمان وسعيد بن أبى سعيد ومحمد بن سيرين .

(٦) تجريد التمهيد : فاختلف أصحابه عليه فى إسناده .

(٧) تجريد التمهيد : . . إسناده فرواه معمّر والزبيدى عن الزهرى عن سعيد عن أبى هريرة

أبى هريرة[(١)] ومنهم من رواه عن حميد عن أبى هريرة [(٢)] . قال محمد بن يحيى الذهلى : كل هذه صحاح [(٣)] عن ابن شهاب ، محفوظة » .

قال ابن عبد البر[(٤)] : « وقد سُئِل ابن شُهاب عن رجلٍ [(٥)] عليه رقبةٌ مؤمنة أَيُجزِىء الصبىُّ عنه [(٦)] أن يعتقه وهو رضيع ؟ ، قال : نعم لأنه/وُلِدَ على الفطرة » . ص ٤٢

قال ابن عبد البر لما ذكر النزاع فى تفسير هذا الحديث [(٧)] : « وقال آخرون : الفطرة ها هُنَا الإسلام ، قالوا : وهو المعروفُ عند عامّة السلف أهل التأويل ، وقد أجمعوا فى تأويل قوله عز وجل[(٨)] : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾[ سورة الروم : ٣٠ ]على أن قالوا : فطرة الله : دين الله الإسلام . واحتجّوا بقول أبى هريرة فى هذا الحديث : اقرأوا إنْ شئْتمُ : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها ﴾ .

وذكروا عن عكرمة ومجاهد والحسن وإبراهيم والضحّاك وقتادة فى قول الله عز وجل[(٩)] : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ قالوا : فطرة

---

(١) التمهيد : . . هريرة ورواه يونس بن أبى ذئب عن الزهرى عن أبى سلمة عن أبى هريرة .

(٢) تجريد التمهيد : . . هريرة ، ورواه الأوزاعى عن الزهرى عن حميد بن عبد الرحمن عن أبى هريرة .

(٣) تجريد التمهيد : وزعم محمد بن يحيى الذهلى أن هذه الطرق كلها صحاح . .

(٤) تجريد التمهيد : ص ٣٠٠ .

(٥) تجريد التمهيد : . . . حدثنا الأوزاعى قال : سألت أبا هريرة عن رجل ( ولعل الصواب : سألت ابن شهاب ).

(٦) تجريد التمهيد : . . عنه الصبى .

(٧) فى تجريد التمهيد : . . ص ٢٩٧ .

(٨) تجريد التمهيد : . . السلف من أهل العلم بالتأويل ، قد أجمعوا فى قول الله عز وجل . . .

(٩) ت : فى قول الله تعالى .

الله[١] : دين الله الإسلام ، لا تبديل لخلق الله، قالوا : لدين الله .

واحتجُّوا[٢] بحديث محمد بن إسحاق ، عن ثور بن يزيد ، عن يحيى بن جابر ، عن عبد الرحمن بن عائذ الأزدى[٣] ، عن عياض بن حمار المجاشعى ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للناس يوما : ألاَ أُحدِّثكم بما حَدَّثنى اللهُ فى الكتاب : إن الله خَلَق آدم وَبَنِيه حنفاء مسلمين . . . . وأعطاهم المالَ[٤] حلالاً لا حَرامَ فيه ، فجعلوا ما[٥] أعطاهم الله حلالا وحراما . . . » الحديث[٦] .

قال[٧] : « وكذلك روى بكر بن مهاجر ، عن ثور بن يزيد بإسناده مثله[٨] فى هذا الحديث « حنفاء مسلمين » .

« .. قال أبو عمر[٩]: رَوَى هذا الحديث قتادة عن مطرف بن عبد الله[١٠]، عن عياض بن حمار ، ولم يسمعه قتادة من مطرف ، ولكن

(١) عبارة « فطرة الله » : ليست فى « تجريد التمهيد » .

(٢) تجريد التمهيد : قالوا : الدين لله ، ثم احتجوا . .

(٣) ت ، س : . . بن عابد الأزدى ، وهو خطأ . وعبد الرحمن بن عائذ الثمالى الأزدى ، وهو أبو عبد الله – ويقال : أبو عبيد الله بن قرط الحمصى أمير حمص : يقال إن له صحبة . انظر ترجمة فى : تهذيب التهذيب ٦/٢٠٣ – ٢٠٤ .

(٤) عبارة « وأعطاهم المال ... إلخ » بعد الكلام السابق بثمانية أسطر ( ص ٢٩٨ ) .

(٥) تجريد التمهيد : مما .

(٦) تجريد التمهيد : وذكر الحديث بتمامه ، ولم أجد هذه الرواية بهذا اللفظ .

(٧) فى تجريد « التمهيد » ص ٢٩٨ قبل الكلام السابق بثمانية أسطر .

(٨) مثله : ليست فى « تجريد التمهيد » .

(٩) الكلام الذى يبدأ بعبارة « قال أبو عمر » فى تجريد التمهيد ص ٢٩٨ فى وسط الصفحة وفيه : أبو عمر رضى الله عنه .

(١٠) تجريد التمهيد : . . عبد الله بن الشخير .

قال : حدثنى ثلاثة[(١)] : عقبة بن عبد الغافر ، ويزيد بن عبد الله بن الشخِّير ، والعلاء بن زياد ، كلهم يقول : حدثنى مطرف ، عن عياض ، عن النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال فيه : « وإنى[(٢)] خَلَقْتُ عبادى حنفاء كلهم » . لم يقل[(٣)] : مسلمين ، وكذلك رواه الحسن عن مطرّف عن عياض ، ورواه ابن إسحاق عمَّن لا يتهم ، عن قتادة بإسناده ، وقال فيه : « وإنى[(٤)] خلقت عبادى حنفاء كلهم » ولم يقل مسلمين[(٥)] » .

**قال**[(٦)] : « فدل هذا على حِفْظِ محمد بن إسحاق وإتقانه وضبطه ؛ لأنه ذكر « مسلمين » فى روايته عن ثور بن يزيد لهذا الحديث ، وأسقطه من رواية قتادة ، وكذلك رواه الناس عن قتادة[(٧)] ، قصّر فيه عن قوله : مسلمين ، وزاد ثور بإسناده ، والله أعلم » .

**قال**[(٨)] : « والحنيفُ فى كلام العرب : المستقيمُ المخلصُ ، ولا استقامة أكثر من الإسلام » .

(١) تجريد التمهيد : . . . . . مطرف لأن همام بن يحيى روى عن قتاده قال : لم يسمعه ولكن حدثنى ثلاثة .

(٢) تجريد التمهيد : . . مطرف بن الشخير عن عياض بن حمار عن النبى صلى الله عليه وسلم بهذا الحديث : وإنى . . . .

(٣) تجريد التمهيد : ولم يقل . . .

(٤) التمهيد : ... مسلمين وكذلك رواه عوف الأعرابى عن حكيم الأثرم عن الحسن عن مطرف أن عياض ابن حمار حدثه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر هذا الحديث وقال فيه إنى ..

(٥) التمهيد : ... كلهم فأتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم » ولم يقل مسلمين . والحديث بهذه الألفاظ فى مسلم ٤/٢١٩٧ - ٢١٩٨ .

(٦) فى التمهيد بعد الكلام السابق بثلاثة أسطر .

(٧) إلى هنا يتفق كتابنا مع « التمهيد » وتأتى بعد ذلك عبارات مخالفة فى « التمهيد » أضربت صفحا عن ذكرها .

(٨) الكلام التالى فى « تجريد التمهيد » ص ٢٩٩ بمعناه مع اختلاف فى الألفاظ .

قال[(١)] : « وقد روى عن[(٢)] الحسن قال : الحنيفية : حج البيت ، وهذا يدلك على[(٣)] أنه أراد الإسلام ، وكذلك رُوى عن الضحاك والسُدّى : « حنفاء » قال : حُجَّاجاً ، وعن مجاهد : « حنفاء » قال : مُتَّبعين » .

قال[(٤)] : « وهذا كله يدلك[(٥)] عن أن الحنيفية : الإسلام » .

قال[(٦)] : « وقال أكثر العلماء : الحنيف : المخلص . وقال الله عز وجل : ﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلاَ نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفاً مُّسْلِماً ﴾
ص ٤٣ [ سورة آل عمران : ٦٧ ] وقال/ : ﴿ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ ﴾ [ سورة الحج : ٧٨ ] . [ فلا وجه لإنكار من ][(٧)] أنكر[(٨)] رواية مَنْ روى : حنفاء : مسلمين .

قال الشاعر – وهو الراعى[(٩)] – :

(١) الكلام التالى فى « تجريد التمهيد » ص ٢٩٩ بمعناه مع اختلاف فى الألفاظ .

(٢) عن : ساقطة من ( س ) .

(٣) على : ساقطة من ( س ) .

(٤) فى « تجريد التمهيد » ص ٢٩٩ .

(٥) « تجريد التمهيد » : يدل .

(٦) فى « تجريد التمهيد » ص ٢٩٩ مع اختلاف يسير فى الألفاظ .

(٧) ما بين المعقوفتين ساقط من ( ت ) ، ( س ) وأثبته من « تجريد التمهيد » ص ٢٩٩ .

(٨) ت : أمكن ، وهو تحريف . وقبل هذه الكلمة بياض فى (ت ) بمقدار كلمتين .

(٩) ت : منزل ، وهو خطأ . والبيتان من قصيدة للراعى النميرى أنشدها لعبد الملك بن مروان يشكو فيها من بعض عماله ، وهى من بحر الكامل ، وأشار أستاذى الأستاذ محمود محمد شاكر فى تعليقه على أبيات من هذه القصيدة فى « طبقات فحول الشعراء » لابن سلام ( الطبعة الثانية ) ٥٠٨/١ إلى المصادر التى وردت فيها القصيدة وهى : جمهرة أشعار العرب ص ١٧٢– ١٧٦ . وجاءت أبيات منها فى الخزانة ٥٠٢/١ ؛ الكامل ١١٨/٢ .

أخليفَةَ الرحمنِ إنَّا مَعْشرٌ حُنَفَاءُ نَسْجدُ بُكرةً وأَصيلاَ
عربٌ نَرَى لِلَّهِ فى أموالنا حقَّ الزكاةِ منزَّلاً تَنزيلاَ

فهذا وَصَفَ[١] الحنيفيةَ بالإسلام ، وهو أمر واضح لاخفَاءَ به » .

**قال**[٢] : « ومما احتجَّ به – من ذهب إلى أن الفطرةَ فى هذا الحديث : الإسلامُ – قولُهُ صلى الله عليه وسلم « خمسٌ من الفطرة » ويُرْوَى « عَشْرٌ من الفطرة »[٣] يعنى فطرة الإسلام » .

**قلت** : الدلائلُ الدالة على أنه أراد : على فطرة الإسلام – كثيرةٌ ، كألفاظ الحديث التى فى الصحيح ، مثل قوله : « على المِلَّة » ، « وعلى هذه الملة »[٤] ومثل قوله فى حديث عياض بن حمار : « خَلَقْتُ عبادى حنفاءَ كلَّهم » وفى لفظ : « حنفاءَ مسلمين » ومثل تفسير أبى هريرة وغيره من رواة الحديث ذلك ، وَهُمْ أعلمُ بما سمعوا .

وأيضا ، فإنه لو لم يكن المرادُ بالفطرة الإسلامَ ، لما سألوا عَقِبَ ذلك : « أرأيت من يموت من أطفال المشركين وهو صغير؟ » ؛ لأنه لو لم يَكُنْ هناك ما يُغيِّر تلك الفطرة لما سألوه . والعلمُ القديمُ وما يجرى مجراه لا يتغير .

---

(١) التمهيد : قد وصف .

(٢) بعد الكلام السابق بخمسة أسطر فى « التمهيد » ص ٢٩٩ ، مع اختلاف فى الألفاظ .

(٣) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ٧/١٦٠ (كتاب اللباس ، باب قص الشارب) ؛ مسلم ١/٢٢١–٢٢٢ (كتاب الطهارة ، باب خصال الفطرة) ؛ سنن أبى داود ٤/١١٧ (كتاب الترجل ، باب فى أخذ الشارب) ؛ المسند (ط . المعارف) ١٢/١٢٢ ، ٢٥٠ – ٢٥١ .

(٤) سبق الحديث فى نفس هذا الجزء قبل صفحات (ص ٣٦٥-٣٦٦) .

وكذلك قوله : فأبواه يُهَوِّدانِه ويُنَصِّرانه ويُمجِّسانه[١] » ، بيَّن فيه أنهم يُغَيِّرون [ الفطرة ] التى فُطِر [ الناس ] عليها[٢] .

وأيضا ، فإنه شبّه ذلك بالبهيمة التى تُولَدُ مُجتمعةَ الخَلْق لا نقص فيه ، ثم تُجدَعُ بعد ذلك ، فَعُلِمَ أن التغيير واردٌ على الفطرة السليمة التى وُلِدَ العبد عليها .

وأيضا ، فإن الحديث مطابق للقرآن ، لقوله تعالى : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ ، وهذا يَعُمُّ جميعَ الناس ، فَعُلِم أن الله فطر الناس كلَّهم على فطرته المذكورة ، وفطْرة الله أضافها إليه إضافة مدحٍ لا إضافةَ ذمٍ ، فَعُلِمَ أنها فطرةٌ محمودةٌ لا مذمومةٌ .

يُبيِّن ذلك أنه قال : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ وهذا نَصبٌ على المصدر الذى دَلَّ عليه الفعلُ الأولُ عند سِيبَوَيْه وأصحابِه . فدل على أن إقامة الوجه للدين حنيفا هو فطرة الله التى فطر الناس عليها ، كما فى نظائره ، مثل قوله : ﴿ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ﴾ [ سورة النساء : ٢٤ ] وقوله : ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِى قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً ﴾ [ سورة الفتح : ٢٣ ] ، فهذا عندهم مصدر منصوب بفعل مضمر لازم إضماره ، دَلَّ عليه الفعلُ المتقدِّم . كأنّه قال : كتب الله ذلك
ص ٤٤ عليكم ،/وسن الله ذلك . وكذلك هنا فطر الله الناس على ذلك : على إقامة الدين لله [ حنيفا ][٣] . وكذلك فسَّره السلف كما تقدم النقل عنهم .

---

(١) ت : أو ينصرانه أو يمجسانه .

(٢) ت : يغيرون التى فطر عليها .

(٣) حنيفا : ساقطة من ( ت ) .

كلام الطبرى فى تفسيره عن معنى الفطرة

**قال** أبو جعفر محمد بن جرير **الطبرى فى تفسيره** المشهور يقول[١] : فسَدِّدْ وجْهَكَ نحو الوجه الذى وجَّهَكَ اللَّهُ يا محمد[٢] لطاعته ، وهى الدين حنيفاً . يقول : مستقيما لدينه وطاعته . فطرة الله التى فطر الناس عليها ، يقول : صنعة الله[٣] التى خلق الناس عليها ، ونَصَبَ[٤] فِطْرَةَ على المصدر من معنى قوله ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً ﴾ وذلك أن معنى ذلك : فَطَرَ اللهُ الناسَ على ذلك فِطْرَةً » .

**قال**[٥] : « وبنحو الذى قلنا فى ذلك قال أهل التأويل » . وروى « عن يونس بن عبد الأعلى ، عن عبد الله بن وهب ، عن عبد الرحمن ابن زيد بن أسلم فى قوله[٦] : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [ سورة الروم : ٣٠ ] قال : الإسلامُ ، فمنذ[٧] خلقهم الله من آدم جميعا يقرون بذلك . وَقَرَأَ ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِى آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٧٢ ] . فهذا[٨] قول الله ، كان الناس أمة واحدة يومئذٍ[٩] ، فبعث الله النبيين بعد » .

---

(١) تفسير الطبرى ( ط . الأميرية ببولاق ) ٢٦/٢١ .

(٢) تفسير الطبرى : الذى وجهك إليه ربك يا محمد . .

(٣) س : صبغة الله .

(٤) تفسير الطبرى : ونُصبت .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٦) تفسير الطبرى : . . التأويل . ذكر من قال ذلك : حدثنى يونس قال أخبرنا ابن وهب قال قال ابن زيد فى قوله .

(٧) تفسير الطبرى : مذ .

(٨) تفسير الطبرى : قال : فهذا . .

(٩) يومئذ : ليست فى « تفسير الطبرى » .

وروى بإسناده الصحيح عن[(١)] « ابن أبى نجيح عن مجاهد : فطرة الله ، قال : الدين[(٢)] ، الإسلام . وقال[(٣)] « ثنا ابن حميد ، ثنا يحيى بن واضح ، ثنا يونس بن أبى إسحٰق[(٤)] ، عن يزيد بن أبى مريم ، قال : مرَّ عمر بمعاذ بن جبل فقال : ما قوام هذه الأمة ؟ قال مُعاذ : ثلاث وهن المنجيات : الإخلاص – وهو الفطرة ، فطرة الله التى فطر الناس عليها – والصلاة : وهى الملة ، والطاعة : وهى العصمة . فقال عمر : صدقت » .

وقال[(٥)] : حدثني يعقوب – يعنى الدورق[(٦)] – ثنا[(٧)] ابن علية ، ثنا أيوب عن أبى قلابة أن عمر قال لمعاذ : ما قِوامُ هذه الأمة ؟ فذكر[(٨)] نحوه » .

**قال**[(٩)] : « وقوله ( لا تبديل لخلق الله ) : يقول : لا تغيير لدين الله ، أى لا يصلح ذلك ولا ينبغى أن يُفعل » .

ثم ذكر بإسناده الصحيح عن[(١٠)] « ابن أبى نجيح ، عن مجاهد قال : لا

---

(١) اختصر ابن تيمية الإسناد.والكلام التالى بعد الكلام السابق مباشرة .

(٢) كلمة « الدين » ليست فى « تفسير الطبرى » .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة

(٤) تفسير الطبرى : أبن أبى صالح .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٦) عبارة « يعنى الدورق » شرح من ابن تيمية وليست فى التفسير.

(٧) تفسير الطبرى : ثنى .

(٨) تفسير الطبرى ٢٧/٢١ : ثم ذكر.

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة .

(١٠) بعد الكلام السابق بسطرين .

تبديل لخلق الله . قال : لدين الله »[١] .

وروى عن[٢] « عبد الله بن إدريس ، عن ليث قال : أرسل مجاهد رجلا يُقال له قاسم إلى عكرمة ، يسأله عن قول الله : ﴿ لَاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ ،[٣] فقال عكرمة : هو الخصاء . فرجع إلى مجاهد فقال : أخطأ [٣] ، لا تبديل لخلق الله إنما هو الدين ، ثم قرأ : « ﴿ لَاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾ » .

وروى عن[٤] « وكيع ، عن نضر بن عربى ، عن عكرمة : لا تبديل لخلق الله : لدين[٥] الله » .

وروى أيضا عن[٦] « حسين/بن واقد عن يزيد النحوى ، عن عكرمة : فطرة الله التى فطر الناس عليها ، قال : الإسلام . وكذلك روى[٧] « عن وكيع ، عن سفيان الثورى ، عن ليث ، عن مجاهد قال : لدين الله » . وروى[٨] « عن سعيد ، عن قتادة : ﴿ لا تبديل لخلق الله ﴾ : [ أى ][٩] لدين الله » . ص ٤٥

(١) تفسير الطبرى : عن مجاهد : لا تبديل لخلق الله . قال : لدينه .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٣ - ٣) ساقط من « تفسير الطبرى » ونبه محقق التفسير إلى هذا السقط فى التعليق أسفل الصفحة .

(٤) بعد الكلام السابق بسطر ونصف سطر .

(٥) تفسير الطبرى : . . . قال : لدين . . .

(٦) قبل الكلام السابق ، وهو الكلام الذى تركه ابن تيمية قبل قليل .

(٧) بعد الكلام السابق بسطر واحد ٢٧/٢١ .

(٨) بعد الكلام السابق بسطرين .

(٩) أى : ساقطة من ( ت ) .

وكذلك روى[(١)] « عن ابن عيينة ، عن حميد الأعرج[(٢)] قال : قال سعيد[(٣)] بن جُبَيْر : ﴿ لا تبديل لخلق الله ﴾ ، قال : لدين الله .

وكذلك عن[(٤)] « المُحَارِبى ، عن جُوَيْبَر ، عن الضَحَّاك فى قوله : ﴿ لا تبديل لخلق الله ﴾ ، قال : دين[(٥)] الله .

وكذلك عن[(٦)] « وكيع ، عن سفيان الثورى ، ومسعر ، عن قيس[(٧)] بن مسلم ، عن ابراهيم النَّخعى[(٨)] : ﴿ لا تبديل لخلق الله ﴾ ، قال : دين[(٩)] الله .

وكذلك عن[(١٠)] « مُغِيرة ، عن إبراهيم قال : لدين الله » .

وعن « عَمْرو بن أبى سلمة ، سألت عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن قوله تعالى : ﴿ لا تبديل لخلق الله ﴾ . قال : لدين الله »[(١١)] .

وروى أيضا عن[(١٢)] ابن عباس أنه سُئل عن إخصاء البهائم فكرهه ،

(١) بعد الكلام السابق بسطر واحد .

(٢) س : ابن عتبة عن حمد الأعرج ، وهو تحريف .

(٣) س : قال لى سعيد .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٥) تفسير الطبرى : لدين .

(٦) بعد الكلام السابق بسطر واحد .

(٧) س : مسعر بن قيس ، وهو تحريف .

(٨) النخعى : ليست فى « تفسير الطبرى » .

(٩) تفسير الطبرى : لدين .

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة وأول الكلام فى تفسير الطبرى : ثنا أبى عن جعفر الرازى عن مغيرة . . .

(١١) عبارة الطبرى : « حدثنى يونس ، قال أخبرنا ابن وهب ، قال : قال ابن زيد فى قوله : ( لا تبديل لخلق الله ) قال : دين الله » .

(١٢) الكلام التالى فى تفسير الطبرى ٢٧/٢١ بعد الكلام السابق مباشرة مع اختلافات يسيرة فى الألفاظ .

وقال : لا تبديل لخلق الله . وعن حميد الأعرج قال : قال عكرمة : الإخصاء . وعن حفص بن غياث ، عن ليث ، عن مجاهد قال : الإخصاء » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : مجاهد وعكرمة : رُوى عنهما القولان ، إذ لا منافاة بينهما ، كما قال تعالى : ﴿ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ ﴾ [ سورة النساء : ١١٩ ] ، فتغيير ما خلق الله عليه عباده من الدين تَغْييرٌ لخلقه ، والخِصَاءُ[١] وقطْعُ الأُذُن أيضا تغييرٌ لخلقه .

ولهذا شبَّه النبيُ صلى الله عليه وسلم أحدَهما بالآخر فى قوله : كلُّ مولودٍ يُولَدُ على الفطرة فأبواه يُهوِّدانه ويُنصِّرانِه ويُمجِّسانِه ، كما تُنتج البهيمةُ بهيمةً[٢] جمعاء ، هل تُحسُّون فيها من جدعاء ؟ .

فأولئك يُغيِّرون الدين ، وهؤلاء يُغيِّرون الصورة بالجَدْع والخصاء ، هذا تغيير لما[٣] خُلقت عليه نفسه ، وهذا تغيير ما خُلق عليه بدنه .

واعلم أن هذا الحديث لمَّا صارت القدريةُ يحتجون به على قولهم الفاسد ، صار الناسُ يتأوَّلونه تأويلات يُخرجونه [ بها ][٤] عن مقتضاه . فالقدرية من المعتزلة وغيرهم يقولون : كل مولود يولد على الإسلام ، والله لا يضلُّ أحداً ، ولكن أبواه يُضِلاَّنه .

الحديث حجة على المعتزلة ونحوهم من المتكلمين

والحديث حجةٌ عليهم من وجهين :

(١) س : والإخصاء .
(٢) بهيمة : ساقطة من ( س ) .
(٣) س : ما .
(٤) بها : ساقطة من ( ت ) .

**أحدهما** : أنه عند المعتزلة ونحوهم من المتكلمين : لم يُولَد أحدٌ على الإسلام أصلاً ، ولا جعل الله أحداً مسلماً ولا كافراً ، ولكن هذا أحْدَثَ لنفسه الكفر ، وهذا أحْدَثَ لنفسه الإسلام ، والله لم يَفعلْ واحداً منهما عندهم ، بلا نزاع بين القدرية ، ولكن هو دعاهما إلى الإسلام ، وأزاح علتهما ، وأعطاهما قدرة/مماثلة فيهما تصلح للإيمان والكفر ، ولم يختص ص ٤٦
المؤمن بسبب يقتضى حصول الإيمان ، فإن ذلك عندهم غير مقدور ،ولو كان مقدوراً لكان ظلماً ، وهذا قول عامة المعتزلة . وإن كان بعض متأخريهم كأبى الحسين يقول : إنه خصَّ المؤمن بداعى الإيمان ، ويقول : عند الداعى والقدرة يجب وجود الإيمان . فهذا فى الحقيقة موافق لأهل السنة . فهذا أحد الوجهين .

**والثانى**[١] : أنهم يقولون : إن معرفة الله لا تحصل إلا بالنظر المشروط بالعقل ، فيستحيل[٢] أن تكون المعرفة عندهم ضرورية ، أو تكون من فعل الله تعالى .

وأما آخر الحديث فهو دليل على أن الله تعالى يعلم ما يصيرون إليه بعد ولادتهم على الفطرة ؛ هل يبقون عليها فيكونون مؤمنين ؟ أو يغيِّرونها فيصيرون كفاراً ؟ .

وإن احتجت القدرية بقوله[٣] : « فأبواه يُهوِّدانه ويُنصِّرانه ويمجِّسانه » من جهة كونه أضاف التغيير إلى الأبوين – فيقال لهم : أنتم

(١) س : الثانى .
(٢) س : ويستحيل .
(٣) س : بقولهم ، وهو تحريف .

تقولون : إنه لا يَقْدِرُ : لا اللَّهُ ولا أحدٌ من مخلوقاته ، على أن يجعلهما يهوديّيْن أو نصرانيّيْن أو مجوسيّيْن [١] ، بل هما فَعَلاَ بأنفسهما ذلك ، بلا قدرةٍ من غيرهما ولا فعلٍ من غيرهما ، فحينئذٍ لا حجة لكم فى قوله : « فأبواه يهودانه . . » .

وأهل السنة متفقون على أن غير الله لا يقدر على جعل الهدى أو الضلال [٢] فى قلب أحد . فقد اتفقت الأمة على أن المراد بذلك : دعوة الأبوين لهما إلى ذلك ، وترغيبهما فيه ، وتربيتهما عليه ، ونحو ذلك مما يفعل المعلِّم والمربِّى مع من يُعلِّمه ويُربِّيه ، وذِكْرُ الأبوين بناءً على الغالب ، إذْ لكل طفلٍ أبوان ، وإلا فقد يقع ذلك [٣] من أحد الأبوين ، وقد يقع من غير الأبوين حقيقةً وحكما .

عود إلى كلام ابن عبد البر فى « التمهيد » وتعليق ابن تيمية عليه

وأما غير القدرية **فقال أبو عمر بن عبد البر** [٤] : اختلف العلماء فى الفطرة المذكورة فى هذا الحديث اختلافاً كثيرا . وكذلك اختلفوا فى الأطفال وحكمهم فى الدنيا والآخرة . فذكر ما ذكره أبو عبيد القاسم بن سلاَّم فى غريبه المشهور ، قال : قال ابن المبارك : يفسِّره آخر الحديث : قوله صلى الله عليه وسلم : « الله أعلمُ بما كانوا عاملين » .

**قال ابن عبد البر** : هكذا ذُكر عن ابن المبارك ، لم يزد شيئا .

---

(١) س : ولا نصرانيين ولا مجوسيين .

(٢) س : الضلالة .

(٣) ذلك : ساقطة من ( س ) .

(٤) الكلام التالى لم يرد بلفظه فى « التمهيد » ولكن جاء كلام قريب فى معناه من هذا الكلام فى « تجريد التمهيد » ص ٢٩٤ — ٢٩٥ .

وذكر عن محمد بن الحسن أنه سأله عن تأويل هذا الحديث فقال[١] : «كان هذا القول عن النبى صلى الله عليه وسلم قبل أن يُؤمر الناسُ بالجهاد » . [ هذا ما ذكره أبو عبيد ][٢] .

**قال ابن عبد البر**[٣] : « أما ما ذكره عن ابن المبارك فقد روى عن مالك نحوه[٤] ، وليس فيه مقنع من التأويل ولا شرح موعب/فى أمر الأطفال ، ولكنها جملة تؤدى إلى الوقوف[٥] عن القطع فيهم بكفر أو إيمان ، أو جنَّة أو نار مالم يبلغوا العمل[٦] » . ص ٤٧

**قال**[٧] : « وأمَّا ما ذكره عن محمد بن الحسن ، فأظن محمد[٨] بن الحسن حاد عن الجواب فيه : إمَّا لإشكاله عليه ، أو لجهله به ، أو لما شاء الله[٩] . وأما قوله : إن ذلك كان[١٠] من النبى صلى الله عليه وسلم قبل أن يؤمر[١١] الناس بالجهاد ، * فلا أدرى ما هذا . فإن كان أراد أن ذلك

---

(١) الكلام التالى فى « تجريد التمهيد » ص ٢٩٥ ونصه : « وأما قوله فيه إن ذلك القول كان من النبى صلى الله عليه وسلم قبل أن يأمر الناس بالجهاد » .

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة فى ( س ) .

(٣) فى « تجريد التمهيد » ص ٢٩٥ ، قبل الكلام السابق مباشرة .

(٤) تجريد . . . : فأما ما ذكره . . . نحو ذلك .

(٥) تجريد : الوقف .

(٦) العمل : كذا فى (ت) ، (س) . ولعل المقصود السن التى يؤمر فيها الأطفال بالعمل أو العبادة

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٨) تجريد التمهيد : محمدا .

(٩) بدلا من عبارة : « أو لما شاء الله » جاء فى « تجريد التمهيد » : أو لكراهة الخوض فيه .

(١٠) تجريد : . . . وأما قوله فيه إن ذلك القول كان .

(١١) تجريد . . . : يأمر .

(* - *) الكلام بين النجمتين ليس فى « تجريد التمهيد » .

منسوخ . فغير جائز عند العلماء دخول النسخ فى أخبار الله تعالى وأخبار رسوله ، لأن المخبر بشىء ، كان أو يكون ، إذا رجع عن ذلك ، لم يخل رجوعه عن تكذيبه لنفسه ، أو غلطه فيما أخبر به ، أو نسيانه . وقد جلَّ الله وعصم رسوله فى الشريعة والرسالة منه . وهذا لا يجهله ولا يخالف فيه أحدٌ له أدنى فهم ، فقف عليه[١] . فإنه أمر جسيم من[٢] أصول الدين .

وقول محمد بن الحسن : إن ذلك كان قبل أن يؤمر الناس بالجهاد* ليس[٣] كما قال . لأن فى حديث الأسود بن سريع ما يبيِّن أن ذلك كان منه[٤] بعد الأمر بالجهاد » .

وروى بإسناده[٥] « عن الحسن ، عن الأسود بن سريع . قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما بال أقوام[٦] بلغوا فى القتل حتى قتلوا الولدان ؟ فقال رجل : أو ليس إنما هم أولاد المشركين ؟[٧] فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أو ليس خياركم أولاد المشركين ؟[٧] إنه ليس من مولود يولد إلا على الفطرة حتى يبلغ فيعبر عنه لسانه[٨] . ويهوده أبواه أو ينصِّرانه[٩] .

---

(١) ت : ووقف عليه .

(٢) س : فى .

(٣) تجريد : فليس .

(٤) عبارة « كان منه » ليست فى « تجريد » .

(٥) الكلام التالى ، بعد الإسناد الذى ذكره ابن عبد البر ، بعد الكلام السابق مباشرة .

(٦) تجريد : قوم .

(٧ - ٧) : ساقط من « تجريد » .

(٨) تجريد : . . . من مولود إلا وهو يولد على الفطرة فيعبر عنه لسانه .

(٩) سبق هذا الحديث فى هذا الجزء ( ص ٣٦٣ - ٣٦٤ ) .

**قال**(١) : وروى هذا الحديث عن الحسن جماعة ، منهم بكر المزنى ، والعلاء بن زياد ، والسرى بن يحيى . وقد روى عن الأحنف عن الأسود ابن سريع . قال : وهو حديث بصرى صحيح . قال : وروى عوف الأعرابى عن سمرة (٢) بن جندب ، عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : كل مولود يولد على الفطرة . فناداه الناس : يارسول الله ، وأولاد المشركين ؟ قال : وأولاد المشركين »(٣) .

**قلت** : أمَّا ما ذكره عن ابن المبارك ومالك ، فيمكن أن يُقال : إن المقصود أن آخر الحديث يبين أنّ الأولاد قد سبق فى علم الله ما يعملون إذا بلغوا ، وأن منهم من يؤمن فيدخل الجنة ، ومنهم من يكفر فيدخل النار . فلا يُحتج بقوله : «كل مولود يولد على الفطرة » على نَفْى القدر كما احتجت به القدرية(٤) ، ولا على أن أطفال الكفار كلهم فى الجنَّة لكونهم
ص ٤٨ وُلِدوا على الفطرة ، فيكون/مقصود الأئمة أن يستقر(٥) الأطفال على ما فى آخر الحديث .

وأما قول محمد ، فإنه رأى الشريعة قد استقرت على أن ولد اليهودى والنصرانى يتبع أبويه فى الدين فى أحكام الدنيا ، فيُحكم له بحكم الكفر فى

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٢) تجريد : الأعرابى ، عن أبى رجاء العطاردى .

(٣) هذا جزء من حديث طويل عن سمرة بن جندب رضى الله عنه وأوله : قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مما يكثر أن يقول لأصحابه : هل رأى أحد منكم رؤيا ، قال : فيقص عليه من شاء الله أن يقصّ . . وهو فى : البخارى ٩/٤٤ – ٤٦ (كتاب التعبير ، باب تعبير الرؤيا بعد صلاة الصبح ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٥/٨ – ٩ .

(٤) س : كما احتجت القدرية به .

(٥) عبارة « أن يستقر » : ساقطة من ( س ) .

أنه لا يُصلَّى عليه ، ولا يدُفن فى مقابر المسلمين ، ولا يرثه المسلمون ، ويجوز استرقاقهم ، ونحو ذلك - فلم يجز لأحد أن يحتج بهذا الحديث على أن حكم الأطفال فى الدنيا حكم المؤمنين حتى تعرب عنهم ألسنتهم ، وهذا حق . لكن ظن أن الحديث اقتضى أن يحكم لهم فى الدنيا بأحكام المؤمنين ، فقال : هذا منسوخ ، كان قبل الجهاد ، لأنه بالجهاد[1] أُبيح استرقاق النساء والأطفال ، والمؤمن لا يُستَرقُّ . ولكن كَوْن الطفل يتبع أباه فى الدين فى الأحكام الدنيوية[2] ، أمرٌ مازال مشروعا ، ومازال الأطفال تبعاً لأبويهم فى الأمور الدنيويَّة .

والحديث لم يقصد بيان هذه الأحكام ، وإنما قصد ما وُلِدَ عليه من الفطرة . وإذا قيل : إنه وُلد على فطرة الإسلام ، أو خُلق حنيفا ونحو ذلك . فليس المراد به أنه حين خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده .

فإن الله تعالى يقول: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً﴾ [ سورة النحل : ٧٨ ] ، ولكن فطرته مقتضية موجبة لدين الإسلام ، لمعرفته ومحبته .

فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه ومحبته وإخلاص الدين له ، وموجبات الفطرة ومقتضاها تحصل شيئاً بعد شىء، بحسب كمال الفطرة ، إذا سَلِمتْ عن[3] المعارض .

---

(١) عبارة « لأنه بالجهاد » : ساقطة من ( س ) .

(٢) ت : من الأحكام الدنيوية ؛ س : فى أحكام الدنيوية . ولعل الصواب ما أثبته ، وهو موافق للعبارة التى وردت قبل قليل : « فى الدين فى أحكام الدنيا . . » .

(٣) ت : من .

وليس المراد مجرد قبول الفطرة لذلك أكثر من غيره ، كما أن كل مولود يولد فإنه يُولد على محبة ما يلائم بدنه [١] من الأغذية والأشربة ، فيشتهى اللبن الذى يناسبه .

وهذا من قوله تعالى ﴿ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾ [ سورة طه : ٥٠ ] ، وقوله : ﴿ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ﴾ [ سورة الأعلى : ٢ ، ٣ ] . فهو سبحانه خلق الحيوان مهتديا إلى طلب ما ينفعه ، ودفع ما يضره ، ثم هذا الحب والبغض يحصل فيه شيئا فشيئا بحسب حاجته . ثم قد يعرض لكثير من الأبدان ما يُفسد ما ولد عليه من الطبيعة السليمة والعادة الصحيحة .

**قال ابن عبد البر** [٢] : « وأما [٣] اختلاف العلماء فى الفطرة المذكورة فى هذا الحديث ، وما كان مثله ، فقالت فرقة : الفطرة فى هذا الموضع
ص ٤٩ أريد بها الخِلْقَة التى خُلق عليها المولود من المعرفة بربه [٤] / فكأنه قال : « كل مولود يولد على خلقة [٥] يعرف بها ربه إذا بلغ مبلغ المعرفة » يريد خِلْقَةً مخالفةً لخِلقة البهائم ، التى لا تصل بخلقتها [٦] إلى معرفة ذلك [٧] » .

(١) العبارات السابقة : « وليس المراد . . بدنه » جاءت غير مرتبة فى نسخة ( س ) بل فيها تقديم وتأخير .

(٢) فى « تجريد التمهيد » ص ٢٩٥ - ٢٩٦ .

(٣) تجريد : أما .

(٤) تجريد : . . الحديث فقالت جماعة من أهل الفقه والنظر : أريد بالفطرة المذكورة فى هذا الحديث الخلقة التى قد خلق عليها المولود فى المعرفة بربه .

(٥) تجريد : على الخلقة .

(٦) بخلقتها : ليست فى « تجريد » .

(٧) ذلك : ساقطة من ( س ) .

(١ « قالوا : لأن الفاطر هو الخالق ١) » .

**قال**(٢) : « وأنكرت (٣) أن يكون المولود يفطر على إيمان أو كفر (٤) أو معرفة أو إنكار » .

**قلت** : صاحب هذا القول إن أراد بالفطرة التمكن من المعرفة والقدرة عليها ، فهذا ضعيف . فإن مجرد القدرة على ذلك لا يقتضى أن يكون حنيفاً ، ولا أن يكون على الملة ، ولا يحتاج أن يذكر تغيير أبويه لفطرته ، حتى (٥) يُسأل عمَّن مات صغيرا . ولأن القدرة هى فى الكبير أكمل منها فى الصغير .

وهو لما نهاهم عن قتل الصبيان ، فقالوا : إنهم أولاد المشركين . **قال** : أليس(٦) خياركم أولادَ المشركين ؟ ما من مولود إلا يولد على الفطرة .

ولو أُريد القدرة لكان البالغون كذلك ، مع كونهم مشركين ، مستوجبين للقتل .

وإن أراد بالفطرة القدرة على المعرفة مع إرادتها ، فالقدرة الكاملة مع الإرادة التامة تستلزم وجود المراد المقدور ، فدلَّ على أنهم فطروا على القدرة على المعرفة وإرادتها وذلك مستلزم للإيمان .

---

(١ - ١) بدلا من هذه العبارات فى « تجريد » : « واحتجوا على أن الفطرة : الخلقة ، والفاطر : الخالق ، بقول الله عز وجل : ( الحمد لله فاطر السموات والأرض ) ، يعنى : خالقهن . وبقوله :(ومالى لا أعبد الذى فطرنى ) ، يعنى : خلقنى . وبقوله : ( الذى فطرهن ) ، يعنى : خلقهن . قالوا : فالفطرة : الخلقة ، والفاطر : الخالق » .

(٢) فى « تجريد التمهيد » ص ٢٩٦ .

(٣) تجريد : وأنكروا .

(٤) تجريد : على كفر أو إيمان . (٥) ت : وحتى .

(٦) س : وليس .

**قال**(١) : « وقال آخرون معنى قوله صلى الله عليه وسلّم : كل مولود يولد على الفطرة ، يعنى البدأة(٢) التى ابتدأهم عليها ، يريد أنه مولود على ما فطر الله(٣) عليه خلقه من أنه ابتدأهم للحياة والموت ، والسعادة والشقاء(٤) ، وإلى ما يصيرون إليه عند البلوغ من قبولهم عن آبائهم اعتقادَهم(٥) » . . .

« **قالوا**(٦) : والفطرة فى كلام العرب البداءة . والفاطر المبدىء والمبتدىء . فكأنه قال : [ صلى الله عليه وسلم ](٧) : يولد على ما ابتدأه [ الله ](٨) عليه من الشقاء والسعادة ، (٩ وغير ذلك مما يصير إليه وقد فطره عليه . واحتجوا بقوله تعالى : ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ * فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقاً حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ ﴾ [ سورة الأعراف : ٢٩ – ٣٠ ]٩).

وروى بإسناده إلى(١٠) « ابن عباس قال : لم أدرِ(١١) ما فاطر السمٰوات والأرض حتى أتى أعرابيان يختصمان فى بئر فقال أحدهما : أنا

(١) أى ابن عبد البر والكلام التالى فى « تجريد التمهيد » ص ٣٠٠ .

(٢) تجريد : على البدأة .

(٣) تجريد : عليها ، أى على ما فطر الله . . .

(٤) س : والسعادة والشقاوة ؛ تجريد : والشقاء والسعادة .

(٥) ت ، س : من قبولهم عن آبائهم واعتقادهم ؛ تجريد : من قبولهم على إيمانهم واعتقادهم . ولعل الصواب ما أثبته .

(٦) الكلام الذى يبدأ بعبارة « قالوا » بعد الكلام السابق بسطر واحد .

(٧) صلى الله عليه وسلم : زيادة أثبتها من « تجريد » وسقطت من ( ت ) ، ( س ) .

(٨) لفظ « الله » ليس فى ( ت ) ، ( س ) وزدته من « تجريد » .

(٩ – ٩) ليس فى « تجريد » فى هذا الموضع ، ولكنه جاء بعد خمسة أسطر .

(١٠) الكلام التالى بعد الكلام السابق مباشرة وذكر ابن عبدالبر الإسناد بتمامه وهو الذى حذفه ابن تيمية .

(١١) تجريد : لم أكن أدرى .

فطرتها ، أى ابتدأتها » .... « وذكروا[١] ما يروى عن على رضى الله عنه فى دعائه[٢] : اللهم جبّار القلوب على فطرتها ، شقيها وسعيدها » .

**قلت** : حقيقة هذا القول أن كل مولود فإنه يُولد على ما سبق فى علم الله أنه صائر إليه . ومعلومٌ أن جميع المخلوقات بهذه المثابة ، فجميع البهائم
هى مولودة على ما سبق/فى علم الله لها . والأشجار مخلوقة على ما سبق فى ص ٥٠
علم الله لها . وحينئذ فيكون كل مخلوق مخلوقا[٣] على الفطرة .

وأيضا فإنه[٤] لو كان المراد ذلك لم يكن لقوله : « فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » معنى ، فإنهما فعلا به ما هو الفطرة التى ولد عليها ، على[٥] هذا القول ، فلا فرق بين التهويد والتنصير حينئذ ، وبين تلقين الإسلام وتعليمه ، وبين تعليم سائر الصنائع ، فإن ذلك كله داخل فيما سبق به العلم .

وأيضا فتمثيله ذلك بالبهيمة التى وُلدت جمعاء ثم جدعت ، يبيّن أن أبويه غيَّرا ما وُلد عليه .

وأيضا فقوله : « على [ هذه ][٦] الملة»، وقوله : « [ إنى ][٧] خلقت

---

(١) الكلام الذى يبدأ بكلمة « وذكروا » بعد الكلام السابق بسطر واحد فى « تجريد التمهيد » ( ص ٣٠١ ) .

(٢) تجريد : .. ما روى عن على بن أبى طالب فى بعض دعائه ..

(٣) س : كل مخلوق مخلوق ، وهو خطأ .

(٤) فإنه : ساقطة من ( س ) .

(٥) س : وعلى .

(٦) هذه : ساقطة من ( ت ) .

(٧) إنى : ساقطة من ( ت ) .

عبادى حنفاء » يخالف هذا[١]

وأيضا فلا فرق بين حال الولادة وسائر أحوال الإنسان ، فإنه من حين كان جنينا إلى ما لا نهاية له من أحواله ، على ما سبق فى علم الله ، فتخصيص الولادة بكونها على مقتضى القدر تخصيص بغير مخصص .

وقد ثبت فى الصحيح أنه : قبل نفخ الروح فيه يكتب رزقه وأجله وعمله[٢] وشقى أو سعيد[٣] ، فلو قيل : كل مولود ينفخ فيه الروح على الفطرة ، لكان أشبه بهذا المعنى ، مع أن النفخ هو بعد الكتابة .

**قال ابن عبد البر**[٤] : « قال أبو عبد الله محمد بن نصر المروزى[٥] : وهذا المذهب شبيه بما حكاه أبو عبيد عن ابن المبارك[٦] ، أنه سئل عن هذا الحديث[٧] ، فقال : يُفسِّره[٨] الحديث الآخر [ حين سئل عن أطفال المشركين ][٩] : الله أعلم بما كانوا عاملين .

---

(١) س : مخالف لهذا .

(٢) س : وعلمه ، وهو تحريف .

(٣) الحديث عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه فى : البخارى ١٣٥/٩ (كتاب التوحيد ، باب ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ) وأوله فيه : إن خلق أحدكم يجمع فى بطن أمه أربعين يوما . . وهو فى : مسلم ٢٠٣٦/٤ (كتاب القدر ، باب كيفية الخلق الآدمى فى بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته ) ؛ سنن أبى داود ٣١٤/٤ (كتاب السنة ، باب فى القدر ) ؛ سنن ابن ماجة ٢٩/١( المقدمة ، باب فى القدر ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ٢٢٣/٥ .

(٤) فى « تجريد التمهيد » ص ٣٠١ .

(٥) سبقت ترجمته ٢٦٢/١ .

(٦) تجريد : شبيه ما حكاه أبو عبيد عن عبد الله بن المبارك .

(٧) تجريد : عن قول النبى صلى الله عليه وسلم : كل مولود يولد على الفطرة .

(٨) س ، تجريد : فقال : تفسيره .

(٩) ما بين المعقوفتين زيادة من « تجريد » وسقطت من ( ت ) ، ( س ) .

قال المروزى : وقد كان أحمد بن حنبل يذهب إلى هذا القول ، ثم تركه .

**قال ابن عبد البر**[١] : ما رسمه مالك فى « موطأه » [٢] ، وذكره فى أبواب القدر ، فيه من الآثار ما [٣] يدل على أن مذهبه فى ذلك نحو هذا » .

**قلت** : أئمة السنة مقصودهم أن الخلق صائرون إلى ما سبق به [٤] علم الله منهم من إيمان وكفر ، كما فى الحديث الآخر : « إن الغلام الذى قتله الخضر طُبِعَ يومَ طُبع كافراً [٥] » والطبع الكتاب ، أى كُتب كافرا كما قال : « فيكتب رزقه ، وأجله ، وعمله ، وشَقىٌّ أو سعيدٌ » ، وليس إذا كان الله قد كتبه كافرا ، يقتضى أنه حين الولادة كافر ، بل يقتضى أنه لابد أن يكفر ، وذلك الكفر هو التغيير ، كما أن البهيمة التى وُلِدت جَمْعاء ، وقد سبق فى علمه أنها تُجْدَع [٦] ، كُتِب أنها مجدوعة بجدعٍ [٧] يحدث لها بعد الولادة ، لا [٨] يجب أن تكون عند الولادة مجدوعة [٩] .

وكلام أحمد فى أجوبة أخرى له [١٠] ، يدل على أن الفطرة عنده :

(١) تجريد : قال أبو عمر رضى الله عنه .

(٢) تجريد : فى الموطأ .

(٣) ما : ساقطة من « تجريد » .

(٤) به : ساقطة من ( س ) .

(٥) سبق الكلام على هذا الحديث ص ٣٦٢ - ٣٦٣ من هذا الجزء .

(٦) س : تجذع .

(٧) س : مجذوعة بجذع .

(٨) س : ولا .

(٩) س : أن يكون عند الولادة مجذوعة .

(١٠) س : أجوبة له أخرى .

ص ٥١ الإسلام ، كما ذكر محمد بن نصر عنه/ أنه آخر قوليه ، فإنه كان يقول : إن صبيان أهل الحرب إذا سُبُوا بدون الأبوين كانوا مسلمين ، وإن كانوا معهما فهم على دينهما ، وإن سبوا مع أحدهما ، فعنه روايتان ، وكان يحتج بالحديث .

كلام أبي بكر الخلال في كتابه «الجامع» وتعليق ابن تيمية عليه.

قال أبو بكر الخلال في الجامع[١] في كتاب «أحكام أهل الملل» : «أنبا[٢] أبو بكر المروزي[٣] أن أبا عبد الله قال في سَبْي أهل الحرب : إنهم مسلمون إذا كانوا صغاراً ، وإن كانوا مع أحد الأبوين . وكان يحتج بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم «فأبواهُ يُهوِّدانه وينصِّرانه . . . .» .

**قال** : وأما أهل الثغر[٤] فيقولون : إذا كان مع أبويه : إنهم يجبرونه على الإسلام» .

**قال**[٥] : «ونحن لا نذهب إلى هذا[٦] . قال النبي صلى الله عليه وسلم : «فأبواه يهوِّدانه . . .»[٧] .

---

(١) وهو كتاب «مسائل الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني» ومنه نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢١٨٨٨ ب ( علوم دينية ) ويبدأ الجزء الأول من كتاب «أهل الملل والردة والزنادقة وتارك الصلاة والفرائض ونحو ذلك» ، في ص ١٨ من هذا الجزء ، والكلام التالي في ص ٢٧ وستقابله عليه بإذن الله .

(٢) مسائل الإمام : أخبرنا .

(٣) ت ،س ، مسائل الإمام : المروذي ، وهو خطأ . وهو : أبو بكر أحمد بن علي بن سعيد بن إبراهيم المروزي . سبقت ترجمته ٦٨/١ .

(٤) مسائل الإمام : الثغور .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٦) مسائل الإمام : ذا .

(٧) مسائل الإمام : . . وينصرانه .

**قال الخلال**[١] : أنبأ[٢] عبد الملك الميمونى قال : سألت أبا عبد الله قبل الحبس – [٣] أى قبل أن يُحبسَ أحمد فى محنة الجهمية [٣] – عن الصغير [ يُخرج ] [٤] من أرض الروم وليس معه أبواه . قال : إذا مات صلى عليه المسلمون . قلت : يُكْرَهُ على الإسلام ؟

قال : إذا كانوا صغارا يصلون عليه أُكره من يليه إلا هم ، وحكمه حكمهم[٥] .

قلت : فإن كان معه أبواه ؟ قال : إذا كان معه أبواه – أو أحدهما – لم يُكْرَه ، ودينه على دين أبويه .

قلت : إلى أى شيء يذهب إلى حديث النبى صلى الله عليه وسلم « كل مولود يُولد على الفطرة » : حتى يكون أبواه ؟ قال : نعم .

قال : وعمر بن عبد العزيز نادى به ؟[٦] قال : فرده[٧] إلى بلاد الروم إلا وحكمه حكمهم .

قلت : فى الحديث كان معه أبواه ؟ قال : لا[٨] ، وليس ينبغى[٩] إلا أن يكون معه أبواه » .

(١) بعد الكلام السابق بسطرين .
(٢) مسائل الإمام : أخبرنى .
(٣ – ٣) إيضاح من ابن تيمية لا يوجد فى المخطوطة .
(٤) يخرج : ساقطة من ( ت ) .
(٥) مسائل الإمام : وحكمهم ، وهو تحريف .
(٦) ت : فادا به ؛ س : مادا به ؛ مسائل الإمام : نَادَا به . ولعل الصواب ما أثبته .
(٧) س : فيرده .
(٨) لا : ساقطة من ( س ) .
(٩) مسائل الإمام : سع .

**قال الخلال**[١] : « ما رواه الميمونى قول أول لأبى عبد الله »[٢] . . . . « ولذلك[٣] نقل إسحاق بن منصور أن أبا عبد الله قال[٤] : إذا لم يكن معه أبواه فهو مسلم . قلت : لا يجبرون على الإسلام ، إذا كان معه أبواه أو أحدهما ؟ قال: نعم » .

**قال الخلال**[٥] : « وقد روى هذه المسألة عن أبى عبد الله خلق كلهم قال : إذا كان مع أحد أبويه فهو مسلم[٦] . وهؤلاء النفر سمعوا من أبى عبد الله بعد الحبس ، وبعضهم قبلُ وبعدُ ، والذى أذهبُ إليه : ما رواه الجماعة »[٧] .

**وقال الخلال**[٨] : « ثنا[٩] أبو بكر المروزى[١٠] قال : قلت لأبى عبد الله : إنى كنت بواسط ، فسألونى عن الذى يموت هو وامرأته ، ويدعا طفلين ولهما عم ، ما تقول فيهما ؟/فإنهم قد[١١] كتبوا إلى البصرة فيها ، وقالوا : ص ٥٢

---

(١) فى « مسائل الإمام » ظ ٢٧ بعد الكلام السابق بصفحة .

(٢) مسائل الإمام : قال أبو بكر : هذه المسألة للميمونى إنما سأل أبا عبد الله عنها قديما ، ويدل قوله واحتجاجه وتوقفه على أن هذا قول له أول » .

(٣) ما يقابل الكلام الذى يبدأ بعبارة « ولذلك ... » قبل الكلام السابق بسطرين .

(٤) مسائل الإمام : أخبرنا ابن حازم أن إسحاق بن منصور حدثهم أن أبا عبد الله قال . . .

(٥) بعد الكلام السابق بثلاثة أسطر ( ظ ٢٧ ) .

(٦) مسائل الإمام : إذا كان أحد أبويه مسلما .

(٧) مسائل الإمام : . . . وبعد ، وبيّن أبو عبد الله القول فيها : والذى أذهب إليه مما أختار على ما رواه فيه الجماعة .

(٨) فى « مسائل الإمام » قبل الكلام السابق ( ص ٢٥ ) .

(٩) مسائل الإمام : حدثنا .

(١٠) ت ، س : المروذى ، وهو خطأ .

(١١) قد : ليست فى « مسائل الإمام » .

إنهم قد كتبوا إليك . فقال : أكره أن أقول فيها برأي . دع حتى أنظر ، لعل فيها عمّن تقدَّم . فلما كان بعد شهر عاودتُه ، فقال [١] : قد نظرت فيها فإذا قول النبي صلى الله عليه وسلم « فأبواه يهودانه وينصرانه . . . » ، وهذا ليس له أبوان .

قلت : يُجبَرُ على الإسلام ؟ قال : نعم ، هؤلاء مسلمون ، لقول النبي صلى الله عليه وسلم » . . . .

« وكذلك نقل يعقوب [٢] بن بختان قال : قال أبو عبد الله : الذمّيّ إذا مات أبواه [٣] وهو صغير جُبِرَ [٤] على الإسلام . وذكر الحديث : فأبواه يهوِّدانه وينصِّرانه . . . » .

« ونقل عن عبد الكريم [٥] بن الهيثم العاقولى فى المجوسيّيْن يولد لهما ولد فيقولان : هذا مسلم ، فيمكث خمس سنين ، ثم يتوفى ؟ قال : ذاك يدفنه المسلمون . [٦ قال النبي صلى الله عليه وسلم « فأبواه يهودانه وينصرانه . . . » ٦] .

« وقال عبد الله بن أحمد : سألت [٧] أبي عن قوم يزوِّجون بناتهم من

---

(١) د : وقال .

(٢) الكلام الذى يبدأ بعبارة « وكذلك نقل يعقوب » بعد الكلام السابق بسطرين ويبدأ هكذا : حدثنا يعقوب . .

(٣) مسائل الإمام : أبوه .

(٤) مسائل الإمام : أجبر .

(٥) الكلام الذى يبدأ بعبارة « ونقل . . » بعد الكلام السابق بنصف صفحة ( ظ ٢٥ ) ويبدأ هكذا : باب فى الذميين يُجعلون أولاد مسلمين . أخبرنى عبد الكريم . . .

(٦ — ٦) هذا الكلام ليس فى « مسائل الإمام » .

(٧) الكلام الذى يبدأ بعبارة « وقال عبد الله . . » بعد الكلام السابق بستة أسطر ويبدأ هكذا : أخبرنا عبد الله بن أحمد قال : سألت .

قوم ، على أنه ما كان من ذَكَرٍ فهو للرجل مُسْلمٌ ، وما كان من أنثى [١] فهى مُشْرِكَةٌ : يهودية أو نصرانية أو مجوسية ؟ فقال [٢] : يُجْبر هؤلاء [٣] من أبى منهم على الإسلام ، لأن آباءهم مسلمون [٤] . حديث النبى صلى الله عليه وسلم « فأبواه يهودانه وينصرانه » يُرَدُّون كلهم إلى الإسلام » .

ومثل هذا كثير فى أجوبته ، يحتج بالحديث على أن الطفل إنما يصير كافرا بأبويه ، فإذا لم يكن مع أبوين كافرين فهو مسلم ، فلو لم تكن الفطرة : الإسلام ، لم يكن بعدم أبويه يصير مسلما . فإن الحديث إنما دَلَّ على أنه يولد على الفطرة . ونقل عنه الميمونى أن الفطرة هى الدين ، وهى الفطرة الأولى .

**قال الخلال** [٥] : « أخبرنى الميمونى [٦] أنه قال لأبى عبد الله : كل مولود يولد على الفطرة يدخل عليه إذا كان أبواه ، معناه [٧] : أن يكون حكمه حكم ما كانوا صغارا ؟ فقال لى : نعم ، ولكن يدخل عليك فى هذا . فتناظرنا بما يدخل علىّ من هذا القول ، وبما يكون بقوله . قلت لأبى عبد الله : فما تقول أنت فيها ، وإلى أى شىء [٨] تذهب ؟ قال : إيش أقـول

---

(١) عبارة «كان من أنثى» فى أول ص ٢٦ من المخطوطة .

(٢) مسائل الإمام : قال .

(٣) مسائل الإمام : . . كل هؤلاء .

(٤) ت : مسلمين ، وهو خطأ .

(٥) فى كتاب مسائل الإمام أبى عبد الله . . ( ص ٢٢ ) .

(٦) عبد الملك الميمونى .

(٧) مسائل الإمام : معه .

(٨) مسائل الإمام : اى شىء ، والصواب : أى شىء .

أنا ؟ ما أدرى (* أخبرك هى مسلمة[١] كما ترى ، ثم[٢] قال لى : والذى يقول : كل مولود يولد على الفطرة ينظر[٣] أيضا إلى الفطرة الأولى التى فطر الناس[٤] عليها . قلت له[٥] : فما الفطرة الأولى : هى الدين ؟ قال لى : نعم .

فمن الناس من يحتج بالفطرة الأولى مع قول النبى صلى الله عليه وسلم :/ « كل مولود يولد على الفطرة » . قلت لأبى عبد الله : فما تقول ص ٥٣
لأعرف قولك ؟ قال[٦] : أقول : إنه على الفطرة الأولى » .

فجوابه : أنه على الفطرة الأولى ، وقوله : إنها الدّين — يوافق القول بأنه على دين الإسلام .

وأما جواب أحمد : أنه على ما فُطر عليه من شقاوة وسعادة ، الذى ذكر محمد بن نصر أنه كان يقول به ثم تركه ، **فقال الخلال**[٧] : « أخبرنى محمد بن يحيى الكحّال ، أنه قال لأبى عبد الله : كل مولود يولد على الفطرة ، ما تفسيرها ؟ قال : هى الفطرة التى فطر الله الناس عليها ، شقى أو سعيد » .

(* — *) : ما بين النجمتين = ( أخبرك . . . . الزهرى يقول ) : ساقطة من ( س ) .

(١) ت : مسألة ، وهو تحريف .

(٢) ثم : ساقطة من « مسائل الإمام » .

(٣) مسائل الإمام : انظر .

(٤) مسائل الإمام : . . . فطر الله الناس .

(٥) له : ليست فى « مسائل الإمام » .

(٦) كلمة « قال » فى أول ظ ٢٢ .

(٧) بعد الكلام السابق بعشرة أسطر ( ظ ٢٢ ) . .

وكذلك نقل عنه[١] « الفضل بن زياد ، وحنبل ، وأبو الحارث[٢] أنهم سمعوا أبا عبد الله فى هذه المسألة ، قال : الفطرة التى فطر الله العباد عليها من الشقاوة والسعادة » .

وكذلك نَقَل[٣] : « عن على بن سعيد[٤] أنه سأل أبا عبد الله عن كل مولود يولد على الفطرة . قال : على الشقاء[٥] والسعادة ، فإليه يرجع على ما خُلق » .

« وعن الحسن بن ثواب قال[٦] : سألت أبا عبد الله عن أولاد المشركين . قلت : إن ابن أبى شيبة أبا بكر[٧] قال : هو على الفطرة حتى يهوده أبواه أو ينصراه[٨] ، فلم يعجبه شىء[٩] من هذا القول وقال : كل مولود من أطفال المشركين على الفطرة ، يولد على الفطرة التى خلقوا عليها[١٠] من الشقاء والسعادة التى سَبَقَتْ فى أمِّ الكتاب،ارفع ذلك[١١] إلى الأصل . هذا معناه : كل مولود يولد على الفطرة » .

---

(١) الكلام التالى قبل الكلام السابق بستة أسطر ( ظ ٢٢ ) .

(٢) ذكر الخلال السند تفصيلا .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٤) مسائل الإمام : أخبرنى منصور بن الوليد قال : حدثنا على بن سعيد .

(٥) مسائل الإمام : الشقاوة .

(٦) هذا الكلام فى « مسائل الإمام » قبل الكلام السابق ( ص ٢٢ ) ويبدأ هكذا : أخبرنى محمد والحسن بن جحدر أن الحسن بن ثواب حدثهم قال .

(٧) مسائل الإمام : أبو بكر ، وهو خطأ .

(٨) مسائل الإمام : وينصرانه .

(٩) مسائل الإمام : شيئا ، وهو خطأ .

(١٠) مسائل الإمام : . . . التى خلق الله عليها .

(١١) مسائل الإمام : فى الكتاب ارجع فى ذلك .

**قلت** : وأما ثبوت حكم الكفر فى الآخرة للأطفال ، فكان أحمد يقف فيه ، تارة يقف عن الجواب ، وتارة يردهم إلى العلم ، كقوله : « الله أعلم بما كانوا عاملين » . وهذا أحْسنُ جَوابَيْه ، كما نقل محمد بن الحكم عنه ، وسأله عن أولاد المشركين ، فقال : أذهب إلى قول النبى صلى الله عليه وسلم : « الله أعلم بما كانوا عاملين » . تعليق ابن تيمية

ونَقَل عنه « أبو طالب[1] أن أبا عبد الله سئل عن أطفال المشركين . فقال : كان ابن عباس يقول : « فأبواه يهودانه وينصرانه » ، حتى سمع : « الله أعلم بما كانوا عاملين » فترك قوله .

قال أحمد[2] : وهى صحاح ، ومخرجها كلها صحاح[3] . وكان الزهرى يقول* : من الحديث[4] ما يحدث بها على وجوهها » .

وأما توقف أحمد فى الجواب ، « فنقل عنه على بن سعيد أنه سأله عن قوله : فأبواه يهودانه وينصرانه[5] . قال : الشأن فى هذا ،/ وقد اختلف ص ٥٤ الناس ، ولم نقف منها على شىء أعرفه » .

**وقال الخلال**[6] : « رأيت فى كتابٍ لِهَارون المستملى ، قال أبو عبد الله : إذا سأل الرجل عن أولاد المشركين مع آبائهم ، فإنه أَصْلُ كل

(١) فى « مسائل الإمام » قبل الكلام السابق مباشرة ( ص ٢٢ ) وأوله : أخبرنى أحمد بن محمد بن مطر قال حدثنا أبو طالب .

(٢) عبارة « قال أحمد » ليست فى « مسائل الإمام » .

(٣) مسائل الإمام : صحيح .

(٤) عند عبارة « من الحديث » : تعود نسخة ( س ) بعد السقط الذى أشرنا إليه .

(٥) هذا الكلام فى أول ص ٢٢ وأوله : حدثنا على بن سعيد أنه سأل أبا عبد الله : فأبواه يهودانه أو ينصرانه .

(٦) قبل الكلام السابق بنصف صفحة تقريبا ( ظ ٢١ ) .

خصومة ، ولا يَسأَل[1] عنه إلا رجلٌ الله أعلم به . قال : ونحن نُمِرُّ هذه الأحاديث على ما جاءت ، ونسكت ، لا نقول شيئا » .

« وقال المروزى : قال أبو عبد الله[2] سأل بشر بن السرى سفيان الثورى عن أطفال المشركين ، فصاح به وقال : يا صبى ، أنت تسأل عن هذا ؟ ! » .

وكذلك نقل خطَّاب بن بشر ، وحنبل أن أبا عبد الرحمن بن الشافعى سأل أحمد عن هذا ، فنهاه[3] ، ولم ينقل أحد قط عن أحمد أنه قال : هم فى النار . ولكن طائفة من أتباعه ، كالقاضى أبى يعلى وغيره ، لما سمعوا جوابه بأنه قال : الله أعلم بما كانوا عاملين ، ظنوا أن هذا من تمام حديثٍ مروى عن خديجة رضى الله عنها[4] أنها سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن أولادها من غيره ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : هم فى النار. فقالت : بلا عمل ؟ فقال : الله أعلم بما كانوا عاملين . فظن هؤلاء أن أحمد أجاب بحديث خديجة ، وهذا غلط على أحمد . فإن حديث خديجة هذا حديث موضوع [كذب][5] لا يحتج بمثله أقل من صحب أحمد ، فضلا عن الإمام أحمد[6] .

(١) مسائل الإمام : يُسل .

(٢) هذا الكلام بعد الكلام السابق بخمسة أسطر ( ظ ٢١ ) . وأوله : أخبرنا أبو بكر المروذى قال قال أبو عبد الله .

(٣) قبل الكلام السابق مباشرة . ونص الكلام هكذا : « أخبرنى عبد الله بن حنبل قال : حدثنى أبى ، قال : سمعت أبا عبد الله ، وسأله ابن الشافعى الذى ولى قضاء حلب فقال له : يا أبا عبد الله ذرارى المشركين – أو المسلمين – لا أدرى أيهما سأله ؟ فصاح به أبو عبد الله ، وقال : هذه مسائل أهل الزيغ ، مالك ولهذه المسائل ، فسكت وانصرف ، ولم يعد إلى عبد الله بعد ذلك حتى خرج » .

(٤) عبارة « رضى الله عنها » : ساقطة من ( س ) .

(٥) كذب : ساقطة من ( ت ) . (٦) لم أجد هذا الحديث الموضوع .

وأحمد إنما اعتمد[١] على الحديث الصحيح ، حديث ابن عباس ، وحديث أبي هريرة ؛ وهو فى الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم [ أنه قال ][٢] : كلُّ مولودٍ يُولَدُ على الفِطْرةِ ، فأبواه يهوِّدانه وينصِّرانه ويمجِّسانه ، كما تُنتج البهيمة بهيمة جمعاء ، هل تحسون فيها من جدعاء[٣] ؟ ثم يقول أبو هريرة : اقرأوا إن شئتم : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ .

وكذلك فى الصحيح عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن أطفال المشركين . فقال : الله أعلم بما كانوا عاملين .

وقد ذكر أحمد أن ابن عباس رجع إلى هذا ، بعد أن كان يقول : هم مع آبائهم . فدلّ على أن هذا جواب من لا يقطع بأنهم مع آبائهم .

وأبو هريرة نفسه ، الذى روى هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قد ثبت عنه ما رواه غير واحد ، منهم عبد الرحمن بن أبي حاتم فى تفسيره وغيره ، من حديث عبد الرازق : أنبا معمّر ، عن[٤] ابن طاووس ، عن أبيه ، عن أبي هريرة قال : إذا كان يوم القيامة جمع الله أهل الفترة والمعتوه والأصمّ والأبكم والشيوخ الذين لم يدركوا الإسلام ، ثم أرسل إليهم رسولا : أن ادخلوا النار ، فيقولون :/ كيف ولم يأتنا ص ٥٥
رسل ؟ قال : وأَيْمُ اللهِ لو دخلوها لكانت عليهم برداً وسلاما ، ثم يرسل

(١) س : لا يحتج بمثله أحمد وإنما اعتمد . . .
(٢) عبارة « أنه قال » : زيادة فى ( س ) .
(٣) س : جذعاء .
(٤) عن : ساقطة من ( س ) .

إليهم [ رسولا ](١) ، فيطيعه من كان يريد أن(٢) يطيعه . ثم قال أبو هريرة : اقرأوا إن شئتم : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾[ سورة الإسراء : ١٥ ] .

ورَوى هذا الأثر عن أبي هريرة : أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى فى تفسيرة من رواية محمد بن عبد الأعلى ، عن محمد بن ثور ، عن معمَّر ، ومن رواية القاسم ، عن الحسين ، عن أبى سفيان ، عن معمَّر ، وقال فيه : « والشيوخ الذين جاء الإسلام وقد خرِفُوا » فبيَّن أبو هريرة أن الله لا يعذِّب أحداً حتى يبعث إليه رسولا ، وأنه فى الآخرة يمتحن من لم تبلغه الرسالة فى الدنيا(٣) .

وقد روى هذا الحديث [ الإمام ](٤) أحمد ، عن أبى هريرة مرفوعاً إلى النبى صلى الله عليه وسلم .وعن الأسود بن سريع أيضا ، قال أحمد فى المسند : حدثنا على بن عبد الله ثنا معاذ بن هشام ثنا أُبَيّ عن قتادة عن الأحنف بن قيس عن الأسود بن سريع : أن نبى الله صلى الله عليه وسلم قال : أربعة يوم القيامة : رجل أصم لا يسمع شيئا ، ورجل أحمق ، ورجل هرم ، ورجل مات فى فترة . فأما الأصم فيقول : رَبِّ ، لقد جاء الإسلام وما أسمع شيئًا ، وأما الأحمق فيقول : ربِّ ، لقد جاء الإسلام والصبيان يحذفونى بالبعر ، وأما الهرم فيقول : رَبِّ ، لقد جاء الإسلام وما

(١) رسولا : ساقطة من ( ت ) .
(٢) عبارة « يريد أن » : ساقطة من ( س ) .
(٣) س : من لم تبلغه الرسائل . وانظر : تفسير الطبرى ( المطبعة الأميرية ) ٤١/١٥ فى تفسير قوله تعالى : ( وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ) .
(٤) الإمام : زيادة فى ( س ) .

أعقل شيئا ، وأما الذى مات فى الفترة فيقول : رَبِّ ، ما أتانى لك رسول . فيأخذ مواثيقَهم ليطيعنّه ، فيرسل إليهم أن ادخلوا النار ، قال : فوالذى نفسُ محمدٍ بيده لو دخلوها لكانت عليهم برداً وسلاماً(١) .

وبالإسناد عن قتادة ، عن الحسن ، عن أبى رافع ، عن أبى هريرة بمثل هذا الحديث . غير أنه قال فى آخره : فَمَنْ دخلها كانت عليه برداً وسلامًا ومن لم يدخلها يسحب إليها(٢) .

وقد جاءت بذلك عدة آثار مرفوعة إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، وعن الصحابة والتابعين ، بأنه فى الآخرة يمتحن(٣) أطفال المشركين وغيرهم مِمَّن لم تبلغه الرسالة فى الدنيا . وهذا تفسير قوله : « الله أعلم بما كانوا عاملين » .

وهذا هو الذى ذكره الأشعرى [ فى المقالات ](٤) عن أهل السنة والحديث ، وذكر أنه يذهب إليه .

وهذا التفصيل يُذهِب الخصومات التى كَرِه الخوضَ فيه لأجلها مَنْ كرهه . فإن مَنْ قَطَعَ لهم بالنار كلَّهم ، جاءت نصوصٌ تدفع قوله ، ومن قَطَعَ/لهم بالجنة كلَّهم ، جاءت نصوصٌ تدفع قوله . ثم إذا قيل : هم مع آبائهم ، لَزِمَ تعذيبُ من لم يُذنِب ، وانفتح بابُ الخوض فى الأمر والنهى ، ص ٥٦

(١) الحديث بنفس هذه الألفاظ عن الأسود بن سريع رضى الله عنه فى : المسند ( ط . الحلبى ) ٢٤/٤ .

(٢) الحديث عن أبى هريرة فى المسند ( ط . الحلبى ) بعد الحديث السابق مباشرة وفى نفس الصفحة غير أن إسناده هناك هكذا : « حدثنا عبد الله ، حدثنا أبى ، ثنا على ، ثنا معاذ بن هشام ، قال : حدثنى أبى ، عن الحسن ، عن أبى رافع ، عن أبى هريرة مثل هذا . . . » .

(٣) س : بأنه يمتحن فى الآخرة .

(٤) عبارة « فى المقالات » : ساقطة من ( ت ) .

والوعد والوعيد ، والقدر والشرع ، والمحبة والحكمة والرحمة . فلهذا كان أحمد يقول : هو أصل كل خصومة .

فأما جواب النبي صلى الله عليه وسلم الذى أجاب به أحمدُ آخراً ، وهو قوله « الله أعلم بما كانوا عاملين » ، فإنه فَصل الخطابِ فى هذا الباب . وهذا العلم يظهر حُكْمُه فى الآخرة ، والله تعالى أعلم .

وأحمد – رحمه الله[١] – كان مُتَّبعا فى هذا الباب وغيره لمن قبله من أئمة السنة ، كما روينا عن طريق إسحاق بن راهويه ، فيما ذكره ابن عبد البر وغيره[٢] .

تابع كلام ابن عبد البر فى « التمهيد » وتعليق ابن تيمية عليه .

« ثنا يحيى بن آدم[٣] ، ثنا جرير بن حازم ، عن أبى رجاء العطاردى : سمعت[٤] ابن عباس يقول : لا يزال أمر هذه الأمة مواتيا أو مقاربا ، أو كلمة تشبه هاتين ، حتى يتكلموا أو ينظروا فى الأطفال والقدر .

قال يحيى بن آدم : فذكرته[٥] لابن المبارك ، فقال : أفيسكت الإنسان على الجهل ؟ قلت : فتأمر بالكلام ؟ فسكت .

وذكر محمد بن نصر المروزى ، ثنا[٦] شيبان بن شيبة[٧] ، ثنا[٨] جرير

(١) س : رضى الله عنه .
(٢) الكلام التالى فى « تجريد التمهيد » ص ٣٢٦ .
(٣) س : بن الأم ، وهو تحريف .
(٤) تجريد : قال : سمعت .
(٥) تجريد : قد ذكرته .
(٦) تجريد : وذكر أبو عبد الله المروزى قال : ثنا .
(٧) س : بن أبى شيبة ، تجريد : شيبان بن شيبة الأيلى .
(٨) تجريد : قال : ثنا .

ابن حازم فذكره بإسناده . وقال[١] : لا يزال أمر هذه الامة مقاربا أو مواتيا ما لم يتكلموا فى الولدان والقدر .

وذكر المروزى[٢] أيضا[٣] ، ثنا عمرو بن زرارة ، أنبأ[٤] إسماعيل بن علية[٥] ، عن ابن عون قال : كنت عند القاسم بن محمد إذْ جاءه رجل فقال : ماذا كان بين قتادة وبين حفص بن عمر[٦] فى أولاد المشركين ؟ قال : وتكلم[٧] ربيعة الرأى فى ذلك ؟ فقال القاسم : إذا الله انتهى عند شيء فانتهوا وقفوا عنده . قال : فكأنما كانت نارا فَطُفِئَتْ[٨] .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : ابن عباس [ رضى الله عنه ][٩] خطب بهذه الخطبة بالبصرة ، وكان عنده وعند غيره من الصحابة من العلم بما يحدث فى هذه الأمة ، والتحذير من أسباب الفتن ، ما قد نُقِل إلينا[١٠] ؛ كما فى الحديث الذى ذكره أحمد فى رسالته للمتوكل فى قصة ابن عباس مع عمر بن الخطاب ، لما كثر القرّاء ، وخوفهما من اختلاف الأمة وافتراقها ، والمسائل المشكلة إذا خاض فيها أكثر الناس لم يفهموا حقيقتها ، وإذا تنازعوا فيها صار بينهم أهواء وظنون ، وأفضى ذلك إلى الفرقة والفتنة .

---

(١) اختصر ابن تيمية هنا الإسناد كما اختصر الكلام التالى الموجود فى « تجريد » ص ٣٢٦ – ٣٢٧ .

(٢) ت : المروذى ، وهو خطأ .

(٣) الكلام التالى فى « تجريد » ص ٣٢٧ .

(٤) س : أنا ؛ تجريد : أنبأنا .

(٥) ابن علية : ليست فى « تجريد » .

(٦) تجريد : بن عمير .

(٧) تجريد : أو تكلم .

(٨) تجريد : فاطفئت .

(٩) رضى الله عنه : ليست فى (ت) .

(١٠) س : . . الفتن قد نقل لنا بعضه . .

ومن ذلك[١] الحديث الذى رواه أحمد وغيره ، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه ، عن جده ، أن النبى صلى الله عليه وسلم خرج على أصحابه وهم يتنازعون فى القدر ، وقائلٌ يقول : أَلم يقل الله/كذا ؟ وآخر يقول : ألم يقل الله كذا ؟ فقال : أبهذا أُمرتم ؟ أم إلى هذا دُعيتم ؟ أن تضربوا كتابَ الله بعضه ببعض ؟ انظروا ما أُمرتم به فافعلوه ، وما نُهيتم عنه فاتركوه[٢] ص ٥٧

فهذا الحديث ونحوه مما ينهى فيه عن معارضة حق بحق ، فإن ذلك يقتضى التكذيب بأحد الحقين ، أو الاشتباه والحيرة . والواجب التصديق بهذا الحق وهذا الحق ، فعلى الإنسان أن يصدّق بالحق الذى يقوله غيرُه ، كما يصدق بالحق الذى يقوله هو ، ليس له أن يؤمن بمعنى آيةٍ استدل بها ، ويردّ معنى آيةٍ استدل بها مُناظِرُه ، ولا أن يقبل الحق من طائفةٍ ، ويردُّه من طائفةٍ أخرى .

ولهذا قال تعالى : ﴿ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالصِّدْقِ إِذْ جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِلْكَافِرِينَ * وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴾ [ سورة الزمر : ٣٢ ، ٣٣ ] . فَذمَّ سبحانه من كَذَبَ أو كذَّبَ بحق ، ولم يمدح إلا من صَدَقَ وصَدَّق بالحق . فلو صَدَقَ الإنسان فيما يقوله ، ولم يُصدِّق بالحق الذى يقوله غيره ، لم يكن ممدوحاً ، حتى يكون ممَّن يجئ بالصدق ويصدّق به ، فأولئك هم المتقون .

---

(١) س : وفى ذلك .

(٢) سبق الحديث فى جـ ١ ص ٤٩ .

ومسألة القدر يُحتاج فيها إلى الإيمان بقدر الله ، وإلى الإيمان بشرع الله . فطائفةٌ غَلَب عليهم التصديقُ بالأمر والنهى ، والوعد والوعيد ، فظنوا أن هذا لا يتم إلا بالتكذيب بالقدر ، فأخطأوا فى التكذيب به . وطائفةٌ ظنت أن الإيمان بالقدر لا يتم إلا بأن يقول : إن الرب تعالى يخلق ويأمر لا لحكمة ولا لرحمة ، ولا يسوِّى بين المتماثلَيْن ، بل بإرادة ترجّح[١] أحد المتماثلَيْن لا لمرجح . واشتركت الطائفتان فى أن القادر المختار يرجّح أحد مقدورَيْه على الآخر بلا مرجح .

وهذا أصل مذهب القدرية النفاة ، ولهذا قالوا : إن العبد لا يحتاج فى ترجيح أحد مقدورَيْه على الآخر إلى مرجح يفتقر فيه إلى الله [ تعالى ][٢] ، وإن الله لا يمتنّ[٣] على المطيع بنعمةٍ أنعم بها عليه دون العاصى صار بها مطيعا ، وتوهموا أن هذا من الظلم الذى يجب نفيه ، وظن أولئك أنه لا يمكن إبطال قولهم إلا بأن يُقال : الظلم ممتنع لذاته ، وأنه مهما قُدِّر من الممكنات فهو عدل ، حتى تعذيب الأنبياء والصالحين ، وتنعيم[٤] الكفار والفاسقين ، إلى أمثال هذه الأمور/ التى خاض فيها الناس فى القدر ، ص ٥٨
وكانت من أعظم أسباب الجهل والظلم .

وكان أعظم ظهور ذلك من أهل البصرة الذين خطبهم ابن عباس ، وكذلك أمر أطفال المشركين : طائفة يقولون : يعذبهم كلهم ، أو يمكن تعذيبهم كلهم ، بناءً على المشيئة المرجّحة بلا سبب ولا حكمة ولا رحمة .

(١) س : ترجيح .
(٢) تعالى : ليست فى ( ت ) .
(٣) س : لم يمتن .
(٤) ت : وينعم ، وهو تحريف .

وطائفة تقول : بل يدخلون الجنة مع من آمن وعمل صالحا ، بناءً على رحمة بلا حكمة ، وتسوية بين أولاد المؤمنين وأولاد الكفار ، وبين من آمن وعمل صالحاً ومن لم يؤمن ويعمل صالحا ، من غير اعتبار التسوية بين المتماثلَيْن ، والتفريق بين المختلفين ، فيقع الاختلاف والاشتباه والتفرق .

وهذه المسائل وغيرها قد بيّن الله ورسوله أمرها ، فإن الله أكمل الدين ، وأتمّ النعمة . وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : تركتكم على البيضاء ، ليلها كنهارها ، لا يزيغ عنها بعدى إلا هالك (١) .

وفى الصحيح عن أبى ذر رضى الله عنه قال : توفى (٢) رسول الله صلى الله عليه وسلم وما طائر يقلّب جناحيه فى السماء إلا ذكرنا منه علماً (٣) .

وقد أنزل الله كتابه شفاءً لما فى الصدور وهدى ورحمة [ للمؤمنين ] (٤) .

وقال تعالى : ﴿ فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَاىَ فَلاَ يَضِلُّ وَلاَ يَشْقَى ﴾ [ سورة طه : ١٢٣ ] . قال ابن عباس : تكفّل الله لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه ، أن لا يضل فى الدنيا ولا يشقى فى الآخرة .

وقد قال تعالى : ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾[ سورة البقرة : ٢١٣ ] ،فحَكَمَ الله بكتابه بين الناس فيما اختلفوا فيه .

---

(١) سبق الحديث فى جـ١ ص ٧٤ .

(٢) س : لقد توفى .

(٣) سبق الحديث جـ١ ص ٧٤ .

(٤) للمؤمنين : ساقطة من ( ت ) .

وقال تعالى : ﴿ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ والرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾[ سورة النساء : ٥٩ ] .

فهذه النصوص وأمثالها مما يبين أن ما بعث الله به رسله ، يبين[١] للناس ما يحتاجون إليه من أمر دينهم فى هذه المسائل وغيرها ، لكن ليس كل واحد قد بلغته النصوص كلها ، ولا كل أحد[٢] يفهم ما دلت عليه النصوص ؛ فإن الله يختص من يشاء من عباده من العلم والفهم بما يشاء ، فمن اشتبه عليه الأمور فتوقف لئلا يتكلم بلا علم ، أو لئلا يتكلم بكلام يضر ولا ينفع فقد أحسن ، ومن علم الحق فبيّنه لمن يحتاج إليه وينتفع به فهو أحسن وأحسن .

ولهذا لما روى يحيى بن آدم لابن المبارك هذا الأثر عن ابن عباس ، وهو [ قوله : ][٣] إنه[٤] لا يزال أمر هذه الأمة مواتياً أو مقارباً ، شك الراوى ،/حتى يتكلموا فى الولدان والقدر ، وكأن قائل هذا يطلب من ص ٥٩
الناس السكوت مطلقا . قال [ له ][٥] ابن المبارك : أفيسكت الإنسان على الجهل ؟ وقد صدق ابن المبارك ، فقال له يحيى بن آدم : أفتأمر[٦] بالكلام ؟ فسكت ابن المبارك ، لأن أمره بالكلام مطلقا يتضمن الإذن

(١) س : أن ما بعث الله رسوله يبين . . .
(٢) س : واحد .
(٣) قوله : ساقطة من ( ت ) .
(٤) إنه : ساقطة من ( س ) .
(٥) له : ساقطة من ( ت ) .
(٦) س : أتأمر .

بالكلام الذى وقع من[١] الناس ، وفيه من الجهل والكذب ما يُنهى عنه .

وتحقيق الأمر أن الكلام بالعلم الذى بيّنه الله ورسوله مأمور به ، وهو الذى ينبغى للإنسان طلبه[٢] ، وأما الكلام بلا علم فيذم ، ومن تكلم بما يخالف الكتاب والسنة فقد تكلم بلا علم ، وقد يتكلم بما يظنه علماً : إما برأى رآه ، وإما بنقل بَلَغَه ، ويكون كلاماً بلا علم . وهذا قد يُعْذَر صاحبه تارة وإن لم يُتبع ، وقد يُذمّ صاحبه إذا ظلم غيره ورد الحق الذى معه بغياً .

كما ذم الله ذلك بقوله : ﴿ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ ﴾[ سورة آل عمران : ١٩ ][٣] فالبغى مذموم مطلقاً . سواء كان فى أن يلزم الإنسان[٤] الناس بما لا يلزمهم ، ويذمهم على تركه ، أو بأن يذمهم[٥] على ما هم معذورون فيه ، والله يغفر لهم خطأهم فيه ، فمن ذم الناس وعاقبهم على ما لم يذمهم الله [ تعالى ][٦] ويعاقبهم عليه فقد بغى عليهم ، لا سيما إذا كان ذلك لأجل هواه .

وقد قال تعالى : ﴿ وَلاَتَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ [ سورة ص : ٢٦ ] .والله تعالى قد قال : ﴿ وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً * لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ﴾ [ سورة الأحزاب : ٧٢ ، ٧٣ ]

(١) س : وقع فيه .
(٢) س : أن يطلبه .
(٣) فى ( ت ) ، ( س ) كتبت الآية خطأ : وما تفرق الذين . . . . بغيا بينهم .
(٤) الإنسان : ساقطة من ( س ) .
(٥) س : أو يذمهم .
(٦) تعالى : زيادة فى ( س ) .

فالسعيد من تاب الله عليه من [١] جهله وظلمه ، وإلا فالإنسان ظلوم جهول ، وإذا وقع الظلم والجهل فى الأمور العامة الكبار ، أوجبت بين الناس العداوة والبغضاء ، فعلى [٢] الإنسان أن يتحرى العلم والعدل فيما يقوله فى [٣] مقالات الناس ، فإن الحكم بالعلم والعدل فى ذلك أَوْلى منه فى الأمور الصغار .

وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم : القضاة ثلاثة : قاضيان فى النار ، وقاض فى الجنة . رجل علم الحق وقضى به فهو فى الجنة ، ورجل قضى للناس على جهل فهو فى النار ، ورجل علم الحق وقضى بخلافه فهو فى النار [٤] . فإذا كان هذا فيمن يقضى فى درهم وثوب ، فكيف بمن يقضى فى الأصول المتضمنة للكلام فى رب العالمين ، وخلقه وأمره ، ووعده ووعيده ؟

/ولهذا لما اشترك [٥] هؤلاء القدرية القائلون بأن القادر المختار يرجّح أحد المِثْلين على الآخر بلا مرجّح فى هذا الأصل ، وناظروا به الملاحدة القائلين بقدم العالم ، من الدهرية الفلاسفة [٦] وغيرهم ، ورأى أولئك أن هذا ليس بعلم ولا عدل ، طمعوا فى هؤلاء القدرية . ص ٦٠

فإن الإنسان إذا اتّبع العدل نُصر على خصمه ، وإذا خرج عنه طمع

(١) ت : فى .
(٢) ت : وعلى .
(٣) س : من .
(٤) سبق الحديث فى جـ٧ ص١٨٣ .
(٥) س : اشتركت .
(٦) ت : من الدهرية والفلاسفة .

فيه خصمه ، فصار بين الفلاسفة الدهرية والمتكلمين القدرية فى هذا الباب من النزاع ما استطار شرره ، وإن كانت القدرية أقرب إلى العلم والعدل . ومن الناس من يحار[١] ، ومنهم من يوافق هؤلاء تارة وهؤلاء تارة ، تناقضاً منه فى حالين ، أو جمعا بين النقيضين فى حال واحدة .

ولو اتّبعوا ما بعث الله به رسوله[٢] من الهدى ودين الحق ، لحصل لهم من العلم والعدل ما يرفع النزاع ، ويدخلهم فى اتّباع النص والإجماع ، [٣] والكلام على هذه المسألة له موضع آخر .

والمقصود هنا تفسير قوله : « كل مولود يولد على الفطرة » وأن من قال بإثبات القدر ، وأن الله كتب الشقى والسعيد ، لم يمنع ذلك أن يكون وُلد على الإسلام ثم تغيَّر بعد ذلك ، كما تُولد البهيمة جمعاء ثم تُغيَّر بعد ذلك ، فإن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هى عليه ، فيعلم أنَّه يولد سليما ثم يتغير[٣] .

والآثار المنقولة عن السلف لا تدل إلا على هذا[٤] القول [ الذى رجّحناه ، وهو أنهم ولدوا على الفطرة ، ثم صاروا إلى ما سبق فى علم الله فيهم من سعادة وشقاوة ][٥] ، لا تدل على أنه حين الولادة لم يكن على فطرة سليمة مقتضية للإيمان ، مستلزمة[٦] له لولا المعارض .

---

(١) س : يختار .
(٢) س : رسله .
(٣ - ٣) : ساقط من ( س ) .
(٤) هذا : ساقطة من ( س ) .
(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من ( ت ) .
(٦) س : ومستلزمة .

فروى ابن عبد البر فى ضمن هذا المنقول بإسناده[١] « عن موسى بن عبيدة ، سمعت[٢] محمد بن كعب القرظى فى قوله :[٣] ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ * فَرِيقاً هَدَى وَفَرِيقاً حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلاَلَةُ ﴾ [ سورة الأعراف : ٢٩ ، ٣٠ ] قال : من ابتدأ الله خَلْقَهُ [ للضلالة صيَّره إلى الضلالة وإن عَمِل بعمل أهل الهدى[٤] ، ومن ابتدأ خلقه[٥] ][٦] على الهدى صيَّره[٧] إلى الهدى ، وإن عمل بعمل [ أهل ] الضلالة[٨] ، ابتدأ خلق إبليس على الضلالة ، وعمل بعمل السعادة مع الملائكة ، ثم ردّه الله إلى ما ابتدأ عليه خلقه من الضلالة . قال : وكان من الكافرين . وابتدأ خلق[٩] السَحَرَة على الهُدى وعملوا بعمل الضلالة ، ثم هداهم الله إلى الهدى والسعادة ، وتوفاهم عليها مسلمين .

وبهذا الإسناد عن محمد بن كعب فى قوله : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِى آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴾ سورة الأعراف : ١٧٢ ] يقول : فأقرّوا له بالإيمان والمعرفة الأرواحُ[١٠] قبل أن تُخلق أجسادها » .

فهذا المنقول عن/محمد بن كعب يبيّن أن الذى ابتدأهم عليه ، وهو[١١] ص ٦١

(١) الكلام التالى فى « تجريد التمهيد » ص ٣٠١ ، وسبقه الإسناد الذى أشار إليه ابن تيمية .

(٢) تجريد : قال : سمعت .

(٣) تجريد : فى قوله عز وجل .

(٤) تجريد : وإن عمل بأعمال الهدى .

(٥) تجريد : ومن ابتدأ الله خلقه .

(٦) ما بين المعقوفتين ساقط من ( ت ) .

(٧) تجريد : صيره الله .

(٨) ت : وإن عمل بعمل الضلالة ؛ تجريد : وإن عمل بأعمال الضلالة .

(٩) تجريد : بخلق .

(١٠) ت : بالإيمان به والمعرفة والأرواح .

(١١) ت : هو .

ما كتبه أنهم صائرون إليه ، قد يعملون قبل ذلك غيره ، وأن من ابتدأه على الضلالة ، أى كتبه أنه يموت ضالا ، فقد يكون قبل ذلك عاملا بعمل أهل الهدى ، وحينئذ من وُلد على الفطرة السليمة المقتضية للهدى ، لا يمتنع أن يعرض لها ما يغيرها ، فيصير إلى ما سبق به القدر لها .

كما فى الحديث الصحيح : إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة ، حتى ما يصير بينه وبينها إلا ذراع ، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار ، فيدخل النار ، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار ، حتى ما يصير بينه وبينها إلا ذراع ، فيسبق عليه الكتاب ، فيعمل بعمل أهل الجنة ، فيدخل الجنة .(١) .

ولهذا قال محمد بن كعب : إن جميع الذرية أقرّوا له بالإيمان والمعرفة ، فأثبت هذا وهذا ، إذ لا منافاة بينهما .

ثم روى ابن عبد البر بإسناده(٢) « عن سعيد بن جُبير [ فى قوله : ](٣) ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾[ سورة الأعراف : ٢٩ ] ، قال : كما كُتب عليكم تكونون .

وقال ابن أبى نجيح عن مجاهد : ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ ، قال : شقيًّا وسعيدا . وقال غيره عن مجاهد(٤) : ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ ، قال : يُبعث المسلم مسلماً والكافر كافرا .

(١) الحديث أوله : إن خلق أحدكم يجمع فى بطن أمه أربعين يوما . وقد سبق الكلام عليه (ص ٣٨٨) فى هذا الجزء .

(٢) الكلام التالى فى « تجريد التمهيد » ص ٣٠١ – ٣٠٢ ، وسبقه الإسناد الذى أشار إليه ابن تيمية .

(٣) عبارة « فى قوله » : ساقطة من (ت) ، (س) ، وزدتها من « تجريد التمهيد » .

(٤) تجريد التمهيد (ص ٣٠٢) : وقال ورقاء بن إياس عن مجاهد .

وقال الربيع بن أنس عن أبي العالية : ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ قال : عادوا إلى علمه[١] فيهم ، فريقاً هدى ، وفريقا حقَّ عليهم الضلالة » .

**قلت** : ما فى هذه الأقوال من إثبات علم الله وقدره السابق ، وأن الخلق يصيرون إلى ذلك ، حق لا محالة ، كما دل عليه الكتاب والسنة ، وإجماع سلف الأمة ، وأما كون ذلك تفسير الآية ، فهذا مقام آخر ليس هذا موضعه .

ولفظ « بدأ الله الخلق » : يُراد به ابتداء تكوينهم ، وهو ظاهر القرآن . وقد يراد به ابتداء أسباب خلقهم وعلامات ذلك ، كما فى قول السائل للنبى صلى الله عليه وسلم : ما كان أول أمرك ؟ قال : دعوة أبى إبراهيم ، وبشرى عيسى ، ورؤيا أمى : رأت أننى[٢] حين ولدتنى كأنه خرج منها نور أضاءت له قصور الشام[٣] .

**قال**[٤] : « وقال آخرون : معنى قوله : « كل مولود يولد على الفطرة » أن الله فطرهم[٥] على الإنكار والمعرفة ، وعلى الكفر والإيمان ، فأخذ من ذرية آدم الميثاق حين خلقهم ، فقال : ألست بربكم ؟/قالوا جميعا : ص ٦٢

(١) س : عمله ، وهو تحريف .

(٢) أننى : ساقطة من ( س ) .

(٣) الحديث بهذا اللفظ عن أبى أمامة رضى الله عنه فى : المسند ( ط . الحلبى ) ٥/٢٦٢ . وهو بلفظ قريب عن العرباض بن سارية فى المسند ( ط . الحلبى ) ٤/١٢٧ ، ١٢٨ وأوله ( ص ١٢٧ ) : إنى عبد الله لخاتم النبيين ، وإن آدم عليه السلام لمنجدل فى طينته ، وسأنبئكم بأول ذلك : دعوة أبى إبراهيم . . الحديث . وفى ( ص ١٢٨ ) : إنى عبد الله فى أم الكتاب لخاتم النبيين . . الحديث .

(٤) أى ابن عبد البر فى « تجريد التمهيد » ص ٣٠٣ .

(٥) تجريد : أن الله قد فطرهم .

بلى ، فأما أهل السعادة فقالوا : بلى ، على معرفة له طوعاً من قلوبهم ، وأما أهل الشقاء فقالوا : بلى ، كرهاً غير طوع[١] .

قالوا : ويصدّق[٢] ذلك قوله : ﴿ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِى السَّمٰوَاتِ والْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً ﴾ [ سورة آل عمران : ٨٣ ] قالوا : وكذلك قوله : ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ * فَرِيقاً هَدَى وَفَرِيقاً حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ ﴾ [ سورة الأعراف : ٢٩ ، ٣٠ ] قال محمد بن نصر المروزى[٣] : وسمعت إسحاق بن إبراهيم – يعنى ابن راهويه – يذهب إلى هذا المعنى . واحتجّ بقول أبى هريرة : اقرأوا إن شئتم : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾[ سورة الروم : ٣٠ ] . قال إسحاق : يقول : لا تبديل للخلقة[٤] التى جَبَل عليها ولد آدم كلهم ، يعنى من الكفر والإيمان ، والمعرفة والإنكار . واحتج [ إسحاق ][٥] بقول الله تعالى[٦] : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِى آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّاتِهِمْ ﴾ الآية [ سورة الأعراف : ١٧٢ ] . قال إسحاق : أجمع أهل العلم أنها الأرواح قبل الأجساد : استنطقهم وأشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم ؟ قالوا : بلى ، فقال : انظروا ألاّ تقولوا : إنا كنا عن هذا غافلين ، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل » .

وذكر[٧] « حديث أُبَيّ بن كعب فى قصة الغلام الذى قتله الخضر .

(١) تجريد : كرها لا طوعا .

(٢) تجريد : وتصديق .

(٣) تجريد : قال المروزى .

(٤) تجريد : لخلقته .

(٥) إسحاق : زيادة فى « تجريد » وليست فى ( ت ) ، ( س ) .

(٦) س : بقوله تعالى ؛ تجريد : بقول الله عز وجل .

(٧) بعد ذلك فى « تجريد التمهيد » ص ٣٠٤ ، بعد الكلام السابق بأكثر من نصف صفحة ، وأول كلامه : واحتج إسحاق أيضا بحديث أُبَيّ . . .

قال : وكان [١] الظاهر ما قال موسى : أقتلت نفسا زاكية [٢] بغير نفس ؟ فعلَّم [٣] الله الخضر ما كان الغلام عليه فى الفطرة التى فطره [٤] عليها ، (٥) وأنه لا تبديل لخلق الله : فأمر بقتله (٥) ، لأنه كان قد طُبع يوم طُبع كافراً » .

وروى إسحاق حديث أُبى بن كعب [٦] عن النبى صلّى الله عليه وسلم قال : الغلام الذى قتله الخضر طَبعه الله يوم طبعه كافرا . وهذا الحديث رواه مسلم [٧] .

وروى البخارى وغيره « عن ابن عباس أنه كان يقرأها [٨] : وأما الغلام فكان كافراً وكان أبواه مؤمنين [٩] . قال إسحاق : فلو ترك النبى صلى الله عليه وسلم الناس ولم يبيّن لهم حكم الأطفال ، لم يعرفوا المؤمنين منهم من الكافرين ، لأنهم لايدرون ما جُبل كل واحد [ منهم ] [١٠] عليه حين [١١] أخرج من ظهر آدم ، فبين [١٢] النبى صلى الله عليه وسلم حكم

---

(١) بعد كلمة « الخضر » فى « تجريد التمهيد » جاء حديث عن أُبىّ ( وقبله إسناده ) وسيورده ابن تيمية بعد سطور قليلة .

(٢) تجريد : زكية .

(٣) تجريد : فأعلم .

(٤) س : فطر .

(٥ — ٥) : ساقط من « تجريد » .

(٦) وهو الحديث الذى جاء قبل سطور فى « تجريد » .

(٧) سبق الحديث فى هذا الجزء ( ص ٣٦٢ -٣٦٣ ) .

(٨) فى « تجريد التمهيد » ( ص ٣٠٤ ) : « قال إسحاق ، وأخبرنا سفيان ، عن عمرو ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس أنه كان يقرأ . . .

(٩) انظر قراءة ابن عباس فى : البخارى ٦/٨٩ (كتاب التفسير ، سورة الكهف ) .

(١٠) منهم : ساقطة من ( ت ) ، ( س ) وزدتها من ( تجريد » .

(١١) س : حتى ، وهو تحريف .

(١٢) تجريد : فبين لهم .

الطفل فى الدنيا [ فقال ][(١)] : أبواه يهوِّدانه وينصّرانه ويمجّسانه ، يقول : أنتم لا تعلمون ما طُبع [(٢)] عليه فى الفطرة الأولى ، ولكن حكم الطفل فى الدنيا حكم أبويه ، فاعرفوا ذلك بالأبوين . فمن[(٣)] كان صغيراً بين أبوَيْن
ص ٦٣ كافرين أُلحق [(٤)] بحكم الكفّار ، ومن كان صغيراً بين أبوين مسلمين/ألحق بحكم الإسلام [(٤)] ، وأما إيمان ذلك وكفره مما يصير إليه [(٥)] فَعِلْمُ ذلك إلى الله ، ويعلم ذلك فضلَ الخضرِ موسى [(٦)] إذْ أطلعه الله عليه فى ذلك [(٧)] الغلام وخصَّه بذلك [ العلم ] [(٨)] » .

قال[(٩)] : « [(١٠)] ولقد سئل ابن عباس عن الوِلْدان : ولدان المسلمين والمشركين ، فقال ابن عباس : حسبك ما اختصم فيه موسى والخضر [(١٠)] قال إسحاق : ألا ترى إلى قول عائشة حين مات [(١١)] صبى من الأنصار بين أبوَيْن مسلمين .

---

(١) عبارة « حكم الطفل فى الدنيا فقال » : كذا فى « تجريد » وهو الصواب . وفى ( ت ) ، ( س ) : حكم الدنيا فى الأطفال .

(٢) تجريد : يقول : أنهم لا يعرفون ما طبع . .

(٣) تجريد : فإن .

(٤ - ٤) : ساقط من « تجريد » .

(٥) ت : مما يصير ذلك ، وهو تحريف .

(٦) ت : لموسى .

(٧) تجريد : وفى ذلك .

(٨) العلم : زيادة فى « تجريد » .

(٩) الكلام التالى فى « تجريد التمهيد » ص ٣٠٥ وسقط أوله .

(١٠-١٠) : ساقط من « تجريد » .

(١١) تجريد : واحتج إسحاق أيضا بحديث عائشة حين مات . .

[ فقالت عائشة ][١] : طوبى له عصفور من عصافير الجنة . فرد عليها النبى صلى الله عليه وسلم ذلك[٢] وقال : مه يا عائشة ، وما يدريك ؟ إن الله خلق الجنة وخلق لها أهلها[٣] ، وخلق النار وخلق لها أهلها[٤] . قال إسحاق : فهذا الأصل الذى يعتمد عليه أهل العلم » .

« وسئل حمَّاد[٥] بن سلمة عن قول النبى صلى الله عليه وسلم : « كل مولود يولد على الفطرة » فقال : هذا عندنا حيث أخذ العهد عليهم فى أصلاب آبائهم » .

**قال ابن عبد البر** : « [٦] وقال ابن قتيبة : يريد حين مسح ظهر آدم فاستخرج منه ذريته إلى يوم القيامة أمثال الذَّرّ ، وأشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم ؟ قالوا : بلى[٦] » .

**قلت** : مقصود حمّاد وإسحاق ومالك وابن المبارك ، ومن اتّبعهم كابن قتيبة ، وابن بطة ، والقاضى أبى يعلى ، وغيرهم ، هو منع احتجاج القدرية بهذا الحديث على نفى القدر ، وهذا مقصود صحيح . ولكن سلكوا فى حصوله طُرقاً بعضها صحيح وبعضها ضعيف .

---

(١) عبارة « فقالت عائشة » : زيادة فى « تجريد » وسقطت من ( ت ) ، ( س ) .
(٢) ذلك : ساقطة من « تجريد » .
(٣) س : أهلا .
(٤) س : أهلا . والحديث عن عائشة رضى الله عنها فى : صحيح مسلم ٢٠٥٠/٤ (كتاب القدر ، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة ) ؛ سنن النسائى ٤٦/٤ – ٤٧ (كتاب الجنائز ، باب الصلاة على الصبيان ) ؛ سنن ابن ماجة ٣٢/١ ( المقدمة ، باب فى القدر ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٤١/٦ ، ٢٠٨ .
(٥) الكلام الذى يبدأ بعبارة : « وسئل حماد . . . الخ » فى « تجريد التمهيد » ص ٣٠٨ .
(٦ – ٦ ) : هذا الكلام لم أجده فى « تجريد التمهيد » ولعله سقط من الأصل ، أو لم ينقله الناشر.

كما أن النبي صلى الله عليه وسلم لما ثبت عنه أنه قال : احتج آدم وموسى ، فقال موسى : ربنا أرنا أبانا آدم الذى أخرجنا من الجنة . فقال له : أنت آدم أبو البشر الذى خلقك الله بيده ، ونفخ فيك من روحه ، وأسجَدَ لك ملائكته ، لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة ؟ فقال له آدم : أنت موسى الذى كلّمك الله تكليما ، وخط لك التوراة بيده ، فبكم تجد علىَّ مكتوبا قبل أن أُخلق ﴿ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ﴾ [ سورة طه : ١٢١ ] ؟ قال : بأربعين خريفا . قال : فحجَّ آدمُ موسى . فهذا الحديث فى الصحيحين من حديث أبى هريرة ، وهو مروى بإسناد جيد من حديث عمر[١] .

ص ٦٤ فلما توهم من توهم أن ظاهره أن المذنب يحتج بالقدر على من لامه/على الذنب ، اضطربوا فيه : فكذَّب به طائفة من القدرية كالجبَّائى ، وتأوّله طائفة من أهل السنة تأويلات ضعيفة قصداً لتصحيح الحديث ، ومقصودهم صحيح . لكن طريقهم[٢] فى رد قول القدرية وتفسير الحديث[٣] ضعيفة ، كقول بعضهم إنما حجّه لكونه أباه ، وقول الآخر : لكونه كان قد تاب ، وقول الآخر : لكون الذنب كان[٤] فى شريعة والملام فى أخرى ، وقول الآخر : حجّه لأن الاحتجاج به كان فى الآخرة

(١) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ١٤٨/٩ (كتاب التوحيد ، باب وكلم الله موسى تكليما ) ؛ مسلم ٢٠٤٢/٤ - ٢٠٤٤ (كتاب القدر ، باب حجاج آدم وموسى ) ؛ سنن ابن ماجة ( المقدمة ، باب فى القدر ) ٣١/١ - ٣٢ ؛ المسند ( ط . المعارف ) ١١٧/١٣ ، ٢٣/١٤ ، ٥٦ ، ٢٤٥ . والحديث عن أبى هريرة وعن عمر رضى الله عنهما فى : سنن أبى داود ٣١١/٤ ، ٣١٢ (كتاب السنة ، باب فى القدر ) .

(٢) س : طرقهم .

(٣) عبارة : « وتفسير الحديث » : ساقطة من ( س ) .

(٤) كان : ساقطة من ( س ) .

دون الدنيا[١] ، وقول الآخر : الاحتجاج بالقدر ينفع الخاصة[٢] المشاهدين لجريان القدر عليهم دون العامة ، فإن الحديث صريح بأن آدم احتج بالقدر وحجّ به موسى .

وأيضا فموسى أعلم من أن يلوم تائباً ، وموسى وآدم أعلم من أنْ يظنّا أن القدر حجة لأحد فى ذنب ، فإن هذا لو كان حقًّا لكان[٣] حُجَّةً لإبليس وفرعون ، وكل كافر وفاسق .

وكذلك قول من قال : إن الإحتجاج بالقدر لا يجوز فى الدنيا بل بعد الموت قول باطل[٤] ، أو احتجاج الخاصة به سائغ ، فإنه قول باطل ، فإن الأنبياء جميعهم تابوا من ذنوبهم ولم يحتج أحد منهم بالقدر ، وَوَقَع العتب والملام بسبب الذنب[٥] ، كما حقَّق[٦] الله ذلك فى القرآن ، ولكن موسى لام آدم لما حصل له وللذرية من الشقاء بالخروج من الجنة ، كما فى الحديث : لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة ؟ فلامه لأجل المصيبة التى لحقتهم بسببه ، لا من جهة كونه عصى الأمر أو لم يعصه ، فإن هذا أمر قد تاب الله عليه منه ، واجتباه ربه وهداه ، فأخبره آدم بأن القدر قد سبق بذلك ، فما أصاب العبد لم يكن ليخطئه ، وما أخطأه لم يكن ليصيبه .

كما قال تعالى : ﴿ مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فى الْأَرْضِ وَلاَ فِى أَنفُسِكُمْ

---

(١) عبارة « دون الدنيا » : ساقطة من ( س ) .
(٢) س : للخاصة .
(٣) كلمتا « حقا لكان » : ساقطتان من ( س ) .
(٤) عبارة « قول باطل » : ساقطة من ( س ) .
(٥) س : ورفع العتب والملام فسبب الذنب ، وهو تحريف .
(٦) حقق : ساقطة من ( س ) .

إلاَّ فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا ﴾ [ سورة الحديد : ٢٢ ] وقال : ﴿ مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ ﴾ [ سورة التغابن : ١١ ] .

قال طائفة من السلف : هو العبد تصيبه المصيبة ، فيعلم أنها من عند الله فيرضى ويُسلِّم . فالعبد مأمور بالصبر عند المصائب نظراً[1] إلى القدر ، وأما عند الذنوب فمأمور بالاستغفار .

فحج آدم موسى لأن ما أصابهم من المصيبة كانت مقدَّرة هي وسببها . فلابد أن يصيبهم ذلك ، فلا فائدة فى ملام لا يدفع المصيبة المقدَّرة بعد وقوعها ،/وإنما الفائدة فى الرجوع إلى الله . ص ٦٥

ومثل هذا قول أنس فى الحديث الصحيح : خدمت رسولَ الله صلى الله عليه وسلم عشر سنين ، فما قال لى لشىء فعلتُه لما فعلتَه ، ولا لشىء لم أفعَلْه ألاَ فعلتَه ، وكان بعض أهله إذا عتبنى على شىء يقول : دعوه فلو قُضى شىء[2] لكان[3] .

ومن هذا قوله فى الحديث الصحيح : احرصْ على ما ينفعُك ، واستعنْ بالله ولا تعجز ، وإنْ أصابَك شىءٌ[4] فلا تَقل : لو أنِّى فعلتُ

---

(١) ت : نظر ، وهو خطأ .

(٢) س : بشىء .

(٣) ورد هذا الحديث عن أنس بن مالك رضى الله عنه فى عدة مواضع فى : المسند ( ط . الحلبى ) وأقرب الروايات إلى اللفظ الوارد هنا ١٧٤/٣ وجاء فى مواضع فى نفس الجزء من المسند ١٠١/٣ ، ١٩٥ ، ٢٠٩ ، ٢٢٧ ، ٢٣١ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٦٥ . وفى بعض هذه الروايات : عشر سنين ، وفى البعض الآخر : تسع سنين . وجاء الحديث بألفاظ مقاربة فى : سنن الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ٢٤٨/٣ - ٢٤٩ (كتاب البر والصلة ، باب ما جاء فى خلق النبى صلى الله عليه وسلم) وقال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح .

(٤) س : أمر .

لكان كذا وكذا ، ولكن قل : قدَّر الله وما شاء فعل ، فإن اللو تفتح عمل الشيطان (١) .

والمقصود هنا أنهم تشعّبوا فى حديث الفطرة كتشعبهم فى حديث الحجة . وأصلُ مقصودهم من الإيمان بالقدر صحيح ، لكن لا يجب مع ذلك أن يُفسَّر القرآنُ والحديثُ إلا بما هو مراد الله ورسوله ، ويجب أن يُتبع فى ذلك ما دل عليه الدليل .

وكثيرا ما يقع لمن هو من أهل الحق – فى أصل مقصوده ، وقد أخطأ فى بعض الأمور – هذا المجرى ، (٢ مثل أن يتكلموا فى مسألة٢) ، فإذا أرادوا أن يجيبوا عن حجج المنازعين ردوها ردًّا غير مستقيم .

وما ذكروه من أن الله فطرهم على الكفر والإيمان ، والمعرفة والنكرة : إن أرادوا به أن الله سبق علمه وقدره بأنهم سيؤمنون ويكفرون ، ويعرفون وينكرون ، وأن ذلك كان بمشيئة الله وقدرته وخلقه ، فهذا حقٌّ يرده القدرية ، فغلاتهم ينكرون العلم ، وجمهورهم (٣) ينكرون عموم خلقه ومشيئته وقدرته ، وإن أرادوا أن هذه المعرفة والنكرة كانت موجودة حين أُخذ الميثاق ، كما فى ظاهر (٤) المنقول عن إسحاق ، فهذا يتضمن شيئين : أحدهما : أنهم حينئذ كانت المعرفة والإيمان موجوداً فيهم ، كما قال ذلك

---

(١) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : مسلم ٢٠٥٢/٤ (كتاب القدر ، باب فى الأمر بالقوة وترك العجز . . . ) وأوله : المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف . . . ؛ سنن ابن ماجة ٢٣١/١ (المقدمة ، باب فى القدر) ؛ المسند (ط . الحلبى) ٣٦٦/٢ ، ٣٧٠ .

(٢ – ٢) : ساقط من (س) .

(٣) س : وجميعهم .

(٤) س : الظاهر .

طوائف من السلف ، وهو الذى حكى إسحاق الإجماع عليه . والآية فى تفسيرها نزاع ليس هذا موضعه ، وكذلك فى وجود الأرواح قبل الأجساد قولان معروفان .

لكن المقصود هنا أن هذا إن كان حقًّا ، فهو توكيد لكونهم وُلدوا على تلك المعرفة والإقرار ، فهذا لا يخالف ما دلت عليه الأحاديث من أنه يولد
ص ٦٦ على الملة ، وأن الله خلق خلقه حنفاء ، بل هو/مؤيِّد[1] لذلك .

وأما قول القائل : إنهم فى ذلك الإقرار انقسموا إلى : طائع وكاره ، فهذا لم يُنقل عن أحد من السلف فيما أعلم ، إلا عن السدِّى فى تفسيره .

قال السُّدِّى فى قول الله تعالى[2] : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِى آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّاتِهِمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٧٢ ] . قالوا : لما أخرج الله آدم من الجنة ، قبل أن يهبطه من السماء[3] ، مَسَح صفحة ظهرِه اليمنى[4] ، فأخرج منه ذرية بيضاء مثل اللؤلؤ كهيئة الذرّ ، فقال لهم : ادخلوا الجنة برحمتى ، ومسح صفحة ظهره اليسرى ، فأخرج[5] منه ذرية سوداء كهيئة الذرّ ، فقال : ادخلوا النار ولا أبالى .

(١) س : مريد ، وهو تحريف .

(٢) الأثر التالى جاء فى « تجريد التمهيد » ص٣٠٣ - ٣٠٤ ونقله عنه السيوطى فى « الدر المنثور » ١٤١/٣ - ١٤٢ وقال السيوطى : « وأخرج ابن عبد البر فى التمهيد من طريق السدى . . . الخ » . وجاء الأثر فى « تفسير الطبرى » فى تفسير آية ١٧٢ من سورة الأعراف ٢٤١/١٣ - ٢٤٣ ( ط . المعارف ) ، ولكنه فرقه على ثلاثة آثار ١٥٣٧١ - ١٥٣٧٣ ( وانظر تعليق الأستاذ المحقق )

(٣) فى « تجريد التمهيد » ( ص ٣٠٤ ) : قبل تهبيطه من السماء .

(٤) س : اليمين .

(٥) تجريد : وأخرج .

فذلك قوله : وأصحاب[1] اليمين وأصحاب الشمال . ثم أخذ منهم الميثاق فقال : ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى ﴾ [ سورة الأعراف : ١٧٢ ] . فأطاعه طائفةٌ طائعين وطائفةٌ كارهين ، على وجه التَّقِيَّة ، فقال هو والملائكة : ﴿ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٧٢ ، ١٧٣ ] ، فليس[3] أحد من ولد آدم إلا وهو يَعْرِف الله أنه ربه . وذلك قوله عز وجل : ﴿ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً ﴾ [ سورة آل عمران : ٨٣ ] ، وذلك قوله : ﴿ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [ سورة الأنعام : ١٤٩ ] : يعنى يوم أخذ الميثاق .

فهذا الأثر إن كان حقًّا ففيه أن كل ولد آدم يعرف الله ، فإذا كانوا وُلدوا على هذه الفطرة فقد وُلدوا على المعرفة ، ولكن فيه أن بعضهم أقرَّ كارهاً مع المعرفة ، بمنزلة الذى يعرف الحق لغيره ولا يُقِرُّ به إلا مكرهاً ، وهذا لا يقدح فى كون المعرفة فطرية ، مع أن هذا لم يبلغْنا إلا فى هذا الأثر ، ومثل هذا لا يوثق به . فإن هذا فى مثل تفسير السدِّى ، وفيه أشياء قد عُرِف بطلانُ بعضها ، إذ كان السدِّى – و إن كان ثقة فى نفسه – فهذه الأشياء أحسن أحوالها أن تكون كالمراسيل ، إن كانت أُخذت عن النبى صلى الله عليه وسلم ، فكيف إذا كان فيها ما هو مأخوذ عن أهل الكتاب الذين يكذبون كثيرا ؟ وقد عُرِف أن فيها شيئا كثيراً مما يُعلم أنه باطل ، لا

(١) تجريد : أصحاب .

(٢) فى « تجريد » جاء فى الآية : أن يقولوا . . . أو يقولوا ، وكذلك جاء فى ( س ) .

(٣) تجريد : قالوا : فليس . . .

سيما ولو لم يكن فى هذا إلا معارضته لسائر الآثار التى تسوّى بين جميع الناس فى ذلك الإقرار .

ص ٦٧ وقول الله تعالى : ﴿ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِى السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً ﴾ [ سورة آل عمران : ٨٣ ] ، إنما هو فى الإسلام الموجود بعد خَلْقهم ، لم يقل : إنهم حين العهد الأول أسلموا طوعاً وكرهاً . يدل على ذلك أن ذلك الإقرار الأول جعله الله حجة عليهم عند من يثبته ، ولو كان فيهم كَارِهٌ لقال : لم أقل ذلك طوعا بل كرها ، فلا تقوم عليه به حجة .

وأما احتجاج إسحاق [ رحمه الله ][(١)] ، بقول أبى هريرة : اقرأوا إن شئتم : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ [ سورة الروم : ٣٠ ] قال إسحاق : نقول : لا تبديل للخلقة التى جُبِلَ عليها . فهذه الآية فيها قولان :

أحدهما : أن [ معناها ][(٢)] النهى ، كما تقدم عن ابن جرير أنه فسرّها بالنهى[(٣)] ، أى : لا تبدّلوا دين الله الذى فطر عليه عباده ، وهذا قول غير واحد من المفسرين الذين لم يذكروا غيره كالثعلبى[(٤)] والزمخشرى .

والثانى : ما قاله إسحاق : وهو أنها خبر على ظاهرها ، وأن خلق الله

---

(١) رحمه الله : زيادة فى ( س ) .

(٢) معناها : ساقطة من ( ت ) .

(٣) س : أنه فسر النهى .

(٤) أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبى ، مفسر له اشتغال بالتاريخ ، وتفسيره ملىء بالإسرائيليات ، وله كتاب « عرائس المجالس » فى قصص الأنبياء ، وهو مطبوع ، توفى سنة ٤٢٧ . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٦١/١ – ٦٢ ؛ إنباه الرواة ١١٩/١ – ١٢٠ ( وفيه الثعالبى . ويقال : الثعلبى ) ؛ الأعلام ٢٠٥/١ – ٢٠٦ .

لا يُبدِّله أحد . وظاهر اللفظ أنه خبر فلا يُجعل نهياً بغير حجة ، وهذا أصح .

وحينئذ فيقال : المراد ما خلقهم عليه من الفطرة لا تَبدل ، فلا يُخلقون على غير الفطرة ، لا يقع هذا قط . والمعنى أن الخلْق لا يتبدل فيُخلقون على غير الفطرة ، ولم يرد بذلك أن الفطرة لا تتغير (١ بعد الخلق ، بل نفس الحديث يبيّن أنها تتغير١) ، ولهذا شبهها بالبهيمة التى تُولد جمعاء ثم تجدع(٢) ، ولا تُولد بهيمة قط مخصيّة ولا مجدوعة .

وقد قال تعالى عن الشيطان : ﴿ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ ﴾ [ سورة النساء : ١١٩ ] فالله أقدر الخلق على أن يغيروا ما خلقهم عليه بقدرته ومشيئته .

وأما تبديل الخلق ، بأن يُخلقوا على غير تلك الفطرة ، فهذا لا يقدر عليه إلا الله ، والله لا يفعله . كما قال : ﴿ لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ [ سورة الروم : ٣٠ ] ولم يقل : لا تغيير ، فإن تبديل الشيء يكون بذهابه وحصول بدله ، فلا يكون خَلْقٌ بدل هذا الخلق ، ولكن إذا غُيِّر بعد وجوده ، لم يكن الخلق الموجود عند الولادة قد حصل بدله .

وأما قول القائل : لا تبديل للخلقة التى جُبل عليها ولد آدم كلهم من كفر وإيمان ، فإن عنى بها أن ما سبق به القدر من الكفر والإيمان لا يقع خلافه ، فهذا حق . ولكن ذلك لا يقتضى أن تبديل الكفر بالإيمان وبالعكس ممتنع ، ولا أنه غير مقدور ، بل العبد قادر على/ ما أمره الله به ص ٦٨

(١ - ١) : ساقط من ( س ) .

(٢) س : تجذع

من الإيمان ، وعلى ترك ما نهاه عنه من الكفر ، وعلى أن يبدل حسناته بالسيئات[(١)] بالتوبة ، كما قال تعالى : ﴿ إِنِّى لَا يَخَافُ لَدَىَّ الْمُرْسَلُونَ * إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْناً بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّى غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [سورة النمل : ١٠ ، ١١] .

و﴿ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ ﴾ . [ سورة الفرقان : ٧٠ ] .

وهذا التبديل كله هو بقضاء الله وقدره ، وهذا بخلاف ما فُطِرُوا عليه حين الولادة ، فإن ذاك خلقُ الله الذى لا يَقْدر على تبديله غيرُه ، وهو سبحانه لا يُبدِّله قط ، بخلاف تبديل الكفر بالإيمان وبالعكس ، فإنه يبدله دائما ، والعبد قادر على تبديله بإقدار الله له على ذلك .

ومما يبين ذلك أنه قال تعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ [ سورة الروم : ٣٠ ] فهذه فطرةٌ محمودة ، أمر اللهُ بها نبيَّه ، فكيف يكون فيها كفر وإيمان مع أمر الله تعالى بها ؟ وهل يأمر الله [ تعالى ][(٢)] قط بالكفر؟

وقد تقدم تفسير السلف : لا تبديل لخلق الله تعالى ، بأنه : دين الله ، أو تبديل خلق الحيوان بالخِصاء ونحوه ، ولم يقل أحد منهم إن المراد : لا تبديل لأحوال العباد من إيمان إلى كفر ولا من كفر إلى إيمان ، إذْ تبديل ذلك موجود ، ومهما وقع كان هو الذى سبق به القدر ، والله تعالى عالم بما

(١) ت : سيئاته بحسنات .
(٢) تعالى : زيادة فى (س) .

سيكون ، لا يقع خلاف معلومه ، لكن إذا وقع التبديل كان هو الذى علمه ، وإن لم يقع كان عالما بأنه لا يقع .

وأما قوله : الغلام الذى قتله الخضر طُبِعَ يوم طُبع كافرا . فالمراد به : كُتب وخُتم ، وهذا من طبع الكتاب ، وإلا فاستنطاقهم بقوله : ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى ﴾ [ سورة الأعراف : ١٧٢ ] ، ليس هو طبعاً لهم ، فإنه ليس بتقدير ولا خلق .

ولفظ « الطبع » لما كان يستعمله كثير من الناس فى الطبيعة ، التى هى بمعنى الجِبِلَّة والخليقة ، ظن الظانُّ أن هذا مراد الحديث .

وهذا الغلام الذى قتله الخضر (١ قد يقال فيه : إنه ١) ليس فى القرآن ما يبيّن أنه كان غير مكلّف ، [ بل ][٢] ولا ما يبيّن أنه كان غير بالغ ، ولكن قال[٣] فى الحديث الصحيح : الغلام الذى قتله الخضر طبع يوم طبع كافرا ، ولو أدرك لأرهق أبويه طُغياناً وكفراً[٤] . وهذا دليل على كونه لم يدرك بعد ، فإن كان بالغا – وقد كفر – فقد صار كافرا بلا نزاع ، وإن كان مكلَّفا[٥] قبل الاحتلام فى تلك / الشريعة ، أو على قول من يقول : ص ٦٩
إن المميِّزين مكلفون بالإيمان قبل الاحتلام ، كما قاله طوائف من أهل الكلام والفقه ، من أصحاب أبى حنيفة وأحمد وغيرهم – أمكن أن يكون

---

(١ – ١) : ساقط من ( س ) .

(٢) بل : زيادة فى ( س ) .

(٣) ت : يقال ، وهو تحريف .

(٤) سبق الكلام على هذا الحديث فى هذا الجزء ( ص٣٦٢ –٣٦٣ ) .

(٥) س : مطلقا ، وهو تحريف .

مكلفاً بالإيمان قبل البلوغ ، ولو لم يكن مُكلَّفا ، فكفر الصبى المميِّز صحيح عند أكثر العلماء ، فإذا ارتد الصبى المميِّز صار مرتدا ، وإن كان أبواه مؤمنين ، ويؤدَّب على ذلك باتفاق العلماء أعظم مما يؤدب على ترك الصلاة ، لكن لا يُقتل فى شريعتنا حتى يبلغ .

فالغلام الذى قتله الخضر : إما أن يكون كافرا [ بالغا ][(١)] كفر بعد البلوغ فيجوز قتله ، وإما أن يكون كافرا قبل البلوغ وجاز قتله فى تلك الشريعة ، وقُتِلَ لئلا يفتن أبويه عن دينهما، كما يُقتَل الصبى الكافر فى ديننا ، إذا لم يندفع ضرره عن المسلمين إلا بالقتل .

بل الصبى الذى يقاتل المسلمين يُقتل[(٢)] ، فَقَتْلُ الصبى الكافر المميِّز يجوز لدفع صياله الذى لا يندفع إلا بالقتل . وأما قتل صبى لم يكفر بعد ، بين أبوين مؤمنين ، للعلم بأنه إذا بلغ كفر وفتن ، فقد يُقال : إنه ليس فى القرآن ما يدل عليه ، ولا فى السنة .

وقد يُقال : بل فى السنة ما يدل عليه ، ومنه قول ابن عباس لنجدة الحرورى لما سأله عن قتل الغلمان : إن علمتَ منهم ما علمه الخضر من ذلك الغلام فاقتله وإلا فلا . رواه مسلم[(٣)] .

---

(١) بالغا : ساقطة من (ت) .

(٢) يقتل : ساقطة من (س) .

(٣) هذا الأثر عن ابن عباس رضى الله عنهما بألفاظ مختلفة فى : مسلم ٣/١٤٤٥ - ١٤٤٧ (كتاب الجهاد والسير ، باب النساء الغازيات . . . والنهى عن قتل صبيان أهل الحرب ) ( وذكر عدة روايات ، الأرقام : ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ٣/٢٩٧ - ٢٩٨ ( وانظر تعليق المحقق رحمه الله ) ، ٤/٥٦ ، ٢٣٨ - ٢٣٩ ، ٢٩١ ، ٥/٧٢ .

⁽¹ والمعلوم من الكتاب والسنة لا يعارَض إلا بما يصلح أن يعارض به¹⁾ . ومن قال بالأول[٢] يقول : إن الله تعالى لم يأمر أن يُعاقَب أحدٌ بما يعلم أنه يكون منه قبل أن يكون منه ، ولا هو سبحانه يعاقب العباد بما يعلم أنهم سيعملونه حتى يفعلوه .

ويقول قائلُ[٣] هذا القول : إنه ليس فى قصة الخضر شىء من الاطلاع على الغيب الذى لا يعلمه عموم الناس ، وإنما فيها علمه بأسباب لم يكن علم بها موسى ، مثل عِلْمه بأن السفينة لمساكين ووراءهم ملك ظالم ، وهذا أمرٌ يعلمه غيره . وكذلك كَوْن الجدار كان لغلامين يتيمين ، وأن أباهما كان رجلا صالحا ، هذا[٤] مما قد يعلمه كثيرٌ من الناس ، فكذلك كفر الصبى مما يمكن أنه كان يعلمه كثير من الناس حتى أبواه ، لكن لحبهما له لا ينكران عليه ، أَوْ لا يقبل منهما الإنكار عليه .

فإن كان الأمر على ذلك ، فليس/فى الآية حجة أصلا ، وإن كان ص ٧٠
ذلك الغلام لم يكفر بعد أصلا ، ولكن سبق فى العلم أنه إذا بلغ كفر . فهذا أيضا يبين أنه قُتل[٥] قبل أن يصير كافرا ، ومن قال هذا يقول : إنه قُتل دفعا لشرِّه .

كما قال نوح : ﴿ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّاراً * إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَاَ يَلِدُوا إِلَّاَ فَاجِرًا كَفَّاراً ﴾ [ سورة نوح : ٢٦ ، ٢٧ ]

(١ - ١) : ساقط من (س) .

(٢) س : بالأول هذا .

(٣) س : القائل ، وهو تحريف .

(٤) ت : وهذا .

(٥) س : يقتل .

فقد دعا نوح عليه السلام بهلاكهم[١] لدفع شرهم فى المستقبل ، وعلى هذا فلم يكن قبل قيام الكفر به[٢] كافرا .

وقول[٣] ابن عباس : وأما الغلامُ فكان كافراً وكان أبوَاهُ مؤمنَيْن ، ظاهره أنه كان حينئذ كافراً . وأما تفسير قول النبى صلى الله عليه وسلم : « فأبواه يهوِّدانه وينصِّرانه ويمجِّسانه » أنه أراد به مجرد الإلحاق فى أحكام الدنيا ، دون أن يكون أراد أنهما يغيّران الفطرة ، فهذا خلاف ما يدل عليه الحديث ، فإنه شبَّه تكفير الأطفال بجدع[٤] البهائم تشبيها للتغيير بالتغيير .

وأيضا فإنه ذكر هذا الحديث لما قتلوا أولاد المشركين ونهاهم عن قتلهم ، وقال : أليسَ خيارُكم أولادَ المشركين؟ كلُّ مولودٍ يُولد على الفِطْرة . فلو أراد أنه تابع لأبويه فى الدنيا لكان هذا حجة لهم ، يقولون : هم كفار كآبائهم فنقتلهم .

وكون الصغير يتبع أباه فى أحكام الدنيا ، هو لضرورة حياته فى الدنيا ، فإنه لابدَّ له من مُربٍّ يُربِّيه ، وإنما يُربِّيه أبواه ، فكان تابعاً لهما ضرورة ، ولهذا متى سُبِيَ منفرداً عنهما صار تابعا لسابيه عند جمهور العلماء ، كأبى حنيفة ، والشافعى ، وأحمد[٥] ، والأوزاعى ، وغيرهم ، لكونه هو الذى يربّيه[٦] . وإذا سبى منفردا عن أحدهما أو معهما ، ففيه نزاعٌ للعلماء .

---

(١) س : بهذا لهم ، وهو تحريف .
(٢) به : ساقطة من ( س ) .
(٣) ت : وقرأه .
(٤) س : بجذع .
(٥) س : وأحمد والشافعى .
(٦) ت : يرّبّه .

واحتجاج الفقهاء ، كأحمد وغيره ، بهذا الحديث على أنه متى سُبِيَ منفردا عن أبويه يصير مسلما ، لا يستلزم أن يكون المراد بتكفير الأبوين مجرد لحاقه بهما فى الدين ، ولكن وَجْه الحجة أنه إذا وُلد على الملة فإنما ينقله عنها الأبوان اللذان يغيّرانه عن الفطرة ، فمتى سباه المسلمون منفردا عنهما ، لم يكن هناك من يغيّر دينه ، وهو مولود على الملة الحنيفية ، فيصير مسلما بالمقتضى السالم عن المعارِض ، ولو كان الأبوان يجعلانه كافرا فى نفس الأمر بدون تعليم وتلقين ، لكان الصبى المسبى/بمنزلة البالغ الكافر. ص ٧١

ومعلوم أن الكافر البالغ إذا سباه المسلمون لم يصر مسلماً ، لأنه صار كافرا حقيقة . فلو كان الصبى التابع لأبويه كافراً حقيقة،لم ينتقل عن الكفر بالسباء ، فعلم أنه كان يجرى عليه حكم الكفر فى الدنيا تبعا لأبويه ، لا لأنه صار كافراً فى نفس الأمر.

يبين ذلك أنه لو سباه كفار ، لم يكن معه أبواه ولم يصر مسلما ، فهو هنا كافر فى حكم الدنيا ، وإن لم يكن أبواه هوّداه ونصّراه ومجّساه .

فعُلم أن المراد بالحديث أن الأبوين يلُقّنانه الكفر ويعلّمانه إياه . وذكر صلى الله عليه وسلم الأبوين ، لأنهما الأصل العام الغالب فى تربية الأطفال ، فإن كل طفلٍ [ غُيِّر ][1] فلابد له من أبوين ، وهما اللذان[2] يربّيانه[3] مع بقائهما[4] وقدرتهما ، بخلاف ما إذا ماتا أو عجزا لسبى الولد عنهما أو غير ذلك .

(١) غيّر : ساقطة من ( ت ) .

(٢) ت ، س : الذين ، وهو خطأ .

(٣) ت : يربانه .

(٤) ت : بقاهما ، وهو خطأ .

ومما يبين ذلك قوله فى الحديث الآخر : «كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه ، فإما شاكرا وإما كفورا» . فجعله على الفطرة إلى أن يعقل ويميِّز ، فحينئذ يثبت له أحد الأمرين ، ولو كان كافرا فى الباطن بكفر الأبوين ، لكان ذلك من حين يولد ، قبل أن يُعرب عنه لسانُه .

وكذلك قوله فى الحديث الآخر الصحيح ، حديث عياض بن حمار ، عن النبى صلى الله عليه وسلم فيما يرويه[١] عن ربه : «إنى خلقت عبادى حنفاء فاجتالتهم الشياطين ، وحرَّمتْ عليهم ما أحللْتُ لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بى ما لم أُنزِّل به سلطانا» . صريحٌ فى أنهم خُلقوا على الحنيفية ، وأن الشياطين اجتالتهم وحرَّمت عليهم الحلال وأمرتْهم بالشرك ، فلو كان الطفل يصير كافرا فى نفس الأمر من حين يولد ، لكونه يتبع أبويه فى الدين قبل أن يُعلِّمه أحدٌ الكفرَ ويلقنه إياه ، لم يكن الشياطين هم الذين غيَّروهم عن الحنيفية وأمروهم بالشرك ، بل كانوا مشركين من حين وُلدوا تبعاً لآبائهم .

ومنشأ الاشتباه فى هذه المسألة اشتباه أحكام الكفر فى الدنيا بأحكام الكفر فى الآخرة ، فإن أولاد الكفار لما كانوا يجرى عليهم أحكام الكفر فى أمور الدنيا ، مثل ثبوت الولاية عليهم لآبائهم ، وحضانة آبائهم لهم ، وتمكين آبائهم[٢] من تعليمهم وتأديبهم ، والموارثة بينهم وبين آبائهم ، واسترقاقهم إذا كان آباؤهم محاربين ، وغير ذلك — صار يظن/من يظن ص ٧٢
أنهم كفار فى نفس الأمر ، كالذى تكلم بالكفر وعمل به .

(١) س : فيما يروى .

(٢) ت ، س : آباهم ، وهو خطأ .

ومن هنا قال من قال : إن هذا الحديث – وهو قوله : «كل مولود يولد على الفطرة» – كان قبل أن تنزل الأحكام ، كما ذكره أبو عبيد ، عن محمد بن الحسن . فأما إذا عرف أن كونهم [١] وُلدوا على الفطرة لا ينافى [٢] أن يكونوا تبعا لآبائهم فى [٢] فى أحكام الدنيا زالت الشبهة . وقد يكون فى بلاد الكفر من هو مؤمن فى الباطن يكتم إيمانه مَنْ لا يعلم المسلمون حاله ، إذا قاتلوا الكفار ، فيقتلونه [٣] ولا يُغَسَّل ولا يُصلَّى عليه ويُدْفَن مع المشركين ، وهو فى الآخرة من المؤمنين أهل الجنة ، كما أن المنافقين تجرى عليهم فى الدنيا أحكام المسلمين وهم فى الآخرة فى الدرك الأسفل من النار ، فحكم الدار الآخرة غير حكم الدار الدنيا .

وقوله : «كل مولود يولد على الفطرة» إنما أراد به الإخبار بالحقيقة التى خلقوا عليها ، وعليها الثواب والعقاب [٤] فى الآخرة ، إذا عمل بموجبها وسَلِمت عن المعارض ، لم يرد به الإخبار بأحكام الدنيا ، فإنه قد عُلم بالاضطرار من شرع الرسول أن أولاد الكفار يكونون تبعا لآبائهم فى أحكام الدنيا ، وأن أولادهم لا يُنتَزعون منهم إذا كان للآباء ذمة ، وإن كانوا محاربين استُرِقَّت أولادُهم ولم يكونوا كأولاد المسلمين [٥] .

ولا نزاع بين المسلمين أن أولاد الكفار الأحياء مع آبائهم ، لكن تنازعوا فى الطفل إذا مات أبواه أو أحدهما ، هل يُحكم بإسلامه ؟ فعن

---

(١) س : فإذا عرف أنها كونهم ، وهو تحريف .

(٢ – ٢) : ساقط من (س) .

(٣) س : ليقتلونه .

(٤) س : . . . بالحقيقة التى ينبنى عليها الثواب والعقاب . . .

(٥) س : المؤمنين .

أحمد رواية أنه يُحكم بإسلامه ، لقوله[١]: « فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » ، فإذا مات أبواه بقى على الفطرة .

والرواية الأخرى كقول الجمهور : إنه لا يُحكم بإسلامه .

وهذا القول هو الصواب ، بل هو إجماع قديم من السلف والخلف ، بل هو ثابت بالسنة التى لا ريب فيها .

فقد عُلم أن أهل الذمة كانوا على عهد النبى صلى الله عليه وسلم بالمدينة ، ووادى القرى ، وخيبر ، ونجران ، وأرض اليمن وغير ذلك ، وكان فيهم[٢] من يموت وله ولدٌ صغير ، ولم يحكم النبى صلى الله عليه وسلم بإسلام يتامى أهل الذمة[٣] . وكذلك خلفاؤه كان أهل الذمة فى زمانهم طبق الأرض بالشام ومصر والعراق وخراسان ، وفيهم من يتامى أهل الذمة عددٌ كثير ، ولم يحكموا بإسلام أحد منهم ، فإن عقد الذمة اقتضى أن يتولى بعضهم بعضا ، فهم يتولَّون حضانة يتاماهم كما كان الأبوان يتولون حضانة/أولادهما[٤] . ص ٧٣

وأحمد رضى الله عنه يقول : إن الذمىّ إذا مات ورثه ابنه الطفل ، مع قوله فى إحدى الروايتين : إنه يصير مسلما ، لأن أهل الذمة مازال أولادهم يرثونهم ، ولأن الإسلام حصل مع استحقاق الإرث ، لم يحصل قبله . والقول الآخر هو الصواب كما تقدم .

---

(١) س : كقوله ، وهو تحريف .

(٢) س : وكان منهم .

(٣) س : أهل المدينة ، وهو تحريف .

(٤) س : أولادهم .

والمقصود هنا أن قوله : «كل مولود يولد على الفطرة» لم يرد [ به ] [١] فى أحكام الدنيا ، بل فى نفس الأمر ، وهو ما ترتب عليه الثواب والعقاب ، ولهذا لما قال هذا ، سألوه فقالوا : يا رسول الله : أرأيت مَنْ يموت من أطفال المُشركين ؟ فقال : الله أعلم بما كانوا عاملين [٢] . فإن من بلغ منهم فهو مسلم أو كافر ، بخلاف من مات .

وقد تنازع الناس فى أطفال المشركين على أقوال :

فقالت طائفة : إنهم كلهم فى النار . وقالت طائفة : كلهم فى الجنة . وكل واحد من القولين اختاره طائفة من أصحاب أحمد . الأول : اختاره القاضى أبو يعلى وغيره ، وحَكَوْه عن أحمد ، وهو غلط على أحمد كما أشرنا إليه .

والثانى : اختاره أبو الفرج بن الجوزى وغيره . ومن هؤلاء من يقول : هم خدم أهل الجنة . ومنهم من قال : هم من أهل الأعراف .

والقول الثالث : الوقف فيهم . وهذا هو الصواب الذى دلت عليه الأحاديث الصحيحة ، وهو منصوص أحمد وغيره من الأئمة .

وذكره ابن عبد البر عن حمّاد بن سَلَمَة ، وحماد بن زيد ، وابن المبارك وإسحاق بن راهويه . قال : وعلى ذلك أكثر أصحاب مالك ، وذكر أيضا فى أطفال المسلمين نزاعا ليس هذا موضعه [٣] .

---

(١) به : ساقطة من ( ت ) .

(٢) ت : عالمين ، وهو تحريف .

(٣) قال ابن عبد البر فى «تجريد التمهيد» ص ٣١٧ : «قال أبو عمر : بهذه الآثار وما كان مثلها احتج من ذهب إلى الوقوف عن الشهادة لأطفال المسلمين أو المشركين بجنة أو نار ، وإليها ذهب جماعة كثيرة من أهل الفقه =

لكن الوقف قد يُفسّر بثلاثة أمور :

أحدها : أنه لا يُعلم حكمهم ، فلا يُتكلم فيهم [١] بشيء ، وهذا قول طائفة من المنتسبين إلى السنة ، وقد يُقال : إن كلام أحمد يدل عليه .

والثانى : أنه يجوز أن يدخل جميعهم الجنة ، ويجوز أن يدخل جميعهم النار . وهذا قول طائفة من المنتسبين إلى السنة ، من أهل الكلام وغيرهم ، من أصحاب أبى الحسن الأشعرى وغيرهم .

والثالث : التفصيل ، كما دل عليه قول النبى صلى الله عليه وسلم : « الله أعلم بما كانوا عاملين [٢] » فمن علم الله منه أنه إذا بَلَغَ أطاع أدخله الجنة ، ومن علم منه أنه يعصى أدخله النار .

ص ٧٤ ثم من هؤلاء مَنْ يقول : إنه يجزيهم بمجرد علمه فيهم ،/كما يُحكى عن أبى العلاء القشيرى المالكى .

والأكثرون يقولون : لا يجزى على علمه بما سيكون حتى يكون ، فيمتحنهم يوم القيامة ، ويمتحن سائر من لم تبلغه الدعوة فى الدنيا ، فمن أطاع حينئذ دخل الجنة ومن عصى [٣] دخل النار .

---

= والحديث ، منهم حمّاد بن زيد ، وحمّاد بن سلمة ، وابن المبارك ، وإسحاق بن راهويه وغيرهم ، وهو يشبه ما رسمه مالك فى أبواب القدر فى « موطّأه » وما أورد فى ذلك من الأحاديث ، وعلى ذلك أكثر أصحابه ، وليس عن مالك فيه شيء منصوص ، إلا أن المتأخرين من أصحابه ذهبوا إلى أن أطفال المسلمين فى الجنة ، وأطفال الكفّار خاصة فى المشيئة لآثار وردت فى ذلك نحن نذكرها فى هذا الباب بعد هذا إن شاء الله » .

(١) س : فيه .

(٢) ت : عالمين ، وهو تحريف .

(٣) ت : عصا .

وهذا القول منقول عن غير واحد من السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم .

وقد رُوى به آثار متعددة عن النبى صلى الله عليه وسلم حِسان يصدِّق بعضها بعضاً ، وهو الذى حكاه الأشعرى فى « المقالات » عن أهل السنة والحديث ، وذكر أنه يذهب إليه ، وعلى هذا القول تدل الأصول المعلومة بالكتاب والسنة ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع ، وبيِّن أن الله لا يعذِّب أحداً حتى يبعث إليه رسولا .

والمقصود هنا الكلام على الأقوال المذكورة فى تفسير هذا الحديث ، وقد تبين ضعف قول من قال : الفطرة : الكفر والإيمان ، وأن الإقرار كان من هؤلاء طَوْعاً ، ومن هؤلاء كرهاً .

ومما يضعف هذا القول قول طائفة أخرى بأن جميع أولئك كان إقرارهم جميعهم[١] له بالربوبية من غير تفصيل بطوعٍ وكره .

**قال ابن عبد البر**[٢] : « وقال آخرون : معنى الفطرة المذكورة فى المولودين ما أخذ الله من ذرية آدم من[٣] الميثاق ، قبل أن يخرجوا إلى الدنيا ، يوم استخرج ذرية آدم من ظهره ، فخاطبهم : ألست بربكم ؟ قالوا : بلى . فأقرُّوا جميعا له[٤] بالربوبية عن معرفة منهم به ، ثم أخرجهم من أصلاب آبائهم مخلوقين مطبوعين على تلك المعرفة وذلك الإقرار .

---

(١) س : كانوا إقرارهم جميعا .

(٢) فى « تجريد التمهيد » ص ٣٠٦ .

(٣) تجريد : عن .

(٤) تجريد : فأقروا له جميعا .

قالوا : وليست تلك المعرفة بإيمان ، ولا ذلك الإقرار بإيمان ، ولكنه إقرار من الطبيعة للرب ، فطرةً ألزمها قلوبهم ، ثم أرسل إليهم الرسل يدعوهم[(١)] إلى الاعتراف له بالربوبية والخضوع ، تصديقاً بما جاءت به الرسل ، فمنهم من أنكر وجحد بعد المعرفة وهو به عارف ، لأنه لم يكن الله يدعو[(٢)] خلقه إلى الإيمان به وهو لم يعرّفهم نفسه[(٣)] ، لأنه كان حينئذ يكون[(٤)] قد كلّفهم الإيمان بما لا يعرفون .

قالوا : وتصديق ذلك قول الله عز وجل[(٥)] : ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [ سورة لقمان : ٢٥ ][(٦)] ، وذكروا ما ذكره السدّى عن أصحابه » كما تقدم .

وروى بإسناده فى التفسير المعروف عن أبى جعفر الرازى[(٧)] « عن الربيع بن أنس[(٨)] ، عن أبى العالية ، عن أُبى بن كعب ، فى قول الله عز وجل[(٩)] : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِى آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴾[(١٠)] إلى قوله : ﴿ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٧٢ ، ١٧٣ ]

(١) تجريد : فدعوهم .

(٢) تجريد ( ص ٣٠٧ ) : ليدعو .

(٣) س : بنفسه .

(٤) تجريد : إذ كان يكون حينئذ . (٥) د : الله تعالى .

(٦) تجريد : ( ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ) [ سورة الزخرف : ٨٧ ] .

(٧) اختصر ابن تيمية هنا أربعة أسطر أورد فيها ابن عبد البر الإسناد الذى أشار إليه ابن تيمية .

(٨) تجريد : عن الربيع عن أنس ، عن أبى العالية . وفى « تهذيب التهذيب » ٣/٢٣٨ — ٢٣٩ : « الربيع بن أنس البكرى . . . روى عن أنس بن مالك وأبى العالية . . . . وذكر الذهبى أنه توفى فى سنة ١٣٩ أو سنة ١٤٠ » .

(٩) ت : فى قوله سبحانه .

(١٠) ذرياتهم : كذا فى ( ت ) ، ( س ) . وفى « تجريد » : ذريتهم .

قال : فجعلهم جميعا أرواحا[١] ، ثم صوّرهم ،/ثم استنطقهم فقال : ألست بربكم ؟ . قالوا : بلى شهدنا ، أن يقولوا يوم القيامة : لم نعلم بهذا[٢] . قالوا : نشهد أنك ربنا وإلهنا ، لا رب لنا غيرك ،ولا إله لنا غيرك . ص ٧٥

قال : فإنى أرسل إليكم رسلى ، وأنزل عليكم كتبى ، فلا تكذّبوا رسلى ، وصدّقوا بوعدى ، وإنى سأنتقم ممن أشرك بى ولم يؤمن بى .

قال : فأخذ عهدهم وميثاقهم ، ورفع أباهم آدم ، فرأى منهم[٣] الغنى والفقير ، وحَسَن الصورة ، وغير ذلك ، فقال : يارب لو سوّيت بين عبادك ؟ قال : أحببت أن أُشْكَر .

[ قال : ][٤] والأنبياء يومئذ بينهم مثل السُّرُج .

قال : وخُصُّوا بميثاق آخر للرسالة[٥] أن يبلّغوها .

قال : فهو قوله : ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ ﴾ [ سورة الأحزاب : ٧ ]

قال : وهى فطرة الله التى فطر الناس عليها » .

قال[٦] : « وذلك قوله[٧] : ﴿ وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ وَإِن

(١) تجريد : قال : جمعهم جميعا فجعلهم أرواحا .

(٢) تجريد : لم نعلم هذا .

(٣) تجريد : . . آدم فنظر إليهم فرأى فيهم . .

(٤) قال : ساقطة من ( ت ) .

(٥) تجريد : الرسالة .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٧) تجريد : قوله عز وجل .

وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ ﴾[ سورة الأعراف : ١٠٢ ] » .

**قال**(١) : « فكان فى علم الله من يكذِّب به ومن يصدق . قال : وكان(٢) روح الله عيسى (٣) من تلك الأرواح التى أُخذ عهدها وميثاقها فى زمن آدم » .

فهذا القول يحقق القول الأول فى أن كل مولود يُولد على الفطرة ، التى هى المعرفة بالله والإقرار به ، وفيه زيادة : أن ذلك كان قد حصل لهم قبل الولادة حين استخرجوا من صلب آدم . وقد فُسِّر « فطرة الله » فى الحديث بذلك .

وأما قول صاحب هذا القول : « إن هذا الإقرار ليس هو بإيمان(٤) يستحق عليه الثواب » فهذا لا يضر ، فإنه قد بيَّن فيه أن المعرفة بالله ضرورية ، وأنه بذلك صح أن يأمرهم ، فإن المأمور إن لم يعرف الآمر امتنع أن يعرف أنه أمره . ولو لم تكن المعرفة ثابتة فى الفطرة لكان الرسول إذا قال لقومه : أدعوكم إلى الله ، لقالوا مثل ما قال فرعون : وما رب العالمين ؟ إنكاراً له وجحداً ، كأن يكون قولهم متوجها .

وفرعون لم يقل هذا لعدم معرفته فى الباطن بالخالق ، لكن أظهر خلاف ما فى نفسه . كما قال تعالى : ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾ [ سورة النمل : ١٤ ] ، وكما قال له(٥) موسى : ﴿ لَقَدْ عَلِمْتَ

(١) بعد الكلام السابق بسطر واحد .

(٢) س : فكان .

(٣) تجريد( ص٣٠٧ – ٣٠٨ ) : وكان روح عيسى عليه السلام .

(٤) س : ليس هو ما كان . .

(٥) س : وقال له . .

مَا أَنزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ ﴾ [ سورة الإسراء : ١٠٢ ].

ولهذا قال تعالى : ﴿ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِن بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ * قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ ص ٧٦ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ [ سورة إبراهيم : ٩ : ١٠ ] فأخبر [تعالى ][1] أن أولئك المكذبين لما قالوا : ﴿ إِنَّا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ * قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ ﴾ الآية[2] [ سورة إبراهيم : ٩ ، ١٠ ].

وهذا استفهام إنكار بمعنى النفى والإنكار على من لم يقرّ بهذا النفى . والمعنى : ما فى الله شك ، وأنتم تعلمون أنه ليس فى الله شك ، ولكن تجحدون انتفاء الشك جحودا تستحقون أن يُنكر عليكم هذا الجحد . فدل ذلك على أنه ليس فى الله شك عند الخلق المخاطَبين ، وهذا يبيّن أنهم مفطورون على الإقرار ، وإلا فالأمر النظرى مستلزم للشك قبل العلم ، لا سيما إذا كانت طرقه خفيةً طويلة ، فكل من لم يعرف تلك الطرق يشك فيه[3] ، فإن كان لا طريق للمعرفة إلا طريقة الأعراض[4] وطريقة الوجود ونحو ذلك ، فالشك فى الله حاصل لمن لم يعرف هذه الطرق ، وهم

(١) تعالى : زيادة فى (س) .
(٢) كلمة « الآية » : ليست فى (س) .
(٣) س : شك فيه .
(٤) س : الاعتراض ، وهو تحريف .

جمهور الخلق ، بل ولأكثر من سلك هذه الطرق أيضا إذا عرف حقيقتها .

قال ابن عبد البر[١] : « وقال آخرون فى معنى قول النبى صلى الله عليه وسلم : « كل مولود يولد على الفطرة » لم يُرد رسول الله صلى الله عليه وسلم بذكر الفطرة ها هنا كفرا ولا إيمانا ، ولا معرفة ولا إنكاراً ، وإنما أراد أن كل مولود يولد على السلامة[٢] خلقةً وطبعاً وبنيةً ، ليس معها كفر ولا إيمان ، ولا معرفة ولا إنكار ، ثم يعتقد الكفر أو الإيمان[٣] بعد البلوغ إذا ميّزوا .

واحتجوا بقوله فى الحديث : « كما تُنتج البهيمة بهيمةً جمعاء » يعنى سالمة : « هل تُحسُّون فيها من جدعاء » يعنى : مقطوعة الأذن . فَمثَّل[٤] قلوب بنى آدم بالبهائم ، لأنها تولد كاملة الخلق ، لا يتبيّن فيها نقصان[٥] ، ثم تُقطع[٦] آذانها بعد وأنوفها ، فيقال : هذه بحاير وهذه سوايب[٧] ، يقول[٨] : فكذلك قلوب الأطفال فى حين ولادتهم ، ليس لهم كفر حينئذ[٩] ولا إيمان ، ولا معرفة ولا إنكار ، كالبهائم السالمة ، فلما بلغوا

---

(١) الكلام التالى لم يرد بنصه فى « تجريد التمهيد » وإنما ورد أوله بمعناه فى ص ٢٩٦ .

(٢) ابتداء من عبارة « وإنما أراد أن كل مولود يولد على السلامة » ينقل ابن تيمية الكلام بنصه تقريبا من « تجريد التمهيد » وفيه : قالوا : وإنما يولد المولود على السلامة فى الأغلب . . .

(٣) تجريد : ليس معها إيمان ولا كفر ، ولا إنكار ولا معرفة ، ثم يعتقدون الكفر والإيمان . .

(٤) تجريد : مثّل .

(٥) تجريد : ليس فيها نقصان .

(٦) س : لم تقطع .

(٧) الإشارة هنا إلى قوله تعالى : ( ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ) [ سورة المائدة : ١٠٣ ] .

(٨) يقول : ليست فى « تجريد » .

(٩) تجريد : حسنه ، وهو تحريف .

استهوتهم الشياطين فكفر أكثرهم ، وعصم الله أقلهم ، قالوا : ولو كان الأطفال قد فطروا على شيء من الكفر[١] والإيمان فى أوّلية أمرهم ، ما انتقلوا عنه أبدا ، وقد تجدهم يؤمنون ثم يكفرون ثم يؤمنون . قالوا : ويستحيل فى العقول أن يكون الطفل فى حال[٢] ولادته يعقل كفراً أو إيمانا ، لأن الله أخرجهم فى حال لا يفقهون فيها[٣] شيئا .

قال تعالى[٤]: ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً ﴾ [ سورة النحل : ٧٨ ] فمن لم يعلم[٥] شيئا استحال منه كفر أو إيمان ، أو معرفة أو إنكار .

ص ٧٧ قال أبو عمر : هذا القول أصح ما قيل فى معنى الفطرة/التى يولد الولدان عليها[٦] ، وذلك أن الفطرة:السلامة والاستقامة ، بدليل قوله فى حديث[٧] عياض بن حمار : إنى[٨] خلقت عبادى حنفاء ، يعنى على استقامة وسلامة[٩] ، فكأنه – والله أعلم – أراد الذين خلصوا من الآفات

---

(١) تجريد : على شيء على الكفر.
(٢) تجريد : فى حين.
(٣) تجريد : معها .
(٤) س : قال الله ؛ تجريد : قال الله عز وجل .
(٥) تجريد : فمن لا يعلم .
(٦) تجريد : التى يولد الناس عليها ، والله أعلم .
(٧) س : بدليل قوله تعالى فى حديث ؛ تجريد : بدليل حديث .
(٨) تجريد : . . حمار عن النبى صلى الله عليه وسلم حاكيا عن ربه عز وجل : إنى . .
(٩) بعد كلمة « وسلامة » اختصر ابن تيمية سطرا ونصف سطر من كتاب « التمهيد » شرح فيها ابن عبد البر كلمة « الحنيف » .

كلها والزيادات ، ومن المعاصي والطاعات ، فلا طاعة منهم ولا معصية إذا لم يعملوا بواحدة منها[١].

ومن الحجة أيضا فى هذا قول الله تعالى [٢] : ﴿ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [سورة التحريم:٧] و﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ [سورة المدثر : ٣٨] ، ومن لم يبلغ وقت العمل لم يرتهن بشىء . قال الله تعالى[٣] : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ [سورة الإسراء : ١٥] ».

**قلت** : هذا القائل إن أراد بهذا القول أنهم خلقوا خالين من المعرفة والإنكار ، من غير أن تكون الفطرة تقتضى واحداً منهما ، بل يكون القلب كاللوح الذى يقبل كتابة الإيمان وكتابة الكفر ، وليس هو لأحدهما أقبل منه للآخر ، وهذا هو الذى يُشعر به ظاهر الكلام – فهذا قول فاسد ، لأنه حينئذ لا فرق بالنسبة إلى الفطرة بين المعرفة والإنكار ، والتهويد والتنصير والإسلام ، وإنما ذلك بحسب الأسباب ، فكان ينبغى أن يُقال : فأبواه يسلّمانه ويهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه ، فلما ذكر أن أبويه يكفّرانه ، وذكر[٤] الملل الفاسدة دون الإسلام ، عُلم أن حكمه فى حصول ذلك بسبب منفصل غير حكم الكفر.

وأيضا فإنه على هذا التقدير لا يكون فى القلب سلامة ولا عطب ، ولا استقامة ولا زيغ ، إذ نسبته إلى كل منهما نسبة واحدة ، وليس هو بأحدهما

---

(١) تجريد : إذ لم يعلموا بواحدة منها . وبعد عبارة « بواحدة منها » اختصر ابن تيمية سطراً من كلام ابن عبد البر.

(٢) تجريد : الله عز وجل .

(٣) د : وقال الله تعالى ؛ تجريد : وقال الله عز وجل .

(٤) د : وذلك ، وهو تحريف .

أَوْلى[١] منه بالآخر ، كما أن الرق[٢] قبل الكتابة فيه لا يثبت له حكم مدح كالمصحف ، ولا حكم ذم كقرآن مسيلمة ، والتراب قبل أن يُبنى مسجداً أو كنيسة ، لا يثبت له حكم واحد منهما .

فى الجملة كل ما كان قابلا للممدوح والمذموم على السواء ، لم يستحق مدحاً ولا ذما . والله تعالى يقول : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ [ سورة الروم : ٣٠ ] ، فأمره بلزوم فطرته التى فطر الناس عليها ، فكيف لا يكون فيها مدح ولا ذم ؟

وأيضا فالنبى[٣] صلى الله عليه وسلم شبهها بالبهيمة المجتمعة الخلق ، وشبَّه ما يطرأ عليها[٤] من الكفر بجدع الأنف والأذن . ومعلوم أن كمالها/محمود ونقصها مذموم ، فكيف تكون قبل النقص لا محمودة ولا مذمومة ؟ ص ٧٨

وإن كان المراد بهذا القول ما قاله طائفة من الناس ، من أن المراد : أنهم ولدوا على الفطرة السليمة ، التى لو تركت مع صحتها لاختارت المعرفة على الإنكار ، والإيمان على الكفر ، ولكن بما عرض من الفساد خرجت عن هذه الفطرة — فهذا القول قد يُقال : إنه لا يَرِد عليه ما يرد على ما قبله ، فإن صاحبه يقول : فى الفطرة قوة يميل بها إلى المعرفة والإيمان ، كما

(١) س : بأولى .
(٢) س : الورق .
(٣) س : وأيضا فإن النبى . . .
(٤) س : ما يظهر عليها . .

فى البدن السليم قوة يحب بها الأغذية النافعة ، وبهذا كانت محمودة وذُم من أفسدها ، لكن يقال : فهذه الفطرة التى فيها هذه القوة والقبول والاستعداد والصلاحية : هل هى كافية فى حصول المعرفة ، أو تقف المعرفة على أدلة يتعلمها من خارج ؟

فإن كانت المعرفة تقف على أدلة يتعلمها من خارج ، أمكن أن توجد تارة وتعدم أخرى ، ثم ذلك السبب الخارج يمتنع [1] أن يكون موجبا للمعرفة بنفسه ، بل غايته أن يكون معرِّفاً ومذكِّراً ، فعند ذلك إن وجب حصول المعرفة ، كانت [2] المعرفة واجبة الحصول عند وجود تلك الأسباب [2] وإلا فلا ، وحينئذ فلا يكون فيها إلا قبول المعرفة والإيمان ، إذا وجدت من يعلّمها أسباب ذلك .

ومعلوم أن فيها قبول الإنكار والكفر ، إذا وجدت من يعلمها أسباب ذلك ، وهو التهويد والتنصير والتمجيس . وحينئذ فلا فرق فيها بين الإيمان والكفر ، والمعرفة والإنكار ، إنما فيها قوة قابلة لكل منهما واستعداد له ، لكن يتوقف على المؤثر الفاعل من خارج .

وهذا هو القسم الأول الذى أبطلناه ، وبيّنا أنه ليس فى ذلك مدح للفطرة ، وإن كان فيها قوة تقتضى المعرفة بنفسها ، وإن لم يوجد من يعلّمها أدلة المعرفة ، لزم حصول المعرفة فيها بدون ما نسمعه من أدلة المعرفة ، سواء قيل : إن المعرفة ضرورية فيها ، أو قيل : إنها تحصل بأسباب كالأدلة التى تنتظم فى النفس ، من غير أن يُسمع كلامٌ مستدل ، فإن النفس

(١) س : امتنع .
(٢ - ٢) : ساقط من (س) .

بفطرتها قد يقوم بها من النظر والاستدلال ما لا يُحتاج معه إلى كلام أحد ، فإن كان كل مولود يولد على هذه الفطرة، لزم أن يكون المقتضى للمعرفة حاصلاً لكل مولود ، وهو المطلوب .

والمقتضى التام يستلزم مقتضاه ، فتبين أن أحد الأمرين لازم : إما لكون[1] الفطرة مستلزمة للمعرفة ، وإلا استوى[2] /الكفر والإيمان بالنسبة ص ٧٩
إليها ، وذلك ينفى مدحها .

وتلخيص النكتة أن يقال : المعرفة والإيمان بالنسبة إليها ممكن بلاريب ، فإما أن تكون هى موجبة مستلزمة له ، وإما أن يكون ممكنا بالنسبة إليها ، ليس بواجب لازم لها . فإن كان الثانى ، لم يكن فرق بين الكفر والإيمان ، إذ كلاهما ممكن بالنسبة إليها . فتبين أن المعرفة لازمة واجبة لها ، إلا أن يعارضها معارض .

فإن قيل : ليست [ موجبة ][3] مستلزمة للمعرفة ، ولكنها إليها أميل ، مع قبولها للنكرة .

قيل : فحينئذ إذا لم تستلزم المعرفة ، وجبت تارة وعدمت أخرى . وهى وحدها لا تحصِّلها ، فلا تحصّل إلا بشخص آخر كالأبوين ، فيكون الإسلام كالتهويد والتنصير والتمجيس .

ومعلوم أن هذه الأنواع بعضها أبعد عن الفطرة من بعض كالتمجيس ،

---

(١) س : إما كون ، وهو تحريف .
(٢) ت ، س : استوا .
(٣) موجبة : ساقطة من (ت) .

ولكن[١] مع ذلك لما لم تكن الفطرة مقتضية لشيء منها ، أضيفت إلى السبب ، فإن لم تكن الفطرة مقتضية للإسلام ، صار نسبتها إلى ذلك كنسبة التهويد والتنصير إلى التمجيس ، فوجب أن تذكر كما ذكر ذلك . وهذا كما أن الفطرة لو لم تقتض الأكل عند الجوع - مع القدرة عليه - لم يوجد الأكل إلا بسبب منفصل .

والنبي صلى الله عليه وسلم شبَّه اللبن بالفطرة ، لما عُرض عليه الخمر واللبن [ واختار اللبن ][٢] ، فقال له جبريل : أصبت الفطرة ، ولو أخذت الخمر لغوت أمتك[٣] .

والطفل مفطور على أنه يختار شرب اللبن بنفسه ، فإذا تمكن من الثدى لزم أن يرتضع لا محالة ، فارتضاعه ضرورى إذا لم يوجد معارض ، وهو مولود على أن يرتضع ، فكذلك هو مولود على أن يعرف الله ، والمعرفة ضرورية [ له ][٤] لا محالة إذا لم يوجد معارض .

وأيضا فإن حب النفس[٥] وخضوعها لله وإخلاص الدين له ، مع

(١) س : لكن .

(٢) عبارة « واختار اللبن » : ساقطة من ( ت ) .

(٣) الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه في : البخارى ١٥٢/٤ - ١٥٣ (كتاب الأنبياء ، باب قول الله تعالى : وهل أتاك حديث موسى ) ، ١٦٦/٤ (كتاب الأنبياء ، باب واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها ) ، ٨٣/٥ (كتاب التفسير ، سورة بنى إسرائيل ) ، ١٠٤/٧ (كتاب الأشربة ، باب قول الله تعالى : إنما الخمر والميسر . . . ) ؛ سنن الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ٣٦٢/٤ (كتاب التفسير ، سورة بنى إسرائيل ) ؛ سنن النسائى ( بشرح السيوطى ) ٢٨٠/٨ (كتاب الأشربة ، باب منزلة الخمر ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ٢٠١/١٤ - ٢٠٢ ، ( ط . الحلبى ) ٥١٢/٢ . وأول الحديث فى بعض الروايات : « ليلة أسرى بى » وفى بعضها : « حين أسرى بى . . . » وفى بعضها : « أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة أسرى به . . . » .

(٤) له : ساقطة من ( ت ) .

(٥) س : فإن حب ذل النفس ، وهو تحريف .

الكبر والشرك والنفور ، إما أن يكون نسبتها إلى الفطرة سواء ، أو الفطرة مقتضية للأول دون الثانى . فإن كانا سواء ، لزم انتفاء المدح كما تقدم ، ولم يكن فرق بين دعائها إلى الكفر ودعائها إلى الإيمان ، ويكون تمجيسها كتحنيفها ، وقد عُرف بطلان هذا .

وإن كان فيها مقتضٍ لهذا فإما أن يكون المقتضى مستلزما لمقتضاه عند عدم المعارض ، وإما أن يكون متوقفا على شخص خارج عنها . فإن كان الأول ،/ثبت أن ذلك من لوازمها ، وأنها مفطورة عليه ، لا تُفقد إلا إذا فسدت الفطرة . ص ٨٠

وإن قيل : إنه متوقف على شخص ، فذلك الشخص هو الذى يجعلها حنيفية كما يجعلها مجوسية . وحينئذ فلا فرق بين هذا وهذا .

وإذا قيل : هى إلى الحنيفية أميل ، كان كما يقال : هى إلى النصرانية أميل .

فتبين أن فيها قوة موجبة لحب الله ، والذل له ، وإخلاص الدين له ، وأنها موجبة لمقتضاها إذا سَلِمتْ من المعارض ، كما فيها قوة تقتضى شرب اللبن الذى[1] فُطرت على محبته وطلبه .

ومما يبين هذا أن كل حركة إرادية ، فإن الموجب لها قوة فى المريد ، فإذا أمكن فى الإنسان أن يحب الله ويعبده ويخلص له الدين ، كان فيه قوة تقتضى ذلك ، إذ الأفعال الإرادية لا يكون سببها إلا من نفس الحى المريد الفاعل ، ولا يشترط فى إرادته إلا مجرد الشعور بالمراد ، فما فى النفوس من

(١) ت : التى .

قوة المحبة له – إذا شعرت به – يقتضى حبه إذا لم يحصل معارض .

وهذا موجود فى محبة الأطعمة والأشربة والنكاح ، و [ محبة ] العلم[١] ، وغير ذلك . وإذا كان كذلك ، وقد ثبت أن فى النفس قوة المحبة لله والذل له ، وإخلاص الدين له ، وأن فيها قوة الشعور به – لزم قطعا وجود المحبة فيها ، والذل بالفعل لوجود المقتضى الموجب إذا سلم عن المعارض ، وعُلم أن المعرفة والمحبة لا يُشترط فيهما وجود شخص منفصل يكلمها بكلام ، وإن كان وجود هذا قد يذكِّر ويحرِّك ، كما لو خوطب[٢] الجائع بوصف طعام ، أو خوطب المغتلم بوصف النساء ، فإن هذا مما يذكِّر ويحرِّك ، لكن لا يجب ذلك فى وجود الشهوة للطعام ووجود الأكل .

فكذلك الأسباب الخارجة لا يتوقف عليها وجود ما فى الفطرة من الشعور بالخالق والذل له ومحبته ، وإن كان ذلك مذكِّرا ومحرِّكا ، أو مزيلا للمعارض المانع ، لكن المقصود أنه لا يحتاج حصول ذلك فى الفطرة إليه مطلقا .

وأيضا فالإقرار بالصانع بدون عبادته ، بالمحبة له والذل له وإخلاص الدين له ، لا يكون نافعاً ، بل الإقرار مع البغض أعظم استحقاقا للعذاب ، فلابد أن يكون فى الفطرة مقتضٍ للعلم ، ومقتض للمحبة ، والمحبة مشروطة بالعلم ، فإن ما لا يشعر به الإنسان لا يحبه ، والحب[٣] للمحبوبات لا يكون بسبب من خارج ، بل هو جِبِلِّيٌّ فطرى ، وإذا كانت

---

(١) ت : والعلم .
(٢) ت : خاطب ، وهو خطأ .
(٣) ت : والمحب .

المحبة جبليّة /فطرية ، فشرطها – وهو المعرفة أيضا – جبلى فطرى ، فلابد أن يكون فى الفطرة محبة الخالق مع الإقرار به . ص ٨١

وهذا أصل الحنيفية التى خلق الله خلقه عليها ، وهو فطرة الله التى أمر الله بها .

وأيضا فإذا كانت المحبة فطرية ، وهى مشروطة بالشعور ، لزم أن يكون الشعور أيضا فطريا ، والمحبة له أيضا فطرية ، لأنها لو لم تكن فطرية ، لكانت النفس قابلة لها ولضدها على السواء ، وهذا ممتنع كما تقدم . وإذا كانت فى الفطرة أرجح ، لزم وجودها فى الفطرة ، وإلا كانت ممكنة الحصول وعدمه ، كما فى المجوسية وغيرها من الكفر ، فتبقى الحنيفية مع المجوسية ، كاليهودية مع المجوسية ، وهذا باطل [كما تقدم ][1] .

فعُلم أن الحنيفية من موجبات الفطرة ومقتضياتها ، والحب لله والخضوع له والإخلاص له هو أصل أعمال الحنيفية ، وذلك مستلزم للإقرار والمعرفة ، ولازم اللازم لازم ، وملزوم الملزوم ملزوم ، فعلم أن الفطرة ملزومة لهذه الأحوال ، [٢] وهذه الأحوال لازمة لها ، وهو المطلوب[٢] .

**قال أبو عمر**[٣] : [٤]« قد مضى فى الفطرة ومعناها عند العلماء ما بلغنا عنهم والحمد لله[٤] ، وأما أهل البدع فمنكرون لكل ما قاله العلماء فى تأويل

---

(١) عبارة « كما تقدم » : ساقطة من ( ت ) .

(٢ – ٢) : ساقط من ( س ) .

(٣) فى « تجريد التمهيد » ص ٣٠٨ – ٣٠٩ .

(٤ – ٤ ) : بدلا من هذه العبارات فى « تجريد التمهيد » جاء ما يلى : « فهذا ما انتهى إلينا عن العلماء أهل الفقه والأثر ، وهم الجماعة ، فى تأويل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم : كل مولود يولد على الفطرة » .

قوله[١] : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّاتِهِمْ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٧٢ ][٢] الآية ، قالوا : ما[٣] أخذ الله من آدم ولا من ذريته ميثاقاً قط قبل خلقه إياهم ، وما خلقهم قط إلا فى بطون أمهاتم ، وما استخرج قط من ظهر آدم ذرية تُخَاطَب[٤] ، ولو كان ذلك لأحياهم ثلاث مرات .

والقرآن قد نطق عن أهل النار[٥] : ﴿ قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ ﴾ [ سورة غافر : ١١ ] من غير إنكار عليهم[٦] .

وقال تعالى[٧] تصديقا لذلك : ﴿ وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ [ سورة البقرة : ٢٨ ] قالوا : وكيف[٨] يخاطب الله عز وجل[٩] من لا يعقل ؟ وكيف يجيب من لا عقل له ؟ أم كيف[١٠] يحتج عليهم بميثاق لا يذكرونه ؟ أم كيف يؤاخذون بما قد نسوه ولم يذكروه ، ولا يذكر أحد أن ذلك[١١] عرض له أو كان منه ؟

(١) تجريد ( ص ٣٠٩ ) : قول الله عز وجل .
(٢) فى « تجريد » : ذريتهم .
(٣) س : وما .
(٤) فى « تجريد » كتبت عبارة مكررة خطأ بعد كلمة « تخاطب » .
(٥) تجريد : عن أهل النار بأنهم قالوا ما لم يرده عز وجل عليهم من قولهم : ربنا أمتنا . . .
(٦) عبارة « من غير إنكار عليهم » : ساقطة من « تجريد » .
(٧) س : وقال الله ؛ تجريد : وقال عز وجل .
(٨) تجريد : تصديقا لذلك : ( وكنتم أمواتا ) يعنى فى حال عدم غير وجود ( فأحياكم ) يريد بخلقه إياكم ( ثم يميتكم ثم يحييكم ) فجعل الحياة مرتين والموت مرتين . قالوا : وكيف . .
(٩) عز وجل : ليست فى « تجريد » .
(١٠) تجريد : وكيف .
(١١) تجريد : بميثاق لا يذكرونه وهم لا يؤاخذون بما نسوا ولا نجد أحداً يذكر أن ذلك . .

قالوا : وإنما أراد الله[١] بقوله : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِى آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّاتِهِمْ ﴾ الآية [سورة الأعراف : ١٧٢ ][٢] : إخراجه إياهم[٣] فى الدنيا ، وخلقه لهم ، وإقامة الحجة عليهم ، بأن فَطَرهم ونبَّأهم[٤] فطرة : إذا بلغوا وعقلوا علموا أن الله ربهم . ثم اختلف[٥] القائلون بهذا كله فى المعرفة : هل تقع ضرورة أو اكتسابا ؟ على ما قد ذكرنا فى غير هذا المكان »[٦] .

**قلت** : ليس المقصود هنا الكلام على هذه الآية وتفسيرها ، والكلام فى معرفة حاصلة/قبل الولادة أو نفيها ، بل المقصود إثبات المعرفة الفطرية ص ٨٢
الحاصلة بعد الولادة ، وإذا كان من نفاة الأول من يقول : إن هذه (*ضرورية ، فكيف بمن أثبت الثنتين*) ، وهذه الأقوال التى ذكرها منها اثنان[٧] من جنس[٨] ، وهو قول من يقول : ولدوا على ما سبق به القدر ، أو على ذلك ، وكانوا مفطورين عليه من حين[٩] الميثاق الأول ، منهم مُقِرٌّ طوعا وكرها . أو اثنان[١٠] من جنس ، وهو قول من يقول : ولدوا

---

(١) تجريد : الله عز وجل . .

(٢) تجريد : ذريتهم .

(٣) س : إخراج أباهم .

(٤) س ، تجريد : وبناهم ، وهو تحريف .

(٥) عبارة : « ثم اختلف . . . » بعد قوله : الله ربهم بأربعة أسطر فى « تجريد » ص ٣٠٩ .

(٦) تجريد : . . أو اكتسابا ، وليس هذا موضع ذكر ذلك ، والحمد لله .

(* - *) ما بين النجمتين ساقط من ( س ) .

(٧) س : إثبات ، وهو تحريف .

(٨) س : من جنس واحد .

(٩) س : وكانوا مفطورون عليه من جنس . . ، وهو تحريف .

(١٠) س : وإثبات ، وهو تحريف .

قادرين على المعرفة ، وقول من يقول : ولدوا قابلين لها وللتهود والتنصر ، إما مع التساوى ، وإما مع رجحان القبول للإسلام .

وأما قول من يقول : ولدوا على فطرة الإسلام ، أو على الإقرار بالصانع ، وإن لم يكن ذلك وحده إيمانا ، أو على المعرفة الأولى يوم أخذ الميثاق عليهم – فهذه الثلاثة لا منافاة بينها[1] ، بل يحصل بها المقصود .

والكتاب – والسنة – دلّ على ما اتفقت عليه من كون الخلق مفطورين على دين الله ، الذى هو معرفة الله والإقرار به ، بمعنى أن ذلك موجب فطرتهم ، وبمقتضاها يجب حصوله فيها ، إذا لم يحصل ما يعوقها ، فحصوله فيها لا يقف على وجود شرط ، بل على انتفاء مانع .

ولهذا لم يذكر النبى صلى الله عليه وسلم لموجب الفطرة شرطا ، بل ذكر ما يمنع موجبها ، حيث قال : كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، كما قال تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ * مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَلاَ تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [ سورة الروم : ٣٠ – ٣٢ ] فأخبر أن المشركين مفترقون .

ولهذا قال صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح : إن الله يرضى لكم ثلاثا : أن تعبدوه لا تشركوا به شيئا ، وأن تعتصموا بحبل الله جميعا

(١) ت ، س : بينهما ، وهو تحريف ، ولعل الصواب ما أثبته .

ولا تفرّقوا ، وأن تناصحوا من ولّاه الله أمركم(١)

وقد قال تعالى : ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحاً وَالَّذِى أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ﴾ [ سورة الشورى : ١٣ ] ، وقال تعالى : ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ ﴾ [ سورة البقرة : ١٣ ] .

وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً إِنِّى بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ * وَأَنَّ هَـٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ * ص ٨٣
فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُراً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [ سورة المؤمنون : ٥١ – ٥٣ ] .

وأصل الدين الذى فطر الله عليه عباده ، كما قال : خلقت عبادى حنفاء ، فاجتالتهم الشياطين ، وحرّمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يُشركوا بى ما لم أنزّل به سلطانا . فهو يجمع أصلين :

أحدهما عبادة الله وحده لا شريك له ، وإنما يُعبد بما أحبه وأمر به ، وهذا هو المقصود الذى خلق الله(٢) له الخلق ، وضده الشرك والبدع .

والثانى: حل الطيبات التى يستعان بها على المقصود ، وهو الوسيلة . وضدها تحريم الحلال . والأول كثير فى النصارى ، والثانى – وهو تحريم الطيبات – كثير فى اليهود ، وهما جميعا فى المشركين .

---

(١) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه مع زيادات فى بعض الألفاظ فى : مسلم ١٣٤٠/٣ (كتاب الأقضية ، باب النهى عن كثرة المسائل من غير حاجة ) ؛ الموطأ ٩٩٠/٢ (كتاب الكلام ، باب ما جاء فى إضاعة المال ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٣٦٧/٢ .

(٢) كلمة « الله » : ليست فى ( س ) .

ولهذا ذم الله تعالى المشركين على هذين النوعين فى غير موضع من كتابه ، كسورة الأنعام والأعراف ، يذكر[١] فيها ذمهم على ما حرّموه من المطاعم والملابس وغير ذلك ، وذمهم على ما ابتدعوه من العبادات التى لم يشرعها الله تعالى .

وفى الحديث : أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة[٢] . فنعبده وحده بفعل ما أحبه ، ونستعين على ذلك بما أحلّه .

كما قال تعالى : ﴿ يَاۤ أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً إِنِّى بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾ [ سورة المؤمنون : ٥١ ] .

وهذا هو الدين الذى فطر الله عليه خلقه ، فإنه محبوب لكل أحد ، فإنه يتضمن الأمر بالمعروف الذى تحبه القلوب ، والنهى عن المنكر الذى تبغضه ، وتحليل الطيّبات النافعة ، وتحريم الخبائث الضارة .

الأدلة العقلية تدل على أن كل مولود يولد على الفطرة من وجوه

وهذا الذى أخبر به النبى صلى الله عليه وسلم من أن كل مولود يولد على الفطرة ، مما تقوم الأدلة العقلية على صدقه ، كما أخبر الصادق المصدوق ، وتبيّن أن من خالف مدلول هذا الحديث فإنه مخطىء فى ذلك .

وبيان ذلك من وجوه :

الوجه الأول

**أحدها** : أن يُقال : لا ريب أن الإنسان قد يحصل له تارة من

---

(١) س : فذكر .

(٢) الحديث عن أبى بن كعب وابن عباس رضى الله عنهم ، فى : البخارى ١٢/١ (كتاب الإيمان ، باب الدين يسر ؛ سنن الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ٣٧٠/٥ (كتاب المناقب ، باب فضل أبى بن كعب ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ٣٥٥/٣ .

الاعتقادات والإرادات ما يكون حقا ، وتارة ما يكون باطلا ، فإن اعتقاداته قد تكون مطابقة لمعتقدها وهو الحق ، وقد تكون غير مطابقة وهو الباطل . والخبر عن هذا صدق وعن هذا كذب . والإرادات تنقسم إلى ما يوافق مصلحته ، وهو جلب المنفعة/ له ، وإلى ما لا يوافق مصلحته بل ص ٨٤
يضره .

فإن الإنسان حسّاس[1] متحرك بالإرادة . ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : أصدق الأسماء : الحارث وهمّام ، وأحبها إلى الله : عبد الله وعبد الرحمن ، وأقبحها : حرب ومرة[2] ، فإن الإنسان لابد له من حَرْثٍ وهو العمل والحركة الإرادية ، ولابد له من أن يهم بالأمور : منها ما يهم به ويفعله ، ومنها ما يهم به ولا يفعله ، فإن كان المراد موافقا لمصلحته كانت الإرادة حسنة محمودة ، وإن كان مخالفا لمصلحته كانت الإرادة سيئة مذمومة ، كمن يريد ما يضر عقله ونفسه وبدنه .

وإذا كان الإنسان تارةً تكون تصديقاته وإراداته حسنة محمودة ، وتارة تكون سيئة ، فلا يخلو : إما أن تكون نسبة نفسه إلى النوعين نسبة

---

(١) ت : فإن الإنسان هو حساس .

(٢) جاء الحديث بتمامه مع اختلاف فى ترتيب الأسماء عن أبى وهب الجشمى وابن عمر رضى الله عنهم فى : المسند ( ط . الحلبى ) ٣٤٥/٤ . وجاء نصفه فى:مسلم ١٦٨٢/٣ (كتاب الآداب ، باب النهى عن التكنى بأبى القاسم وبيان ما يستحب من الأسماء ) ؛ سنن الترمذى ( ط . المدينة ) ٢١٢/٤ (كتاب الآداب ، باب ما يستحب من الأسماء ) ؛ سنن ابن ماجة ١٢٢٩/٢ (كتاب الأدب ، باب ما يستحب من الأسماء ) ؛ سنن النسائى ( بشرح السيوطى ) ١٨١/٦ (كتاب الخيل ، باب ما يستحب من شية الخيل ) ؛ الدارمى ٢٩٤/٢ (كتاب الاستئذان ، باب ما يستحب من الأسماء ) .

واحدة ، بحيث لا يترجح أحد الصنفين على الآخر بمرجّح من نفسه ، أو لابد أن تكون نفسه مرجّحة لأحد النوعين.

فإن كان الأول ، لزم أن لا يوجد أحد الصنفين إلا بمرجّح منفصل عنه ، ثم ذلك المرجّح المنفصل إذا قُدِّر مرجحان : أحدهما يرجّح الصدق الذى ينفعه ، والآخر يرجّح الكذب الذى يضره ، فإما أن يتكافأ المرجّحان ، أو يترجح أحدهما ، فإن تكافأ المرجّحان لزم أن لا يحصل واحد منهما ، وهو خلاف المعلوم بالضرورة ، فإنّا نعلم أنه إذا عرض على كل أحد أن يصدق ، وأن ينتفع ، وأن يكذب ويتضرر ، مال بفطرته إلى أن يصدق وينتفع . وإذا كان لابد من ترجيح أحدهما فترجّح الكذب الضار – مع فرض تساوى المرجَّحيْن – أَوْلى بالإمتناع من تكافيهما ، فتعيّن أنه إذا تكافأ المرجّحان فلابد أن يترجح عنده الصدق والنفع[1] ، وهو المراد باعتقاد الحق وإرادة الخير.

فعُلم أن فى فطرة الإنسان قوة تقتضى اعتقاد الحق وإرادة النافع ، وحينئذ فالإقرار بوجود الصانع ومعرفته والإيمان به هو الحق أو نقيضه ؟ والثانى معلوم الفساد قطعا ، فتعيّن الأول . وحينئذ فيجب أن يكون فى الفطرة ما يقتضى معرفة الصانع والإيمان به .

وأيضا فإنه مع الإقرار به ، إما أن تكون محبته أنفع للعبد أو عدم محبته ، والثانى معلوم الفساد . وإذا كان الأول أنفع له ، كان فى فطرته محبة ما ينفعه .

---

(١) ت : الصدق النفع ، وهو تحريف.

وأيضا فإنه إما أن تكون عبادته [ وحده ][1] لا شريك له أكمل للناس علماً وقصدا ،/أو الإشراك به . والثانى معلوم الفساد ، فوجب أن يكون فى فطرته مقتضٍ يقتضى توحيده . ص ٨٥

وأيضا فإما أن يكون دين الإسلام مع غيره من الأديان متماثلين ، أو الإسلام مرجوحا أو راجحا . والأول والثانى باطلان باتفاق المسلمين ، وبأدلة كثيرة ، فوجب أن يكون فى الفطرة مقتضٍ يقتضى خير الأمرين لها ، وامتنع أن تكون نسبة الإسلام وسائر الملل إلى الفطرة واحدة ، سواء كانت نسبة قدرة ، أو نسبة قبول .

وإذا لزم أن يكون فى الفطرة مرجح للحنيفية التى أصلها معرفة الصانع ومحبته ، وإخلاص الدين له ، فإما أن يكون مع ذلك لا يوجد مقتضاها إلا بسبب منفصل ، مثل من يعلمه ويدعوه ، أو يمكن وجود ذلك بدون هذا السبب المنفصل .

فإن كان الأول لزم أن يكون موجبها متوقفا على مخاطَب منفصل دائما ، فلا يحصل بدونه ألبتة . ثم القول فى حصول موجبها لذلك المخاطَب المنفصل ، كالقول فى الأول ، وحينئذ فيلزم التسلسل فى المخاطَبين ، ووجود مخاطبين لا يتناهَوْن ، وهم أيضا مُخاطَبُون ، وهذا تسلسل فى الفاعلين ، وهو ممتنع .

وإن كان فى المخاطَبين من حصل له بموجب الفطرة بلا مخاطِب منفصل ، دل على إمكان ذلك فى الفطرة ، فبطل هذا التقدير : وهو كون

(١) وحده : ساقطة من (ت) .

موجب الفطرة لا يحصل قط إلا لمخاطَب منفصل . وإذا أمكن حصول موجب الفطرة بدون مخاطَب منفصل ، عُلم أن فى الفطرة قوة تقتضى ذلك ، وأن ذلك ليس موقوفاً على مخاطَب منفصل ، لكن قد يكون لذلك المقتضى معارض مانع ، وهذا هو الفطرة .

وهذا الدليل يقتضى أنه لابد فى الفِطَر[1] ما يكون مستغنياً عن مخاطَب منفصل فى حصول موجب الفطرة ، لكن لا يقتضى أن كل واحد كذلك ، لكن إذا عُرف أن ما جاز على أحد الإنسانين يجوز على الآخر لتماثلهما فى النوع ، أمكن ذلك فى حق كل شخص ، وهو المطلوب .

الوجه الثانى **الوجه الثانى** : أن يقال : إذا ثبت أن نفس الفطرة مقتضية لمعرفته ومحبته ، حصل المقصود بذلك ، وإن لم تكن فطرة كل أحد مستقلة بتحصيل ذلك ، بل يحتاج كثير منهم فى حصول ذلك إلى سبب معين

ص ٨٦ للفطرة :/ كالتعليم والتخصيص . فإن الله قد بعث الرسل ، وأنزل الكتب ، ودعوا الناس إلى موجب الفطرة : من معرفة الله وتوحيده ، فإذا لم يحصل مانع يمنع الفطرة ، وإلا استجابت لله ورسله[2] ، لما فيها من المقتضى لذلك .

ومعلوم أن قوله : كل مولود يولد على الفطرة ، ليس المراد به[3] أنه حين ولدته [ أمه ][4] يكون عارفاً بالله موحّداً له ؛ بحيث يعقل ذلك . فإن

(١) س : فى الفطرة .

(٢) س : ولرسله .

(٣) ت : ليس مراده .

(٤) أمه : ساقطة من النسختين ، وزدتها ليستقيم الكلام .

الله يقول : ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً ﴾ [ سورة النحل : ٧٨ ] .

ونحن نعلم بالاضطرار أن الطفل ليس عنده معرفة بهذا الأمر ، ولكن ولادته على الفطرة تقتضى أن الفطرة تقتضى ذلك ، وتستوجبه بحسبها . فكلما حصل فيه قوة العلم والإرادة ، حصل من معرفتها بربها ، ومحبتها له ، ما يناسب ذلك . كما أنه وُلِدَ على أنه يحب جلب المنافع ودفع المضار بحسبه . وحينئذ فحصول موجب الفطرة ، سواء توقّف على سبب ، وذلك السبب موجود من خارج ، أو لم يتوقف ، على التقديرين يحصل المقصود . ولكن قد يتفق لبعضها فوات الشرط أو وجود مانع ، فلا يحصل مقصود الفطرة .

**الوجه الثالث** : أن يقال : من المعلوم أن النفوس إذا حصل لها معلِّم ومخصِّص ، حصل لها من العلم والإرادة بحسب ذلك . ومن المعلوم أن كل نفس قابلة للعلم وإرادة الحق . ومعلوم أن مجرد التعليم والتخصيص لا يوجب العلم والإرادة ، لولا أن فى النفس قوة تقبل ذلك ، وإلا فلو علَّم البهائم والجمادات وحضّضها ، لم يحصل لها ما يحصل لبنى آدم ، والسبب فى الموضعين[1] واحد ، فعُلم أن ذلك لاختلاف القوابل . الوجه الثالث

ولهذا يشترك الناس فى سماع القرآن ، ويتفاوتون فى آثاره فيهم من العلم والحال ، وهكذا فى سائر الكلام . وإذا كان كذلك عُلم أن فى النفوس قوة تقتضى العلم والإرادة .

(١) س : فى الوضعين .

يبين ذلك أن ذلك المرجّح إذا حصل من خارج ، فمعلوم أنه نفسه لا يوجِب بنفسه حصول العلم والإرادة فى النفس ، إلا بقوة منها تقبل ذلك ، وتلك القوة لا تتوقف على أخرى ، وإلا لزم التسلسل الذى لا يتناهى بين طرفين متناهيين ، أو الدَوْر القَبْلِى ، وكلاهما ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء .

ص ٨٧ فهذا يدل على أن/فى النفس قوة ترجح الدِّين الحق على غيره . وحينئذ فالمخاطَبُ إنما عنده تنبيهها على ما لا تعلمه لتعلمه ، أو تذكيرها بما كانت ناسية لتذكره ، أو تحضيضها على ما لا تريده لتريده ، ونحو ذلك .

وكل هذه الأمور يمكن أن تحصل بخواطر فى النفس تقتضى تنبيهها وتذكيرها وتحضيضها . واعتبار الإنسان ذلك من نفسه يوجب علمه بذلك ، فإن ما يسمعه الإنسان من كلام البشر يمكن أن يخطر له مثله فى قلبه . فعُلِم أن الفطرة يمكن حصول إقرارها بالصانع والمحبة والإخلاص له بدون سبب منفصل ، وأنه يمكن أن تكون الذات كافية فى ذلك .

ومن المعلوم أنه إذا كان المقتضى لذلك قائماً[1] فى النفس وقُدِّر عدم المعارض ، فالمقتضى السالم عن المعارض المقاوم يوجب مقتضاه ، فعُلم أن الفطرة السليمة إذا لم يحصل لها من يفسدها كانت مُقِرَّةً بالصانع ، عابدةً له .

فإن قيل : هذه الخواطر التى تخطر للإنسان قد تحصل لبعض الناس دون بعض ، بحسب ما يتفق من الأسباب ، كما أن بعض الناس يحصل له

(١) فى النسختين : قائم ، وهو خطا .

من يخاطبه دون بعض ، فليسوا مشتركين فى أسباب الخواطر والخطاب .

قيل : إذا لم تكن الخواطر متوقفة على مخاطَب من خارج ، كانت الفطرة الإنسانية هى المقتضية لذلك ، وإن كان ذلك بأسباب يحدثها الله من إلهام مَلَكٍ أو غيره ، لكن المقصود أنه لا يحصل لها ذلك بواسطة تعلّم(١) إنسان ودعائه . وهذا هو المقصود بيانه من كونها وُلِدَت على الفطرة ، ليس المراد أنه يجب وجود الهُدى لكل إنسان ، فإن هذا خلاف الواقع . والحديث قد بيَّن أن المولود يعرض له من يغيِّر فطرته .

**الوجه الرابع** : أن يقال : هب أنه لابد من الداعى المعلِّم من خارج ، لكن فى النفس ما يوجب ترجيح الحق على الباطل فى الاعتقادات والإرادات ، وهذا كافٍ فى كونها وُلدِت على الفطرة . الوجه الرابع

**الوجه الخامس** : أن يقال : المقصود أنه إذا لم يحصل المفسد الخارج ولا المصلح الخارج ، كانت الفطرة مقتضية للصلاح ، لأن المقتضى فيها للعلم/والإرادة النافعة قائم ، والمانع زائل ، إذ ليس فى الفطرة نفسها مانع من ذلك ، ومع وجود المقتضى السالم عن المعارض المقاوم ، يجب وجود مقتضاه . الوجه الخامس ص ٨٨

والأوّل استدلال بوقوع الإقرار بدون سبب منفصل على وجود المقتضى التام فى الفطرة ، وهذا استدلال بوجود المقتضى التام على حصول مقتضاه .

وليس المقصود هنا أن المقتضى التام يجب وجوده لكل أحد ، فإن هذا

(١) س : تعليم .

ممتنع ، بل إن الفطرة تقتضى وجوده ، كما تقتضى فطرة الصبى شرب لبن أمِّه ، فلو لم يعرض له مانع للزم وجود الشرب . لكن قد يعرض له مرض فيه أو فى أمه أو غير ذلك ، يوجب نفوره عن شرب لبنها . وحب العبد لربه هو مفطور فيه ، أعظم مما فطر فيه حبه للبن أُمه .

قال [ الله ][1] تعالى : ﴿ فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا ﴾[ سورة البقرة : ٢٠٠ ] ، فلو لم يكن المقتضى التام ممكن[2] وجوده فى الفطرة ، لم يحصل موجبها إلا بمرجّح من خارج ، وهو خلاف الواقع ، ولأنها إذا خلت عن الأسباب الخارجة ، لم يكن بد من وجود صلاحها أو فسادها ، والثانى ممتنع ، فتعيَّن الأوَّل[3]

الوجه السادس [ **الوجه** ][4] **السادس** : أن السبب الذى فى الفطرة : إما أن يكون مستلزماً للمعرفة والمحبة ، وإما أن يكون مقتضيا لها بدون استلزام ، وعلى التقديرين يحصل المقصود .

الوجه السابع [ **الوجه** ][4] **السابع** : أن النفس لا تخلو عن الشعور والإرادة ، بل هذا الخلو ممتنع فيها . فإن الشعور والإرادة من لوازم حقيقتها ، ولا يتصور أن تكون النفس إلا شاعرةً مريدةً ، ولا يجوز أن يقال : إنها قد تخلو فى حق الخالق تعالى عن الشعور بوجوده وعدمه ، وعن محبته وعدم محبته . وحينئذ فلا يكون الإقرار به ومحبته من لوازم وجودها ، ولو لم يكن لها معارض ، بل هذا باطل .

(١) الله : ليست فى ( ت ) .
(٢) س : مما يمكن .
(٣) س : أو فسادها فتعين الأول والثانى ممتنع .
(٤) الوجه : ساقطة من ( ت ) .

وذلك أن النفس لها مطلوب مراد بضرورة فطرتها ، وكونها مريدة من لوازم ذاتها ، لا يُتصور أن تكون نفس الإنسان غير مريدة .

ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : « أصدق الأسماء الحارث وهمّام » ، وهي حيوان ، وكل حيوان متحرك بالإرادة ، فلا بد لها من حركة إرادية ، وإذا كان كذلك فلا بد لكل مريد من مراد ، والمراد إما أن يكون مراداً لنفسه أو لغيره ، والمراد لغيره لابد أن ينتهي إلى مراد لنفسه ، فيمتنع أن
تكون/جميع المرادات مرادات لغيرها ، فإن هذا تسلسل فى العلل الغائية ، ص ٨٩
وهو ممتنع ، كامتناع التسلسل فى العلل الفاعلية ، بل أَوْلى .

وإذا كان لابد للإنسان من مراد لنفسه ، فهذا هو الإلٰه الذى يألهه القلب . فإذاً لابد لكل عبد من إلٰه . فعُلم أن العبد مفطور على أن يحب إلٰهه .

ومن الممتنع أن يكون مفطوراً على أن يأله غير الله لوجوه :

منها : أن هذا خلاف الواقع .

ومنها : أنه ليس هذا المخلوق ، بأن يكون إلٰها لكل الخلق ، بأَوْلى من هذا .

ومنها : أن المشركين لم يتفقوا على إلٰه واحد ، بل عبد كل قوم ما استحسنوه .

ومنها : أن ذلك المخلوق إن كان ميتا فالحى أكمل من الميت ، فيمتنع أن يكون الناس مفطورين على عبادة ميت ، وإن كان حيا فهو أيضا مريد ، فله إلٰه يألهه ، فلو كان هذا يأله هذا ، وهذا يأله هذا ، لزم الدَّوْر الممتنع ، أو التسلسل الممتنع، فلا بد لهم كلهم من إلٰه يألهونه .

فإن قلت : ما ذكرته يستلزم أنه لابد لكل حي من إله ، أو لكل إنسان من إله ، لكن لم لا يجوز أن يكون مطلوب النفس مطلق المألوه ، لا مألوها معينا ، وجنس المراد لا مراداً معينا ؟

قيل : هذا ممتنع ، فإن المراد إما أن يُراد لنوعه أو لعينه ، فالأول مثلُ كَوْن العطشان يريدُ ماءً ، والسغبان[1] يريد طعاماً ، فإرادته هنا لم تتعلق بشيء معين ، فإذا حصل عين من النوع حصل مقصوده .

والمراد لذاته لا يكون نوعا ، لأن أحد المعنيين ليس هو الآخر ، فلو كان هذا مراداً لذاته ، للزم أن [ لا ][2] يكون الآخر مراداً لذاته ، وإذا كان المراد لذاته هو القدر المشترك بينهما ، لزم أن يكون ما يختص به أحدهما ليس مراداً لذاته ، وإذا لم يكن مراداً لذاته ، لزم أن يكون ما يختص به كل منهما ليس مرادا لذاته .

والكلي لا وجود له في الأعيان إلا معينا ، فإذا لم يكن في المعينات ما هو مراد لذاته ، لم يكن في الموجودات الخارجية ما هو مراد لذاته ، فلا يكون فيها ما يجب أن يألهه أحد ، فضلا عما يجب أن يألهه كل أحد .

فتبين أنه لابد من إله معين ، هو المحبوب لذاته من كل حي ، ومن الممتنع أن يكون هذا غير الله ، / فلزم أن يكون هو الله ، وعُلم أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، وأن كل مولود ولد على محبة هذا الإله ، ومحبته ص ٩٠

---

(١) والسغبان : كذا في ( س ) وهو الجائع . وفي ( ت ) كتب في الأصل : الشبعان ثم ضرب عليها وكتب في الهامش : الجيعان .

(٢) لا : ساقطة من ( ت ) .

مستلزمة لمعرفته ،(١ فعُلم أن كل مولود ولد على محبته ومعرفته ، وهو المطلوب١) .

وهذا الدليل يصلح أن يكون مستقلا ، وهذا بخلاف ما يراد جنسه ، كالطعام والشراب ، فإنه ليس فى ذلك ما هو مراد لذاته ، بل المراد دفع ألم الجوع والعطش ، أو طلب لذة الأكل والشرب . وهذا حاصل بنوع الطعام والشراب ، لا يتوقف على معين بخلاف ما هو مراد ومحبوب لذاته ، فإنه لا يكون إلا معينا .

الوجه الثامن

**الوجه الثامن** : أن يقال : اليهود عندهم نوع من المعرفة بالحق لكن بلا عمل به ، بل مع بغض له ونفور عنه واستكبار . والنصارى معهم نوع من المحبة والطلب والإرادة ، لكن بلا علم ، بل مع ضلال وجهل . ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم : « اليهود مغضوب عليهم ، والنصارى ضالون » رواه الترمذى وصححه[٢] .

وأمرنا الله أن نقول فى صلاتنا[٣] : ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ ﴾[ سورة الفاتحة : ٦ ، ٧ ] . آمين . فإن النعمة المطلقة لا تحصل إلا بمعرفة الحق واتّباعه ، وإذا كان كذلك ، والإنسان يحتاج إلى هذا وهذا ، ففطرته السليمة : إما أن تكون مقتضية لمعرفة الحق دون العمل به ، أو للعمل به[٤] دون معرفته ، أوْ لهما ، أو لا لواحدٍ منهما .

(١ - ١) ساقط من (س) .

(٢) سبق الحديث فى جـ١ ص١٦٦ .

(٣) س : فى كل صلاة .

(٤) س : دون العمل أو العمل به . .

فإن كان الرابع : فيلزم أن يستوى عندها الصدق والكذب ، والاعتقاد المطابق والفاسد ، وإرادة ما ينفعها وإرادة ما يضرها ، وهذا خلاف ما يُعلم بالحس الباطن والظاهر وبالضرورة[١] .

وإن كان الثالث : فيلزم أن يستوى عندها مع العمل أن تعلم وأن تجهل ، وأن تهتدى وأن تضل ، وأن لا يكون فيها مع استواء الدواعى الظاهرة ميل إلى أحدهما ، وهو أيضا خلاف المعلوم بالحس والضرورة .

وإن كان الثانى : فيلزم أن يستوى عندها إرادة الخير النافع والشر الضار دائما ، إذا استوت الدواعى الخارجة . وهو أيضا خلاف الحس الباطن والظاهر ، وخلاف الضرورة . فتبيَّن أنه لا يستوى عندها هذان ، بل يترجح عندها هذا وهذا جميعا .

وحينئذ فلا تكون مفطورة لا على يهودية ولا على نصرانية ، فعلى / المجوسية أَوْلى ، ويلزم أن تكون مفطورة على الحنيفية المتضمنة لمعرفة الحق والعمل به ، وهو المطلوب . ص ٩١

## فصل

فصل فى قوله تعالى (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) .

قال الله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [ سورة الذاريات : ٥٦ ] ، وللناس فى هذه العبادة التى خلقوا لها قولان :

أحدهما : أنها وقعت منهم . ثم هؤلاء منهم من يقول : جميعهم خُلقوا لها . ومنهم من يقول : إنما خُلق لها بعضهم .

(١) س : بالضرورة .

والقول الثانى : أنهم كلهم خُلقوا لها ، ومع ذلك فلم تقع[1] إلا من بعضهم . وهؤلاء حزبان :

حزب يقولون : إن الله لم يشأ إلا العبادة ، لكنهم فعلوا ما لا يشاؤه بغير قدرته ولا مشيئته ، وهم القدرية المنكرون لعموم قدرته ومشيئته[2] وخلقه .

[3]والثانى يقولون : بل كل ما وقع فهو بمشيئته وقدرته وخلقه[3] ، لكن هو لا يحب إلا العبادة التى خلقهم لها ، ولا يأمر إلا بذلك ، فمنهم من أعانه ففعل المأمور به ، ومنهم من لم يفعله .

واللام عند هؤلاء كاللام فى قوله : ﴿ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [ سورة البقرة : ١٨٥ ] ، وفى قوله : ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ ﴾[ سورة الحج : ٣٤ ] .

وقوله تعالى : ﴿ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[ سورة البقرة : ٢١ ] على قول الأكثرين ، الذين يجعلون « لعلَّ » متعلقة بقوله : « خلقكم » كما قال ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[ سورة الذاريات : ٥٦ ] .

---

(١) س : يقع ، والمقصود العبادة .
(٢) ومشيئته : ساقطة من ( س ) .
(٣ - ٣) : ساقط من ( س ) .

وقوله : ﴿ كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ ﴾[ سورة الحج : ٣٧ ] .

وقوله : ﴿ اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَـٰوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْماً ﴾[ سورة الطلاق : ١٢ ] .

وقوله : ﴿ جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَاماً لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْىَ والْقَلَائِدَ ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى السَّمَـٰوَاتِ وَمَا فِى الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾[ سورة المائدة : ٩٧ ] .

وقوله : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾[ سورة النساء : ٦٤ ] .

ومنه قوله : ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَـٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[ سورة المائدة : ٦ ] .

وقوله : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ
وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * وَاللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ ص ٩٢
الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَن تَمِيلُوا مَيْلاً عَظِيماً * يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفاً ﴾ [ سورة النساء : ٢٦ - ٢٨ ] ، ونحو ذلك مما فيه : أن الله يفعل فعلا لغاية يحبها ويرضاها ، ويأمر بها عباده ، وإذا حصلت لهم كان فيها نجاتهم وسعادتهم ، ثم منهم من يعينه على فعلها ، ومنهم من لا يفعلها ، فإن هذا قد أشكل على طائفة من الناس ، وقالوا : كيف يَفعل فعلاً لغاية مع علمه أنها لا تحصل ؟

فيقال : الغاية التى يُراد الفعل لها هى غاية مرادة للفاعل ، ومراد الفاعل نوعان : فإنه تارةً يفعل فعلا ليحصل بفعله مراده ، فهذا لا يفعله ، وهو يعلم أنه لا يكون . والله تعالى يفعل ما يريد ، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، ولكن الله يفعل ما يريد .

وتارةً يريد من غيره أن يفعل فعلا باختياره ، لينتفع ذلك الفاعل بفعله ، ويكون ذلك محبوبا للفاعل الأول ، كمن يبنى مسجدا ليصلى فيه الناس ، ويعطيهم مالاً ليحجُّوا به ويجاهدوا به ، وسلاحا ليجاهدوا به ، ويأمرهم بالمعروف ليفعلوه ، وينهاهم عن المنكر ليتركوه ، وهم إذا فعلوا ما أراده لهم ومنهم ، كان صلاحا لهم ، وكان ذلك محبوبا له ، وإن لم يفعلوا ذلك ، لم يكن صلاحا لهم ولا حصل محبوبه منهم . ثم هذا قد لا يكون قادرا على فعل ما أُمروا به اختيارا .

ولهذا زعمت القدرية النافية أن الرب ليس قادرا على هدى العباد ، وهو خطأ عند أهل السنة ، وقد يكون قادرا(١) ، فإنه سبحانه لو شاء لآتى كل نفس هداها : ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً ﴾ [ سورة يونس : ٩٩ ] .

لكن المخلوق قد يعين بعض من أمره لمصلحة له فى إعانته ، ولا يعين آخر ، والرب تعالى قد يعين المؤمنين فيفعلوا ما أُمروا به ، وأحبه الله منهم (٢) ، ولا يعين آخرين ، لما له فى ذلك من الحكمة ، فإن الفعل لا يوجد إلا بلوازمه وانتفاء أضداده .

---

(١) وقد يكون قادرا : كذا فى النسختين ، ولعل الصواب أن يقال : بل هو تعالى قادر على ذلك ..

(٢) منهم : ساقطة من ( س ) .

وقد يكون فى وجود ذلك فوات حكمة له ، هى أحب إليه من طاعة أولئك ، أو وجود شيء دفعه أحب إليه من حصول معصية أولئك .

ص ٩٣ وحينئذ فإذا أمر العباد ونهاهم ، ليطيعوه / ويعبدوه ، ويفعلوا ما أحبه ، وينالوا كمالهم الذى هو غايتهم التى خلقوا لها ، جاز أن يُقال : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ [ سورة النساء : ٦٤ ] .

وأن يقال : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [ سورة البقرة : ١٨٥ ] .

وأن يقال : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ﴾[ سورة النساء : ٢٦ ] .

وأن يقال : ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ ﴾[ سورة المائدة : ٦] ونحو ذلك .

وإن كان هو لم يخلق[(١)] ما أمر به ، وإذا خلقهم وخلق لهم ما ينتفعون به ، ليعبدوه ويطيعوه ، ويشكروه ويذكروه ، ويبلغوا الغاية المحمودة فى حقهم ، التى يحبها ويرضاها لهم – صح أن يقال : إنما خلقهم ليعبدوه ، وإن كان هو لم يخلق لكل منهم ما به يصير عابدا له ، كما جاز أن يُقال : إنما بنيت المسجد ليصلوا فيه ، وإنما أعطيتهم المال ليحجّوا ويجاهدوا ونحو ذلك ، فإنه ليس من شرط من فعل فعلا لغاية يفعلها غيره ، أن يكون هو فاعلا لتلك الغاية .

ثم إذا عُلم أن كثيرا من هؤلاء لا يصلى ولا يحج ولا يجاهد ، وأن من

---

(١) ت : وإن هو لا لم يخلق ، وهو تحريف .

يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر لا يطيعه ، لم يمنع ذلك أن يفعل ما يفعل ، ويأمر بما يأمر به ، لأن نفس ذلك الفعل وذلك الأمر مصلحة له ، وهذا موجود فى المخلوق والخالق ، فإن المخلوق - كالرسول وغيره - يأمر وينهى ، وإن كان يعلم أنه لا يُطاع ، لأن نفس أمره لهم ، له فيه مصلحة ومنفعة وثواب ، وفيه حكمة فى حق المأمور والمنهى .

وكذلك يفعل ما يفعل لمصالح الناس ، وإن علم أنهم لا يفعلون ذلك ، إذا كان له فى ذلك أجر ومثوبة ومصالح أخرى ، فإنه إذا كان بعض الناس يصلّى فى المسجد ، وبعضهم لا يصلى فيه ، قامت حجته على من لم يصل واستحق العقوبة ، وكان قد أزاح عن نفسه العلة ، بأن يُقال : لم يبن لهم مسجداً يصلون فيه .

والخالق تعالى أرسل الرسل ، وأنزل الكتب ، وأنذر العباد ، وأزاح عللهم[1] ، وفعل بهم من الأسباب التى بها يتمكنون من الطاعة ، أعظم مما يفعله كل آمرٍ غيره بالمأمورين ، فليس أحد أزاح علل المأمورين أعظم من الله ، فلا تقوم حجة آمر على مأمور ، إلا وحجة الله على عباده أقوم ، ولا/يستحق مأمور من آمره ذمًّا ولا عقابا لمعصيته إلا واستحقاق عصاة الله ص ٩٤
لأمره أعظم استحقاقا وذمًّا ، ولا أحد أحب إليه العذر من الله ، من أجل ذلك أرسل الرسل مبشرين ومنذرين ، ولا يُيسر أمرٌ على مأموريه ويرفع عنهم ما لا يطيقونه ، إلا والله تعالى أعظم تيسيرا على مأموريه[2] وأعظم رفعاً لما لا يطيقونه عنهم .

(١) س : وقدر العباد ، وأزاح عليهم ، وهو تحريف .

(٢) س : على مأمور به يرفع عنهم ما لا يطيقونه إلا والله أعظم تيسيرا على مأمور به .

وكل من تدبّر الشرائع ، لا سيما شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ، وجد هذا فيها أظهر من الشمس . ولهذا قال فى آية (١ الصيام ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾[ سورة البقرة : ١٨٥ ] .

وقال فى آية١) الطهارة(٢) : ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ ﴾[ سورة المائدة : ٦ ] .

وقال : ﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[ سورة الحج : ٧٨ ].

وفى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : إنما بعثتم ميسِّرين ولم تبعثوا معسِّرين(٣) .

وهو سبحانه يُسقط الواجبات إذا خشى المريض زيادة فى المرض أو تأخر(٤) البرء ، فيسقط القيام فى الصلاة ، والصيام فى شهره ، والطهارة بالماء كذلك ، بل المسافر مع تمكنه من الصيام أسقطه عنه فى شهره ، وقال : ﴿ وَمَن كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾[ سورة البقرة : ١٨٥ ] .

---

(١ - ١) : ساقط من ( س ) .

(٢) ت : الطهار ، وهو تحريف .

(٣) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ١/٥٠ (كتاب الوضوء ، باب صب الماء على البول فى المسجد ) وأوله : قام أعرابى فبال فى المسجد ، فتناوله الناس فقال لهم النبى صلى الله عليه وسلم : دعوه وهريقوا على بوله سَجْلاً من ماء . . . » الحديث . وهو فى : سنن أبى دواد ١/١٥٥ (كتاب الطهارة ، باب الأرض يصيبها البول ) ؛ سنن الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ١/٩٩ (كتاب الطهارة ، باب ماجاء فى البول ) ؛ سنن النسائى ( بشرح السيوطى ) ١/١٤٢ - ١٤٣ (كتاب الطهارة ، باب التوقيت فى الماء ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ١٢/٢٤٤ - ٢٤٧ ، ١٤/٢٠٩ ، ٢١٠ . وجاء جزء من الحديث عن أنس رضى الله عنه ( ولم ترد فيه العبارة التى ذكرها ابن تيمية هنا ) فى عدة مواضع منها فى : مسلم ١/٢٣٦ - ٢٣٧ (كتاب الطهارة ، باب وجوب غسل البول وغيره . . . ) .

(٤) س : أو تأخير.

والشريعة طافحة بهذا وأمثاله ، وهو سبحانه مع ذلك هو ربُّ كل شيء ومليكه وخالقه ، فلا يكون شيء إلا بمشيئته وقدرته ، وهو سبحانه محسن متفضل إلى من أمرهم ونهاهم بقدر زائد [ لا يقدر ][1] عليه ، ولا يفعله غيره ، وهو أن جعلهم مؤمنين مسلمين مطيعين ، وهذا لا يقدر عليه غيره من الآمرين الناهين ، وهو فى ذلك محسن إليهم منعم عليهم نعمة ثانية[2] ، غير نعمته بالإرسال والبيان والإنذار[3] ، فهذه نعمة يختصون بها غير النعمة المشتركة .

وأما الكفار فلم ينعم عليهم بمثل ما أنعم به على المؤمنين ، ومن لم ينعم ويحسن بمثل ذلك ، لم يكن قد أساء وظلم مع الإقدار والتمكين وإزاحة العلل ، إذا كان له فى ترك ذلك حكمة بالغة ، لو فعل بهم مثلما فعل بالأولين ، بطلت [ تلك ][4] الحكمة التى هى أعظم من طاعتهم ، وحصلت مفسدة أعظم من مفسدة معصيتهم . فمن وجه ليس ذلك بواجب عليه لهم ، ومن وجه له فى ذلك حكمة بالغة لا تجتمع هى ومساواتهم بأولئك ، فتقتضى الحكمة ترجيح خير الخيرين ، بتفويت أدناهما ، / ودفع شر الشرين بالتزام أدناهما . ص ٩٥

وقول القائل : كيف يفعل فعلاً لغاية مع علمه أنها لا تحصل ؟

جوابه : أن ذلك إنما يمتنع إذا كان ليس مراده إلا تلك الغاية فقط ،

---

(١) عبارة « لا يقدر » ساقطة من (ت) .

(٢) ت : ثابتة ، وهو تحريف .

(٣) ت : والإقدار .

(٤) تلك : ساقطة من (ت) .

فإذا لم تحصل لم يحصل[١] ما أراده[٢] ، ومن فعل شيئا لأجل مراد يعلم أنه لا يحصل كان ممتنعا .

وبهذا يبطل قول القدرية الذين يقولون : لم يرد إلا المأمور ، وما سواه واقع بغير مراده ، وقد خلق الخلق لذلك المراد بعينه ، مع علمه أنه لا يكون ، وهذا تناقض . ويقولون : يشاء ما لا يكون ، ويكون ما لا يشاء .

وأما أهل السنة الذين يقولون : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وأنه لا يقع إلا ما شاءه ، وإن وقع ما لم يحبه ويأمر به ، فلحكمة له فى ذلك باعتبارها خلقه ، ولولا الغاية التى يريدها به لم يخلقه ، فلا إشكال على قولهم .

وإذا عُلم أن الرب له مراد بما أمره ، وله مراد بما خلقه ، فإذا لم يحصل ما أمر به فقد حصل ما خلقه ، فما حصل إلا مراده ، وهو لم يخلق ذلك المعيّن الذى أمر به[٣] ، لئلا يستلزم عدم مرادٍ أحب إليه منه وهو ما خلقه ، وقد يكون ذلك المأمور يستلزم تفويت مأمور آخر هو أحب إليه منه .

مثاله أن فرعون لو أطاع لم يحصل ما حصل من الآيات العظيمة ، التى حصل بها من المأمور ما هو أعظم من إيمان فرعون . وصناديد قريش لو أطاعوا لم يحصل ما حصل من ظهور آيات الرسول ، ومعجزة القرآن ،

---

(١) س : فإذا لم يحصل لم يحصل ، وهو خطأ .

(٢) س : ما أراد .

(٣) ت : الذى أمره .

وجهاد المؤمنين الذى حصل به[١] من طاعة الله ومحبوبه ما هو أعظم عنده من إيمان صناديد قريش .

وعلى هذا فيجوز أن يُقال : إن الله[٢] إنما خلق الجن والإنس ليعبدوه ، فإن هذا هو الغاية التى أرادها منهم بأمره ، وبها يحصل محبوبه ، وبها تحصل سعادتهم ونجاتهم ، وإن كان منهم من لم يعبده ، ولم يجعله عابدا [ له ][٣]، إذ كان فى ذلك الجعل تفويت محبوبات أُخر ، هى أحب إليه من عبادة أولئك ، وحصول مفاسد أُخر ، هى أبغض إليه من معصية أولئك .

ويجوز أيضا أن يقال : ﴿ وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ [ سورة هود : ١١٩ ] ، فإنه أراد بخلقهم ما هم صائرون إليه / من الرحمة والاختلاف . فنى تلك الآية ذكر الغاية التى أُمروا بها ، ص ٩٦
وهنا ذكر الغاية التى إليها يصيرون ، وكلاهما مرادة له ، تلك مرادة بأمره ، والموجود منها مراد بخلقه وأمره . وهذه مرادة بخلقه ، والمأمور منها مراد بخلقه وأمره .

وهذا معنى ما يروى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه[٤] فى قوله : ﴿ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾[ سورة الذاريات : ٥٦ ] قال : معناه إلا لآمرهم أن يعبدونى

(١) به : ساقطة من ( س ) .
(٢) عبارة « إن الله » : ساقطة من ( ت ) .
(٣) له : ساقطة من ( س ) .
(٤) عبارة « رضى الله عنه » ليست فى ( س ) .

وأدعوهم إلى عبادتى . واعتمد الزجّاج هذا القول[١] ، فرواه ابن أبى نجيح عن مجاهد : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾[ سورة الذاريات : ٥٦ ] قال : لآمرهم وأنهاهم . وروى سليمان بن عامر عن الربيع بن أنس ، قال : ما خلقتهما إلا للعبادة[٢] .

وأما من قال : المراد : المؤمنون ، فروى ابن مصلح[٣] عن الضحاك فى قوله : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدونِ ﴾ قال : هى خاص للمؤمنين[٤] .

وأما من قال : كلهم وقعت منهم العبادة التى خلقوا لها . فروى الوالبى عن ابن عباس : إلا ليعبدون : إلا ليُقروا لى بالعبودية طوعاً وكرهاً[٥] .

وقال السُّدِّى : خلقهم للعبادة ، [٦] فمن العبادة عبادة تنفع ، ومن العبادة[٦] عبادة لا تنفع : ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَـٰوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾[ سورة لقمان : ٢٥ ] :هذا منهم عبادة ، وليس تنفعهم مع شركهم[٧] .

---

(١) قال ابن الجوزى فى تفسيره « زاد المسير فى علم التفسير » فى تفسيره لهذه الآية ٤٢/٨ ( ط . المكتب الإسلامى ، دمشق ، ١٩٦٧/١٣٨٧ ) : « واختلفوا فى هذه الآية على أربعة أقوال : أحدها : إلا لآمرهم أن يعبدونى ، قاله على بن أبى طالب ، واختاره الزجّاج » .

(٢) فى تفسير ابن كثير للآية : « وقال الربيع بن أنس : ( إلا ليعبدون ) أى : إلا للعبادة » .

(٣) س : أبو صالح .

(٤) قال ابن الجوزى : « والثالث : أنه خاصٌ فى حق المؤمنين . قال سعيد بن المسيّب : ما خلقت من يعبدنى إلا ليعبدنى . وقال الضحّاك والفراء وابن قتيبة : هذا خاص لأهل طاعته » .

(٥) قال ابن الجوزى : « والثانى : إلا ليقروا بالعبودية طوعا وكرها ، قاله ابن عباس . وبيان هذا قوله : ( ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ) [ سورة الزخرف : ٨٧ ] . وانظر تفسير الطبرى وتفسير ابن كثير لقوله تعالى ( وما خلقت الجن والإنس . . ) الآية .

(٦ - ٦) : ساقط من ( س ) .

(٧) أورد هذا الكلام بألفاظ مقاربة ابن كثير فى تفسيره .

وروى ابن أبي زائدة ، عن ابن جريج فى قوله : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ قال : إلا ليعرفون(١) .

روى(٢) هذه الأقوال ابن أبي حاتم بأسانيده إلا قول على .

وذكر الثعلبي عن مجاهد : إلا ليعرفون . قال : ولقد أحسن فى هذا القول ، لأنه لو لم يخلقهم لما عُرِف وجوده وتوحيده . ودليل هذا التأويل قوله : ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ ﴾ [ سورة الزخرف : ٨٧ ] الآيات،قال : وروى حبَّان عن الكلبي : إلا ليوحّدون ، فأما المؤمن فيوحّده فى الشدة والرخاء ، وأما الكافر [ فيوحده ](٣) فى الشدة والبلاء دون النعمة والرخاء . بيانه : قوله ﴿ فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾[ سورة العنكبوت : ٦٥ ] فعلى هذه الأقوال أن جميع الإنس والجن عبدوه وعرفوه ووحّدوه ، وأقرُّوا له بالعبودية طوعا وكرها .

والأولون لا ينكرون ما أثبته هؤلاء ، لكن يقولون : ليست هذه هى العبادة التى خلقوا لها ، وإن كان قد وُجد من جميعهم معرفة به ، وإقرار به ، وعبودية له طوعاً وكرها .

وهذا يبين أن جميع الإنس والجن مقرُّون بالخالق معترفون به / مقرُّون ص ٩٧
بعبوديته طوعا وكرها ، وذلك يقتضى أن هذه المعرفة من لوازم نشأتهم ، وأنه لم ينفك عنها أحد منهم ، مع العلم بأن النظر المعيّن الذى يوجبه

(١) قال ابن كثير : « وقال ابن جريج : إلا ليعرفون » .

(٢) س : وروى .

(٣) فيوحده : ساقطة من ( ت ) .

الجهمية والمعتزلة لا يعرفه أكثرهم . فعُلم بذلك ثبوت المعرفة والإقرار بدون هذا النظر .

وقد روى ابن جريج عن زيد بن أسلم : إلا ليعبدون قال : جَبَلهم على الشقاء والسعادة[١] .

وكذلك[٢] عن وهب بن منبّه : ﴿ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ قال : جبلهم على الطاعة وجبلهم على المعصية ، ذكرهما[٣] ابن أبي حاتم .

وعلى هذا فيكون المراد بالعبادة دخولهم تحت قضائه وقدره ، ونفوذ مشيئته فيهم . وقد فُسّر بهذا ما رواه الوالبي عن ابن عباس حيث قال : إلا ليقروا لى بالعبودية طوعا وكرها .

قال الثعلبي : « فإن قيل : كيف كفروا ، وقد خلقهم للإقرار بربوبيته والتذلل لأمره ومشيئته ؟ قيل : إنهم قد تذللوا لقضائه الذى قضاه[٤] عليهم ، لأن قضاءه جارٍ عليهم ، لا يقدرون على الامتناع منه إذا نزل بهم ، وإنما خالفه من كفر به فى العمل بما أُمر به ، فأما التذلل لقضائه فإنه غير ممتنع منه » .

**قلت** : وهذا المعنى – وإن كان فى نفسه صحيحا ، وقد نازعت القدرية فى بعضه – فليس هو المراد بالآية . فإن جميع المخلوقات – حتى البهائم والجمادات – بهذه المنزلة .

(١) س : أو السعادة .

(٢) أورد هذا التفسير عن زيد بن أسلم الطبرى فى تفسيره لهذه الآية ، وكذلك السيوطى فى « الدر المنثور» ١١٦/٦ .

(٣) س : ذكرها .

(٤) س : الذى قضى .

وأيضا فالعبادة المذكورة فى عامة المواضع فى القرآن لا يُراد بها هذا المعنى .

وأيضا فإن قوله : ﴿ مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ * إِنَّ اللَّهَ هوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾[ سورة الذاريات : ٥٦ - ٥٨ ] ، دليل على أنه خلقهم ليعبدوه ، لا ليرزقوا ويطعموا ، بل هو المُطْعِم الرازق ، وإطعامه لهم ورزقه إياهم ، هو من جُملة تدبيرهم وتصريفهم ، الذى قد جعله أهل هذا القول عبادةً له ، فتكون العبادة التى خُلِقوا لها كونهم مرزوقين مدبَّرين ، وهذا باطل .

وأيضا : فقوله ﴿ لِيَعْبُدُونِ ﴾[1] يقتضى فعلا يفعلونه هم . وكونه يربُّهم ويخلقهم ، ليس فيه إلا فعله فقط ، ليس فى ذلك فعل لهم .

ويلى هذا القول فى الضعف قول من يقول : إنهم كلهم عبدوه ، أو أن الآية خاصة . فإن هذه أقوال[2] ضعيفة ، كما أن قول القدرية / الذين ص ٩٨
يقولون : إنه ما كان منهم كان بغير مشيئته وقدرته وإنه لم يشأ إلا العبادة فقط ، وما كان غير ذلك فإنه حاصل بغير مشيئته وقدرته — قول ضعيف .

والناس لما خاضوا فى القدر صارت الأقوال المتقابلة تكثر فيه ، وفى تفسير القرآن بغير المراد ، وهو مما نَهى عنه النبى صلى الله عليه وسلم حيث خرج عليهم وهم يتنازعون فى القدر : هذا يقول : ألم يقل الله كذا ؟ ، وهذا يقول : ألم يقل الله كذا ؟ فقال : « أبهذا أمرتم ؟ أم إلى هذا دعيتم ؟ أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض »[3] .

---

(١) ت : يعبدون .

(٢) س : الأقوال. (٣) سبق الحديث فى حـ ١ ص ٤٩ .

والمقصود هنا أنه من المعروف عند السلف والخلف أن جميع الجن والإنس معترفون بالخالق مقرّون به ، مع أن جمهور الخلق لا يعرفون النظر الذى يذكره هؤلاء ، فعُلِم أن أصل الإقرار بالصانع والاعتراف به مستقر فى قلوب جميع الإنس والجن ، وأنه من لوازم خلقهم ، ضرورى فيهم ، وإن قُدِّر أنه حصل بسبب ، كما أن اغتذاءهم بالطعام والشراب هو من لوازم خلقهم ، وذلك ضرورى فيهم .

وهذا هو الإقرار والشهادة المذكورة فى قوله : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِى آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّاتِهِمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴾[ سورة الأعراف : ١٧٢ ، ١٧٣ ] .

فإن هذه الآية فيها قولان : من الناس من يقول : هذا الإشهاد كان لما استُخرِجُوا من صلب آدم ، كما نُقل ذلك عن طائفة من السلف ، ورواه بعضهم مرفوعا إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، وقد ذكره الحاكم ، لكن رفعه ضعيف[١] .

---

(١) وردت آثار عديدة تذكر إنطاق الله لبنى آدم وإشهادهم على انفسهم أكثرها موقوف وبعضها مرفوع . والحديث المرفوع الذى يشير إليه ابن تيمية أورده الحاكم فى مستدركه ١/٢٧ - ٢٨ ( ط . حيدر آباد ، ١٣٣٤ - ١٣٤٢ ) ونصه : « حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ، ثنا إبراهيم بن مرزوق البصرى بمصر ، ثنا وهب بن جرير بن حازم ثنا أبى ، عن كلثوم بن جبر ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس ، عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال : أخذ الله الميثاق من ظهر آدم ، فأخرج من صلبه ذرية ذرأها ، فنثرهم نثراً بين يديه كالذر ، ثم كلمهم فقال : ألست بربكم ؟ قالوا : بلى شهدنا ، أن تقولوا يوم القيامة إنّا كنا عن هذا غافلين ، أو تقولوا : إنما أشرك آباؤنا من قبل ، وكنا ذرية من بعدهم ، أفتهلكنا بما فعل المبطلون » ثم قال الحاكم : « هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ، وقد احتج مسلم بكلثوم بن جبر » .

=

وإنما المرفوع الذى فى السنن ، كأبى داود ، والترمذى ، وموطأ مالك ، من حديث أبى هريرة[١] ومن حديث عمر[٢] : هو أنهم استخرجهم ، ليس فى هذه الكتب أنهم نطقوا ولا تكلموا .

---

= وقد روى هذا الحديث - مع اختلاف فى الألفاظ - أحمد فى مسنده ( ط . المعارف ) ١٥١/٤ ( رقم ٢٤٥٥ ) وسنده فيه : « حدثنا حسين بن محمد ، حدثنا جرير - يعنى ابن حازم ، عن كلثوم بن جبر . . » وفيه : « أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان - يعنى عرفة - فأخرج من صلبه . . . » وصحح الشيخ أحمد شاكر رحمه الله الحديث فى تعليقه وأشار إلى وجود الحديث فى مجمع الزوائد ( ذكر الشيخ أحمد شاكر أنه فى ٢٥/٧ ووجدته مكررا فى ١٨٨/٧ - ١٨٩ ) وقال الهيثمى : « رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح » . ونقل الشيخ أحمد شاكر الكلام الذى ذكره ابن كثير فى تفسيره ( انظر التفسير - ط . دار الشعب - ٥٠١/٣ - ٥٠٢ ) وقال فيه : « وقد رواه عبد الوارث ، عن كلثوم بن جبر ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس ، فوقفه . وكذا رواه إسماعيل بن عليه ووكيع ، عن ربيعة بن كلثوم ، عن جبير ، عن أبيه به ، وكذا رواه عطاء بن السائب ، وحبيب بن أبى ثابت ، وعلى بن بذيمة ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس : قوله : وكذا رواه العوفى ، وعلى بن أبى طلحة ، عن ابن عباس ، فهذا أكثر وأثبت ، والله أعلم » . قال الشيخ أحمد شاكر فى تعليقه على كلام ابن كثير : « وكأن ابن كثير يريد تعليل المرفوع بالموقوف ! وما هذه بعلة ، والرفع زيادة من ثقة ، فهى مقبولة صحيحة » . وابن كثير يشير إلى الآثار الموقوفة التى أوردها الطبرى فى تفسيره ( ط . المعارف ) ٢٢٢/١٣ - ٢٥٠ ( منهـا الأرقام ١٥٣٣٩ - ١٥٣٤٣ ، ١٥٣٤٧ - ١٥٣٥٠ ، ١٥٣٦٠ - ١٥٣٦٢ ) فانظر هذه الآثار وتعليق الشيخ أحمد شاكر رحمه الله وأستاذى الأستاذ محمود شاكر عليها ( وعلى حديث ابن عباس المرفوع ( رقم ١٥٣٣٨ ) وحديث عبد الله بن عمرو المرفوع (رقم ١٥٣٥٤ ) . وانظر كلام ابن تيمية عن هذه الأحاديث وتعليق على كلامه فى « جامع الرسائل » ص ١٢ - ١٣ .

(١) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : سنن الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ٣٣١/٤ - ٣٣٢ (كتاب التفسير ، تفسير سورة الأعراف ) ، وقال الترمذى : « هذا حديث حسن صحيح ، وقد روى من غير وجه عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم ) وأول الحديث : لما خلق الله آدم مسح ظهره . . . الحديث ، وقال عنه السيوطى فى « الجامع الكبير » بعد أن أشار إلى رواية الترمذى له : « وابن سعد ، ع = وابن يعلى ، ك = الحاكم فى مستدركه وابن مردويه عن أبى هريرة » .

(٢) الحديث عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى : سنن أبى داود ٣١٢/٤ - ٣١٣ (كتاب السنة ، باب فى القدر) ؛ الموطأ ٨٩٨/٢ - ٨٩٩ (كتاب القدر ، باب النهى عن القول بالقدر) ؛ سنن الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ٣٣١/٤ (كتاب التفسير ، تفسير سورة الأعراف) وقال الترمذى : « هذا حديث حسن ، ومسلم بن يسار لم يسمع من عمر ، وقد ذكر بعضهم فى هذا الإسناد بين مسلم بن يسار وبين عمر رجلا » . ورواه الحاكم فى مستدركه ٢٧/١ وقال : « هذا حديث صحيح على شرطها ولم يخرجاه » .

ولكن فى حديث أبى هريرة أنه (١) أراهم آدم . وفى حديث عمر وغيره أنه قال : هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار (٢) . ففيها إثبات القدر (٣) وأن الله علم ما سيكون قبل أن يكون ، وعلم الشقى والسعيد من ذرية آدم ، وسواء كان ما استخرجه فرآه آدم هى أمثالهم أو أعيانهم .

فأما نطقهم فليس فى شىء من الأحاديث المرفوعة الثابتة ، ولا يدل
ص ٩٩ عليه القرآن ، / فإن القرآن يقول فيه : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّاتِهِمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٧٢ ] فذكر الأخذ من ظهور بنى آدم – لا من نفس آدم – وذرياتهم يتناول كل من ولدوه ، وإن كان كثيرا ، كما قال فى تمام الآية : ﴿ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ ﴾[ سورة الأعراف : ١٧٣ ] .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحاً وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ * ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ ﴾[ سورة آل عمران : ٣٣ ، ٣٤ ] وقال: ﴿ ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ ﴾[ سورة الإسراء : ٣ ] وقال : ﴿ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَارُونَ ﴾[ سورة الأنعام : ٨٤ ] إلى قوله : ﴿ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ ﴾ [ سورة الأنعام : ٨٥ ] فاسم الذرية (٤) يتناول الكبار .

(١) ت : أنهم .

(٢) الحديث من رواية أبى داود . . . أن عمر بن الخطاب سئل عن هذه الآية : ( وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ) ، قال : قرأ القعنبى الآية ، فقال عمر : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عنها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله عز وجل خلق آدم ، ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية ، فقال : خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون ، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية ، فقال : خلقت هؤلاء للنار ، وبعمل أهل النار يعملون . فقال رجل : يا رسول الله ففيم العمل ؟ . . الحديث .

(٣) س : للقدر .

(٤) فى ( ت ) : . . داود وسليمان ) الآية ، فاسم الذرية . .

وقوله : ﴿ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ﴾[ سورة الأعراف : ١٧٢ ] ، فشهادة المرء على نفسه فى القرآن يراد بها : إقراره . فمن أقرّ بحق عليه فقد شهد به على نفسه .

قال تعالى : ﴿ كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ﴾[ سورة النساء : ١٣٥ ] ، وهذا مما احتج به الفقهاء على قبول الإقرار .

وفى حديث ماعز بن مالك : فلما شهد على نفسه أربع مرات رجمه رسول الله صلى الله عليه وسلم[1] ، أى أقرّ أربع مرات .

ومنه قوله تعالى : ﴿ مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ ﴾[ سورة التوبة : ١٧ ] فإنهم كانوا مقرّين بما هو كفر ، فكان ذلك شهادتهم على أنفسهم .

وقال تعالى : ﴿ يَامَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ ﴾ [ سورة الأنعام : ١٣٠ ] ، فشهادتهم على أنفسهم هو إقرارهم ، وهوْ إذاً الشهادة على أنفسهم .

---

(١) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه ، فى : سنن الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ٢/٤٤٠ - ٤٤١ (كتاب الحدود ، باب ما جاء فى التلقين فى الحد ) ؛ سنن ابن ماجه ٢ /٨٥٤ (كتاب الحدود ، باب الرجم ) ، وأوله - وهذه رواية الترمذى - : جاء ماعز الأسلمى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : إنه زنى فأعرض عنه . . . فأمر به فى الرابعة فأخرج إلى الحرّة . . الحديث وقال الترمذى : « هذا حديث حسن ، قد روى من غير وجه عن أبى هريرة . ورُوى هذا الحديث عن أبى سلمة عن جابر بن عبد الله ، عن النبى صلى الله عليه وسلم نحو هذا » .

ولفظ شهد فلان وأشهدته : يراد به تحمّل الشهادة ، ويراد به أداؤها[١]. فالأول كقوله : ﴿ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ [ سورة الطلاق : ٢ ].والثانى كقوله : ﴿ كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ ﴾[ سورة المائدة : ٨ ].

وقوله : ﴿ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ ﴾[ سورة الأعراف : ١٧٢ ] من هذا الثانى ، ليس المراد أنه جعلهم يتحملون شهادة على أنفسهم يؤدونها فى وقت آخر ، فإنه سبحانه فى مثل ذلك إنما يُشهد على الرجل غيرَه .

كما فى قصة آدم لما أشهد عليه الملائكة ، وكما فى شهادة الملائكة وشهادة الجوارح على أصحابها ، ولما[٢] ظن بعض المفسرين هذا قال : المراد أشهد[٣] بعضهم على بعض .

لكن هذا اللفظ حيث جاء فى القرآن ، إنما يراد به شهادة الرجل على
ص ١٠٠ نفسه ، بمعنى أداء الشهادة على نفسه ، وهو إقراره / على نفسه ، فالشهادة هنا خبر .

وقولهم : ﴿ بَلَىٰ شَهِدْنَا ﴾ هو إقرارهم بأنه ربهم ، ومن أخبر بأمر عن نفسه فقد شهد به على نفسه[٤] . ولهذا قال فى الآية : ﴿ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ﴾[ سورة الأعراف : ١٧٢ ] فقولهم : بلى ، معناه : أنت ربنا . وهذا إقرار منهم بربوبيته لهم ، وهذا الإقرار هو[٥]

---

(١) ت ، س : أداها .

(٢) س : لما .

(٣) ت : أشهدتهم .

(٤) ت : فقد شهد على نفسه به .

(٥) س : وهو ، وهو تحريف .

شهادة على أنفسهم ، أى إنطاقهم بالإقرار بربوبيته ، وجعلهم شهداء على أنفسهم بما أقروا به من ربوبيته .

وقوله : « أشهدهم » يقتضى أنه هو الذى جعلهم شاهدين على أنفسهم بأنه ربهم ، وهذا الإشهاد مَقْرُونٌ بأخذهم من ظهور آبائهم ، وهذا الأخذ المعلوم المشهود الذى لا ريب فيه هو أخذ المنىّ من أصلاب الآباء ونزوله فى أرحام الأمهات . لكن لم يذكر هنا الأمهات لقوله فيما بعد : ﴿ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ ﴾[ سورة الأعراف : ١٧٣ ] وهم كانوا متّبعين لدين آبائهم ، لا لدين الأمهات ، كما قالوا : ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ ﴾[ سورة الزخرف : ٢٢٠ ] .

ولهذا قال : ﴿ قُلْ أَوَ لَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ ﴾[ سورة الزخرف : ٢٤ ] فهو يقول : اذكر حين أُخِذوا من أصلاب الآباء فخُلِقوا حين وُلدوا على الفطرة مقرّين بالخالق شاهدين على أنفسهم بأن الله ربهم ، فهذا الإقرار حجة لله عليهم يوم القيامة ، فهو يذكر أخذه لهم ، وإشهاده إياهم على أنفسهم ، إذ كان سبحانه خلق فسوَّى ، وقدَّر فهدى .

فالأخذ يتضمن خلقهم ، والإشهاد يتضمن هداه لهم إلى هذا الإقرار ، فإنه قال : ﴿ أَشْهَدَهُمْ ﴾ أى جعلهم شاهدين . وقد ذكرنا أن الإشهاد يراد به[1] تحميل الشهادة ، كقوله : ﴿ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾[ سورة الطلاق : ٢ ] أى احملوا هذه الشهادة على هؤلاء المشهود عليهم .

(١) ت : برابه ؛ س : يراد . ولعل الصواب ما أثبته .

وهنا لم يقل : أُشْهِدُوا على أنفسهم بما أنطقهم به[(١)] ، فيكون هذا[(٢)] إقرارا مشهودا به غير الشهادة ، سواء كان شهادة[(٣)] بعضهم على بعض ، كما قاله بعضهم ، أو كان شهادتهم على أنفسهم بما أقروا به ، بل شهادتهم على أنفسهم هو إقرارهم .

فالشهادة هى الإقرار ، كما قال : ﴿ كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ ﴾[ سورة النساء : ١٣٥ ] ، وكما قيل لماعز : شهد على نفسه أربعا . فإشهادهم على أنفسهم جعلهم شاهدين على أنفسهم ، أى مقرِّين له بربوبيته ، كما قال فى تمام الكلام : ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا ﴾[ سورة الأعراف : ١٧٢ ] فقولهم : بلى شهدنا ، هو إقرارهم بربوبيته ، وهو شهادتهم على أنفسهم بأنه ربهم وهم مخلوقون له ، فشهدوا على أنفسهم بأنهم عبيده .

ص ١٠١ كما يقول المملوك : هذا / سيدى ، فيشهد على نفسه بأنه مملوك لسيده ، وذلك يقتضى أن هذا الإشهاد من لوازم الإنسان ، فكل إنسان قد جعله الله مقرًّا بربوبيته ، شاهدا على نفسه بأنه مخلوق والله خالقه .

ولهذا جميع بنى آدم مُقِرُّون بهذا شاهدون[(٤)] به على أنفسهم . وهذا أمر ضرورى [ لهم ][(٥)] لا ينفك عنه مخلوق ، وهو مما خُلِقوا عليه وجُبلوا عليه ، وجُعل علما ضروريا لهم ، لا يمكن أحدا جحده .

---

(١) ت : بما أنطقتم به ، وهو تحريف .

(٢) ت ، س : هنا ، وهو خطأ .

(٣) ت : بشهادة .

(٤) ت : مقرين بهذا شاهدين ، وهو خطأ .

(٥) لهم : ساقطة من ( س ) .

ثم قال بعد ذلك : ﴿ أَن تَقُولُوا ﴾ أىَ كراهة أن تقولوا[١] ، ولئلا تقولوا[١] : إنا كنا عن هذا غافلين : عن الإقرار لله بالربوبية ، وعلى نفوسنا بالعبودية ، فإنهم ماكانوا غافلين عن هذا ، بل كان هذا من العلوم الضرورية اللازمة لهم ، التى لم يخل منها بشر قط ، بخلاف كثير من العلوم التى قد تكون ضرورية ، ولكن قد يغفل عنها كثير من بنى آدم ، من علوم العدد والحساب وغير ذلك ، فإنها إذا تُصُوِّرت كانت علوما ضرورية ، لكن كثير من الناس غافل عنها .

وأما الاعتراف بالخالق فإنه علم ضرورى لازم للإنسان ، لا يغفل عنه أحد بحيث لا يعرفه ، بل لابد أن يكون قد عرفه ، وإن قُدِّر أنه نسيه ، ولهذا يُسمَّى التعريف بذلك تذكيرا ، فإنه تذكير[٢] بعلوم فطرية ضرورية قد ينساها العبد .

كما قال تعالى : ﴿ وَلاَ تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ ﴾ [ سورة الحشر : ١٩ ] ، وفى الحديث الصحيح : يقول الله للكافر : فاليوم أنساك كما نسيتنى[٣] » .

(١) س : يقولوا .

(٢) ت : يذكر

(٣) هذه العبارة وردت فى حديثين صحيحين ، الأول حديث رواه أبو هريرة رضى الله عنه فى رؤية الله سبحانه يوم القيامة وهو فى : مسلم ٢٢٧٩/٤ – ٢٢٨٠ (كتاب الزهد والرقائق ، أول الكتاب الحديث رقم ١٦ ) . وأول الحديث : عن أبى هريرة قال : قالوا : يا رسول الله ، هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ قال : هل تضارون فى رؤية الشمس . . . الحديث ، وفيه : . . قال : فيلقى العبد فيقول : أى فل ، ألم أكرمك . . . فيقول : فإنى أنساك كما نسيتنى . . . ووردت هذه العبارة فى حديث آخر عن أبى هريرة وأبى سعيد رضى الله عنهما فى : سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة ) ٤٠/٤ – ٤١ (كتاب صفة القيامة ، باب ما جاء فى العرض : باب منه ) وأول الحديث : « يؤتى بالعبد يوم القيامة فيقول له : ألم أجعل لك سمعا وبصرا ومالا . . . وفيه : فيقول له : اليوم أنساك كما نسيتنى » . . قال الترمذى : هذا حديث صحيح غريب ، ومعنى قوله : اليوم أنساك كما نسيتنى : اليوم أتركك فى العذاب . . . .

ثم قال : ﴿ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٧٣ ] ذكر لهم حجتين يدفعها[(١)] هذا الإشهاد .

إحداهما : ﴿ أَن تَقُولُوا إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴾ . فبيَّن أن هذا علم فطرى ضرورى ، لابد لكل بشر من معرفته . وذلك يتضمن حجة الله فى إبطال التعطيل ، وأن القول بإثبات الصانع علم فطرى ضرورى ، وهو حجة على نفى التعطيل .

والثانى : ﴿ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِن بَعْدِهِمْ ﴾ ، فهذا حجة لدفع الشرك ، كما أن الأول حجة لدفع التعطيل . فالتعطيل مثل كفر فرعون ونحوه ، والشرك مثل شرك المشركين من جميع الأمم .

وقوله : ﴿ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِن بَعْدِهِمْ
ص ١٠٢ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ / : وهم آباؤنا المشركون ، وتعاقبنا بذنوب غيرنا ؟ وذلك لأنه لو قُدِّر أنهم لم يكونوا عارفين بأن الله ربُّهم ، ووجدوا آباءهم مشركين ، وهم ذرية من بعدهم ، ومقتضى الطبيعة العادية أن يحتذى الرجل حذو أبيه حتى فى الصناعات والمساكن والملابس والمطاعم ، إذ كان هو الذى ربَّاه ، ولهذا كان أبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه ويشرّكانه ، فإذا كان هذا مقتضى العادة الطبيعية ، ولم يكن فى فطرتهم وعقولهم ما يناقض ذلك ، قالوا : نحن معذورون ، وآباؤنا هم الذين

---

(١) ت ، س : يدفعها ، وهو خطأ .

أشركوا ، ونحن كنّا ذرية لهم بعدهم ، اتّبعناهم بموجب الطبيعة المعتادة ، ولم يكن عندنا ما يبيّن خطأهم .

فإذا كان فى فطرتهم ما شهدوا به من أن الله وحده هو ربهم ، كان معهم ما يبين بطلان هذا الشرك ، وهو التوحيد الذى شهدوا به على أنفسهم ، فإذا احتجّوا بالعادة الطبيعية من اتّباع الآباء ، كانت الحجة عليهم الفطرة الطبيعية العقلية السابقة لهذه العادة الأبوية .

كما قال صلى الله عليه وسلم : «كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه » ، فكانت الفطرة الموجبة للإسلام سابقة للتربية التى يحتجون بها . وهذا يقتضى أن نفس العقل الذى به يعرفون التوحيد ، حجة فى بطلان الشرك ، لا يحتاج ذلك إلى رسول ، فإنه جعل ما تقدم حجة عليهم بدون هذا .

وهذا لا يناقض قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾[ سورة الإسراء : ١٥ ] ، فإن الرسول يدعو إلى التوحيد . لكن إن لم يكن فى الفطرة دليل عقلى يُعلم به إثبات الصانع ، لم يكن فى مجرد الرسالة حجة عليهم . فهذه الشهادة على أنفسهم التى تتضمن إقرارهم بأن الله ربهم ، ومعرفتهم بذلك ، وأن هذه المعرفة والشهادة أمر لازم لكل بنى آدم ، به تقوم حجة الله تعالى فى تصديق رسله ، فلا يمكن أحداً أن يقول يوم القيامة : إنى كنت عن هذا غافلا ، ولا أن الذنب كان لأبى المشرك دونى ، لأنه[1] عارف بأن الله ربه لا شريك له ، فلم يكن معذورا فى التعطيل ولا الإشراك ، بل قام به ما يستحق به العذاب .

(١) ت : لأنى ، وهو خطأ .

ثم إن الله بكمال رحمته وإحسانه لا يعذّب أحداً إلا بعد إرسال رسول إليهم ، وإن كانوا فاعلين لما يستحقون به الذم والعقاب ، كما كان مشركو العرب وغيرهم ممن بعث إليهم رسول ، فاعلين للسيئات والقبائح التى هى
ص ١٠٣ سبب الذم والعقاب ، والرب تعالى مع/ هذا لم يكن معذبا لهم حتى يبعث إليهم رسولا .

والناس لهم فى هذا المقام ثلاثة أقوال ، قال بكل قول طائفة من المنتسبين إلى السنة ، من أصحاب [ الأئمة الأربعة ، أصحاب ] (١) أحمد وغيره.

طائفة تقول : إن الأفعال لا تتصف بصفات تكون بها حسنة ولا سيئة ألبتة . وكون الفعل حسنا وسيئا إنما معناه أنه منهى عنه أو غير منهى عنه ، وهذه صفة إضافية لا تثبت إلا بالشرع . وهذا قول الأشعرى ومن اتَّبعه من أصحاب مالك والشافعى وأحمد ، كالقاضى أبى يعلى وأتباعه . وهؤلاء يُجَوِّزُون أن يعذب الله من لم يذنب قط ، فيجوِّزون تعذيب الأطفال والمجانين .

وطائفة تقول (٢) : بل الأفعال متصفة بصفات حسنة وسيئة ، وأن ذلك قد يُعلم بالعقل ويستحق العقاب [ بالعقل ] (٣) ، وإن لم يرد سمع ، كما يقول ذلك المعتزلة ، ومن وافقهم من أصحاب أبى حنيفة وغيرهم ، كأبى الخطَّاب وغيره .

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من ( ت ) .

(٢) ت : يقولون .

(٣) بالعقل : ساقطة من ( ت ) .

وطائفة تقول : بل هى متصفة بصفات حسنة وسيئة تقتضى الحمد والذم ، ولكن لا يُعاقِب أحداً إلا بعد بلوغ الرسالة ، كما دل عليه القرآن فى قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾[ سورة الأسراء : ١٥ ]

وفى قوله : ﴿ كُلَّمَا أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ فِى ضَلَالٍ كَبِيرٍ ﴾[ سورة الملك : ٨ ، ٩ ]

وقال تعالى لإبليس : ﴿ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ ومِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾[ سورة صٓ : ٨٥ ] .

وهذا أصح الأقوال ، وعليه يدل الكتاب والسنة ، فإن الله أخبر عن أعمال الكفار بما يقتضى أنها سيئة قبيحة مذمومة ، قبل مجىء الرسول إليهم ، وأخبر أنه لا يعذبهم إلا بعد إرسال رسول إليهم .

وقوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ حجة على الطائفتين . وإن كان نفاة التحسين والتقبيح العقلى يحتجون بهذه الآية على منازعيهم ، فهى حجة عليهم أيضا ، فإنهم يجوِّزون على الله أن يعذِّب من لا ذنب له ومن لم يأته رسول ، ويجوِّزون تعذيب الأطفال والمجانين الذين لم يأتهم رسول ، بل يقولون : إن عذابهم واقع .

وهذه الآية حجة عليهم ، كما أنها حجة على من جعلهم معذَّبين بمجرد العقول[1] من غير إرسال رسول .

والقرآن دلّ على ثبوت حسن وقبح قد يُعلم بالعقول ، ويعلم أن هذا

(١) ت : المعقول .

ص ١٠٤ الفعل/محمود ومذموم ، ودلّ على أنه لا يعذِّب أحداً إلا بعد إرسال رسول . والله سبحانه أعلم .

كلام أبي محمد بن عبد البصري في « أصول السنة والتوحيد » .

**وقال الشيخ أبو محمد بن عبد البصري**(١) في كتابه « في أصول السنة والتوحيد » : « فصل في الخلق على الفطرة . قال : وخلق الله الخلق على الفطرة ، وهو قوله سبحانه : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾[ سورة الروم : ٣٠ ] ، وهي الإقرار له بالربوبية ، مع معرفة الوحدانية . وذلك أنه سبحانه خلق الخلق على علم منه بهم ، مشاهد لما يؤول أمرهم وعواقبهم إليه ، فخلقهم على ما علم منهم وشاء(٢) ، غير مؤمنين ولا كافرين صبغةً ، بل مقرّين عارفين ، لا موحدين ولا جاحدين . وكذلك قد رُوى في الأثر ، يقول الله تعالى : خلقت خلقي(٣) حنفاء مقرّين ، لا منكرين(٤) ولا موحّدين(٥) ، وذلك إثبات ونَفْيُ الجبر(٦) ، فثابت في نظره وعلمه عامة عواقبهم،وله التحكم فيهم ، وهو أعدل من أن يضطرهم إلى كفر وغيره ، فيبطل بذلك الكسب ، وإذا بطل الكسب بطل التكليف والامتحان ، إذ التكليف لا يكون جَبْلاً ، ولا يقع اضطرارا وجَبْرا ، ولا يكون إلا اختيارا ، إذ قد أُمروا بها ، وأنزل الكتب وأرسل الرسل . وكل

---

(١) لم أجد له ترجمة فيما بين يدي من كتب التراجم ، وذكر الأستاذ عمر رضا كحالة في كتابه « معجم المؤلفين » ٢٧٢/١٠ أبو محمد بن عبدك البصري المتوفى سنة ٣٤٧ فلعله هو.

(٢) كلمة « وشاء » : ساقطة من ( س ) .

(٣) س : عبادي .

(٤) س : لا مشركين.

(٥) لم أجد هذا الأثر.

(٦) س : الخبر.

ما منه حق غير عابث ، عدل غير ظالم ، عالم لا يخفى عليه شيء ، شاء لم يزل يشاء أن يثيبهم ويعاقبهم على أفعال تكون كسبا لهم .

وهو عادل فى عباده : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً ﴾[ سورة يونس : ٤٤ ]. وقال عز من قائل : ﴿ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ﴾[ سورة هود : ١٠١ ][1] مع ما أنه لم يزل مالكا لهم ، وقادرا عليهم ، ومتصرفا فيهم ، لا غناء لهم عنه ، ولا محيص لهم منه ، فخلقهم عز وجل على الفطرة كما أخبر ، وخلق الأعمال كما ذكرنا،ولم يضطر أحداً[2] إلى شيء من ذلك ، ولو خلقهم كفارا صبغةً لما قال لهم : ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ﴾[ سورة البقرة : ٢٨ ] ، إذ لا يليق بالحكيم أن يخلق صبغةً ويغيّر نفس ما خلق من غير كسب .

وقال سبحانه : ﴿ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِى خَلَقَ الْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَاداً ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾[ سورة فصلت : ٩ ] ، ولو خلقه كافرا لما صح منه الإيمان ، وكان معذورا مُدْليا بحجته[3] ، والله تعالى يقول : ﴿ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾[ سورة الروم :٣٠ ] ، وكان ذلك تكليف ما لا يطاق ، كما أن يَصْرِف[4] الأسود فيقال له أبيض ، والأبيض أسود ، وذلك مستحيل[5] من حكيم .

وأما قوله سبحانه : ﴿ هُوَ الَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم

---

(١) فى ( س ) : ( وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ) [ سورة النحل : ١١٨ ] .

(٢) ت ، س . أحد ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٣) س : بحجة .

(٤) فى اللسان : « الصَّرْفُ : رد الشيء عن وجهه » .

(٥) س : يستحيل .

مُّؤْمِنٌ ﴾ [ سورة التغابن : ٢ ] يعنى : أنه خلق الكل وقد اعترفوا له بذلك ،
ص ١٠٥ فمنهم من شكر خالقه واعترف له بالنعم ،/ وبالإخراج من العدم إلى الوجود ، فحقق فعله ، وقَبِلَ مِن رُسُلِهِ ، ووحَّد ربه . ومنهم من كفر ولم يشكر خالقه ، وأشرك به ما لا يجوز له ، وكذَّب برسله ، فصار كافرا بفعله .

وقد رُوى نحو من هذا عن النبى صلى الله عليه وسلم بقوله : « كل مولود يولد على الفطرة حتى يُعرب عنه لسانه ، فإذا أعرب[1] عنه لسانة فإما شاكرا وإما كفوراً » .

وقد قال تعالى : ﴿ فَاذْكُرُونِى أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِى وَلاَ تَكْفُرُونِ ﴾ [ سورة البقرة : ١٥٢ ] ، فلما امتثل ذلك قوم ، وعدل عنه آخرون ، كانوا هم المرادين من قوله[2] : ﴿ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ﴾ [ سورة التغابن : ٢ ] .

وقد قال سبحانه فى حال المؤمنين : ﴿ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ ﴾ [ سورة الحجرات : ٧ ] ، فأخبر أنه فعل ذلك بهم بعد ما خلقهم ، ولم يقل : خلقكم مؤمنين ، وكرَّه إليكم الكفر ، فدل على أنه لم يفعل بالكافر ما فعل بالمؤمن[3] ، وذلك أبلغ دليل على أنهم لم يُخلقوا صبغة : كافرين ولا مؤمنين » .

---

(١) ت : عرب ، س : عبر ، وهو خطأ . والذى أثبته هو نص الحديث انظر المسند . ( ط . الحلبى ) . ٣٥٣/٣ . وسبق ورود الحديث والكلام عليه فى هذا الجزء ( ص ٣٦٤ ) .

(٢) س : كانوا هم المراد فى قوله .

(٣) ت : بالمؤمنين .

إلى أن **قال** : « وقد رأينا من كان على الكفر برهة ثم آمن ، ومن كان مؤمنا ثم كفر . ولو كان ذلك صبغةً لما انتقلوا ، ولمَّا كان من الكسب صح عليه النقلة والتحويل . وقد قال تعالى :﴿ كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْماً كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ﴾[ سورة آل عمران : ٨٦ ] فأضافه إليهم حقيقة .

وقال : ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ﴾[ سورة المنافقون :٣ ]،﴿ فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا ﴾ [ سورة يونس : ٩٨ ]،ألا ترى أنهم لمّا لم يُخلقوا صبغة كفاراً نفعهم إيمانهم ؟

ولما قال فرعون ( آمنت ) لم ينفعه .

وقد أَشْفَى فى الحديث بما فيه مقنع بقوله صلى الله عليه وسلم : « ما من مولود إلا وهو يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » ، وهو إجماع المسلمين أن الكافر لا يُعاقَب [ ويجلد ][1] على ما خُلق ، إنما يُعاقَب ويجلد على نيته وكسبه ، وهو موضع[2] إيثارهم لما نهاهم عنه ، على ما أمرهم به من الإيمان ، فكان تكذيبه لهم على كسب اكتسبوه ، وفعل فعلوه ، ونهى ارتكبوه ، وأمر خالفوه ، وهو ما أحدثوه ، لاشىء جُبلوا عليه ولا اضُطروا له ، ولا خلقوا مجبولين عليه ، إذ لو خلقهم كفارا لكانوا إلى ذلك مضطرين ، ولم يقل بذلك أحد من المسلمين . ألا ترى أنه لما خلقهم على معرفة لم يصح لهم ولم يقع غير ذلك ، ولم يثابوا على ذلك ؟ أعنى : معرفة الربوبية ، وهى الفطرة ، ووجدنا الكفر يصح النقل عنه إلى

(١) كلمة « ويجلد » ساقطة من (ت) ، وستتكرر الكلمة بعد قليل فى النسختين ، ولعل الصواب : ويخلّد ، أى يعاقب فى النار ويخلّد فيها .

(٢) موضع : ساقطة من ( س ) .

ص ١٠٦ الإيمان ، /ويقع الارتداد عن الإيمان إلى الكفر ، فكان كمعرفة التوحيد الذى يقع اختيارا .

وقال سبحانه : ﴿ فَمِنْهُم مَّنْ آمَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ ﴾[ سورة البقرة : ٢٥٣ ] ولم يقل : منهم من خلقتُ مؤمنا ، ومنهم من خلقت كافرا .

وقال سبحانه : ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا واتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾[ سورة الأعراف : ٩٦ ] فأعلمنا أن كذبهم وكفرهم هو كسبهم الذى حَرَمَهم البركات ، وعليه توعدهم بالعقوبات[(١)] ، وكون الكافر مخلوقا كافرا صراح بالجبر ، ومن قال : ما سبق فى العلم والنظر ، ولا هو داخل فى القضاء والقدر ، فهو قدرى ردىء . وقد لُعنت القدرية والمرجئة ، وكذلك المجبرة ، والله لا يجبر أحداً على فعل ، إذ لو جَبَرَ لكانوا عن التكليف خارجين كما جُبلت الملائكة على الطاعة .

وقد قال سفيان ، وأحمد ، وسهل ، والإمام ، وأهل العلم : إن الله لا يجبر على طاعة ولا [ على ][(٢)] معصية ، وهو الجبّار الذى جبر القلوب على فطرتها » .

إلى أن **قال** : « قال سبحانه : ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾[ سورة فصلت : ٤٦ ] ، مع كونه سبحانه فعّالا لما يريد . وليس معنى « شاء » معنى « علم » ، ولا معنى « علم وشاء » معنى « خلق » ، فشاءهُم وعلِمَهم

---

(١) س : بالعقاب .

(٢) على : ساقطة من ( ت ) .

وقدَّرهم وقضاهم مؤمنين وكافرين فى حكم الكينونة ، وهى العواقب التى لم يزل بها عالما ، وعليها قادرا ، ولها شائيا . ولم يخلقهم فى العبودية والدينونة والبِنية والتركيب كفّارا ، ولا إقراراً للزوم المطالبة والعبودية ، ومحال أن يخلقهم لذلك ويتعبدهم ، ويطالبهم ، كما زعم أهل الإجبار ، من ضِرار وأصحابه ، وسالكى البدعة ، والمضاهى لهم بالعدوان والطغيان ، والمغترّين المحيلين على الأقدار ، والمتمسكين بمعاذير ليست لهم بأعذار ، لم يؤمنوا أن الأعمال محصاة ، والعواقب مشهودة[1] ، وأعمالهم فى القبضتين داخلة ، وإلى المعبود صائرون[2] ، وعلى اكتسابهم محاسبون[3] ، وبها مؤاخذون[4] .

قال أصدق القائلين : ﴿ وَلَهُمْ أَعْمَالٌ مِّن دُونِ ذَٰلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ ﴾[ سورة المؤمنون : ٦٣ ] ، وهل[5] الكفر وغيره إلا عملان وكسبان ؟ فمن زعم أنه ما سبق فى علمه عواقبهم ، وما قضى عليهم بما وَجَد منهم ، ولا شاء ذلك فى ملكه ، ولا خلق أعمالهم ، ولا أحصى سكونهم وحركاتهم ، ولا شهد فى القدم إلى ما إليه صائرون — فهو قدرى ومعتلٍّ[6] ، مكابر معتزلى ، مدّعى الحَوْل والقوة ، وأن الأمر إليه .

ومن زعم أنه كلّفهم صبغةً ، وجبرهم على الأفعال ، وجعل كسبهم

---

(١) س : أن العواقب مشهودة والأعمال محصاة .

(٢) ت : صائرين ، وهو خطأ .

(٣) ت ، س : محاسبين ، وهو خطأ .

(٤) ت : مأخوذين ؛ س : مأخذين ، وهو خطأ .

(٥) س : وأهل ، وهو تحريف .

(٦) ت : ومعلى ( غير منقوطة ) ؛ س : معنى ( غير منقوطة ) . ولعل الصواب ما أثبته .

مجازا ، وأعمالهم لا صنع لهم فيها - فهو أخسُّ القدرية ، وأعتى المجبرة ، وهو الغالى فى دين الله ، المرجىء / المحيل بمعاصيه على ربه ، وبفجوره على من تقدَّس عن كسبه ، بل تنزَّه عمَّا يقول الظالمون ، ولم يزل عليما شائيا ، حكيما عادلا متفضلا ، منصفا محققا ، مجبرا خالقا ، آمراً ناهيا ، غير عابث ولا تارك لأمورهم سُدى ، ولا لها مهملا ، فخلق الكافر على الفطرة ، وخلق كفره وشاءه فى ملكه ، ولم يجبره عليه ولا اضطره إليه ، ولم يتولّه ، بل تبرأ منه ، وتركه معه ، ونهاه عن اعتقاده والتلبس به وبفعاله ، وجعل له قدرةً واستطاعةً على كسبه ، وتركه مع هواه ، فلما دخل تحته ، واعتقده فى نفسه ، واتصل به ، واختاره وأحبه - كان كما ذكرنا فى الجمع والتفرقة ، والخلقة والكسب ، فصار بما اعتقد واكتسب[1] كافرا ، وسُمِّيَ فاجرا ، ولا هو لنفسه خالقا ، ولا لكفره مخترعا ، بل له مكتسبا ، وبه اجتمع ففارق الإيمان والإحسان الذى أُمر بمواصلتهما ، فصار لذلك مجانبا ، وخالط الكفر فصار فيه والجاً ، فتوجه نحوه التهديد[2] ، ولزمه الوعيد ، فألزمه[3] ما اكتسب ، وردَّه إلى ما علم ، وأدخله فى وعيده ، واستحق عقوبته ، وخلده بنيَّته : ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾[ سورة فصلت : ٤٦ ] .

وقد قال صلى الله عليه وسلم : « يقول الله عز وجل : خلقت عبادى حنفاء فاجتالتهم الشياطين » . وهذا نص من صاحب الشريعة جلى واضح لا شبهة فيه ، يسفر عن إيضاح ما أوردناه ، حنفاء عارفين على فطرته ،

(١) س : بما اعتقده واكتسبه .

(٢) س : التهويد ، وهو تحريف .

(٣) س : فالتزمه .

وهى معرفة ربوبيته ، والإقرار بوحدانيته ، لا يقع بذلك كفر ولا إيمان ، بل ذلك عليهم طارىء بالحكم الجارى ، فخلق الكل على الفطرة ، وأمر الكل بالإيمان ، لصحة الدعوة ، وعموم النصيحة ، وأقدر الكل على ما أمر وأراد » .

**قلت** : فهذا الكلام يوافق قول من قال : خلقهم على الفطرة ، التى هى المعرفة والإقرار بالصانع ، وأن ذلك لا يصير به العبد مؤمنا ولا كافرا ، وقد أبطل[1] قول من يقول : إنهم خُلقوا على الكفر والإيمان ، وهو ظاهر القول الذى تقدّم عن طائفة من العلماء . وصاحب هذا الكلام يقول : الذى خُلقوا عليه من المعرفة والإقرار لا يمكن تغييره . وهذا موافق لقول من قال : لا تبديل لخلق الله – إنها بمعنى الخبر. لكن ذاك يقول : إنهم لا يُخلقون إلا على الفطرة ، لا يُبدّل الخلق ،فيُخلقون على غير ذلك / . تعليق ابن تيمية

وصاحب هذا الكلام يقول : لا يُبدّل الخلق بعد ذلك ، أى : لا يمكن أن يصيروا غير عارفين مقرّين بالخالق ، بل هذه المعرفة والإقرار أمر لازم لهم ، وهو يقول : كل ما خلق عليه العبد فلا يمكن انتقاله عنه ، وهو يثبت القدر ، وأن الله خالق أفعال العباد ، وينكر أن يكونوا جُبلوا على ذلك واضطروا إليه أو جبروا عليه . ص ١٠٨

فأما الكلام فى الجبر فهو مبسوط فى غير هذا الموضع ، وقد بيّنا أن مذهب الأئمة ، كالأوزاعى والثورى وأحمد بن حنبل وغيرهم ، أنهم ينكرون إثبات الجبر ونفيه معا . ومذهب الزبيدى وطائفة : نفى الجبر

(١) س : بطل .

وإنكار إثباته فقط[١] ، وهو موافق لهذا الكلام .

وأما ما حكاه عن أحمد ونحوه : أن الله لا يُجبر على طاعة ولا معصية - فهو حكاه بحسب ما بلغه واعتقده . والمنصوص الصريح عنه الإنكار على من قال : جبر . وعلى من قال : لم يجبر .

وفى الجملة الكلام فى هذا الباب له موضع آخر . والمقصود هنا ما ذكره فى تفسير الفطرة ، وأنه فسّر ذلك بأن الخلق فُطروا على المعرفة والإقرار .

وأما قوله : « إن ذلك ليس بإيمان ، وإن ذلك لا يمكن تحويله » فقد قدّمنا الكلام على ذلك ، وبيَّنا أن النصوص تدل على أن ما وُلدوا عليه يتغير ، وإن كان ذلك بقضاء الله وقدره ، كما تُغيَّر الشاةُ المولودة سليمةً بجدع الأنف والأذن . والمقصود هنا كلامه فى أن المعرفة بالصانع فطرية ضرورية ، وقد بَسَط ذلك بسطاً مستوفيا فى أول كتابه .

وهذا الشيخ أبو محمد بن عبد البصرى المالكى ، طريقته طريقة أبى الحسن بن سالم وأبى طالب المكى ، وأمثالها من المتتسبين إلى السنة والمعرفة والتصوف ، واتّباع السلف وأئمة السنة والحديث ، كمالك وسفيان الثورى وحمّاد بن زيد وحمّاد بن سلمة وعبد الرحمن بن مهدى والشافعى وأحمد ابن حنبل وأمثالهم . وكذلك ينتسبون إلى سهل بن عبد الله التسترى وأمثاله من الشيوخ .

---

(١) فى النسختين : نفى الجبر وإمكان إثباته فقط . ولعل ما أثبته هو الصواب ، وهو الموافق لسياق الكلام قبله وبعده .

قال أبو محمد فى كتابه هذا الذى صنفه فى أصول السنة والتوحيد ، قال : « وكان إجماع السلف والخلف ، وأئمة الدين وفقهاء المسلمين ، من شرق وغرب ، وسهل وجبل ، وسائر أقاليم الإسلام ، من مغرب ومصر وشام وعراق وحجاز ويمن وبحر[(١)] وخراسان مجتمعين : على أن عقيدة السنة أربع عشرة خصلة[(٢)] : سبعة متعلقة بالشهادة ، وهى مما يُدان بها فى الدنيا ، وسبعه متعلقة بالغيب وهى مما يؤمَن بها من أحكام الآخرة . بقية كلام أبى محمد بن عبد البصرى وتعليق ابن تيمية عليه.

ص ١٠٩ فالتى فى دار الدنيا : القول مع الاعتقاد / بأن الإيمان : قول وعمل ونية ، والإيمان بالقدر خيره وشره ، وأن القرآن غير مخلوق ، وتخيير الأربعة على الترتيب[(٣)] ، وإثبات الإمامة ، وترك الخروج على أحد منهم ، والصلاة على من مات من أهل القبلة ، وترك المراء والجدل .

والمتعلقة بالآخرة : الإيمان بأحكام البرزخ ، والآيات التى بين يدى الساعة ، والبعث بعد الموت ، ورؤية الله تعالى ، والإيمان بالحوض والشفاعة والصراط والميزان ، وخلود الدارين[(٤)] ، فمن خالف شيئاً من هذا فقد خالف اعتقاد السنة والجماعة ، وهذا مما لا شبهة فيه بين أصحاب الحديث والفقهاء والعلماء من سائر الأقاليم . وسنتكلم على كل مسألة بذاتها ، ونقيم الدليل على ذلك من كتاب وسنة ونظر ، وبه التوفيق والمعونة ، وهو حسبنا ونعم الوكيل ، لاغناء بنا عنه طرفة عين ولا أقل من

(١) وبحر : كذا فى النسختين ، ولعله يقصد أهل البحر من سكان الجزر .

(٢) فى النسختين : أربعة عشر خصلة ، والصواب ما أثبته .

(٣) المقصود القول بتفضيل الخلفاء الأربعة : أبى بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلى رضى الله عنهم ، حسب ترتيبهم فى الخلافة .

(٤) كذا فى النسختين وعدد الخصلات المتعلقة بالآخرةهنا ستة فقط ، ولعل فى النسختين نقصا .

ذلك ، إذ قد أدّبنا وعلمنا كيف نقول ، فقال[١] : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ [سورة الفاتحة : ٥] إثباتاً للمجاهدة ، وفقرًا إلى المعونة منه سبحانه .

فأول الكلام الواقع فى الخلاف فى المعارف ، فجمهور قول المعتزلة أن جميعها اضطرار[٢] » .

[ قلت : كأنه بالعكس وأظن الغلط فى النسختين : المعتزلة ][٣] .

« وقال ابن كُلاَّب وطائفة : جميعها اكتساب . وقول أصحاب الحديث : إن منها اضطرارا ومنها اكتسابا ، وكان الأصل فى ذلك أن المعرفة اسم لاضطرار ومكتسب ، وكأن[٤] الاضطرار راجع إلى معرفة الربوبية والوحدانية ، والمكتسب راجع إلى المريد ونحوه .

فصل : فى معرفة الوحدانية التى جَبَل الرحمٰن الرحيم الخلق عليها وبه نستعين . أما معرفة الوحدانية فهى معرفة الصانع القديم ، المخترع [ لأعيان ][٥] الأشياء ، والمتمم تصويره لها على غير مثال ، ولابد لكل مخترع أن يعرف المنعم عليه بالإخراج من العدم إلى الوجود ، وهى غير مكتسبة لأنها تعم من يصح منه الكسب ومن لا يصح منه ، وهى ضرورة لا اختيار فيها ، كما لا كسب فيها ، ولا يتوصل إليها بالأسباب .

---

(١) فقال : ساقطة من ( س ) .

(٢) س : اضطرارا وهو خطأ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من ( ت ) وأثبته من ( س ) والكلمات الأخيرة : فى النسختين : المعتزلة ، غير واضحة فى المصورة .

(٤) فى النسختين : وكان ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٥) لأعيان : ساقطة من ( ت ) .

دليل ذلك قوله سبحانه وتعالى : ﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾[ سورة الإسراء : ٤٤ ] يعنى : وما من شىء إلا يسبح . قال ابن عباس : حتى النبات الذى خلقه يسبّح بحمده . وقال عكرمة : لا يسُبَّنَّ أحدكم ثوبه ولا دابته[١] ، فما من شىء إلا يسبح بحمده . ورُوى أن صرير الباب بالتسبيح .

وقال سبحانه[٢] : ﴿ يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ ﴾[ سورة سبأ : ١٠ ] وقد[٣] رُوى : سبحى .

وقال سبحانه : ﴿ أَوَ لَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَىْءٍ يَتَفَيَّأُ ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّداً لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ ﴾[ سورة النحل : ٤٨ ] يعنى : ص ١١٠ صاغرون .

وقال سبحانه : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَـٰوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ ﴾ الآية [ سورة الحج : ١٨ ] .

وقوله [ سبحانه ][٤] : ﴿ سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَـٰوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [ سورة الحديد : ١] وسبَّح إخبار عن ماضٍ وآت[٥] ، وإعلام لنا أن كل شئ يسبح بحمده ، ويسجد لعظمته ، ويعترف بألوهيته ووحدانيته ، ولا يجوز أن تسجد الأشياء وتسبح لمجهول . وكذلك اعترافها بفضائل رسله ، وما

---

(١) س : دابته ولا ثوبه .

(٢) سبحانه : ليست فى ( س ) .

(٣) ت : قد .

(٤) سبحانه : ليست فى ( ت ) .

(٥) س : فات .

استفاض من مخاطبات الجمادات له صلى الله عليه وسلم ، وسلامها عليه ، وحنينها إليه ، ومخاطبة الأنعام والوحوش ، والطير ، والصغار فى المهود ، وغير ذلك .

قال صلى الله عليه وسلم : إن البهائم أبهمت إلا عن ثلاث ، فذكر معرفة بارئها[١] .

وهذه الأشياء مما لا يصح فيها الاستدلال والنظر ، ولا عقول ، ولا اختيار ، ولا كسب ، وقد عُقِل معرفتها لبارئها عز وجل ، وثبت بالكتاب والسنة . وهذا ظاهر جلى ينفى وجود هذه المعرفة بالوسائط ، لأنها حق له عز وجل ، ينفى عن نفسه ما شمل سائر البرية من المعلوم والمجهول ، لأنه سبحانه خلق الأشياء مجهولة ، ثم جلاَّها بالأسماء ، فعُرِفت من بعد جهلها ، وذلك دليل الحَدَث[٢] ، فعزَّ عن أن يكون كالحوادث التى عُرِفت بغيرِها .

وقال بعض الحكماء كلمات لا سبيل إلى نقضها : وهو أن كل معروف بغير نفسه مجهول ، وكل تام بغيره معلول . ولقد أحسن فيما قال وأصاب ، إذ معرفته بغيره شهادة قاطعة على وجود علة المجهول فيه ، الذى ارتفعت عنه بغيره ، الذى لولاه لم يُعرف ، فصارت معرفته بغيره صارخة بفقره ، إلى من ارتفعت عنه به علَّة المجهول ، والغير علة ، والعلة لا تصحب إلا معلولا » .

---

(١) لم أجد هذا الحديث .

(٢) س : الحدوث .

**قلت**(١) : وقد قرر كلامه صاحبنا الشيخ أبو العباس الواسطى ، **فقال** : « المعنى : أنه لولا وجود زيد ما عُرف(٢ عمرو ، وبوجود زيد زالت الجهالة عن عمرو ، فصار زيد مفتقرا إلى ٢) وجود عمرو واسمه،لزوال الجهالة عنه به وباسمه ، والمعنى : أن المخلوق مفتقر إلى علَّة يُعرف بها ، بخلاف الواحد الذى لا نظـير له ، ولا هو مفتقر إلى علة يعرف بها ويقوم بها ، بل العباد مفتقرون إليه وإلى معرفته » .

**قال** :/« وهذا إشارة إلى المعرفة الفطرية ، فإنه سبحانه لم يُعرف فيها ص ١١١
بغيره ، بل كان هو المعروف(٣) بها بنفسه إلى خلقه » .

**قال** [ **الشيخ** ](٤) **أبو محمد بن عبد** : « فعز ربنا أن يقوم بالعلل ، فيصير دليلا بعد ما كان مدلولا » . هكذا رأيته فى الكتاب ، وإنما أراد(٥) : « فيصير مدلولا بعد ما كان دليلا » .

**قال** : « وقد جاء فى الأثر : يقول الله تعالى فى بعض الكتب السالفة : أنا الدال على نفسى ، ولا دليل أدلّ علىَّ منِّى(٦) . وقد روى : كنت كنزا لا أُعرف ، فأحببت أن أُعرف ، فأظهرت خلقا وتعرفت إليهم بنفسى فعرفونى(٧) . وهذا نص بإزالة العلل ، لأنه من ثبت بغيره ونُفى بغيره ، كان

(١) قلت : ساقطة من ( س ) .
(٢ - ٢) : ساقط من ( س ) .
(٣) ت : المعترَف .
(٤) الشيخ : زيادة فى ( س ) .
(٥) س : وإن أراد ، وهو تحريف .
(٦) لم أجد هذا الأثر .
(٧) قال العجلونى فى « كشف الخفاء . . . » ( ط . القدسى ، ١٣٥١ ) ص ١٣٢ : « قال ابن تيمية : ليس من كلام النبى صلى الله عليه وسلم ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف ، وتبعه الزركشى والحافظ ابن =

إثباته تخييرا ، وتلك علل الحوادث ، فهو الثابت بثباته ، المعروف بنفسه ، لم يُعرف من بعد جهل ، إذ ذاك تغيير عن الأزل ، فهو المعروف أزليا ، والعارفون محدَثون ، كما أنه إله لم يزل ، والمألوهون المقرُّون [1] له بالإلهية محدثون، ولا يجوز على الإلهية تغيير، ولا أن تقوم لها صفة بالحوادث، وهذه المعرفة تعم سائر البرية من ساكن ومتحرك ، وهى جَبْلٌ كجَبْل الملائكة على الخدمة ، فتَلْزَم مكلَّفاً وغيرَ مكلف » .

**قال** : « والفصل الثانى : معرفة الربوبية ، وهى خاصة للمكلفين من بنى آدم ، وهى تعم مؤمنهم وكافرهم وسائر فرقهم ، وهى ضرورية أيضا ، وهى عن رؤية [2] ، وهى قوله سبحانه : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِى آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّاتِهِمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ﴾[ سورة الأعراف : ١٧٢ ] ، وهذا فى غير وقت الكسب والتكليف ، فتعرّف إليهم بنفسه بلا وسائط ولقّنهم التاء [3] وخاطبهم بحرف التعريف [4] ، فأقر الكل له بتلك المعرفة ، إذ عاينوه جبَّاراً قهّاراً ، وهى معرفة لا يقع بها إيمان ولا توحيد ، لأنها إقرار للضرورة ، وليس للكافر فيها اختيار ، إذ لو كان له فيها اختيار لجحدها ، كما جحد معرفة التوحيد ، ولو كانت كسبية لوقع له بها

---

= حجر فى اللآلىء والسيوطى وغيرهم » ، ثم قال العجلونى كلاما أراد به الدفاع عن هذا الحديث الموضوع ، وكذا فعل على القارى فى « الأسرار المرفوعة فى الأخبار الموضوعة » ص ٢٧٣ . وانظر : المقاصد الحسنة للسخاوى ، ص ٣٢٧ ؛ تنزيه الشريعة لابن عراق ، ص ١٤٨ ؛ تمييز الطيب من الخبيث لابن الديبع ، ص ١٢١ .

(١) ت : والمقرون .

(٢) فى النسختين : رؤيا ، ولعل الصواب ما أثبته ، وهو الذى يدل عليه الكلام التالى .

(٣) ت : والعهم البا ؛ س : ولعنهم البا ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٤) لم يتضح لى معنى الجملة ، ولعل المقصود : لقّن الله سبحانه بنى آدم حرف التاء عندما قال لهم : ألست بربكم ؟ وهو حرف يعرّف الله به نفسه ( أى حرف التاء الدال على التعريف ) .

إيمان وثواب ، بلى[1] هى ضرورية يرجع إليها فى شدائده ، قال تعالى : ﴿ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ ﴾[ سورة النحل : ٥٣ ] .

وقد أخبر عن الكفار أنهم يعرفونه مع ردهم على رسله . قال تعالى : ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾[ سورة لقمان : ٢٥ ] وقال [ سبحانه ][2] : ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [ سورة الزخرف : ٨٧ ] مع آيات كثيرة ، وذلك موجود منهم ضرورة ، ص ١١٢
وهم فى الجاهلية يعرفونه ولا ينكرونه ، ويقولون : إلـٰهنا القديم والعتيق ، وإلـٰه الآلهة ، ورب الأرباب ، وغير ذلك ، مع كفرهم .

فدل [ ذلك ][3] على أن تلك ضرورة أُلزموها ، وهو قوله تعالى : ﴿ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِى السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً ﴾ [ سورة آل عمران : ٨٣ ] ، وقوله : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾[ سورة الروم : ٣٠ ] ، يعنى : معرفة ربوبيته .

وقد جاء فى الأثر : يقول الله تعالى : « خلقت خلقى حنفاء مقرّين » يعنى عرفاء عرفوه بوحدانيتة ، وأقروا له بمعرفة ربوبيته ، وإنما جحدوا معرفة التوحيد الذى تعبَّدهم بها على ألْسنة السفراء ، وهو قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾[ سورة الإسراء : ١٥ ] .

وقول صاحب الشرع : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا

---

(١) س : بل .
(٢) سبحانه : ليست فى ( س ) .
(٣) ذلك : ساقطة من ( ت ) .

إله إلا الله[١] » ، لم يقل : حتى يقولوا[٢] إن لهم ربًّا ، إذ هم عارفون بذلك . وإنما أمرتهم الرسل أن يصلوا معرفة التوحيد بمعرفة الربوبية والوحدانية فأبوا ، وقَبِل ذلك الموحّدون ، فقال فى حال المؤمنين : ﴿ وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ ﴾[ سورة الرعد : ٢١ ] وقال فى حال الكفّار : ﴿ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ ﴾[ سورة البقرة : ٢٧ ] .

فالسفراء لهم مدخل فى معرفة التوحيد دون معرفة الوحدانية والربوبية ، إذ لكل معرفة مقام ، فليس للعقل والكسب والوسائط والنظر والاستدلال فى هذه المعرفة حكم ، لكونها عامة موجودة ممن يصح منه النظر والاستدلال وممن لا يصح منه ، فلو كلّفهم كلهم النظر والاستدلال ، لكان مكلِّفا لهم شططا ، إذ لا يصح من الكل النظر والاستدلال ، ويصح من الكل المعرفة بالاضطرار ، فحمَّلهم من ذلك ما رفع به عنهم الشطط .

وحديث الجارية فمشهور[٣] ، وهى مما لا يصح منه النظر والاستدلال . وكذلك الأبله والمجنون وغيرهم ، لو سألتهم عن الله سبحانه لأشاروا إليه بما عرَّفهم ، فتعرَّف سبحانه قبل التكليف بنفسه وبعد التكليف بالسفراء ، لأنه لو خاطبهم وكاشفهم[٤] قبل التكليف بلا سفير لبطل التكليف » .

---

(١) سبق ورود الحديث والكلام عنه ، جـ ٣ ، ص ١٢٩ - ١٣٠ .

(٢) س : حتى يقولون .

(٣) سبق الحديث فى جـ ٢ ص ٥٨ .

(٤) ت : وشاكفهم ، وهو تحريف .

قال : « وقد قال له أبو ذر رضى الله عنه : « يا رسول الله ، بماذا أقول : عرفتُ الله ؟ فقال : إنك إن قلت بمن فقد أشركت ، وإن حلت كفرت ، وإن وسَّطت واسطة ضللت »[(١)].

وقد قيل لعلى رضى الله عنه[(٢)] : بم عرفتَ ربك ؟[(٣)] فقال : بما عرَّفنى نفسه ، لا يشبهه صورةً ، ولا يُدرك بالحواس ، ولا يُقاس بالناس .

وعن ابن عباس/حين سأله نجدة الحرورى فقال : يا ابن عباس بما عرفتَ ربك إذ عرفته ؟ فأجاب بنحو من جواب أمير المؤمنين[(٤)] . ص ١١٣

وقول الصديق الأكبر : « سبحان من لم يجعل للخلق طريقا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته » .

فهذه المعرفة ضرورة للعارف موجودة فيه ، كوجود[(٥)] ضرورة المقعد وقعوده موجود فيه ، فهو سبحانه المعروف الذى لا ينكره شىء ، والمعلوم الذى لا يجهله شىء ، فمن كانت[(٦)] معه معرفتان فهو كافر ، وبالمعرفة الثالثة يصح الإيمان ، وهو الفصل الثالث : وهى معرفة التوحيد التى[(٧)] دعت الرسل إليها ، وبعثوا بها ، وكُلفنا قبولها ، وهى قوله : ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ﴾[سورة البقرة : ١٦٣] ، وهو قوله : ﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ

---

(١) وإن حلت كفرت : كذا فى النسختين . ولم أجد هذا الحديث .
(٢) س : لعلى عليه السلام .
(٣) س : ربك يا أمير المؤمنين .
(٤) س : أمير المؤمنين رضوان الله عليهما .
(٥) ت : كوجوده ، وهو تحريف .
(٦) س : كان .
(٧) ت : الذى .

حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[ سورة النساء : ١٦٥ ] ، وأخبرنا أنه ما كان معذِّباً قبل بعثتهم(١) ، فكانوا يعرفون أن لهم ربًّا وإلٰها ، ولكنهم ينكرون توحيد الإلٰه وبعث رسله وشرائع دينه ، وبه وقع منهم الكفر .

فوجود ذلك منهم يزيل عنهم معرفة التوحيد ، ولا يزيل ضرورتهم ، وهذه المعرفة وجبت بالتوقيف ، وهى ما وقفتنا الرسل عليه ، ودلنا عليه سبحانه ، ووفَّقنا(٢) لذلك ، وبها يجب الخلود فى الجنة ، وبعدمها يجب الخلود فى النار ، وهى مكتسبة ولم تجب بالعقل كما زعمت المعتزلة ، لأن هذه مقالة تضاهى مقالة البراهمة ، حيث زعمت أن فى(٣) فى قوة العقل كفاية عن بعث الرسل ، والحق لم يخبر أنه ما كان يعذِّبهم حتى يرزقهم(٤) عقولا ، وإن كان العقل حجة فهو باطن ، والرسل حجة الله ظاهرة .

وقد قيل لبعض العارفين : بم عرفت الله ؟ قال : بالله . فقيل : فأين العقل ؟ فقال : العقل عاجز يدل على عاجز .

وقد جاء فى الأثر : إن الله سبحانه لمَّا خلق العقل ، وأقامه بين يديه — وهو حجة من قال : عُرف بالعقل — فقال له : أقْبِل فأقبل ، ثم قال له(٥) : أدْبِر فأدبر ، فقال : وعزتى وجلالى ما خلقت خلقا هو أكرم علىَّ منك ، بك آخذ ، وبك أعطى ، وبك أُعرف(٦) . فتعلق الخصم بهذه

(١) س : بعثهم .

(٢) س : ووقفنا .

(٣) فى : ساقطة من (س) (٤) س : حتى يورثهم ..

(٥) ت : فقال له .

(٦) ورد هذا الحديث الموضوع من قبل ، حـ ٥ ، ص ٢٢٤ وتكلمت عليه هناك (ت ١) ولفظه : « أول ما خلق الله العقل ..

الكلمة ، وتمام الحديث : فطفق لا ينطق ، فكحَّله بنور العزة ، فقال : أنت الله الذى لا إله إلا أنت ، فلم يعرف العقل الله إلا بالله .

وإذا كان الله معروفا من طريق التوحيد بالعقل ، فما بال قريش – مع كونها/ذوى عقول – يقول الله عنهم إخبارا : ﴿ أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَـٰهاً وَاحِداً إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ﴾[ سورة صٓ : ٥ ] ؟ فإن كان لا عقل لها فلا حجة عليها ، وإن كانت ذوى عقول فما أغنت عنهم عقولهم . ص ١١٤

وقال سبحانه : ﴿ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعاً وَأَبْصَاراً وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلاَ أَبْصَارُهُمْ ﴾[ سورة الأحقاف : ٢٦ ] الآية وأخبر عنهم أنهم يقولون فى النار : ﴿ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِى أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾[ سورة الملك : ١٠ ] ، لا خلاف أنهم كانوا ذوى أسماع لا يسمعون بها ، وكذلك عقول لا تغنى عنهم ولا يستعملونها ، فلم تكن مغنية لهم مع تكذيبهم الرسل ، فبوجود الرسل صح التكليف ، وبالعقل تمثيل ذلك[١] بعد التوفيق ، وليس[٢] للعقل مدخل فيما تقدَّم من المعارف ، وإن كان له ها هنا مدخل ، فالأصل الرسل والعقل اتّبع ذلك .

وأما العقل فله مدخل بالغ فى معرفة المزيد ، وكذلك العلم ، فالعلم بيان الله ، والعقل حجة الله ، والرسل هم الحجة الظاهرة المبلّغة عن الله مراده ، والمخبرة بأمره ، والداعية إلى سبيله . ولما كان سبحانه لا سبيل إليه ، ولا عقول تشرف[٣] عليه ، ولا لنا طاقة إلى استماع كلامه ، لم يكن بد من بعث الرسل لنعلم بها مراد الربوبية منا .

(١) س : يمثل ذلك. (٢) س : فليس .

(٣) س : تسترف ، وهو تحريف ، ولعل المقصود : تسترق .

وليس هذا للعقل ، وإنما للعقل الزوائد والتصرف فى المراد المخبر عنه الرسل ، فعمَّ سبحانه بمعرفة وحدانيته سائر ما ابتدع ، وخصَّ بمعرفة ربوبيته بنى آدم[1] كما كرَّمهم ، وخصَّ بمعرفة توحيده المؤمنين ، وخصَّ بمعرفة المزيد خواص المؤمنين .

وفى هذه المعرفة يتفاوت الناس ، فمن كان معه معرفتان كان كافرا ، ومن كان معه ثلاث فهو مسلم ، فإذا كان أربع كان مؤمنا[2] ، فإذا كانت معه خمس كان مؤمنا عالما ، ثم يتفاوتون فى معرفة المزيد على قدر أحوالهم ، وصدق الهمم ، واتّباع العلم ، وقوة اليقين ، وصفاء الإخلاص ، وصحة المعتقد ، ولزوم السنة .

فالعقل والعلم والنظر والاستدلال ، والافتكار والاعتبار ، يكشف عن معرفة المزيد التى يتفاوت فيها العبيد ، فمن جعل حكم معرفةٍ فى أخرى فقد غلط غاية الغلط ، وأوبقه[3] الجهل ، ورماه فى بحر الحيرة ونقض الآثار ، إذ قد ورد فى بعضها أنه عُرف بنفسه ، وفى بعضها بالعلم ، وفى بعضها بالعقل ، وغير ذلك ،

ص ١١٥ فدل [ على ][4] أن كل معرفة لها / حكم ومصدر ، ومقام وحال ، فللكل معرفة الوحدانية والربوبية ، وليس للكل معرفة التوحيد .

وإذا عمت معرفة التوحيد المسلمين ، فليس لكل المسلمين معرفة

(١) س : بنو آدم ، وهو خطأ .
(٢) س : فهو مؤمنا ، وهو خطأ .
(٣) س : وأوفقه ، وهو تحريف .
(٤) على : ساقطة من (ت) .

المزيد ، وإذا زعم الخصم أن المعارف المتقدمة وجبت – أى حصلت – بالنظر والاستدلال – فذلك مكابر معاند .

فإن احتج بقوله تعالى عن الخليل : ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَباً ﴾[ سورة الأنعام : ٧٦ ] إلى قوله : ﴿ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴾[ سورة الأنعام : ٧٨ ] ، فتلك حجة[1] على الخصم لا له ، لأنه لو عرف بالنظر والاستدلال لما صح له أن يقول : إنى برىء مما تشركون ، ولم يحكم النظر والاستدلال ، ولا يقول : إنى برىء مما تشركون ، وإنى وجهت وجهى ، إلا عارف بربه .

وما كان ذلك من الخليل إلا بالرشد السابق الذى خبرّت الربوبية عنه ، بقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ ﴾[ سورة الأنبياء : ٥١ ] ، وإنما أراد بذلك القول الإنكار على قومه والتوبيخ لهم ، إذ كانوا يعبدون الشمس والقمر والنجم من دون الله ، فقال ما قال على طريق الإنكار ، ليعلمهم أن ما جاز عليه الأفول والتغيير من حالٍ إلى حال ، لم يكن بإلٰهٍ يعبد ولا ربٌ يوحّد . وإنما الإلٰه الذى خلقكم ، ولمعرفته فطركم :

هو الذى أخبر عنه بقوله : ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ [ سورة الأنعام : ٧٩ ] ، وإن كان مخرج الآية مخرج[2] الخبر ، فإنما المراد به الاستفهام » .

---

(١) س : فتلك الحجة ..

(٢) مخرج : ساقطة من (س) .

**قلت**[١] : وذكر ابن عبد أشياء[٢] ، وإن كان فى بعض ما ذكره[٣] آثار لا تثبت ، وكلام مستدرك ، فالمقصود بيان ما ذكره من أن المعرفة فطرية .

إلى أن **قال** :« وإنما كان الخليل بقوله منّبها لقومه ، ومذّكرا لهم الميثاق الأول ، ردًّا لهم إلى ضرورتهم ، ليصلوا إلى ما انعجم عليهم بما هو ضرورتهم وكوشفوا به ، وإن كان ذلك من الخليل فى طفوليته كما حُكِى ، فأين محل النظر والاستدلال ؟ وإن كان فى حال رجوليته فمتى التبس هذا الحكم[٤] على بعض المؤمنين فى زماننا وغيره ، حتى يلتبس على الخليل ، الذى اصطفاه الله بالخلة من بين العالمين ؟ ! نعوذ بالله من الحيرة فى الدين .

لا جرم وقال تعالى : ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ ﴾ [ سورة الأنعام : ٨٣ ] ، ولو أن الله عُرف بالعقل لكان معقولا بعقل ، وهو الذى لا يدركه عقل ، ولا يحيط به إحاطة ، وإنما أُمرنا بالنظر والتفكير فيما عُرف بالتقدير ، /لا إلى من ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ ص ١١٦
[ سورة الشورى : ١١ ] ، فعرفنا أن لكل أثر مؤثرا ، ولكل بناءٍ بانٍ،ولكل كتابة كاتب من ضرورتنا إلى ذلك ، كما عرفنا اضطرارا أن السماء فوقنا والأرض تحتنا ، ومعرفة وجودنا ، وغير ذلك ، إذ يستحيل أن يُحدث الشىء نفسه، لعلمنا بأنه فى وجوده وكماله يعجز ، فكيف فى عدمه وعجزه ؟ ! » .

---

(١) قلت : ساقطة من (س) .

(٢) س : وذكر أن عبدا شيئا ، وهو تحريف .

(٣) س : مادله ، وهو تحريف .

(٤) الحكم : ساقطة من (س) .

قال : « والفصل الرابع : وهى معرفة المزيد بالعقل والعلم والاستدلال ، وخالص الأعمال مدلول عليها[١] ، وإن كان الأصل فضل الله المحض .

قال الله تعالى : ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾ [ سورة التوبة : ٢٤ ] ، وقد روى : معرفة ، ﴿ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ﴾ [ سورة الكهف : ١٣ ] ، ﴿ وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ ﴾ [ سورة ق : ٣٥ ] ، ﴿ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ﴾ [ سورة إبراهيم : ٧ ] ، فوعد بالزيادات وأخبر عنها ، فكلما نصحوا فيما عرفوا ، كوشفوا بما غاب عنهم فى المقام الثانى من المقام الأول

وفى الحديث : « من عمل بما علم ورّثه الله علم ما لم يعلم[٢] » وكان عمر بن عبد العزيز يقول : « جَهِلْنا بما علمنا تَرْكُنَا العمل بما علمنا ، ولو عَملنا بما علمنا لفتح الله على قلوبنا غَلْقَ[٣] ما لا تهتدى إليه آمالنا » .

وقد قال [ النبى ] صلى الله عليه وسلم : « من أراد عزًّا بلا عشيرة ، وغنىً بلا مال ، وعلما بلا تعلم ، فليخرج من ذل معصية الله ، إلى عز طاعة الله ، فإنه واجد ذلك كله »[٤] .

وقد رُوى : « إذا زهد العبد فى الدنيا ، وكل الله سبحانه بقلبه مَلَكاً

---

(١) س : يدلون عليها .

(٢) أورد الغزالى هذا الحديث فى « إحياء علوم الدين » ١/ ١٢١ ، وعلق العراقى عليه بقوله : « أبو نعيم فى الحلية من حديث أنس وضعّفه » ، وذكره الشوكانى فى « الفوائد المجموعة » ص ٢٨٦ وقال : « رواه أبو نعيم ، وهو ضعيف » .

(٣) س : علوه ، وهو تحريف .

(٤) لم أجد هذا الحديث .

يغرس فيه آثار الحكمة ، كما يغرس أكّار[١] أحدكم الفسيل فى بستانه[٢] » .

وقد كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول – ويكتب بذلك إلى عماله – : « احفظوا عن المطيعين لله ما يقولون ، فإنه يتجلّى لهم أمورٌ صادقة » فكلما استعمل العبد عقله ، وعمل بعلمه ، وأخلص فى عمله ، وصفا ضميره ، وجال بفهمه فى[٣] بصيرة العقل ، وذكاء النفس ، وفطنة الروح وذهن القلب ، وقوَّى يقينه[٤] ، ونفى شكَّه ، وضبط حواسه بالآداب النبوية ، وقام على خواطره بالمراقبة ، وتحرَّى ترك الكذب فى الأقوال والأفعال ، وصار الصدق وطنه ، وذهب عنه الرياء والعُجب ، وأظهر الفقر والفاقه إلى معبوده ، وتبرأ من حوله وقوته ، ولزم الخدمة ، وقام بحرمة الأدب ، وحفظ الحدود والاتّباع ، وهرب من الابتداع ، زيد فى معرفته ، وقويت بصيرته ، وكوشف بما غاب عن الأعيان ، وصار من
ص ١١٧ أهل الزيادة بحقيقة مادة الشكر الموجبة للمزيد/ وهذه المعرفة لا يجب أن تكون ضرورة[٥] ، ولا أيضا معرفة التوحيد ، إذ لو كانت ضرورة لعمَّت وبطل الثواب ، فلم يجبر سبحانه على معرفة توحيد[٦] ، ولا على معرفة المزيد ، إذ لو كان كذلك لأغنى[٧] عن بعث الرسل ، وإنزال الكتب ،

(١) فى « لسان العرب » مادة « أكر » : « الأكّار : الزرّاع » .
(٢) لم أجد هذا الأثر.
(٣) س : من .
(٤) ت : وقوى نفسه .
(٥) س : ضرورية .
(٦) توحيد : ساقطة من (س) .
(٧) ت : لذلك لا غيا ، وهو تحريف .

وإقامة الحجج ، وإنما هو الجبَّار الذى جَبَرَ القلوب على فطرتها ، وأقامها مع مقدرتها ، ولم يكلّفها فوق الطاقة ، ولا شططا ، فَجَبَرَ على معرفة ربوبيته[١] ووحدانيته ، ولم يجبر على ما سوى ذلك من المعارف كما زعمت المجبرة ، فمن أهل الكلام من يزعم أن المعارف كلها اضطرار ، وذلك غلط . وهو قول جمهور شيوخ الاعتزال والمجبرة وبعض[٢] المتشيعة ، ومنهم من يزعم أن جميعها اكتساب ، وذلك أيضا غير صواب ، وبه يقول القدرية وبقايا الاعتزال وغيرهم ، وأصحاب الحديث وأهل الظاهر ، فيقولون بالاضطرار والاكتساب .

والأمر هو ما ذكرنا ، والصواب ما شرحنا ، لأن كل مقالة خالفت ما رتّبنا فمنقوضة مضطربة ، نصرِّح[٣] بإبطالها ، ونُومى إلى تناقض الأحاديث ، فمعارف الاضطرار لا تفاوت فيها ، ومعارف الاكتساب يقع فيها التفاوت ، ويتفاضل الناس فيها على قدر ما ذكرنا .

فلما ثبت أنه القديم الأزلى وحده ، وما سواه محدَث ، وكان القاهر لهم على الاتحاد والفناء ، كانت المعرفة لهم من هذا الوجه اضطراراً وجبلاً ، وكذلك لما اضطرهم[٤] فى الذر ، وخاطبهم كفاحاً فى غير زمان التكليف ، لم يجز أن يكون ذلك بكسب[٥] ، فلما أرسل رسله ، وأنزل كتبه ، وتعرَّف على ألسنة السفراء ، لم يصح أن يكون ذلك جبرا ولا ضرورة فيسقط

(١) ت : الربوبية .
(٢) ت : بعض .
(٣) ت : يصرح . وفى (س) : الكلمة غير منقوطة .
(٤) س : أظهرهم .
(٥) س : مكتسبا .

التكليف ، ولا يكون ذلك موقع الحكمة ، ولا ثبوت حجة : ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ [ سورة فصلت : ٤٦ ] ، وهو الفعَّالُ لما يُريدُ ، ذو الحكمة البالغة ، والعدل الشامل ، والفضل الذى يختص به ، فعرفناه من حيث وحدانيته وربوبيته ، من حيث يُعرف ، ومن حيث توحيده ، ومن حيث وَصَفَ وَوَقَفَ ، ومن حيث المزيد ، من [ حيث ][1] استعْمَلَ ووفَّقَ ، واختصَّ وتفضَّلَ ، فلكل معرفة مقام ، ولكل مقام حكم ، فعمَّ بالأول ، وأفرد بالثانى ، واختص بالثالث من مقامات المعارف ، فمعارف البلغاء بالإصابة ، ومعرفة النظر والاستدلال لأهل الرأى والمكايلة والكلام ، ومعرفة الفقه / للعلماء ، والحديث للرواة ، والفراسة للحكماء ، والمزيد ص ١١٨
للأنبياء والأولياء ، مع مشاركتهم للغير فى المعارف ، لا يشاركهم غيرهم فيما خُصُّوا به وكوشفوا ، فلما استوى الكل فى كونهم أحداثاً مربوبين ، استوَوْا فى تلك المعرفة ، ولما وقعت الميزة بالكسب والاختصاص ، تباينوا وتفاوتوا فى المعارف ، وما يعقل ذلك إلا عارف ، ولا ينكره إلا جاهل ، فوصل الكل إلى معرفة الربوبية ، ولم ينته أحد إلى معرفة المزيد ، وهو أن يعرف الله حق معرفته .

قال تعالى : ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ﴾[ سورة الأنعام : ٩١ ] . وقد رُوى[2] : ما عرفوه حق معرفته .

وقال صلى الله عليه وسلم : « لو عرفتم الله حق معرفته لمشيتم على البحور ، ولزالت بدعائكم الجبال ، ولو خفتم الله حق خوفه لعلمتم العلم

---

(١) حيث : ساقطة من (ت) .

(٢) عبارة « وقد روى » : ساقطة من (س) .

الذى ليس بعده جهل ، وما وصل أحد إلى ذلك . قالوا : ولا أنت يا رسول الله ؟ ! قال : ولا أنا ، الله أجل أن يبلغ أحد كنه أمره كله[١] » .

هذا وهو أعرف الخلق بربه ، الذى تصير معارف ذوى المعارف عند معرفته نكرة .

وقد كان يقول فى مناجاته : « اللهم عرِّفنى نفسك حتى أزداد لك رغبة ، ومنك رهبة[٢] » . وهذا طلب الزيادة فى المعرفة ، كما أدَّبه : ﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْماً ﴾[ سورة طه : ١١٤ ] .

وقد كان الشبلى يقول : « ما عرف اللهَ أحدٌ حقيقةً » يعنى لو عرفوه حقيقةً ما اشتغلوا بسواه .

وكان الواسطى يقول : « كما به كانوا ، كذلك به عرفوا » . وقال أبو الحسن المروزى فى قصيدته :

بِهِ عَرَفُوهُ فَاهْتَدَوْا لِرَشَادِهِمْ وَلَوْلَا الْهُدَى مِنْه عَمُوا وتَحيَّروا

وقال [ النبى ] صلى الله عيه وسلم فى كلامه[٣] :

واللهِ لَوْلَا اللَّهُ ما اهْتَدينَا وَلاَ تَصـدَّقْنَا وَلاَ صَلَّيْنَا

الحديث[٤] » .

---

(١) أورد السيوطى هذا الحديث فى « الجامع الكبير » وفيه : « .. ولا أنا،الله عز وجل أعظم من أن يبلغ أحد أمره كله » ثم قال السيوطى : « ابن السنى عن معاذ » .

(٢) لم أجد هذا الحديث .

(٣) عبارة « فى كلامه : والله » : ساقطة من (س) .

(٤) الحديث عن البراء بن عازب رضى الله عنه فى : البخارى ٢٦/٤ (كتاب الجهاد والسير ، باب حفر الخندق ، مسلم ١٤٣٠/٣ - ١٤٣١ (كتاب الجهاد والسير ، باب غزوة الأحزاب وهى الخندق) ، سنن الدارمى ٢٢١/٢ (كتاب السير ، باب فى حفر الخندق ) وجاءت ألفاظ الحديث فى رواية أخرى على لسان ابن =

**قال** : « فليس شىء إلا وهو يعرف الله سبحانه ، ولو كان الحكم واحداً والمعرفة واحدة لاستوَوْا . وعدم الاستواء ووجود التفاوت يشهد بصحة ما قلنا ، مع تصحيح الآثار ، ومذاقات ألفاظ الرجال ، فهو أجلّ أن يجهل ، وأعز أن تنتهى فيه معارف ذوى المعارف ، أو تبلغه بصائر ذوى[1] البصائر : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾[ سورة الأنعام : ١٠٣ ] .

ومعرفة الرب بربوبيته ، إذ ربوبيته ظاهرة ، لا يدعها جاحد ، ولا يقدر أن ينكرها معاند ، إذ هو أجل أن يخفى ، وأعز أن يُقاس ، وأعظم أن تشرف عليه العقول ، أو يتناوله معقول ، ليس فى حيّز المجهولات
ص ١١٩ فيُستدل / عليه ، ولا مضبوط بالحواس فتصل الأفهام إليه ، فعرفناه بما تعرَّف[2] ، ووصفناه بما وصف ، إذ به عُرفت المعارف ، ووُجدت الدلائل ، فعرَّفنا نفسه ، وعرَّفنا رسله ، بما أظهر على أيديها من المعجزات ، والبراهين والآيات ، وتعرَّف إلينا على ألسنتهم كيف نوحّده ونشكره ونعبده ، إذ لا وصول لنا إلى مراده منا إلا بما أرسل وعلَّم ، لتكون المملكة معذوقة[3] بمالِكها ، ونوحّده بما وحّد به نفسه ، ونثنى عليه

---

= الأكوع وهو ينشدها رجزا أمام رسول الله صلى الله عليه وسلم فى : مسلم ١٤٢٧/٣ - ١٤٢٨ (كتاب الجهاد والسير ، باب غزوة خيبر) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٤٣١/٣ ؛ سنن النسائى ( بشر السيوطى ) ٢٦/٦ - ٢٧ (كتاب الجهاد ، باب من قاتل فى سبيل الله فارتد عليه سيفه فقتله) .

(١) ت : ذى .

(٢) س : فعرفناه بمعارف .

(٣) معذوقة : كذا فى النسختين . وفى « لسان العرب » مادة : « عذق » : « والعَذَقة والعِذقة : العلامة تجعل على الشاة مخالفة للونها تعرف بها » . والمقصود أن المملكة تعرف بمالكها .

بثنائه ، ونشكره كما علَّمنا على آلائه ، إذ هو الغنى عن كل شىء ، وكل شىء إليه فقير . [ قال الله ] [(١)] : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِىُّ الْحَمِيدُ ﴾[ سورة فاطر : ١٥ ] ، فلفقرنا لم نعرفه [ بنا ] [(٢)] ، ولغنائه عنا عرفناه به ، وجعل لنا الزيادة فى الكسب ، والتوصل بالأسباب ، ومنه البداية ، وإليه المنتهى ، فكل من ألزمنا بسبب ، عكسنا عليه ذلك السبب ، وتسلسل الأمر ، وإلى الله ترجع الأمور : ﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ ﴾[ سورة هود : ١٢٣ ] ، فلا مجهولٌ فيُستدل عليه ، ولا مُتوقعٌ فيُترَقَّب ، فللرسل تأثير فى العبادات ، وللاستدلال تأثير فى المكوَّنات ، وللعقول تأثير فى المدبَّرات ، وللرياضات تأثير فى المكتسبات .

وقد أخبر سبحانه فى كتابه فقال : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾[ سورة الذاريات : ٥٦ ] ، وقد رُوى : ليعرفون . فلأجل ذلك وقعت المعرفة من الجميع ولم تقع العبادة ، فأراد ليعرفوه ثم يعبدوه على بساط المعرفة ، فما جبرهم عليه من معرفة ربوبيته وقع ، وما ردهم فيه إلى الاكتساب وقع من بعض دون بعض ، ألا ترى أنه لم يقع من الكفار التعجب والإنكار من أنه سبحانه رب وإلٰه ؟ وإنما تعجبت وأنكرت التوحيد بالإلٰهية ، فقالوا : ﴿ أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَٰهاً وَاحِداً إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجُابٌ ﴾ [ سورة صٓ : ٥ ] فما أُريد منهم أن يقع بهم علل ، وما ألزمهم من معرفة ربوبيته لم يكن لهم سبيل إلى إنكاره وجحده كغيره من المعارف » .

**قال** : « فأصحاب المقالات وضعت كل معرفة غير موضعها ،

(١) عبارة : « قال الله » : ليست فى (ت) .

(٢) بنا : ساقطة من (ت) .

وأَجْمَلَتْ وَجَهَّلَتْ الحكم ، فالتبس[١] عليها الحكم ، واختلفوا بما يُصاب ؟ : بالعقول ، أو الاستدلال ، أو بالإمام ؟ [٢] فقال بعضهم : أصل المعرفة معرفة الإمام[٢] . ومنهم من يقول : أهل البيت ، يعنى معرفتهم . والأئمة والعلماء والفقهاء أكثرهم يذهب إلى أن المعرفة معرفة العلم
ص ١٢٠ والفقه ، من حلال وحرام ، وفرائض ومندوبات ، / وأحكام وسنن .

وقال بعضهم : هى أن تعرف الله على يقين حتى تستقر معرفته فى قلبك . واختلفوا : أى وقت تقع ؟ فمنهم من يزعم : قبل البحث والنظر . ومنهم من قال : بعد البحث والنظر . وقوم يقولون : بعد البلوغ . ومنهم من يجعل حدها معرفة الأجسام والأعراض والجواهر ، وكلام يكثر ذكره ، ويتبين لك[٣] فى نفس الكلام — إذا لزمتَ ما قررنا وشرحنا — أن أهل الكلام اعتقدوا ما يليق بالطبع فأثبتوه من طريق العبودية ، فجعلوا معرفته بأسباب ، وأهل الحق اعتقدوا ما يليق بالربوبية فأثبتوه من حيث الربوبية ، والربوبية لا تدنسها العلل ، ولا يقع عليها غوامض الفِطَر ، فقرر الله الخلق ودعاهم إلى معرفته كِفاحاً ، لئلا يشركوا فى العلم بمعرفته ولا تكون لهم حجة .

قال سبحانه : ﴿ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَافِلِينَ * أَوْتَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ ﴾[ سورة الأعراف : ١٧٢ ، ١٧٣ ] وذلك لموضع ما ألزمهم من الضرورة ، ولو قرَّرهم بمعرفته فى حال العبودية — كما

---

(١) ت : والتبس .
(٢ — ٢) : ساقط من (س) .
(٣) د : ويتبين ذلك .

زعم الجاهلون – لخرجوا عن كونهم مكلَّفين لموضع النظر إليه ، لكن تعرَّف إليهم من بعد ما ألزمهم من الضرورة بالوسائط والآيات ، فمن نصح معبوده ، وقام على مراعاة ما شرعه له ، وتعرَّف به إليه ، واتّكل فى المعرفة عليه[1] ، وأسند جميع أموره إليه ، ذكَّره ما سلف من الحال ، وكشف له عن العواقب والمآل ، فزهد فيما يفنى ، وزادت رغبته فيما يبقى ، وصار للإلٰه موحِّداً خائفاً ، ومصدِّقاً راجيا ، ومن قصَّر فى رعايته ، وخلط فى سعايته ، وسلك محجّة التفريط ، ولم ينصح فيما أعطى من ضرورته وعقله ، جمَّت عيوبه ، وكثرت ذنوبه ، فملكه هواه ، فأعماه وأرداه ، ولم يبلغ مناه ، فأنساه ذلك ما كان فى وقت التعريف ، فحصل فى جملة من خان وعاند ، [ ولم يكن بخارج من كون ما كان يجهله ، إذ قد ثبت العلم بذلك ][2] [3] فلم يكن بخارج من النار ، ولم يكن بخارج من ضرورته[3] » .

[ **قال** : «وقد ثبَّت أهل الكلام معارف ضرورية ، ][4] كمعرفة الإنسان بوجود نفسه ، فالربوبية أَوْلى بذلك . وكذلك[5] الأعراض والأجسام والجواهر لأهل الكلام ، والجمع والتفرقة ، وما يُعرف بالفكر[6] ويشترط بالعلم ، ومعرفة الشرع للفقهاء ، والمعرفة التى هى

(١) ت : إليه .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (ت) .

(٣– ٣): ساقط من (س) .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ت) .

(٥) ت : وكون .

(٦) س : بالكفر ، وهو تحريف .

الحجة والبرهان ، والنور والبيان ، للعلماء البلغاء الحكماء ، ومعـرفة الصفات – وهى العلم به – فهى للأولياء الذين يشاهدونه بالقلوب ، ويكاشفهم بالغيوب ، إذ يُظهر لهم ما لا يُظهر لغيرهم ، / وهم المكاشَفُون ص ١٢١
بنور اليقين ، وعلم اليقين ، وعين اليقين[١] ، وحق اليقين (* المخصوصون بالحقائق ، والمبتدأون بالمكنون من ذخائر كراماته ، لأهل صفوته وولايته ، فلكل قوم مقام ، ولكل مقام علم ، ولكل علم حكم . وكذلك المعارف على أحكام ومقامات ، فلا يتعدى بمعرفة مقامها » .

**قال** : « وقد قيل لأبى الحسين النورى : كيف لا تدركه العقول ؟ فقال : كيف يُدْرِك ذو مدى من لا مدى له ؟ أم كيف يُدرك ذو غاية من لا غاية له ؟ أم كيف يدرك مكيَّف من كيَّف الكيف *).

وقال الواسطى : كما قامت الأشياء به وبه فَنيت كذلك به عرفوه . وقال الشبلى : الحق لا يُعرف بسواه . وقال النباجى : طوبى لأهل المعرفة ، عرَّفهم نفسه قبل أن عرفوه » .

**قال** : « صدق أئمة الدين ، وشيوخ المسلمين[٢] [ فالله ][٣] سبحانه هو المعروف الأزلى ، وهو الهادى إلى معرفته ، والمتعرف بنفسه إلى بريَّته ، إذ ضلَّت العقول والفهوم ، والعلوم والأوهام ، فى تيه التيه[٤] أن تتوهمه ، والأفكار والأضمار[٥] أن تدركه ، لأنه العظيم الذى فاتت عظمته لكل

(١) عبارة « وعين اليقين » : ساقطة من (س) .

(* – *) : ما بين النجمتين ساقط من (س) ، وجاء بدلا منه : « وقال .. إلى أن قال »

(٢) س : .. عرفوه الدين وصدق أئمة شيوخ المسلمين ، وهو تحريف .

(٣) فالله : ساقطة من (ت) .

(٤) س : فى البرية .

(٥) والأضمار : ساقطة من (س) ، ولعل الصواب : الضمائر .

حيث وتقديز ، وعجز عن توهمه كل فكر وضمير ، وردعت عظمته العقول ، فلم تجد مساغاً فرجعت كليلة ، ورجع الوهم خاسئا وهو حسير » .

إلى أن **قال** : « بل هو المعروف بما تعرَّف ، والموصوف كما وصف ، فتعرَّف إلينا بربوبيته ، ووصف لنا توحيده ووحدانيته ، وأقسم على ذلك بقوله [ تعالى ] : ﴿ والصَّافَّاتِ صَفًّا * فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا * فالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا * إنَّ إِلَـٰهَكُمْ لَوَاحِدٌ ﴾ [ سورة الصافات : ١-٤ ] ، وهو الصادق فى خبره وشهادته ، إذ هو الواحد فى الحقيقة ، الذى لا شريك له فى الألوهية[١] والابتداع ، وتعرَّف إلينا بهذه المعرفة على ألسنة السفراء ، فأوقفتنا السفراء على توحيده ، [٢] الذى تعرَّف إلينا به فى كلامه وخطابه ، فالأصل منه ثم من السفراء[٢] . ﴿ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ [ سورة آل عمران : ١٦٤ ] ، وأسعدنا بالعقل الذى هو الحجة ، والعلم الذى هو الحجة ، وجعل لنا السمع والأبصار والأفئدة ، وطالبنا بالاعتبار والافتكار والقبول ، ليكون أقوى فى البرهان ، وأبلغ فى البيان .

قال سبحانه : ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [ سورة المؤمنون : ٩١ ] ، فنزَّه [ نفسه ][٣] عمَّا زعموا وابتدعوا ، وصدق الله فى خبره وصدقت الرسل » . ص ١٢٢

(١) ت : فى ألوهيته .

(٢ - ٢) : ساقط من (س) .

(٣) نفسه : ساقطة من (ت) .

وتكلم على هذه الآية ، وعلى قوله : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [ سورة الأنبياء : ٢٢ ] بما يناسب ذلك ، إلى أن **قال** : « قال سبحانه : ﴿ ضَرَبَ لَكُم مَّثَلاً مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِيمَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ ﴾ [ سورة الروم : ٢٨ ] .

وقال سبحانه : ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَجُلاً فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلاً سَلَماً لِّرَجُلٍ ﴾ الآية [ سورة الزمر : ٢٩ ] .

وقال : ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً عَبْداً مَّمْلُوكاً لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقاً حَسَناً فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْراً ﴾ [ سورة النحل : ٧٥ ] مثلا لمن عبد غيره ، إذ ضربَ العبدَ مثلا لمن عُبِد مِنْ دونه ، لأنه ذليل عاجز مفتقر مُدَبَّر مملوك ، لا يقدر على شيء : لا نفعا ولا ضرًّا ، ولا خَلْقا ولا أمرا ، ولا موتا ولاحياة ولا نشورا . ومن رزقناه : جعله مثلا يُستدل به على توحيده وكمال ربوبيته ، لأنه الواسع الجواد القادر الرازق للعباد سرًّا وجهرا ، فضرب [ الله ](١) سبحانه لهم الأمثال ليوبِّخهم ويريهم عجزهم فيما أضافوا إليه من الشركاء ، مع إقرارهم بمعرفة ربوبيته تعالى الله عمَّا يشركون ، فعزَّ من لم يُشارَك في قدرته ، وجلَّ من لم يُرَام في وحدانيته ، وتعظَّم من تفرَّد بالربوبية ، فجلَّ أن يكون له شريك في خلقه » .

إلى أن **قال** : « فخلقهم على الفطرة ، وبعث إليهم السفراء ، وعلَّمهم العلم ، وركَّب فيهم العقل بالفكر . فبالفطرة عرفوه ، وبالوسائل عبدوه ، فلولا الله سبحانه ما عرفناه من طريق ربوبيته ، ولولا إرسال الرسول مع ما

---

(١) الله : ليست في (ت) .

خاطبنا به ، ووقَّفنا عليه ، ووفَّقنا له ، ومنَّ علينا به ، وكتب فى قلوبنا ، واختصَّنا – ما عرفنا توحيده ، ولا كيف نطيعه .

ولولا ما ظهرت من الآيات والمعجزات ، التى أظهرها على أيدى الرسل ، بحقائق معانيها التى يعجز الخلق عن الإتيان بمثلها ، لم نعرف رسله .

ولولا زوائد الأعمال ، وتصحيح الأحوال ، والعلوم والفهوم والمعارف ، وأسرار مقامات القوم ، وحلاوة أذواقهم ، والروائح الواردة إلينا منهم وعنهم – ما عرفنا ذوى المزيد .

وكل ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ، ولكن أكثر الناس لا يشكرون . فلو شكر الكافر ما اضطره إليه من معرفة باريه بربوبيته ، واعترف له بنعمه ، وإخراجه من العدم إلى الوجود ، ورأى الأفضال والنعم التى قد عُمَّ بها ، وكمال صورته ، وإدرار رزقه عليه – لأَوْصله شكره بمعرفة توحيده ، / فصدَّق رسوله ، وحقق ما سلف من عهده ، ورجع إلى ص ١٢٣
ضرورته ، واعترف بوحدانيته ، فأبطل ما سواه ، ولم ير إلهاً إلا إياه ، ولكن لما جهل النعمة ، وزاغ عن العهد ، ونكث فى إقراره ، وكذَّب السفراء – حرمه أكبر المنن ، وأفضل النعم : ﴿ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ ﴾ [ سورة الصّف : ٥ ] ، فتركه مع هواه ، فكان هلاكه فى مناه ، وإذا شكر المؤمن معرفة التوحيد التى منَّ بها عليه ، وشُكْرُها قبول ما جاء به الرسول : قول ، وعمل ، وإخلاص نيَّة[1] ، وإصابة سنَّة ، ولزوم

(١) س : بنية .

قدوة ، وحبس عن المخالفة أو صلة بمعرفةٍ مزيدة ، فكلما نَصَحَ فى مزيد ، رُفع إلى مزيد .

قال سبحانه : ﴿ وَلَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ ﴾ [ سورة إبراهيم : ٧ ] .

**قلت** : (١ ويُستدل على ما ذكره أبو محمد بن عبد وغيره من أن المعرفة الأوَّلية الفطرية تحصل بلا دليل١) أن ما يُعلم بالدليل إنما يعلم إذا عُلم أن الدليل مستلزم له ليكون دليلا عليه . وهذه هى الآية والعلامة . وكذلك الاسم إنما يدل على المسمَّى إذا عُرف أنه اسم له ، وذلك مشروط بتصوّر المدلول عليه اللازم ، وبأن هذا ملزوم له .

ولهذا[٢] قيل : إن المقصود بالكلام ليس هو تعريف المعانى المفردة ، لأن المعنى المفرد لا يُفهم من اللفظ حتى يُعرف أن اللفظ دال عليه ، فلا بد أن يُعرف أن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى ، حتى تُعرف[٣] دلالته عليه ، فتكون المعرفة بالمعنى سابقة للمعرفةبدلالة اللفظ عليه ، بخلاف المعنى المركّب ، فإنه إنما يُحتاج إلى العلم بجنس المركّب[٤] لا بالتركيب المعين ، فنعرف أنه إذا قيل : قام فلان ، أنه فعل القيام القائم به . فإذا قيل : زيدٌ ، عُرف أنه فعل القيام القائم به ، بخلاف مسمًّى زيد ، وأنه لا يُعرف

---

(١ - ١) : بدلا من هذه العبارات جاء فى نسخة ( س ) ما يلى : « ومما يدل على أن أصل المعرفة بالبارى فطرية بديهية لا تتوقف على دليل أن ما يعلم . . . » .

(٢) س : وهذا ، وهو تحريف .

(٣) س : حتى يعرف .

(٤) ت : لجنس التركيب

أن زيداً يدل على مسمَّاه ، حتى يُعرف أولا مسمًّى زيد ، فلو استفيد مسمًّى زيد من زيد لزم الدَوْر .

وهذا موجود فى كل ما دل على معنى مفرد . فما دل على البارى إنما تُعرف دلالته عليه إذا عُرف أنه مستلزم له ، وذلك مشروط بمعرفة اللازم المدلول عليه ، فلا يُعرف أن هذا دليل على هذا المعيَّن[1] حتى يُعرف المعنى[2] والدليل ، وأن الدليل مستلزم للمعيّن المدلول عليه ، فلو استفيد معرفة المعيّن[3] من الدليل لزم الدَوْر ، بل يكون ذلك المعيَّن متَصَوَّراً[4] قبل هذا ، وتلك الأمور مستلزمة له ، وآيات عليه ، فكلما / تُصورت تُصور المدلول عليه ، فيكون كما قال تعالى : ﴿ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ﴾ [ سورة ق : ٨ ] تبصرة : إذا قُدِّر أنه مس[5] طيف من الشيطان فشككه فيما عرفه أولا ، فإذا رأى آياته المستلزمة لوجوده ، كان ذلك تبصرة من ذلك الطيف . ص ١٢٤

كما قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ﴾ [ سورة الأعراف : ٢٠١ ] ، وتكون تذكرة إذا حصل نسيان وغفلة تذكِّره بالله ، فهى تبصرة لما قد يعرض من الجهل ، وتذكرة لما قد يحصل من غفلة ، وإن كان أصل المعرفة فطريا حصل فى النفس بلا واسطة ألبتة .

---

(١) ت : المعنى .

(٢) ت : المعيّن .

(٣) س : المعنى .

(٤) ت : متصور ، س : مقصود . ولعل الصواب ما أثبته .

(٥) س : من ، وهو تحريف .

وقد ذكرنا فى غير هذا الموضع أن الأدلة نوعان : أقيسة ، وآيات . فأما الأقيسة فلا تدل إلا على معنى كلى ، لا تدل على [ معنى[١] ] معيّن .

فإذا قيل : هذا مُحدَث . وكل محدَث فله محدِث قديم . أو : كل ممكن فلابد له من واجب ، فإنما يدل على قديم واجب الوجود بنفسه ، لا يدل على عينه ، بل نفس تصور هذا لا يمنع [ من وقوع ][٢] الشركة فيه . فإذا[٣] قُدِّر أنه عُرف أنه واحد لا يقبل الشركة ، فإنه لم تُعرف[٤] عينه ، فلابد أن تُعرف عينه بغير هذه الطريق ، والآيات تدل على عينه ، لكن كون الآية دليلا على عينه مشروطة بمعرفة عينه قبل ، إذ لو لم تُعَرف عينه لم يُعرف أن هذه الآية مستلزمة لها .

فعُلم أنه فى الفطرة معرفة بالخالق نفسه ، بحيث يميِّز بينه وبين ما سواه ، كما ذكره أبو محمد بن عبد وغيره . ولهذا كل من تُطلب معرفته[٥] بالدليل ، فلابد أن يكون مشعورا به قبل هذا ، حتى يُطلب الدليل[٦] عليه أو على بعض أحواله .

وأما ما لا تشعر به النفس[٧] بوجهٍ فلا يكون مطلوبا لها . وإذا كان مطلوبا لها فلا يمكن أن يُستدل عليه بشىء ، حتى يُعلم أنه يلزم من تحقق

---

(١) معنى : ساقطة من ( ت ) .
(٢) عبارة « من وقوع » : ساقطة من ( ت ) .
(٣) ت : وإذا .
(٤) س : لا يعرف .
(٥) ت : كلما بطلت معرفة ، وهو تحريف .
(٦) الدليل : ساقطة من ( س ) .
(٧) س : وأما ما لا تعرفه النفس .

الدليل تحققه . وقد بُسط هذا فى موضع آخر ، وبُين فيه أن التصور البسيط المفرد لا يجوز أن يكون مطلوباً بالحد ، وإنما يُطلب بالحد ما يكون مشعوراً به من بعض الوجوه ، فيُطلب الشعور به من وجه آخر .

ولهذا لم يكن مجرد الحد معرِّفاً بالمحدود ، إن لم يُعرف أن الحد مطابقٌ له ، وهو لا يعرف ذلك إن لم يعرف المحدود ، وإلا فمجرد الدعوى لا تفيد .

وكذلك الدليل القياسى . إذا قيل : كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام ، فإن لم يعرف المقدمتين لم يعرف النتيجة . وإذا كان آية على شىء معين / مثل كون الكوكب الفلانى ، كالجدى مثلا ، علامة على جهة ص ١٢٥
الكعبة ، فلابد أن يكون قد عَرَف الجدى وعرف أنه من جهة الشمال ، وعرف أن الجهة المعينة جهة الكعبة فى الجنوب ، فإذا رأى الجدى علم أن جهة الكعبة تقابله[1] . ولولا تقدم معرفته بالدليل وهو الجدى ، والمدلول عليه وهو جهة الكعبة ، لم يمكنه الاستدلال . لكنه عرف أولاً الدليل والمدلول عليه ، ثم خفى عليه المدلول ، وهو جهة الكعبة فى بعض الأوقات والمواضع ، فلما رأى الدليل عرف المدلول الذى كان قد جهله بعد علمه به ، كمن سمع منادياً ينادى باسم من يطلبه كابنه وأخيه ، وقد أضل مكانه ، فإذا سمع الاسم استدل به على المسمَّى الذى كان يعرفه قبل هذا ، ولكنه قد حصل له به نوع من الجهل بعد ذلك .

فالآيات الدالة على الرب تعالى : آياته القولية التى تكلم بها كالقرآن ،

---

(١) ت : مقابله .

وآياته (١) الفعلية التى خلقها فى الأنفس والآفاق ، تدل عليه وتحصل بها التبصرة والذكرى ، وإن كان الرب تعالى قد عرفته الفطرة قبل هذا ، ثم حصل لها نوع من الجهل أو الشك أو النسيان (٢) ونحو ذلك .

ومما ينبغى أن يُعرف أن علم الإنسان بالشىء وتصوره له شىء ، وعلمه بأنه عالم به شىء ، وعلمه بأن علمه حصل بالطريق المعيّن شىء ثالث . وكذلك إرادته وحبه شىء ، وعلمه بأنه مريد محب له شىء ، وكون الإرادة والمحبة حصلت بالطريق المعينّ شىء ثالث .

فالمتوضىء والمصلّى والصائم يحصل فى قلبه نيّة ضرورية للفعل الاختيارى ، لا يمكنه دفع ذلك عن نفسه ، وإن لم يتكلم بالنية ، ثم [ قد ] (٣) يظن أن النية إنما حصلت بتكلمه بها ، وهو غالط فى ذلك .

وكذلك قد يحصل له علم ضرورى بمخبر الأخبار المتواترة ، ثم ينظر (٤) فى دلالة الخبر ، فيظن أن العلم الحاصل له لم يحصل إلا بالنظر ، وهو قد كان قبل النظر عالماً . وقد يُقال : إن النظر وكّد ذلك العلم أو أحضره فى النفس بعد ذهول النفس عنه ، وهذا مما يبيّن لك أن كثيرا من النظّار يظنون أنهم لم يعرفوا الله بالطريق المعيّن من النظر الذى سلكوه ، وقد (٥)
ص ١٢٦ يكون صحيحا ، وقد يكون فاسدا . / فإن كان فاسدا فهو لا يوجب العلم ، وهم يظنون أن العلم إنما حصل به ، وهم غالطون .

---

(١) س : والآيات .

(٢) س : والشك والنسيان .

(٣) قد : ساقطة من ( ت ) .

(٤) س : نظر .

(٥) س : فقد .

بل العلم قد حصل بدونه ، وإن كان صحيحا ، فقد يكون مؤكّدا للعلم ومُحْضِرا له ، ومبيِّنا له ، وإن كان العلم حاصلاً بدونه .

هذه الأمور مَنْ تصورها حق التصور تبيّن له حقيقة الأمر [(١] فى أصول العلم ، وعلم أن من ظن أن الأمر[١)] الذى يعرفه عامة الخلق ، وهو أجلُّ المعارف عندهم ، من حصره[(٢)] فى طريق معيّن لا يعرفه إلا بعضهم كان جاهلا ، لو كان ذلك الطريق صحيحا ، فكيف إذا كان فاسدا ! ؟

ومما يوضّح الكلام فى هذا أن الذكر المشروع لله هو كلام تام ، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم : « أفضل الكلام بعد القرآن أربع وهن من القرآن : سبحان الله ، والحمد لله ، ولا إلٰه إلا الله ، والله أكبر[(٣)] » .

فأما مجرد ذكر الاسم المفرد ، وهو قول القائل : « الله ، الله » فلم تأت به الشريعة ، وليس هو كلاماً مفيدا ، إذ الكلام المفيد أن يُخبر عنه بإثبات شىء أو نفيه . وأما التصور المفرد فلا فائدة فيه ، وإن كان ثابتا بأصل الفطرة ، وإن كان المعلوم بالفطرة [ ما ][(٤)] تدخل فيه أمور ثبوتية وسلبية[(٥)] .

(١ - ١) : ساقط من ( س ) .

(٢) ت : من حضرة ، وهو تحريف .

(٣) الحديث عن سمرة بن جندب رضى الله عنه فى المسند ( ط . الحلبى ) ٥/٢٠ .

(٤) ما : ساقطة من ( س ) .

(٥) بعد كلمة « وسلبية » يوجد سقط طويل فى نسخة ( س ) .

تم بحمد الله الجزء الثامن ويليه
إن شاء الله الجزء التاسع وأوله :
« فصل : والقائلون بأن المعرفة تحصل
بغير العقل يفسّرون كلامهم بمعنى صحيح .. »

# فهرس موضوعات الجزء الثامن

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |

الموضوع | الصفحة

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

رقم الإيداع ٩٥٦٨ / ١٩٩٠ م
I.S.B.N : 977 – 256 – 024 – 0

هجر
للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان
المكتب : ٤ ش ترعة الزمر – المهندسين – جيزة
☎ ٣٤٥٢٥٧٩ – فاكس ٣٤٥١٧٥٦
المطبعة : ٢ ، ٦ ش عبد الفتاح الطويل
أرض اللواء – ☎ ٣٤٥٢٩٦٣
ص . ب ٦٣ إمبابة

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



# درء تعارض العقل والنقل

لابن تيمية
أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

تحقيق
الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجزء التاسع

١٤١١هـ - ١٩٩١م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

# فصل

كلام ابن أبى موسى فى «شرح الإرشاد» عن المعرفة: هل تدرك بالعقول أم بالسمع؟

والقائلون بأن المعرفة تحصل بغير العقل يفسّرون كلامهم بمعنى صحيح، مثل ما ذكره الشريف **أبو على بن أبى موسى**[1] فى شرح «الإرشاد» فى الفقه تصنيفه، لما شرح عقيدته المختصرة التى ذكرها فى أول «الإرشاد».

**قال** لما ذكر التوحيد: «الكلام بعد ذلك: المعرفة هل تُدرك بالعقول أم بالسمع؟» قال: «فالذى نذهب إليه قول إمامنا: إن معرفة الخالق أنه الله لا تُدرك إلا بالسمع». قال: «وقد اختلف أصحابنا فى ذلك على طريقين. فقال الأقلّون منهم: إن المعرفة تدرك بالعقول، مع اتفاقهم معنا أنها لا تدرك بمجرد العقل قبل ورود السمع بها».

**قال**: «والدليل على أنها تُدرك بالسمع، وأنه لا مدخل للعقول فيها قبل ورود السمع بها: أن العقل مخلوق كالحواس الخمس من البصر والسمع والشم واللمس والمذاق. ثم المقسوم منه يتفاضل الخلق فيه. يعلم ذلك كل أحد ضرورة، فإذا كان كذلك فاللمس لا يُدْرِك به اللامس الأراييح، والشم لا يدرك به الشامُّ الأصوات».

**قال**: «وجملة هذا أن الله لم يجعل/اللمس سبيلا إلى إدراك ص ١٢٧
الأراييح، ولا الشم سبيلا إلى إدراك المسموعات، بل جعل كل واحد منهما سبيلا لإدراك ما خُصّ به، وإن كنا نجوّز أن يفعل ذلك ويجعل العلم فى اليد، والكلام فى الرجل، والنظر فى اللسان، لأن الجواهر من جنس

(١) سبقت ترجمته جـ ٨ ص ٣٦.

واحد . وإذا جاز قيام الرؤية ببعضها جاز بجميعها ، ولكن ذلك لا يكون فى الدنيا إلا لنبى ليكون من معجزاته . ودليل تصوره كلام الذراع للنبى صلى الله عليه وسلم(١) .

وفى الآخرة إذا أنطق الله عز وجل الجوارح بقوله : ﴿ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾[ سورة النور : ٢٤ ] ، ﴿ وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِى أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾ [ سورة فصّلت : ٢١ ] ، وبقوله : ﴿ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ * تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴾ [ سورة القيامة : ٢٤ ] » .

**قال** : « فيجوز أن يجعل الله الظن يوم القيامة فى الوجوه المعذَّبة . كذلك العقل لم يجعل الله له سبيلا إلى إدراك السواد والبياض ، ولا إلى إدراك المشام والطعوم ، بل جعل الله له سبيلا إلى التمييز بين الموجودات ، وإلى إدراك فهم السمعيات ، والفرق بين الحسن منها والقبيح ، والباطل

(١) حديث أكل النبى صلى الله عليه وسلم ذراع شاة مسمومة أهدتها إليه يهودية ورد فى أكثر كتب الصحاح عن عدد من الصحابة ، ولعل ما جاء فى سنن أبى داود من روايات متعددة للحديث هو أوفاها ، وقد نصت بعض هذه الروايات على إخبار الذراع للنبى صلى الله عليه وسلم بأنها مسمومة . انظر : سنن أبى داود ٢٤٢/٤ – ٢٤٥ (كتاب الديات ، باب فيمن سقى رجلا سما أو أطعمه فمات ، أيقاد منه ؟ ) . وانظر حديث جابر بن عبد الله ( ص ٢٤٣ ) وفيه : . . . أسممت هذه الشاة ؟ قالت اليهودية : من أخبرك ؟ قال : أخبرتنى هذه فى يدى ، للذراع . . وأول الحديث : كان جابر بن عبد الله يحدث أن يهودية من أهل خيبر . . وفيه : ثم قال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : ارفعوا أيديكم . . الحديث . وفى رواية أخرى عن أبى هريرة ( ص ٢٤٤ ) . . فقال ( النبى صلى الله عليه وسلم ) : ارفعوا أيديكم ، فإنها أخبرتنى أنها مسمومة . وانظر الخبر فى : فتح البارى لابن حجر ٤٩٧/٧ – ٤٩٨ (كتاب المغازى ، باب الشاة التى سُمت للنبى صلى الله عليه وسلم بخيبر) وانظر كلام ابن حجر ؛ سنن الدارمى ٣٢/١ – ٣٤ ( المقدمة ، باب ما أكرم النبى صلى الله عليه وسلم من كلام الموتى ) ؛ البخارى ١٦٣/٣ (كتاب الهبة وفضلها ، باب قبول الهدية من المشركين ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ٢٧٨/٤ – ٢٧٩ وانظر تعليق المحقق رحمه الله .

منها والصحيح ، فإذا نَظَر إلى المصنوعات التى لا سبيل للخلق إلى مثلها ، ويعجز كل فاعل عنها ، وتحقق بصحة التمييز المركّب فيه – إذا أراد الله هدايته – أن المحدثات لا تصنع نفسها،علم أنها مفتقرة إلى صانع ، غير أنه لا يعرف من هو قبل ورود السمع ، فإذا ورد السمع بأن الصانع هو الله قَبِلَهُ العقل ، ووقع له فهم فى السمع ، وتحقق صحة الخبر ، وعرف الله من ناحية السمع ، لا من ناحية العقل ، لأن العقل بمجرده لا يعلم من الصانع قط ، وأكثر ما فى بابه أن يقع به التمييز ، فيبقى أن يفعل الجمادُ نفسَه ، ويقضى بالشاهد على الغائب ، فأما أن يعرف مَن الصانع فمحال إلا من جهة السمع » .

قال : « والدليل على صحة اعتبارنا أن الله خاطب العقلاء بالاعتبار ، فقال : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِى الْأَبْصَارِ ﴾[ سورة الحشر : ٢ ] : يعنى البصائر . وقال : ﴿ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ ﴾ [ سورة قٓ : ٣٧ ] : أى عقل . وقال : ﴿ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [ سورة صٓ : ٢٩ ] ، فأمرهم باعتبار ما جعل لهم سبيلا إلى اعتباره دون غيره .

ثم الدليل القاهر هو القاضى بصحة ما ذكرت : أن الله عز وجل حجب عن الخلق – من الملائكة المقرّبين والأنبياء والمرسلين وسائر الخلق أجمعين – معرفة ما هو ، /ولم يجعل لهم طريقا إلى علم مائيته ، ولا سبيل ص ١٢٨
إلى إدراك كيفيته ، جل أن يُدرَك أو يحاط به علما ، وتعالى علوا كبيرا : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً ﴾ [ سورة طه : ١١٠ ] ، فمنع من إحاطة العلم به ، فلا سبيل لأحد إليه .

وقال : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾[ سورة الشورى : ١١ ] ، فنفى عن نفسه الأشباه والأمثال ، فمنع من الاستدلال عليه بالمثلية ، كما منع الدليل على إدراك كيفيته أو علم ماهيته . فهذا الذى لا سبيل للعقل إلى معرفته ، ولا طريق له إلى علمه .

ثم كلَّف جلَّ اسمه سائر بريّته ، وافترض على جميع المكلَّفين من خليقته علمَ مَنْ هو ، ليعرف الخلق معبودهم ، ويعلموا أمر إلٰههم وخالقهم ، فلما كلّفهم ذلك نصب لهم الدليل عليه سمعاً ، ليتوصلوا به إلى أداء ما افْتَرَضَ عليهم من عبادته ، وعِلْم ما كلّفهم من معرفته ، علماً منه جلّت عظمته بأنه لا طريق للعقل إلى علم ذلك بحال ، فقال تعالى : ﴿ إِنَّنِى أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِى ﴾[ سورة طه : ١٤ ] ، وقال : ﴿ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ ﴾ [ سورة يونس : ٣ ] ،وقال : ﴿ اللَّهُ الَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾[ سورة الروم : ٤٠ ] ، وقال : ﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِى لَا إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَـٰنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللَّهُ الَّذِى لَا إِلَه إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللَّه الخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِى السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ [ سورة الحشر : ٢٢ - ٢٤ ] » .

**قال** : « ولو سألهم قبل أن يسمعوا باسمه عن تأويل من خلقهم ، ما كان لهم طريق إلى علم ذلك ، لأن الأسماء لا تُسمع من جهة العقل » .

**قال** : « فثبت وتقرر بالدليل الذى لا يحتمل إلا ما ذكرناه : أن الله العظيم لم يُعرف إلا من جهة السمع ، لإحاطة العلم أنه لا طريق للعقل بمجرده إلى معرفة هذه الأسماء ، ولا إلى معرفة المسمَّى ، لو لم يرد السمع بذلك . ومُدَّعى ذلك ومجوّزه من ناحية العقل يعلم بطلان دعواه ضرورة » .

وتكلم على قصة إبراهيم بكلام ليس هذا موضعه ، إلى أن **قال** : « والمعرفة عندنا موهبة من الله ، وتقع استدلالا لا اضطرارا ، لأنها لو كانت تُعلم بضرورة لاستوى فيها العقلاء » .

إلى أن **قال** : « فثبت أن المعرفة لا تقع إلا من ناحية السمع ، على ما نقول : إن الله لا يخلى خلقه فى وقت من الأوقات ، ولا فى عصر من الأعصار/ممن يعرِّفه إليهم ، فتعرَّف إليهم على ألسنة رسله ، وأرسل الرسل ص ١٢٩
بالدعاء إليه ، والدلالة عليه ، لكيلا تسقط حجج الله .

وكان كل نبى يعرّف أمته معبودهم ، كقول نوح لقومه : ﴿ يَاقَوْمِ إِنِّى لَكُم نَذِيرٌ مُّبِينٌ * أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ ﴾ [ سورة نوح : ٣ ] ، وكقول شعيب : ﴿ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ ﴾ [ سورة الأعراف : ٨٥ ] .

وكذلك فى قصص غيرهم من الرسل ، كلٌّ منهم يديم الدعوة لقومه ، فإذا قُبِض كان حكم شريعته قائماً فى حال الفترة ، إلى أن ينسخها الله بإرسال نبى آخر ، فيقوم الثانى لأمته فى التعريف والدعوة قيام الماضى لأمته ، فما أخلى الله الخلق من سمع يعرفونه به ، ويستدلون به على ربوبيته ومعرفة أسمائه » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : فى هذا الكلام قد جعل العلم ثلاثة أنواع : أحدها : هو الذى يُعرَف بالعقل . والثانى : المعرفة التى لا تحصل إلا بالسمع . والثالث : ما لا سبيل إلى معرفته لا بعقل ولا بسمع .

فالأول : المعرفة المطلقة المجملة بأن هذه المحدَثات التى يعجز عنها الخلق لابد لها من صانع . ولكن هذه المعرفة لا تفيد معرفة عينه ولا أسمائه ، فإن المحدَثات إنما تدل على فاعل ما مطلق من حيث الجملة . وكذلك سائر ما يُذكر من البراهين القياسية ، فإنما تدل على أمر مطلق كلى ، إذ كان البرهان المنطقى العقلى لابد فيه من قضية كلية ، والنتيجة موقوفة على جميع المقدمات ، فإذا كان المدلول عليه لم تُعرَف عينه قبل الاستدلال ، لم يدل هذا الدليل إلا على أمر مطلق كلىٍّ .

وإيضاح ذلك أنه إذا استدل بحدوث المحدَثات على أن له محدِثا ، وبإمكان الممكنات على أن هناك واجبا ، فإنه لم يعرف إلا وجود محدِث واجب بنفسه . وهذا معنى كلىٌّ مطلق لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه ، فلا يكون فى ذلك معرفة عينه ، ولو وُصِف هذا بصفات مطلقة لم يخرجه ذلك عن أن يكون مطلقا كليا .

ثم إنه ضلّ من ضل من الجهمية نفاة الصفات ، من المتفلسفة والمعتزلة والمتصوفة ، حيث أثبتوا وجوداً واجباً قديما ، ثم وصفوه بصفات سلبية توجب امتناع تعيّنه ، وأنه لا يكون إلا مطلقا ،وقد عُلِم أن ما لا يكون إلا مطلقا كليًّا ، لا يوجد إلا فى الأذهان لا فى الأعيان ،/فيكون ما ص ١٣٠
أثبتوه لا وجود له فى الخارج .

ومن المعلوم الفرق بين كون الدليل لم يدل على عينه وبين نفى تعيّنه ،

فإن من سلك النظر الصحيح علم أنه موجود معيّن متميز ، وإن كان دليله لم يدله على عينه ، بخلاف من نفى تعيّنه وجعله مطلقا كليا ، أو قال ما يستلزم ذلك ، فإن هذا معطِّل له فى الحقيقة .

ومثال هذا من علم بالدليل وجود نبيٍّ مرسل أرسله الله إلى خلقه ولم يعلم عينه ، فهذا قد علمه علما مطلقا . وأما من قال : إن هذا النبى إنما يُوجد مطلقا لا معيّنا ، فهذا قد نفى وجوده فى الخارج . فإذا تبين أن القياس العقلى البرهانى لا يفيد إلا معرفة مطلقة كلية ، فمعلوم أن أسماءه لا تُعرف إلا بالسمع ، فبالسمع عُرفت أسماء الله وصفاته التى يوصف بها من الكلام .

ولولا السمع لما سُمِّى ولا ذُكر ولا حُمد ولا مُدح ولا نُعِت ولا وُصِف . فإن كان هذا هو الذى أرادوه بمعرفة عينه ومن هو ، فلا ريب أنه لا يحصل إلا بالسمع ، وإن أراد بذلك معرفة أخرى ، مثل المعرفة بسائر نعوته التى أخبرت بها الرسل ، فهذا أيضا يُعلم بالسمع ، ومنها ما لا يُعلم بمجرد القياس العقلى ، ومنها ما قد تنازع الناس هل يُعلم بالعقل أم لا ؟

وأما معرفة عين المسمَّى الموصوف الذى عُلِم وجوده ، فهذا فى المخلوقات يُعرف بالإحساس ظاهراً أو باطنا : إما بالإحساس بعينه ، أو بالإحساس بخصائصه . فمن علم اسم شخص ونعوته ، أو اسم أرض وحدودها ، فإنه يعرف عينها بالرؤية : إما بمخبر يخبره أن هذا المعنى هو الموصوف المسمَّى ، وإما بأن يرى اختصاص ذلك المعين بتلك الأسماء والصفات .

قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ﴾ [ سورة البقرة : ١٢٦ ] . فمن عرف نعوت النبى صلى الله عليه وسلم التى نُعت

بها فى الكتب المتقدمة ، ثم رآه ورأى خصائصه ، علم أن هذا هو ذاك ، لعدم الاشتراك فى تلك الصفات .

وهذه المعرفة قد تكون بمشاهدة عينه كالذين شاهدوه ، وقد لا تكون بمشاهدة عينه ، بل بطرق أخرى يُعلم بها أنه هو ، كما يُعلم أن القرآن تُلقِّىَ عنه ، وأنه هاجر من مكة إلى المدينة ومات بها ، وأنه هو المذكور فى
ص ١٣١ الأذان ، وهو الذى يسميه المسلمون محمدا رسول الله ، وهو صاحب/هذه الشريعة التى عليها المسلمون . فهذه الأمور تُعرف بها عينُه من غير مشاهدة .

وكذلك قد تُعرف عين خلفائه وأصحابه وغيرهم من الناس ، وتُعرف أقوالهم وأفعالهم وغير ذلك من أحوالهم ، معرفة معيّنة لا اشتراك فيها مع عدم المعاينة .

لكن قد شوهد آحاد الأناسى وعُلم أن هؤلاء من هذا النوع ، ولكن لم يُشهد ما يشبه النبى صلى الله عليه وسلم وخلفاءه من كل وجه ، وإنما شوهد ما يشبههم من بعض الوجوه .

فهذا القدر المسمَّى يُعلم بمشاهدة نظيره . وأما القدر الفارق ، فلابد أن يشارك غيره فى وصف آخر ، فيُعلم ما بينهما من القدر المشترك أيضا .

فالأمور الغائبة لا يمكن معرفتها ولا التعريف بها إلا بما بينها وبين الأمور الشاهدة من المشابهة . لكن إذا عَرَف أنه لا شركة فى ذلك ، علم أنه واحد معيّن من علم بعض [ صفاته ][1] . وإن جوَّز فيه الشركة لم يعلم عين ذاك .

---

(١) فى الأصل سقطت كلمة « صفاته » والسياق يقتضى إثباتها .

فى الجملة معرفة عين من علم بعض صفاته قد يحصل بالسماع ، وقد يحصل بالعيان ، وقد يحصل بالاستدلال . والعلم بالموصوف قد يُعلَم بطرق متعددة ، فمن عَلِمَ نعت الملك ثم رآه فقد يعلم عينه لما استقر عنده من معرفة صفاته . وقد يَعْلَم ذلك بمن يخبره أن ذلك المسمَّى الموصوف هو هذا المعيّن .

ولهذا إذا كان فى كتاب الوقف ونحوه حدود عقار وصفاته ، فقد تُعلم الحدود بالمعاينة والاستدلال بأن لا يدل ما يطابق تلك النعوت إلا هى . وقد يُعلم بالخبر والشهادة ما يشهد الشهود بأن الحد المسمّى الموصوف هو هذا المعيّن . وإذا شهد الشهود على مسمًّى منسوب ، وكَتَبَ بذلك حاكم إلى حاكم آخر ، أو شهد شهود فرع على شهود أصل ، فإنه يُعلم عين المسمَّى المنسوب ، كمن شُهد بنسبه ولا يوجد له شريك ، فإن وُجِد له شريك لم تُعلم عينه بالشهادة باسمه ونسبه ، وصار ذلك كالحلية والنعت المشترك ، وهل يُشهد بالتعيين بمجرد الحلية عند الحاجة ؟ فيه نزاع بين الفقهاء .

وكما أن معرفة عين الموصوف تحصل بطرق ، فنفس العلم الأول بصفته المختصة يحصل بطرق . والعلم بالمعينة قد يكون بالمشاهدة/الظاهرة ، وقد ص ١٣٢
يكون بالمشاهدة الباطنة ، وقد لا يكون إلا لمجرد الآثار .

ومما يبين الفرق بين المعيّن والمطلق ، ما ذكره الفقهاء فى باب الأعيان المشاهدة والموصوفة . فإن المبيع قد يكون معيّنا وقد لا يكون . والمعيّن قد يكون مشاهدا ، فهذا يصح بيعه بالإجماع . وقد يكون غائبا ، وفيه ثلاثة أقوال مشهورة للعلماء ، وهى ثلاث روايات عن أحمد : أحدها : أنه لا

يصح بيعه ، كظاهر مذهب الشافعي . والثانى : يصح ، وُصِف أو لم يوصف ، كمذهب أبى حنيفة . والثالث : وهو مذهب مالك والمشهور من مذهب أحمد : أنه يصح بالصفة ، ولا يصح بدونها .

ولو تلف هذا المبيع قبل التمكن من قبضه بآفة سماوية ، انفسخ البيع فيه باتفاق العلماء ، ولم يكن للمشترى المطالبة ببدله ، لأن حقه تعيّن فى عين معيّنة . وأما المبيع المطلق فى الذمة ، فمثل دَيْن السَّلَم . فإنه أسلم فى شىء موصوف مطلق ولم يعيّنه . وهو بمنزلة الثمن المطلق الذى لم يُعيَّن ، وبمنزلة الديون التى ثبتت مطلقة ، كالصداق وبدل القرض والأجرة ونحو ذلك .

ومثله فى الواجبات الشرعية وجوب عين رقبة مطلقة ونحو ذلك . فهنا الواجب أمر مطلق لم يتعين ، بل لمن هو عليه أن يأتى بأى عين من الأعيان إذا حصل به المقصود . ولو أتى بمعين فتلف قبل التمكن من قبضه ، كان للمستحق المطالبة بعين أخرى .

وهكذا قال الفقهاء فى الهَدْى المطلق ، كَهَدْىِ التمتع والقِران والهَدْى المعين ، كما لو نذر هَدْياً بعينه ، فإن المعيَّن لو تلف بغير تفريط منه ، لم يكن عليه بَدَلُه . بخلاف ما وجب فى الذمة . فإنه لو عيّنه وتلف كان عليه إبداله .

وكل موجود فى الخارج فهو فى نفسه معيّن . لكن العلم به قد يكون مع العلم بعينه ، وقد لا يكون مع العلم بعينه ، كالمبيع إذا كان مشاهداً فقد عرف المشترى عينه ، وإذا كان غائبا فهو معيّن فى نفسه ، والمشترى لا يعرف عينه ، وإنما يعرف منه أمراً مطلقاً ، سواء كان ذلك المطلق لا يحتمل سواه ، أو يحتمله ويحتمل غيره ، فإنه قد يبيعه العبدَ أو الأرض التى من

صفتها كذا وكذا ، ويصفها بصفات تميزها لا تحتمل دخول غيرها فيها ، وهذا بخلاف المُسلَّم فيه ، فإنه لا يكون معيّنا ، ومتى كان معينا بطل السَّلَم ، كما لو/أسلَم فى ثمن بستان بعينه ، أو زرع أرضا بعينها ، قبل بُدُوّ ص ١٣٣
الصلاح ، كما جاء فى ذلك حديث مسند عن النبى صلى الله عليه وسلم[(١)] .

إذا تبين هذا فإذا عُرف ثبوت محدِث للحوادث واجب قديم ، وعُلِم انتفاء الشركة فيه بأنه واحد لا شريك له فى الخلق ، أو غير ذلك من خصائصه التى لا يُوصف بها اثنان ، مثل أنه رب العالمين ، وأنه على كل شىء قدير ونحو ذلك – فقد تُعرَف عينه بالعقل – عُرف أنه واحد معيّن فى نفس الأمر لا شركة فيه ، فيَطْلب القلب حينئذ معرفة عينه ، بخلاف ما يمكن الشركة فيه .

وإذا كان كذلك فقد يعترض المعترض على قول من قال : إن عينه لا تُعرَف إلا بالسمع ، ويقول : التعيين حينئذ بما جعل الله فى القلوب من ضرورة المعرفة والقصد والتوجه والإشارة إلى ما فوق السموات ، فإنها مفطورة على أنه ليس فوق العالم غيره .

ولهذا كان منكرو علو الله ومباينته لمخلوقاته من الجهمية الحلولية ، أو النفاة للحلول والمباينة ونحوهم ، إنما يثبتون وجودا مطلقا لا يُعيَّن ولا يُشار

(١) الحديث عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما فى : سنن ابن ماجة ٢/٧٦٧ (كتاب التجارات ، باب إذا أسلم فى نخل بعينه لم يطلع ) وفيه . . . قال : إن رجلا أسلم فى حديقة نخل ، فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قبل أن يطلع النخل . فلم يطلع النخل شيئا ذلك العام . فقال المشترى : هو لى حتى يُطلع . وقال البائع : إنما بعتك النخل هذه السنة . فاختصما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال للبائع : أخذ من نخلك شيئا ؟ قال : لا . قال : فبم تستحل ماله ؟ أردد عليه ما أخذت منه . ولا تسلموا فى نخل حتى يبدُوَ صلاحه .

إليه ، بل يقولون بلا إشارة ولا تعيين . وهؤلاء يثبتون وجودا مطلقا كليًّا ، لا يعينونه لا ببواطنهم ولا بظواهرهم . ولهذا يبقون فى حيرة واضطراب ، تارة يجعلونه حالاًّ فى المخلوقات لا يختص بشىء ، وتارة يسلبونه هذا وهذا ، ويقولون : الحق لا يُقيَّد ولا يخصص ولا يَقبل الإشارة والتعيين ، ونحو ذلك من العبارات التى مضمونها فى الحقيقة نفى ثبوته فى الخارج ، فإن كل موجود فى الخارج فإنه متعيّن متميّز عن غيره ، مختص بخصائصه التى لا يشركه فيها غيره .

وهذا هو المقيد فى اصطلاحهم ، وهم يظنون أن ما ذكروه ثابت فى الخارج ، لكنهم ضالون فى ذلك . وضلالهم كضلال فى أمور كثيرة لا توجد إلا فى الأذهان ظنوناً ثابتة فى الأعيان . ومن هنا ضل من ضل فى مسألة المعدوم : هل هو شىء أم لا ؟ وفى مسألة الأحوال ، وفى مسألة وجود الموجودات : هل هو ماهيتها الثابتة فى الخارج أو غير ذلك ؟ والكلى الطبيعى : هل هو ثابت فى الخارج أم لا ؟

ص ١٣٤ وجماع أمرهم أنهم جعلوا/الأمور العقلية التى لا تكون ثابتة إلا فى العقل – كالمطلقات الكلية ونحوها – أموراً موجودة ثابتة فى الخارج ، وزعموا أن هذا هو الغيب الذى أخبرت به الرسل ، وذلك ضلال .

فإن الغيب الذى أخبرت به الرسل هو مما يمكن الإحساس به فى الجملة ، ليس مما لا يمكن الإحساس به ، لكن مشاهدته والإحساس به يكون بعد الموت ، وفى الدار الآخرة . وهناك الحياة وتوابعها من الإحساس والعمل أقوى وأكمل ، فإن الدار الآخرة لهى الحيوان .

فالرسل لم تفرِّق بين الغيب والشهادة ، بأن أحدهما معقول والآخر محسوس ، كما ظن ذلك من ظنه من المتفلسفة والجهمية ، ومن شركهم فى بعض ذلك ، وإنما فرَّقت بأن أحدهما مشهود الآن ، والآخر غائب عنا لا نشهده الآن ، ولهذا سمَّاه الله تعالى غيبا .

قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾[ سورة البقرة : ٣ ] ، لم يسمِّه معقولا ، وقد بُسط الكلام على هذا فى موضعه .

والمقصود هنا أن ما عُرف وصفه تُعرَف عينه بوجه من وجوه الإحساس ، إما بذاته وإما ببعض خصائصه . والله تعالى يختص بما فوق العالم ، فالعباد يشيرون إلى ذلك ، ويعلمون أن خالق العالم هو الذى فوق العالم ، لا يشركه فى ذلك أحد . وهذا العلم قد يحصل بالفطرة ، وقد يحصل بالاستدلال والقياس ، وقد يحصل بالسمع من الرسل ، كما أخبرت بأن الله فوق العالم .

ولهذا قال فرعون : ﴿ يَا هَامَانُ ابْنِ لِى صَرْحاً لَّعَلِّى أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمَـٰوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَـٰهِ مُوسَىٰ وإِنِّى لَأَظُنُّهُ كَاذِباً ﴾ [ سورة غافر : ٣٦ ، ٣٧ ] .

ولهذا كان معراج نبينا صلى الله عليه وسلم إلى السماء . وكذلك سائر ما تعرفه القلوب من خصائصه .

وقد يقال : هو تعيين يمكن حصوله بدون السمع . وذلك أن معرفة عينه بالمشاهدة لا تحصل فى الدنيا ، فلم يبق إلا معرفة عينه بغير هذه الطريق ، كما يعرف عينَ الرسول صلى الله عليه وسلم من لم يشاهده ، بمعرفة ما يعرفه من خصائصه .

وأما القائل : إن عينه لا تُعرف إلا بالسمع ، فقد يقول : إن ما حصل للقلوب من معرفة عينه إنما حصل بالسمع .

والناس متنازعون فى كونه فوق العالم : هل هو من الصفات التى تُعلم بالعقل ؟ كما هو قول أكثر السلف والأئمة ، وهو قول ابن كُلَّاب وابن
ص ١٣٥ كرَّام ، وآخر قولى القاضى أبى يَعْلَى./ أو هو من الصفات السمعية التى لا تُعلَم إلا بالسمع ، كما هو قول كثير من أصحاب الأشعرى . وهو أول قَوْلَى القاضى أبى يَعْلَى وطائفة معه .

فابن أبى موسى وأمثاله قد يقولون بهذا ، ويقولون : لم نعلم ذلك إلا بالسمع . ويقولون : لم نَعلم أنه فوق السماء إلا بالسمع ، لكن كلامه أعم من ذلك .

وكلامهم يصح إذا فُسِّر بأنواع من التعيين التى لم تُعلم إلا بالسمع ، كالصفات الخبرية . أو فُسِّر بأن السمع هو الذى أرشد العقول إلى ما به يُعلم التعيين ، وأنه لولا إرشاد السمع لم يُعلَم ذلك ، أو بأنه أراد بالتعيين معرفة الأسماء والصفات القولية ، التى يوصف الله بها . أو أراد بذلك أن كثيرا من الناس – أو أكثرهم – لا تحصل لهم معرفة شىء من التعيين إلا بالسمع .

وكثير ممن يقول بوجوب النظر وأنه أول الواجبات ، أو أول الواجبات : المعرفة ، يقولون مع ذلك : إن المعرفة لا تحصل إلا بالشرع ، كما ذكر ذلك أبو الفرج المقدسى[1] ، وابنه عبد الوهاب[2] ، وابن

(١) هو أبو الفرج عبد الواحد بن محمد الشيرازى . قال ابن أبى يعلى فى ترجمته ( طبقات الحنابلة ٢/٢٤٨ – ٢٤٩ ) : المعروف بالمقدسى وحدد سنة وفاته بأنها سنة ٤٠٦ . ولكن ذكره ابن رجب فى « الذيل على طبقات الحنابلة » ١/٦٨ – ٧٣ وحدد سنة وفاته ( ص ٧١ ) بأنها سنة ٤٨٦ ، ووافقه الزركلى فى الأعلام ٤/٣٢٧. وسبقت ترجمته ٤/٨.

(٢) أبو القاسم عبد الوهاب بن عبد الواحد بن محمد بن على الشيرازى الأصل ، الدمشقى ، المعروف بابن =

درباس ، وغيرهم ، كما قال مَنْ قال قبلهم : إنها لا تحصل إلا بالشرع .

وهؤلاء يريدون بالعقل : الغريزة ولوازمها من العلوم التى تحصل لعامة العقلاء ، وأن ذلك بمجرده لا يوجب المعرفة ، بل لابد من أمر زائد على ذلك . كما قالوا فى استدلالهم : إن المعرفة لو كانت بالعقل ، لكان كل عاقل عارفا ، ولما وُجِد جماعة من العقلاء كفاراً ، دلَّ على أن المعرفة لم تثبت بالعقل .

ألا ترى أن ما يُدرك بالضرورة لا يختلف أرباب النظر فيه ؟ وهذا إنما ينفى المعرفة الإيمانية ، وإلا فعامة العقلاء يقرُّون بالصانع .

وأيضا فهذا ينفى أن تكون المعرفة الإيمانية ضرورية . وهو أيضا يوجب أن الطرق العقلية النظرية لا تفصل موارد النزاع ، ولا يحصل عليها الإجماع . وهو كما قالوا . فإن الطرق القياسية العقلية النظرية ، وإن كان منها ما يفُضى إلى العلم ، فهى لا تفصل النزاع بين أهل الأرض . تارة لدقتها وغموضها ، وتارة لأن النفوس قد تُنازِع فى المقدمات الضرورية ، كما ينازع أكثر النظار فى كثير من المقدمات الضرورية .

ولهذا لم يأمر الله عند التنازع إلا بالردّ إلى الكتب المنزلة .

قال تعالى : ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ ص ١٣٦
وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا

= الحنبلى ،من كتبه «البرهان فى أصول الدين » . قال ابن رجب : «كناه المنذرى وغيره أبا البركات ابن شيخ الإسلام أبى الفرج الزاهد » . توفى عبد الوهاب سنة ٥٣٦ . انظر ترجمته فى : الذيل على طبقات الحنابلة ١٩٨/١ – ٢٠١ ؛ الأعلام ٤/ ٣٣٤ .

فِيهِ ﴾ [ سورة البقرة : ٢١٣ ] ، فجعل الحاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه الكتاب المنزل من السماء .

وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِى الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ [ سورة النساء : ٥٩ ] . فأمر عند التنازع بالرد إلى الله والرسول .

كلام عبد الوهاب بن أبى الفرج المقدسى

ولهذا قال هؤلاء المقررون لكون المعرفة لا تحصل بمجرد العقل ما قاله عبد الوهاب بن أبى الفرج وغيره : « إنا نقول إن المعرفة لوكانت بالعقل ، لوجب أن يكون كل عاقل عارفا بالله تعالى ، مُجْمِعاً على رأى واحد فى التوحيد ، ولما وجدنا جماعة من العقلاء كفَّاراً ، مع صحة عقولهم ودقة نظرهم – دلّ على أن المعرفة لم تحصل بالعقل ، لأن العقل حاسة من جملة الحواس . فالحواس لا تختلف فى محسوساتها ، ألا ترى أن ما يدرك بالنظر من أسود وأحمر وأخضر وأصفر ، وحيوان ، وحجر ، لا يختلف أرباب النظر فيه ؟ فدل على أن معرفة الله حصلت بمعنى غير العقل ، لوجود الاختلاف فى المعرفة ، والاتفاق فيما طريقه العقل والحواس » .

تعليق ابن تيمية

وتسمية هؤلاء للعقل حاسة من الحواس هو مما نازعهم فيه طوائف من أصحابهم وغيرهم ، كأبى الحسن بن الزاغونى وغيره . والنزاع فى ذلك عند التحقيق يرجع إلى اللفظ ، ولذلك قالوا : لوكان العقل علَّة فى معرفة البارى ، لوجب أن تحصل المعرفة بوجوده ، وتعدم بعدمه . كالمنظورات تُدرَك بوجود البصر ، وتعدم معرفتها ونظرها بعدم البصر . وكذلك المسموعات وسائر المحسوسات .

ولما رأينا المسلم يرتد عن الإسلام ، مع وجود عقله الذى كان به قبل الارتداد مؤمنا ، علمنا أن المعرفة حصلت له بغير ذلك . وكذلك نرى المؤمن بالله يذهب عقله ، ويُحكم بجنونه ، وهو باقٍ على المعرفة ، مقرٌّ بالتوحيد ، عارفٌ بالله . وعقلاء كثيرون يكفرون بالله ويشركون به . فدل على أن المعرفة مستفادة بمعنى غير العقل .

وهذا الكلام يقتضى أن مجرد الغريزة ولوازمها لا تستلزم المعرفة الواجبة على العباد . وهذا مما لا ينازع فيه أحد . فإن من يقول : إن المعرفة تحصل بالعقل ، يقول : إن أصل الإقرار بالصانع يحصل بعلوم عقلية ، /ولكن ليس ذلك هو جميع المعرفة الواجبة ، ولا بمجرد ذلك يصير مؤمنا . ص ١٣٧

وهذا العقل هو العقل الذى هو شرط فى الأمر والنهى . وقد يُراد بالعقل ما تحصل به النجاة . كما قال تعالى عن أهل النار : ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِى أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [ سورة الملك : ١٠ ] .

وقال تعالى : ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً ﴾ [ سورة الفرقان : ٤٤ ] .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [ سورة يوسف : ٢ ] .

وقال : وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ ﴾ [ سورة العنكبوت : ٤٣ ] ، وأمثال ذلك فى القرآن .

واحتجوا على أن المعرفة لا تحصل بمجرد العقل ، بقوله تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعاً وَأَبْصَاراً وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلاَ أَبْصَارُهُمْ

وَلاَ أَفْئِدَتُهُم مِّنْ شَىْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ [سورة الأحقاف : ٢٦ ] .

وهذه الآية وأمثالها تدل على أن السمع والأبصار والأفئدة لا تنفع صاحبها مع جحده بآيات الله . فتبين أن العقل الذى هو مناط التكليف لا يحصل بمجرده الإيمان النافع ، والمعرفة المنجية من عذاب الله . وهذا العقل شرط فى العلم والتكليف لا موجب له .

احتجوا أيضا بما ذكروه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : تعلَّموا العلم ، فإن تعليمه لله خشية ، وطلبه عباده ، ومدارسته تسبيح ، والبحث عنه جهاد ، وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة ، به يُعرَف اللهُ ويُعبَد ، وبه يُمجَّد الله ويُوحَّد . هو إمام العمل ، والعمل تابعه . يرفع الله بالعلم أقواما فيجعلهم للناس قادة وأئمة يقُتدى بهم ، ويُنْتَهى إلى رأيهم[(١)] .

(١) الحديث ذكره الغزالى عن معاذ بن جبل فى : « إحياء علوم الدين » جـ ١ ص ٢٠ ، وقال عنه الحافظ العراق فى تعليقه : « حديث معاذ ... الحديث بطوله : أبو الشيخ وابن حبان فى كتاب الثواب ، وابن عبد البر ، وقال : ليس له إسناد قوى » . وقال ابن عبد البر فى« جامع بيان العلم وفضله » جـ ١ ص ٥٥ : « هكذا حدثنيه أبو عبد الله عبيد بن محمد رحمه الله مرفوعا بالإسناد المذكور ، وهو حديث حسن جدا ، ولكن ليس له إسناد قوى . ورويناه من طرق شتى موقوفا ، منها : ما حدثنيه أبو عبد الرحمن بن يحيى ، نا أحمد بن مطرف وسعيد بن عثمان الأعناق ، وعبد الله بن محمد بن خالد ، نا على بن معبد ، قال : حدثنى موسى ، قال : سمعت هاشم بن مخلد ، قال : سمعت أبا عصمة نوح بن أبى مريم يحدّث عن رجاء بن حيوة ، عن معاذ بن جبل ، قال : تعلموا العلم ، فإن تعلّمه لله خشية . . . وذكر الحديث بحاله سواء موقوفا على معاذ . وقال السيوطى فى « الجامع الكبير » : تعلموا العلم ، فإن تعليمه لله خشية ، وطلبه عبادة ، ومذاكراته تسبيح ، والبحث عنه جهاد . الخطيب فى المتفق والمفترق عن معاذ . وفيه كنانة بن جبلة . قال ابن معين : كذاب ، وقال أبو حاتم : محلهُ الصدق ، وقال السعدى : ضعيف جدا ، ورواه الديلمى وزاد : تعليمه لمن لا يعلمه صدقة ، وبذله لأهله قربة لأنه معالم الحلال والحرام ، ومنار سبيل الجنة ، والأنيس فى الوحشة ، والصاحب فى الوحدة ، والمحدّث فى الخلوة ، والدليل على السرّاء والضرّاء ، والسلاح على الأعداء ، والدّين عند الأخلاّء ، والقرب عند الغرباء ، يرفع الله به أقواما فيجعلهم فى الخير قادة . ورواه ابن لال وأبو نعيم عن معاذ موقوفا .

قالوا : فوجه الدليل قوله : « به يُعرف اللهُ ويُعبَدُ » . وهذا الكلام معروف عن معاذ بن جبل رضى الله عنه ، رووه عنه بالأسانيد المعروفة . وهو كلام حسن ، ولكن روايته مرفوعا فيه نظر . وفيه : أن الله يُعرَف ويُعَبد بالعلم ، لا بمجرد الغريزة العقلية . وهذا صحيح لا ينازع فيه من يتصور ما يقول .

ومن يقول:إن المعرفة تحصل بالعقل ، يقول : إنما تحصل بعلوم عقلية ، أى يمكن معرفة صحتها بنظر العقل ، لا يقول : إن نفس العقل – الذى هو الغريزة ولوازمها – يوجب حصول المعرفة والعبادة .

وقد تنازع كثير من الناس فى مسمَّى العلم والعقل ، أيهما أشرف ؟ وأكثر ذلك منازعات لفظية . فإن العقل قد يُراد به : الغريزة ، وقد يُراد به :/علم يحصل بالغريزة . وقد يُراد به : عمل بالعلم . ص ١٣٨

فإذا أريد به علم كان أحدهما من جنس الآخر . لكن قد يُراد بالعلم : الكلام المأثور عن المعصوم . فإنه قد ثبت أنه علم ، لقوله : ﴿ فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ﴾ [ سورة آل عمران : ٦١ ] . وأمثاله .

ويراد بالعقل : الغريزة . فهنا يكون أحدهما غير الآخر . ولا ريب أن مسمَّى العلم بهذا الاعتبار أشرف من مُسمَّى العقل . فإن مُسمَّى العلم هنا كلام الله تعالى ، وكلام الله أشرف من الغريزة التى يشترك فيها المسلم والكافر .

وأيضا فقد تُسمَّى العلوم المسموعة عقلا ، كما قيل :

رأيت العقْلَ عقلين[1] فمطْبُوعٌ[2] ومسْمُوعُ
فلا ينْفَعُ مسْمُوعٌ إذا لم يَكُ[3] مَطْبُوعُ
كَمَا لا تَنفعُ العيْنُ وضوْءُ الشمسِ مَمْنُوعُ[4]

وأما العمل بالعلم ، وهو جلب ما ينفع الإنسان ، ودفع ما يضره ، بالنظر فى العواقب ، فهذا هو الأغلب على مسمًّى العقل فى كلام السلف والأئمة ، كالآثار المروية فى فضائل العقل .

ومنه الحديث المأثور عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وإن كان مرسَلاً : إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات ، ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات[5] .

وبهذا الاعتبار فالعقل يتضمن العلم ، والعلم جزء مُسمَّاه . ومعلوم أن مجموع العلم والعمل به أفضل من العلم الذى لا يُعمل به .

وهذا كما قال غير واحد من السلف فى مُسمَّى الحكمة ، كما قال مالك ابن أنس : « الحكمة معرفة الدين والعمل به »[6] . وكذلك قال الفضيل بن

(١) فى الأصل : العقل عقلان ، وهو خطأ من ناحية وزن الشعر ، وهو من بحر الهزج . وقد أورد الغزالى هذه الأبيات فى « إحياء علوم الدين » ١/١٤٦ ونسبها إلى على بن أبى طالب رضى الله عنه ، وما أثبته هو الذى فى « الإحياء » وبه يستقيم وزن الشعر .

(٢) فى الأصل : عقل مطبوع ، وهو خطأ . والمثبت هو الذى فى « الإحياء » .

(٣) فى الأصل : يكن . وما أثبته يستقيم به وزن الشعر ، وهو الموجود فى « الإحياء » .

(٤) جاء البيت فى « الإحياء » هكذا

كما لا تنفع الشمس وضوء العين ممنوع

(٥) ورد هذا الحديث المرسل من قبل ٢/١٠٥ وذكرت هناك أننى لم أجده ، وأعدت البحث عنه طويلا ولكنى لم أجده .

(٦) ذكر الطبرى فى تفسيره ( ط . المعارف ) ١/٨٧ : « وقال بعضهم : الحكمة هى المعرفة بالدين والفقه فيه . . . قلت لمالك : ما الحكمة ؟ قال : المعرفة بالدين والفقه فى الدين والاتباع له » .

عياض ، وابن قتيبة ، وغير واحد من السلف . قال الشاعر :

وَكيفَ يَصِحُّ أن تُدْعَى حَكِيماً ، وأنتَ لِكُلِّ مَا تَهْوَى رَكُوبُ[(١)]

وقال آخر :

ابْدَأْ بِنَفْسِكَ فَانْهَهَا عن غَيِّها فإذا انْتَهَتْ عَنْهُ فَأَنْتَ حَكِيمُ[(٢)]

وهذا المعنى موجود فى سائر الألسنة ، لكن لكل أمة حكمة بحسبها ، كما أن لكل أمَّة دينا[(٣)] . فاليونان لهم ما يسمونه حكمة ، وكذلك الهند.وأما حكمة أهل الملل فهى أجلّ من ذلك .

ومما احتج به هؤلاء أنهم قالوا : لا يُدرَك بالعقل إلا ما يكتنفه العقل ويحيط به علما . والبارى سبحانه وتعالى لا تدركه العقول ولا تحيط به . لقوله تعالى : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ [ سورة البقرة : ٢٥٥ ] وقوله : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً ﴾ [ سورة طه : ١١٠ ] .

قال ذو النون المصرى : « العقل عاجز / ولا يدل إلا على عاجز ، فأما ص ١٣٩
الربوبية فلا سبيل إلى كيفية إدراكها بالعقول ، ليس هو إلا الرضا والتسليم والإيمان والتصديق » . لكن هذا الكلام وما يشبهه إنما يقتضى أن معرفة كنهه وحقيقته لا تدركه العقول . وهذا هو الصحيح الذى عليه جماهير العلماء ، وإنما نازع فى ذلك طوائف من متكلمى المعتزلة ومن وافقهم .

ولهذا كان السلف والأئمة يذكرون أنهم لا يعرفون كيفية صفاته . كقولهم : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول » . وهذا الكيف المجهول هو

---

(١) البيت من بحر الوافر.

(٢) البيت من بحر الكامل ، وقائله أبو الأسود الدُّؤلى .

(٣) فى الأصل : دين ، وهو خطأ .

التأويل الذى لا يعلمه إلا الله . وهذا هو النوع الثالث من العلم الذى ذكر ابن أبى موسى أن الله انفرد به .

وقد قال ابن عباس : «التفسير أربعة أوجه : تفسير تعرفه العرب من كلامها ، وتفسير لا يُعذَر أحد بجهالته ، وتفسير يعلمه العلماء ، وتفسير لا يعلمه إلا الله : من ادّعى علمه فهو كاذب » . وقد بُسط الكلام على هذا فى غير هـــذا الموضع ، وبُيِّن أن لفظ التأويل لفظ مشترك بحسب الاصطلاحات : بين صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى المرجوح ، وبين تفسير اللفظ وبيان معناه ، وبين الحقيقة التى هى نفس ما هو عليه فى الخارج ، وأن التأويل بالمعنى الثانى كان السلف يعلمونه ويتكلمون به ، وبالمعنى الثالث انفرد الله به ، وأما بالمعنى الأول فهو كتحريفات الجهمية التى أنكرها السلف وذموها

ومما احتج به هؤلاء : القدر ، وأن العلم والإيمان يحصل للعبد بفضل الله ورحمته .

تابع كلام عبد الوهاب بن أبى الفرج المقدسى وتعليق ابن تيمية عليه

**قال عبد الوهاب** : « وأيضا فإن الله قال فى حق المؤمنين : ﴿ أُولَئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ ﴾ [ سورة المجادلة : ٥٨ ] ، فاعلم أن الإيمان من تَفَضُّله ، وكَتَبَه فى القلوب . فأى عمل للعقل بعد ذلك ؟ وإنما العقل بمنزلة القارىء للمكتوب ، فإن كان فى القلب شىء مكتوب قرأه العقل ، كالمسطور يدركه النظر . وإذا لم يكن فى القلوب شىء مكتوب لم يفد العقل فائدة » . **قال** : « ثم نقول : هل نال الأنبياء النبوة بعقولهم ؟ أم باصطفاء الله لهم وإرساله إليهم الملائكة ؟ فإن قال : بعقولهم . فقد أكذبه الله تعالى بقوله : ﴿ اللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلاً وَمِنَ النَّاسِ ﴾ [ سورة

الحج : ٧٥ ] ، وإذا ثبت أن العقل لم يفد الرسالة والنبوة ، وإنما ذلك / اختصاص من الله لهم ، كذلك معرفة الله والإيمان به ليس للعقل فى ذلك شىء . وإنما العقل شرط فى التكليف والخطاب بالشرع ، كالحياة والوجود » . ص ١٤٠

قال والده أبو الفرج : قال بعض أصحابنا : عُرِف بنور الهداية . وقال غيره : عرَّفنا نفسه بتعرُّفه ، والجميع واحد .

**قال** : « وقد رُوى ذلك عن جماعة من السلف الصالح ، فسئل بعضهم : أعرفت الله بمحمد أم عرفت الله به ؟ فقال : عرفت الله به ، وعرفت محمداً بالله ، ولو عرفت الله بمحمد لكانت المنَّة لمحمد دون الله » .

**قلت** : هذه الطريقة تصلح أن تكون ردًّا على القدرية من المعتزلة ونحوهم ، الذين يقولون : إن ما يحصل باختيار العبد من علم وعمل فإنه هو الذى أحدثه بدون معونة من الله له ، ولا هدى يسَّره له خصَّه به دون الكافر . بل يجعلون المؤمن والكافر سواء فيما فعل الله بهما من أسباب الهداية ، حيث أرسل الرسول إليهما جميعا ، وخلق لكل منهما استطاعة يتمكن بها من الإيمان ، وأزاح علَّة كلٍّ منهما .

بل يقولون : إنه يجب عليه أن يفعل بكل منهما من اللطف الذى يؤمن به اختياراً كل ما يقدر عليه ، فيفعل به الأصلح فى دينه ، وأنه ليس فى المقدور مما يؤمن به اختيار شىء ، ولكن المؤمنون – كأبى بكر وعلى – آمنا بأنفسهما ، والكفّار – كأبى لهب وأبى جهل – كفرا بأنفسهما ، من غير أن يختص الله المؤمن بأسباب تقتضى إيمانه . ولهذا قال لهم الناس : إذا كان الأمر كذلك ، وهما مستويان فى أسباب الإيمان ، فلم اختص أحدهما

بوجود الإيمان منه دون الآخر؟ وإذا قالوا بمشيئته وقدرته، قالوا لهم: إن كان للكافر مثل ذلك بطل الاختصاص، وإن لم يكن له مثل ذلك كان المؤمن مخصوصاً بأسباب من الهداية لم يحصل مثلها للكافر.

وأيضا فإن الله يُسأل الهُدى إلى الصراط المستقيم فى كل صلاة، والهدى المشترك بين المؤمن والكافر قد فعله، بل يجب عنده عليه فعله، فما المطلوب بالدعاء بعد ذلك؟

وأيضا فإن الله تعالى قال: ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَـٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ ﴾ [سورة الحجرات: ٧]. الآية، فبين أنه حبب الإيمان إلى المؤمنين وزيَّنه فى قلوبهم، وكرَّه إليهم الكفر والفسوق والعصيان.

والقدرية من المعتزلة والشيعة تتأوّل ذلك بأنه حبّب الإيمان إلى كل
ص ١٤١ مكلف وزيَّنه/بما أظهره من دلائل حسنه، وكرَّه الكفر بما أظهره من دلائل قبحه.

فيقال لهم: أول الآية وآخرها خطاب للمؤمنين، بقوله: ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ ﴾ [سورة الحجرات: ٧] وقال فى آخرها: ﴿ أُوْلَـٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ﴾ فبيَّن أن الذين حبَّب إليهم الإيمان وكرَّه إليهم الكفر هم الراشدون، والكفار ليسوا براشدين، ولو كان قد فعل بالكفّار كما فعل بهم، لم يصح أن يمتنّ عليهم بما يُشعر اختصاصهم به.

كما قال فى أثناء السورة : ﴿ يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [ سورة الحجرات : ١٧ ] . فلو كان المراد بالهداية الهداية التى يشترك فيها المؤمن والكافر ، لم يقل : إن كنتم صادقين . فإن تلك حاصلة سواء كانوا صادقين فى قولهم أُمناء ، أو لم يكونوا صادقين .

وهذا كقوله : ﴿ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ﴾ [ سورة البقرة : ٢١٣ ] ، وأمثال ذلك مما يبين اختصاص المؤمنين بهدًى ليس للكفار .

كقوله : ﴿ فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً ﴾ [ سورة الأنعام : ١٢٥ ] .

وقوله : ﴿ فَرِيقاً هَدَى وَفَرِيقاً حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ ﴾ [ سورة الأعراف : ٣٠ ] .

وقوله : ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِى مَا الْكِتَابُ وَلاَ الْإِيمَانُ وَلَـٰكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِى بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ﴾ [ سورة الشورى : ٥٢ ] ، ومثل هذا فى القرآن كثير ، وليس هذا موضع بسط هذه المسألة ، ولكن المقصود التنبيه على المأخذ .

فالمعتزلة يقولون : إن ما يحصل بكسب العبد واختياره من المعرفة ليس مما جعله الله فى قلبه . ويقولون : إن المعرفة الواجبة لا تكون مما يقذفها الله فى قلب العبد ، لأن الواجب لا يكون إلا مقدورا للعبد . ومقدورات العباد عندهم لا يفعلها الله ولا يحدثها ، ولا له عليها قدرة . وقد يقولون : إنه لا يستحق الثواب إلا على مقدوره .

ولهذا يقول من يقول منهم : إنه يمتنع أن تكون ضرورية ، لأنه حينئذ لا يستحق عليها الثواب . لكن هنا هم متنازعون فيه ، لإمكان أن يكون الثواب على ما سوى ذلك ، كما أن الحياة والقدرة على النظر والعلوم الضرورية هى من خلق الله عندهم ، ولا ثواب فيها ولا أجر لها[1] .

ولهذا جوَّز أهل الإثبات أن تقع المعارف النظرية ضرورية /
ص ١٤٢ وبالعكس ، ولأن ذلك لا ينافى ما وعد الله به من الثواب عندهم ، بل يجوز عندهم أن يجعل الله فى قلب العبد من معرفته ومحبته ما يحصل بغير كسبه ، ويثيبه عليه أعظم الثواب .

فالذين احتجوا من أهل السنة على أن المعرفة والإيمان تحصل للعبد بفضل الله ورحمته وهدايته وتعريفه ،ونحو ذلك من العبارات ، يتضمن قولهم إبطال قول هؤلاء القدرية .

وهذا صحيح ، لكن ليس فى ذلك ما يقتضى أن المعرفة لا يمكن أن تحصل بنظر العقل ، كما أنه ليس فى ذلك ما يقتضى أنها لا تحصل بتعليم الرسول والعلماء والمؤمنين ودعائهم وبيانهم واستدلالهم . بل من المعلوم أن العلم يحصل فى قلب العبد تارة بما يسمعه من الناس من البيان والتعليم : إما إرشاداً إلى الدليل العقلى ، وإما إخباراً بالحق الواقع .

وتحصل تارة بما يقذفه فى قلبه من النظر والاعتبار والاستدلال الذى ينعقد فى قلبه ، كما يحصل تارة بكسبه واستدلاله .

ويحصل تارة بما يضطره الله إليه من العلم من غير اكتساب منه ، وإن

---

(١) عبارة « ولا أجر لها » غير واضحة فى الأصل ، وكذا استظهرتها .

كان العلم الذى حصل باكتسابه ونظره هو مضطر إليه فى آخر الأمر . فلا يمكن العالم العارف ، بعد حصول المعرفة فى قلبه بدليل أو غير دليل ، أن يدفع ذلك عن قلبه ، اللهم إلا بأن يسعى فيما يوجب نسيانه وغفلته عن ذلك العلم . وقد لا يمكنه تحصيل الغفلة والنسيان .

وذلك أن ما كتبه الله فى قلوب المؤمنين من الإيمان ، سواء حصل بسبب من العبد ، كنظره واستدلاله ، أو بسبب من غيره ، أو بدون ذلك ، هو والأسباب التى بها حصل بقضاء الله وقدره ، وهى من نعمة الله على عبده ، فإن الله هو الذى منَّ بالأسباب والمسببات . فمن ظن أن المعرفة والإيمان يحصل بمجرد عقله ونظره واستدلاله – كما تقوله القدرية – كان ضالاً . وهذا هو الذى أبطله هؤلاء .

وقولهم : إن العقل شرط فى التكليف والخطاب كالوجود والحياة ، كلام صحيح . والشرط له مدخل فى حصول المشروط به ، كما للحياة مدخل فى الأمور المشروطة بها .

والعقل قد يُراد به الغريزة ، وقد يراد به نوع من العلم ونوع من العمل . وكل هذه الأمور هى من الأمور المِعينة على حصول الإيمان . ولهذا يتفاضل الناس فى الإيمان بحسب تفاضلهم فى ذلك .

وأهل السنة لا ينكرون وجود ما خلقه الله من الأسباب / ولا يجعلونها ص ١٤٣
مستقلة بالآثار ، بل يعلمون أنه ما من سبب مخلوق إلا وحكمه متوقف على سبب آخر ، وله موانع تمنع حكمه ، كما أن الشمس سبب فى الشعاع ، وذلك موقوف على حصول الجسم القابل له ، وله مانع كالسحاب والسقف .

والله خالق الأسباب كلها ، ودافع الموانع . ولهذا كان النبى صلى الله عليه وسلم يقول فى خطبته : « « مَن يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ ، ومن يُضْلِلْ فَلَا هَادِىَ لَه »(١) .

كما قال تعالى : « ﴿ مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْشِداً ﴾ [ سورة الكهف : ١٧ ] . وقال تعالى : ﴿ مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِى وَمَن يُضْلِلْ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٧٨ ] . وقال تعالى : ﴿ وَمَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِهِ ﴾ [ سورة الإسراء : ٩٧ ] .

ولهذا كان مذهب أهل السنة أن ما يحصل بالقلب من العلم ، وإن كان بكسب العبد ونظره واستدلاله واستماعه ونحو ذلك ، فإن الله تعالى هو الذى أثبت ذلك العلم فى قلبه ، وهو حاصل فى قلبه بفضل الله وإحسانه وفعله .

والقدرية لا يجعلونه من فعل الله ، بل يقولون : هو متولد عن نظره ، كتولد الشبع عن الأكل ، والرىّ عن الشرب ، والجُرح عن الجَرح ، فيجعلون هذه الأمور المتولدات عن الأسباب المباشرة من فعل العبد فقط ، كما يقولون فى الأمور المباشرة .

---

(١) الحديث عن جابر وابن عباس رضى الله عنهم فى موضعين فى : مسلم ٢/٥٩٣ (كتاب الجمعة ، باب تخفيف الصلاة والخطبة ) ؛ سنن أبى داود ٢/٣٢١ (كتاب النكاح ، باب فى خطبة النكاح ) ؛ سنن الترمذى ( ط . المدينة ) ٢/٣٨٥ (كتاب النكاح ، باب ما جاء فى خطبة النكاح ) ؛ سنن النسائى ٦/٧٣ (كتاب النكاح ، باب ما يستحب من الكلام عند النكاح ) سنن الدارمى ٢/١٤٢ (كتاب النكاح ، باب فى خطبة النكاح ) ؛ المسند ( ط . المعارف) ٤/٢٦٤ ، ٥/٩٤ .

وقد عارضهم من ناقضهم من متكلمة الإثبات ، فلم يجعل للعبد فعلاً ولا أثراً فى هذه المتولدات ، بل جعلها من مخلوقات الله التى لا تدخل تحت مقدور العباد ولا فعلهم ، ولم يجعل للعبد فعلا إلا ما كان فى محل قدرته ، وهو ما قام ببدنه ، دون ما خرج عن ذلك .

والقول الوسط أن هذه الأمور التى يُقال لها المتولدات حاصلة بسبب فعل العبد وبالأسباب الأخرى التى يخلقها الله . فالشبع يحصل بأكل العبد وابتلاعه ، وبما جعله الله فى الإنسان وفى الغذاء من القوى المعينة على حصول الشبع .

وكذلك الزهوق[(١)] حاصل بفعل العبد وبما جعله فى المحل من قبول الانقطاع ، وهو سبحانه خالق للأثر المتولد عن هذين السببين ، اللذين أحدهما فعل العبد ، وهو خالق للسببين جميعا .

ولهذا كان العبد مثابا / على المتولدات ، والله تعالى يكتب له بها ص ١٤٤
عملاً ، وقد ذكر الأفعال المباشرة والمتولِّدة فى آيتين فى القرآن .

قال تعالى : ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَأُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ ﴾ [ سورة التوبة : ١٢٠ ] ، فهذه الأمور كلها هى مما يسمونه متولِّدا ، فإن العطش والتعب والجوع هو من المتولِّدات ، وكذلك غير الكافر[(٢)] .

(١) فى « لسان العرب » مادة « زهق » : « زَهَقَ الشيء يزهق زُهوقا فهو زاهق وزَهوق : بطَل وهلك واضمحل . . . وزَهَقَت نفسه تزهق زُهُوقا وزَهِقَت ، لغتان : خرجت » والمقصود زهوق النفس بالذبح ونحوه .

(٢) غير الكافر : كذا فى الأصل ، ولعل الصواب : غيظ الكافر .

وكذلك ما يحصل فيهم من هزيمة ونقص نفوس وأموال وغير ذلك . ثم قال تعالى : ﴿ وَلَا يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ ﴾[ سورة التوبة : ١٢١ ][1] . فالإنفاق وقطع الوادى عمل مباشر فقال فيه : ﴿ إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ ﴾ولم يقل : به عمل صالح[2] .

وأما الجوع والعطش والنصب وغيظ الكفار وما ينال منهم فهو من المتولدات ، فقال فيه : ﴿ إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ ﴾ [ سورة التوبة : ١٢٠ ] ، فدلَّ ذلك على أن عملهم سبب فى حصول ذلك ، وإلا فلا يكتب للإنسان عمل بدون سبب من عمله ، بل تُكتب الآثار لأنها من أثر عمله .

قال تعالى : ﴿ نَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ ﴾[ سورة يس : ١٢ ] .

وقال صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح : « إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية ، أو علم يُنتفع به ، أو ولد صالح يدعو له »[3] .

وقال فى الحديث الصحيح : « من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من اتّبعه من غير أن ينقص من أجورهم شيئا ، ومن دعا إلى

(١) تمام الآية : ﴿ إلا كتب لهم ليجزيهم الله أحسن ما كانوا يعملون ﴾ .

(٢) يشير ابن تيمية بذلك إلى الآية التى قبلها وهى : ﴿ولا يطأون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا إلا كتب لهم به عمل صالح ﴾[ سورة التوبة : ١٢٠ ] .

(٣) الحديث عن أبى هُريرة رضى الله عنه فى : مسلم ١٢٥٥/٣ (كتاب الوصية ، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته ) ؛ سنن أبى داود ١٥٩/٣ (كتاب الوصايا ، باب ماجاء فى الصدقة عن الميت ) سنن الترمذى ( ط . المدينة ) ٤١٨/٢ (كتاب الأحكام باب ما جاء فى الوقف ) ؛ سنن النسائى ٢١٠/٦ (كتاب الوصايا ، باب فضل الصدقة عن الميت ) ؛ سنن ابن ماجه ٨٨/١ ( المقدمة ؛ باب ثواب معلم الناس الخير ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ٣٧٢/٢ .

ضلالة كان عليه من الوزر مثل أوزار من اتّبعه من غير أن ينقص من أوزارهم شيئا »(١) .

ولهذا كانت هذه التى يسمونها المتولدات يُؤمر بها تارة ويُنهى عنها أخرى . كما قال تعالى : ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾[ سورة التوبة : ٥ ] .

وقال تعالى : ﴿ إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ ﴾[ سورة محمد : ٧ ] .

وقال : ﴿ وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ ﴾ [ سورة الأنفال : ٧٢ ] . وقال تعالى : ﴿ قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ﴾ [ سورة التوبة : ١٤ ] . فأخبر أنه هو المعذِّب بأيدى المؤمنين ، فهذا مبسوط فى موضع آخر .

والمقصود هنا أن القدرية لما كانت تزعم أن ما يحصل من الإيمان فى القلب ليس من فعل الله ، بل هو من فعل العبد فقط ، وأنه خارج عن مقدور الله وعن ما منَّ الله به على العبد - كان ما ذُكر ردًّا عليهم .

وأما من أقرَّ بأن ذلك كله من فضل الله وإحسانه ، وجعل ما يحصل بالنظر والاستدلال من فضل الله وإحسانه ، فلا حجة عليه إذا / قال إنه ص ١٤٥
بنظر العقل واستدلاله قد يهدى الله العبد ويجعل فى قلبه علماً نافعا .

وقد تنازع أهل الإثبات فى اقتضاء النظر الصحيح للعلم : هل هو

(١) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : مسلم ٤ /٢٠٦٠ (كتاب العلم ، باب من سنّ سنة حسنة أو سيئة ومن دعا إلى هدى أو ضلالة ) ؛ سنن أبى داود ٤/٢٨١ - ٢٨٢ (كتاب السنة ، باب لزوم السنة ) ؛ سنن الترمذى ( ط . المدينة ) ٥/١٤٩ (كتاب العلم ، باب فى من دعا إلى هدى فاتبع أو إلى ضلالة ) ؛ سنن ابن ماجه ١/٧٥ (المقدمة ، باب من سنّ سنة حسنة أو سيئة ) ، المسند ( ط . الحلبى ) ٢ /٣٩٧ .

بطريق التضمن الذى يمتنع الفكاكة عنه عقلا ؟ أو بطريق إجراء الله العادة التى يمكن نقضها ؟ وبكل حال فالعبد مفتقر إلى الله فى أن يهديه ويلهمه رشده . وإذا حصل له علم بدليل عقلى ، فهو مفتقر إلى الله فى أن يُحدث فى قلبه تصور مقدمات ذلك الدليل ويجمعها فى قلبه ، ثم يُحدِث العلم الذى حصل بها .

وقد يكون الرجل من أذكياء الناس وأحدِّهم نظراً ويعميه عن أظهر الأشياء ، وقد يكون من أبلد الناس وأضعفهم نظرا ويهديه لما اختُلف فيه من الحق بإذنه ، فلا حول ولا قوة إلا به .

فمن اتّكل على نظره واستدلاله ، أو عقله ومعرفته ، خُذِل . ولهذا كان النبى صلى الله عليه وسلم فى الأحاديث الصحيحة كثيرا ما يقول : « يا مُقَلِّب القلوب ثبِّت قلبى على دينك »(١) ويقول فى يمينه : « لا ومُقلِّب القلوب »(٢) . ويقول : « والذى نفسى بيده »(٣) ويقول : « ما من قلب من قلوب العباد إلا وهو بين إصبعين من أصابع الرحمٰن ، إن شاء أن يقيمه أقامه ، وإن شاء أن يزيغه أزاغه »(٤)

---

(١) الحديث عن أنس وأم سلمة فى : سنن الترمذى ( ط . المدينة ) ٣٠٤/٣ (كتاب القدر ، باب ما جاء أن القلوب بين أصبعى الرحمن ) ؛ سنن ابن ماجة ١٢٦٠/٢ (كتاب الدعاء ، باب دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ١٨٢/٤ ، ٩١/٦ ، ٢٩٤ ، ٣٠٢ .

(٢) الحديث عن ابن عمر فى : البخارى ١٢٨/٨ - ١٢٩ (كتاب الأيمان ، باب كيف كانت يمين النبى صلى الله عليه وسلم ) ، ١١٨/٩ (كتاب التوحيد ، باب مقلب القلوب ) ؛ سنن الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ٤٨/٣ (كتاب النذور ، باب كيف كان يمين النبى صلى الله عليه وسلم ) ؛ سنن النسائى ٣/٧ (كتاب الأيمان والنذور باب الحلف بمصرف القلوب ) فى موضعين ؛ سنن ابن ماجة ٦٧٦/١ (كتاب الكفارات ، باب يمين رسول الله صلى الله عليه وسلم التى كان يحلف بها ) ؛ سنن الدارمى ١٨٧/٢ (كتاب النذور والأيمان ، باب بأى أسماء الله حلفت لزمك ) ، الموطأ ٤٨٠/٢ كتاب النذور والأيمان ،باب جامع الأيمان ) ؛ المسند ( ط . المعارف ) ٢١٥/١٧/٧ .

(٣) سبق ورود الحديث فى جـ ٣ ص ٣١٣ ت ٢ .

(٤) سبق ورود الحديث فى جـ ٣ ص ٣١٢ ت ٤ .

وكان إذا قام من الليل يقول : « اللهم ربّ جبريل وميكائيل وإسرافيل ، فاطر السموات والأرض ، عالم الغيب ، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون ، اهدنى لما اختُلف فيه من الحق بإذنك ، إنك تهدى من تشاء إلى صراط مستقيم[1] » . وكان يقول هو وأصحابه فى ارتجازهم :

اللهم لولا أنت ما اهتدينا ولا تصدَّقنا ولا صلَّيْنا
فأنزِلَنْ سكينةً علينا وثبت الأقدام إن لاقيْنا[2]

وهذا فى العلم كالإرادات فى الأعمال ، فإن العبد مفتقر إلى الله فى أن يحبّب إليه الإيمان ويبغّض إليه الكفر ، وإلا فقد يعلم الحق وهو لا يحبه ولا يريده ، فيكون من المعاندين الجاحدين .

قال تعالى : ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوًّا ﴾ [ سورة النمل : ١٤ ] .

وقال : ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ﴾ [ سورة البقرة : ١٤٦ ] ، فكما أن الإنسان فيما يكتسبه من الأعمال مفتقر إلى الله محتاج إلى معونته ، فإنه لا حول ولا قوة إلا به ، كذلك فيما يكتسبه من العلوم ، ومع هذا فليس / لأحد حجة على الله فى أن يدع ما أُمر به من ص ١٤٦
الأسباب التى يحصل بها العلم النافع والعمل الصالح . ولكن الشأن فى

(١) الحديث عن عائشة رضى الله عنها فى : صحيح مسلم ١/٥٣٤ ( كتاب صلاة المسافرين ، باب الدعاء فى صلاة الليل وقيامه ) ؛ سنن الترمذى ( ط . المدينة ) ٥/١٤٩ (كتاب الدعوات ، باب ما جاء فى الدعاء عند افتتاح الصلاة بالليل ) ؛ سنن ابن ماجة ١/٤٣١ - ٤٣٢ (كتاب إقامة الصلاة ، باب ما جاء فى الدعاء إذا قام الرجل من الليل ) .

(٢) سبق الكلام على هذا الحديث فى جـ٨ ص ٥٢١ .

تعيين الأسباب ، فيُذم من المعتزلة أنهم أحدثوا طرقا زعموا أن معرفة الله لا تحصل إلا بها ، وزعموا أن المعرفة تجب بها بفعل العبد لا بفعل الله .

ومن الناس من قد يوافقهم على إحدى البدعتين دون الأخرى . وكثير من الناس قد اختلف كلامه فى هذا الأصل ، تارة يقول : إن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر ، ويجعل أول الواجبات النظر أو المعرفة الحاصلة به ، وقد يعيّن طريق النظر ، كما فعل ذلك القاضى أبو يَعْلَى فى « المعتمد » موافقة للقاضى أبى بكر وأمثاله من الموافقين فى هذا الأصل للمعتزلة ، وكما فعل ابن عقيل وابن الزاغونى وغيرهم .

ومن توابع ذلك أن النظر المفيد للعلم لا يكون إلا نظراً فى دليل . والنظر الذى يوجبونه يكون نظرا فيما يعلم الناظر أنه دليل ، لأنه لو علم قبل النظر أنه دليل لعلم ثبوت المدلول ، وإذا كان عالما به لم يحتج إلى الاستدلال عليه ، فيوجبون سلوك طريق لا يعلم السالك أنها طريق .

كلام أبى يعلى عن عدم وجوب النظر

ثم إن القاضى أبا يَعْلَى فى كتابه المعروف « بعيون المسائل » الذى صنّفه فى الخلاف مع المعتزلة والأشعرية ذكر ما يخالف ذلك ، **فقال** : « مسألة : مثبتو النبوات تحصل لهم المعرفة بالله بثبوت النبوة من غير نظر واستدلال فى دلائل العقول ، خلافاً للأشعرية فى قولهم : لا تحصل حتى ننظر ونستدل بدلائل العقول . دليلنا أن النبوة إذا ثبتت بقيام المعجز علمنا أن هناك مُرْسِلا أرسله ، إذ لا يكون هناك نبى إلا وهناك مرسِل . وإذا ثبت أن هناك مرسِل أغنى ذلك عن النظر والاستدلال فى دلائل العقول على إثباته . ولأنه لما لم يقف وجود المعرفة على النظر فى دلائل العقول ، بل وجبت بالشرع ، كذلك طريقها جاز أن يحصل بالشرع دون دلائل

العقول . ولأن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إلـه إلا الله ، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم »[1] فحكم بصحَّة إيمانهم بالدعاء إلى الشهادتين والإجابة إليها من غير أن يوجَد منهم نظر واستدلال » .

**قال** : « واحتج المخالف بأن الله أمر بالنظر والاستدلال فى دلائله . فقال تعالى : ﴿ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [ سورة الذاريات : ٢١ ] ، وقال : ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ [ سورة الغاشية : ١٧ ] . وقال : ﴿ أَوَ لَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٨٥ ] . ص ١٤٧

وقال : ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا ﴾ [ سورة قَ : ٦ ] .

وقال : ﴿ قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [ سورة يونس : ١٠١ ] ، وإذا أمر بذلك دل على أن النظر يثمر المعرفة » .

**قال** : « والجواب أَنَّا لا نمنع حصول المعرفة به ، وإنما كلامنا هل تحصل بغيره أم لا ؟ وقد دللنا على حصوله بغيرها من الوجه الذى ذكرنا » .

ولقائل أن يقول : أما قوله : « إن المعرفة يجوز حصولها بالشرع » فهذا مسلَّم ، لكن حصولها بالشرع على وجوه : تعليق ابن تيمية

أحدها : أن الشرع ينبّه على الطريق العقلية التى بها يُعرف الصانع ، فتكون عقلية شرعية .

---

(١) سبق ورود الحديث فى جـ٣ ص ١٢٩ – ١٣٠ .

الثانى : أن المعرفة المنفصلة بأسماء الله وصفاته ، التى بها يحصل الإيمان ، تحصل بالشرع ، كقوله تعالى : ﴿ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِى بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ﴾[ سورة الشورى : ٥٢] .

وقوله : ﴿ قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِى إِلَىَّ رَبِّى ﴾ [ سورة سبأ : ٥٠ ] .

وقوله : ﴿ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ ﴾ [ سورة إبراهيم : ١ ] ، وأمثال ذلك من النصوص التى تبين أن الله هدى العباد بكتابه المنزَّل على نبيه .

كلام أبى الفرج الشيرازى عن وجوب المعرفة بالشرع

وأما كون مجرد الوجوب بالشرع ، فلا يدل على إمكان الحصول بمجرد الشرع . ونظير هذا استدلال طائفة كالشيخ **أبى الفرج الشيرازى**[1] على أن وجوبها وحصولها بالشرع . **فقالوا** : « لا يخلو إما أن تكون معرفة البارى وجبت أو حصلت بالشرع دون العقل ، أو بالعقل دون الشرع ، أو بهما جميعا . لا يجوز أن يكون ذلك بالعقل دون الشرع لما بيَّنا . ولا يجوز أن يكون ذلك بالشرع والعقل لأنه لا يخلو إما أن يكون ما يُعرف بالعقل يوجد فى الشرع أو لا يوجد . ولا يجوز أن يُقال : لا يوجد فى الشرع ، لأن الله تعالى قال : ﴿مَا فَرَّطْنَا فِى الْكِتَابِ مِن شَىْءٍ ﴾ [ سورة الأنعام : ٣٨ ] ، وإذا كان ذلك موجوداً فى الشرع ، فلا حاجة بنا إلى ذكر العقل » .

تعليق ابن تيمية

**فيقال** : هذه الطريقة تفيد أن ذلك موجود فى الشرع . ويُستَدل على

(١) وهو أبو الفرج المقدسى .

ذلك بقوله : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَىْءٍ ﴾ [ سورة النحل : ٨٩ ] .

وقوله : ﴿ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ ﴾ [ سورة يوسف :١١١] .

وقوله : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [ سورة المائدة : ٣ ] ، ونحو ذلك مما فيه الاستدلال بذلك أجوَد من الاستدلال بقوله : ﴿ مَا فَرَّطْنَا فِى الْكِتَابِ مِن شَىْءٍ ﴾ ،لأن الكتاب هنا فى أشهر القولين – هو اللوح المحفوظ ، كما يدل عليه السياق فى قوله : ﴿ وَمَا مِن دَابَّةٍ فِى الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِى الْكِتَابِ مِن شَىْءٍ ﴾ [ سورة الأنعام :٣٨ ] . ص ١٤٨

وإذا كان الشىء موجودا فى الشرع ، فذلك يحصل بأن يكون فى القرآن الدلالة على الطرق العقلية والتنبيه عليها والبيان لها والإرشاد إليها . والقرآن ملآن من ذلك ، فتكون شرعية بمعنى أن الشرع هدى إليها ، عقلية بمعنى أنه يُعرَف صحتها بالعقل ، فقد جمعت وصفى الكمال .

وأيضا فإذا كان الشرع قد دل على شىء أو أوجبه ، وقُدِّر أن فى العقل ما يوافق ذلك ، لم يضر ذلك ، وإن كان قد يُستغنى عنه ، فلا يُطعن فى صحته للاستغناء عنه .

وأما كون النبى صلى الله عليه وسلم لم يطالب الناس بالنظر والاستدلال ، فهذا دليل قاطع على أن الواجب مُتأدّى بدون الطرق التى أحدثها الناس وأبدعها .

وأما الوجه الأول وهو قوله : « إن النبوة إذا ثبتت بقيام المعجز ، عُلم أن هناك مُرسِلا أرسله ، لكون ثبوت الرسالة يستلزم ثبوت المرسِل » فهذا لا بد فيه من تقدير . وهذا الكلام الذى قاله من أن العلم بالرسول يتضمن العلم بالمرسِل ، كلام صحيح . فإن العلم بالإضافة يستلزم العلم بالمضاف والمضاف إليه . لكن المعترض يقول له : المعجزة لا تدل على الرسالة إلا بعد العلم بإثبات الصانع ، ثم يُعلم بعد ذلك صدق الرسول ، إما لكون المعجزِ يجرى مجرى التصديق ، والعلم بذلك ضرورى فى العادة . وإما لكون المعجزِ لو لم يدل على الصدق للزم عجز الرب عن طريق يُصَدِّق به الرسول ، وإما لكون تصديق الكذّاب قبيحاً ، وهو منزَّه عن فعل القبيح ، ونحو ذلك من الطرق التى سلكها من سلكها من أهل النظر القائلين بأن صدق الرسول لا يُعرف إلا بالمعجزة .

والطريقان الأولان هما طريقا الأشعرى وأصحابه ومن وافقهم ، كالقاضى أبى يَعْلَى وأمثاله . والثانى هو طريق المعتزلة ومن وافقهم ، كأبى الخطَّاب وأمثاله .

وأما القائلون بأن صدق الرسول يُعرف بطرق أخرى غير المعجزة ، فلا يحتاجون إلى هذا . وقد بُسط الكلام على ذلك فى موضعه .

والمقصود هنا أن قول القائل : إن مثبتى النبوات تحصل لهم معرفة بالله بثبوت النبوة من غير نظر واستدلال فى دلائل العقول . وإنَّا لا نمنع صحة النظر ، ولا نمنع حصول المعرفة به ، وإنما خلافنا : هل يحصل بغيره ؟ يحتاج إلى بيان حصول المعرفة لمثبتى النبوات .

ص ١٤٩ والقاضى فى هذا قد سلك / مسلك الخطَّابى ، كما قد كتبنا كلامه ،

وقد قال[١] : « إنما يثبت[٢] عندهم أمر التوحيد من وجوه : أحدها : ثبوت النبوات بالمعجزات التى أوردها نبيهم » إلى قوله[٣] : « فلما استقر ما شاهدوه من هذه الأمور فى أنفسهم[٤] ، وثبت ذلك فى عقولهم ، صحَّت عندهم نبوته ، وظهرت عن غيره بينونته ، ووجب تصديقه على ما أنبأهم عنه من الغيوب ، ودعاهم إليه من أمر وحدانية الله ، وإثبات صفاته ، وإلى ذلك ما وجدوه فى أنفسهم ، وفى سائر المصنوعات،من آثار الصنعة ، ودلائل الحكمة الشاهدة على أن لها صانعا حكيما عالما خبيرا ، تام القدرة ، بالغ الحكمة . وقد نبههم الكتاب عليه ، ودعاهم إلى تدبره وتأمله ، والاستدلال به على ثبوت ربوبيته » إلى آخر كلامه .

وهذا الكلام يمكن تقريره بطرق :

أحدها : بأن يُقال : الإقرار بالصانع فطرى ضرورى لا يحتاج إلى نظر ، فإذا شوهدت المعجزات أمكن أن يُعلَم بها صدق الرسول .

الثانى : أن يُقال : نفس المعجزات يُعلَم بها صدق الرسول المتضمن إثبات مرسِله ، لأنها دالَّة بنفسها على ثبوت الصانع المحدِث لها ، وأنه أحدثها لتصديق الرسول ، وإن لم يكن قبل ذلك قد تقدَّم من العبد معرفة الإقرار بالصانع .

وقد يُقال : إن قصة موسى من هـــذا الباب . قال تعـــالى :

---

(١) سبق ورود بعض هذا الكلام من قبل فى الجزء الثامن ( ص ٣٥٣ -٣٥٤ ) وقابلته على كلام الخطابى فى رسالته « الغنية عن الكلام »التى أورد بعضها السيوطى فى « صون المنطق والكلام » .

(٢) الغنية عن الكلام ( صون المنطق ١٤٢/١ ) : وإنما ثبت . . .

(٣) المرجع السابق ١٤٣/١ .

(٤) الغنية : فى نفوسهم .

﴿ كَلاَّ فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ * فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * أَنْ أَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ * قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيداً وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ * وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنتَ مِنَ الْكَافِرِينَ * قَالَ فَعَلْتُهَا إِذاً وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ * فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْماً وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ * وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ * قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ * قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ * قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ * قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ * قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ * قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ * قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَٰهاً غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ * قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ

ص ١٥٠ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ * قَالَ فَأْتِ بِهِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ * وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ * قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ * يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ * قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ * يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ * فَجُمِعَ السَّحَرَةُ لِمِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ * وَقِيلَ لِلنَّاسِ هَلْ أَنتُم مُّجْتَمِعُونَ * لَعَلَّنَا نَتَّبِعُ السَّحَرَةَ إِن كَانُوا هُمُ الْغَالِبِينَ * فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّ لَنَا لَأَجْراً إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ * قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ إِذاً لَّمِنَ الْمُقَرَّبِينَ * قَالَ لَهُم مُّوسَىٰ أَلْقُوا مَا أَنتُم مُّلْقُونَ * فَأَلْقَوْا حِبَالَهُمْ وَعِصِيَّهُمْ وَقَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْغَالِبُونَ * فَأَلْقَىٰ مُوسَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ * فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ * قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * رَبِّ مُوسَىٰ

وَهَارُونَ * قَالَ آمَنتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِى عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ * لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ * قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ * إِنَّا نَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَايَانَا أَن كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [ سورة الشعراء : ١٥– ٥١ ] .

وفى سورة طه : ﴿ فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِى إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَىٰ ﴾ [ سورة طه : ٤٧ ] . إلى آخر القصة .

ففرعون كان منكرا للصانع ، مستفهما عنه استفهام إنكار ، سواء كان فى الباطن مقرًّا به أو لم يكن ، ثم طلب من موسى آية فأظهر آيته ، ودلَّ بها على إثبات إلٰهية ربّه وإثبات نبوته جميعا .

كما قال : ﴿ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَٰهاً غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ * قَالَ أَوَ لَوْ جِئْتُكَ بِشَىْءٍ مُّبِينٍ * قَالَ فَأْتِ بِهِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِىَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ * وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِىَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ ﴾ [ سورة الشعراء : ٢٩ – ٣٣ ] .

ولهذا قال السحرة لما عارضوا معجزته بسحرهم ، فبطل سحرهم ، وتبيَّن أن تلك آية لا يُقدِر عليها المخلوقين : ﴿ قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ ﴾ [ سورة الشعراء : ٤٧ ، ٤٨ ] فكان إيمانهم بالله لما شاهدوا معجزة موسى صلى الله عليه وسلم ، فكانت المعجزة مبيّنة للعلم بالصانع وبصدق رسوله .

وذلك أن الآيات التى يُستَدَل بها على ثبوت الصانع تدل المعجزةُ

كدلالتها وأعظم . وإذا كانت دلالتها على صدق الرسول معلومة بالاضطرار ، كالمثل الذى ضربوه فى أن رجلا لو تصدَّى بحضرة مَلِك مطاع
ص ١٥١ وقال : إن كنت رسولك / فانقض عادتك ، وقم ثم أقعد ، ثم قم ثم أقعد ، فخرق المَلِك عادته ، وفعل ما طلبه المدّعى على وفق دعواه – لَعَلِم الحاضرون بالضرورة أنه فعل ذلك تصديقاً له .

فمن المعلوم أنه إذا تنازع رجلان : هل داخل هذه الدار ناسخ يكتب خطًّا مليحا ؟ فأخذ المدّعى ورقا أبيض ، ومعه شعر قد صنعوه فى تلك الحال فى ورقة أخرى ، وقال : إن كان هناك ناسخ فلينسخ هذا الشعر فى هذه الورقة البيضاء ، فأُخرجت إليهم الورقة البيضاء وقد كُتب فيها ذلك الشعر – تيقنوا أن هناك من ينسخ .

فكذلك مَنْ نازع فى إثبات صانع يَقْلِب العادات ويغيّر العالم عن نظامه ، فأظهر المدَّعِى للرسالة المعجزَ الدال على ذلك – عُلم بالضرورة ثبوت الصانع الذى يخرق العادات ، ويغيّر العالم عن نظامه المعتاد .

وبالجملة فانقلاب العصا حيَّة أمر يدل نفسه على ثبوت صانع قدير عليم حكيم ، أعظم من دلالة ما اعتيد من خلق الإنسان من نطفة . فإذا كان ذاك يدل بنفسه على إثبات الصانع ، فهذا أَوْلى . وليس هذا موضع بسط هذا .

وإنما المقصود التنبيه على أن المعجزات قد يُعلَم بها ثبوت الصانع وصدق رسوله معاً . وما ذكرناه من كون الإقرار بالصانع فطرى ضرورى هو قول أكثر الناس ، حتى عامة فرق أهل الكلام . قال بذلك طوائف منهم من المعتزلة والشيعة وغيرهم .

وكَوْن المعرفة يمكن حصولها بالضرورة . لم ينازع فيه إلا شذوذ من أهل الكلام ، ولكن نازع كثير منهم فى الواقع ، وزَعَم أن الواقع أنها لا تحصل لأكثر الناس إلا بالنظر . وجمهور الناس نازعوه فى هذا ، وقالوا : بل هى حاصلة لأكثر الناس فطرة وضرورة .

كلام ابن الزاغونى عن وجوب النظر

**وابن الزاغونى** ممن يقول بوجوب النظر ، وأن المعرفة لا تحصل إلا به . حتى **قال** : « فصل : إذا قال القائل : أنا اعتقد حدوث العالم والتوحيد وصحة الدين ، وأقرُّ بالنبوة لا بطريق النظر والاستدلال ، ولا عن نظر فى حجة أو دليل ، لكن بطريق التقليد فى ذلك ، أو مما سوى ذلك ، مما لا يُسند إلى معرفة ثابتة عن نظر فى حجة أو دليل [ بحيث ] ينتهى[1] الاستدلال إلى العلم الحق ، فهذا ليس هو بمؤمن ، ولا نحكم بأنه مؤمن عند الله ، ولا يُثاب على هذا الإيمان ، بل هو معاقب ملوم على ترك ما أُمر به من العلم بالله وصحة/ الدين والنبوة ، والنظر فيما يقتضى به النظر فيه إلى معرفته بذلك بطريق اليقين » . ص ١٥٢

**قال** : « وقالت طائفة : هو مؤمن عندنا وعند الله إذا صادف اعتقاده التوحيد والنبوة ، وما يجب عليه اعتقاده من الحق فى المعارف الدينية ، سواء كان ممن يتهيأ له ذلك بطريق القطع فيه بأدلته ، أو ممن لا يتهيأ له ذلك » .

**قال** : « وقالت طائفة : هو مؤمن فى الظاهر عندنا ، ولا نعلم : هل هو مؤمن عند الله أم لا ؟ وقالت طائفة : نحكم بأنهم مؤمنون ما لم يخطر ببالهم ما يخالف ذلك من التشبيه والحيّز ، وإبطال النبوّات ، وأعراض

(١) فى الأصل : مما لا يسنده إلى معرفة ثابتة عن فى حجة أو دليل ينتهى ..إلخ . ولعل ما أثبته يستقيم به الكلام .

الشبه فى ذلك . فإذا خطر لهم شيء من ذلك وجب عليهم النظر والاستدلال لدفعه ، وأن لا يتمكثوا ولا يتثبطوا عن النظر حتى يصلوا إلى عين الحق الرافع للشبهة ، فإن لم يصلوا إلى ذلك لم يؤدوا ما فُرض عليهم من الإيمان على حقه ، وإن عجزوا عن ذلك لم يكن عجزهم عذرا عن الوصول إلى حقيقة الحق » .

**قال** : « وقالت طائفة : لا يجب عليهم ذلك ، ويحل لهم البقاء على ما هم عليه ، وأن لا يعتقدوا فى ذلك شيئاً ، مع القيام على السنَّة » .

**قال** : « والدلالة عليه أنَّا قد قدَّمنا الدليل على وجوب معرفة الله ، وسائر المعارف الدينية : من التوحيد ، وصحة النبوة ، والدين . وبيَّنا أن حقيقة المعرفة إنما تكون بالعلم . وأبطلنا أن يكون التقليد طريقا إلى العلم . وإنما يصل إلى العلم به واليقين فيه إذا خرج عن الشبهة العارضة ، الموجبة للشك ، الناقلة عن الحق . وإذا ثبت ذلك بالأدلة المتقدمة ، فمدّعى المعرفة مع ترك النظر والاستدلال – المؤدى إلى الدليل القاطع المتوقف على حقيقة التوحيد والمعارف الدينية – مبطل . وإذا كان مُبطلا فى معرفته لم نحكم بإيمانه ، لأن الإيمان ها هنا هو التصديق ، وإنما يُصدَّق بما يزول معه الشك ، ويبرأ من عهدة الاشتباه » . وبسط الكلام فى ذلك على العادة المعروفة .

**وقد قال** فى كتابه الكبير الذى سمَّاه « منهاج الهدى »: « فصل فى معرفة الله وسائر معارف الدين : كسبية وليست حاصلة بطريق الاضطرار » .

**قال** : « وقال طوائف ، منهم الجاحظ[1] وصالح قُبَّة[2] وفَضْل

---

(١) سبقت ترجمته جـ٧ ص ٣٥٤ ت ١ .

(٢) سبقت ترجمته جـ٧ ص ٣٥٣ ت ٧ .

الرقاشى[1] والصوفية وكثير من الشيعة : معارف الدين كلها حاصلة بطريق الضرورة . ثم اختلفوا بعد ذلك ، فقال طائفة ، منهم صالح قُبَّة : إن الله جعل معارف دينه / ضرورة يبتديها ويخترعها فى قلوب البالغين ، من غير ص ١٥٣
سبب متقدم ، ولا بحث ولا نظر ، وهو قول طائفة من الشيعة .

وقالت طائفة من الشيعة : إن الله يخترعها فى قلوب البالغين ، لكن من المحال أن يفعلها فيهم إلا بعد فكر ونظر يتقدمها ، ثم يهب الله المعرفة لمن أحب ، كما يهب الولد عند الوطء ، وقد يجوز أن لا يهبها مع النظر ، كما لا يهب الولد مع الوطء .

وقالت طائفة من الشيعة : الخلق مضطرون إلى المعارف بالأسباب ، فإذا حصلت عن الأسباب كانوا مختارين للمعرفة ، مضطرين إليها فى حال واحدة ، فيكون مضطرا للسبب مختارا للإرادة .

وقال طائفة من المعتزلة القائلين بأن المعرفة ضرورة : إن الله لا يخترع شيئاً من أمور الدين والدنيا وعلومها اختراعا ، ولكنها تحدث من بعد الإرادة وطباعا ، وأن الله خلق العباد وهيأهم لاكتساب الإرادة ، وما يحدث بعدها من نظر وغيره فهو واقع بالطبع ، وليس يُضاف إلى الإنسان إلا على سبيل المجاز والاتساع » .

**قال** : « وقالت طائفة من المعتزلة ، منهم غيلان بن مروان[2] : إن

(١) سبقت ترجمته جـ ٧ ص ٣٥٣ ت ٨ .

(٢) أبو مروان غيلان بن مسلم ( وقيل بن يونس وقيل بن مروان ) الدمشقى ، تنسب إليه فرقة الغيلانية ، ثانى من تكلم فى القدر ودعا إليه بعد معبد الجهنى . سبق أن أشرنا إلى مناظرة عمر بن عبد العزيز له وتوبته بين يديه ، جـ ٧ ، ص ١٧٣ ، وقد ناظره الأوزاعى زمن هشام بن عبد الملك وأفتى بقتله ، فصلب بدمشق بعد سنة ١٠٥ . انظر : لسان الميزان ٤ /٤٢٤ ؛ الملل والنحل ١ /١٢٧ ؛ الأعلام ٥ /٣٢٠ ، المعتزلة لزهدى جار الله ، ص ٣٥ ؛ سرح العيون ، ص ٢٨٩ – ٢٩٢ .

معرفة الإنسان لنفسه ومعرفة صانعه وأنه غيره ، يُضطر الإنسان إليها بالطبع ، فأما باقى المعارف الدينية فكلها اكتساب » .

قال : « وقالت طائفة ، منهم أبو الهذيل العلاَّف[١] : معرفة العلم والدليل الذى يدعو إلى معرفة الصانع اضطرار . فأما ما يحدث بعدها من علم فعام بالقياس ، فذلك علم اختيار واكتساب » .

قال : « وقالت طائفة ، منهم بشر بن المعتمر[٢] : معرفة الإنسان نفسه ليست من فعله ولا من كسبه ولا اضطرار إليها ، بل تخترع له وتُخلق مخترَعة فى قلبه ، وما يُدرك بالحواس من علوم الديانات وغيرها اضطرار ، وما يُعلم بالقياس اكتساب ، ويجوز فيهما جميعا الاضطرار ، ويجوز فيهما جميعا أن يكونا اكتسابًا » .

قال : « وقالت طائفة من المعتزلة : الناس مضطرون إلى ذلك على كل حال ، وليس لهم فى ذلك حيلة » .

قال : « وقالت طائفة من المعتزلة ، منهم الجاحظ : معرفة الله تقع ضرورة فى طباع نامية عقب النظر والاستدلال » .

---

(١) سبقت ترجمته جـ ١ ص ١٥٣ ت ١ .

(٢) أبو سهل بشر بن المعتمر البغدادى من رؤساء معتزلة بغداد ، تنسب إليه فرقة البشرية منهم ، مات ببغداد سنة ٢١٠ . انظر فى ترجمته ومذهبه : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٧٢ - ٧٣ ، ٢٦٥ - ٢٦٦ ؛ لسان الميزان ٢ / ٣٣ ؛ الأعلام ٢ / ٢٨ ؛ دائرة المعارف الإسلامية : مقالة كارادى فو ؛ المعتزلة لزهدى جار الله ، ص ١٣٤ - ١٣٥ ؛ مقالات الإسلاميين (ط . ريتر) ١/٢٦٥ ، ٢/٣٢٩ ، ٣٧٧ - ٣٧٨ ، ٤٠١ - ٤٠٢ ؛ الملل والنحل ١/٦٣ - ٦٥ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ٩٤ - ٩٦ ؛ أصول الدين ، ص ٥١ ، ٥٧ ، الانتصار للخياط (ط . بيروت ، ١٩٥٧) ، ص ٥١ - ٥٣ ، ٦٣ ، ١٢١ - ١٢٢ .

**قال** : « وقالت الجبرية . ومتقدمهم جهم بن صفوان : معرفة الله تقع باختيار الله لا باختيار العبد ، وبنوه على مذهبهم فى الجبر » .

**قال ابن الزاغونى** : « وتفيد هذه المسألة فائدة حكمية ، وهو أن القائل بمعرفة الله واجبة بطريق الكسب يقول : إن الله يعاقب العبد / على جهله ص ١٥٤ بالله وجهله بالدين واعتقاد الباطل . وأما من قال : إنها ضرورية ، فإنه يقول : فائدة ذلك أنه لا يجوز أن يعذِّب الله الجاهل على جهله ، وعلى أنه لم يكتسب المعرفة ، لأن ذلك ليس من مقدوراته ، وإنما يعذبه على جحده وإنكاره لما عرَّفه إياه بطريق اضطراره له إليه » .

## فصل

وما ذكرناه من أن الرسل ، صلوات الله عليهم ، بيّنوا للناس الطرق العقلية ، ونبهوهم عليها ، وهدوهم إليها ، كما أنه معلوم لنا ، فهو مما ذكره طوائف من أئمة الكلام والفلسفة . وأعظم المتكلمين المعظمين للطرق العقلية هم المعتزلة ، فإنهم يقولون : كما أن المعرفة لا تحصل ابتداء إلا بالعقل ، فإنهم يقولون بأنها واجبة بالعقل ، بناءً على القول بأن العقل يُعرف به الإيجاب والتحريم ، والتحسين والتقبيح .

وهذا الأصل تنازع فيه المتأخرون من عامة الطوائف . فلكل طائفة من أصحاب مالك والشافعى وأحمد فيه قولان . وأما الحنفية فالمعروف عنهم القول بتحسين العقول وتقبيحه ، ونقلوا ذلك عن أبى حنيفة نفسه ، وأنه كان يوجب بالعقل معرفة الله تعالى .

ولأصحاب الحديث والصوفية وغيرهم فى هذا الأصل نزاع . ومن

القائلين بتحسين العقل وتقبيحه من أهل الحديث أبو نصر السجزى [١] وأبو القاسم سعد بن على الزنجانى [٢] وغيرهما ، وذكروا أن إنكار ذلك من بِدع الأشعرى التى لم يُسبَق إليها . وممن قال ذلك من أصحاب أحمد أبو الحسن التميمى [٣] وأبو الخطّاب [٤] وغيرهما . بل ذكروا أن هذا قول جمهور الناس ، وذكروا مع ذلك أن الرسل أرشدت إلى الطرق العقلية كما أمرت بالواجبات العقلية . فهم مع قولهم بتحسين العقل وتقبيحه يقولون : إن الرسل بيَّنت ذلك ووكَّدته . وهكذا ، مع قولهم بأن المعرفة تحصل بالأدلة العقلية، يقولون : إن الرسل بيَّنت ذلك ووكَّدته ، فما يُعلم بالعقل من الدين هو عندهم جزء من الشرع ، والكتاب – والسنة – يأتى على المعقولات الدينية عندهم .

كلام الكلوذانى فى «تمهيده» وتعليق ابن تيمية عليه .

**قال أبو الخطاب فى « تمهيده »** : « اختلف أصحابنا : هل فى قضاء العقل حظر وإباحة وإيجاب وتحسين وتقبيح أم لا ؟ فقال أبو الحسن التميمى : فى قضايا العقل ذلك ، حتى لا يجوز أن يرد الشرع بحظر ما كان فى العقل واجباً ، كشكر المنعم ، والعدل ، والإنصاف ، وأداء الأمانة ، ونحو ذلك . ولا يجوز أن يرد بإباحة ما كان فى العقل محظوراً ، نحو الظلم ، والكذب ، وكفر النعمة ، والخيانة ، وما أشبه ذلك » .

---

(١) سبقت ترجمته ، جـ ١ ، ص٢٦٦ .

(٢) سبقت ترجمته ، جـ ٢ ، ص ١٠ .

(٣) سبقت ترجمته ، جـ ٦ ، ص٢٤٣ .

(٤) أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذانى ، إمام الحنابلة فى عصره ، ولد ببغداد سنة ٤٣٢ وتوفى بها سنة ٥١٠ . من كتبه « التمهيد » فى أصول الفقه ،ذكر الزركلى فى الأعلام – نقلا عن بروكلمان – أن منه نسخة خطية . انظر ترجمته فى : طبقات الحنابلة ٢/٢٥٨ ؛ الذيل لابن رجب ١/١١٦ – ١٢٧ ؛ شذرات الذهب ٤/٢٧ – ٢٨ ؛ الأعلام ٦/١٧٨ .

/**قال** : « وإلى هذا ذهب عامة أهل العلم من الفقهاء والمتكلمين وعامة الفلاسفة » . ص ١٥٥

**قال** : « وقال شيخنا » –يعنى القاضى أبا يَعْلَى – : « ليس فى قضايا العقل ذلك ، وإنما يُعلم ذلك من جهة الشرع ، وتعلَّق بقول أحمد فى رواية عبدوس بن مالك العطَّار : ليس فى السُنَّة قياس ، ولا يُضرب لها الأمثال ، ولا تُدرك بالعقول ، وإنما هو الاتِّباع » .

**قال أبو الخطاب** : « وهذه الرواية – إن صحت عنه – فالمراد به الأحكام الشرعية التى سنَّها رسول الله صلى الله عليه وسلم وشرعها » .

**قلت** : قول أحمد : « لا تدركها العقول » أى أن عقول الناس لا تدرك كل ما سنَّه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنها لو أدركت ذلك ، لكان علم الناس كعلم الرسول . ولم يُرِد بذلك أن العقول لا تعرف شيئا أُمِر به ونُهِى عنه . فنى هذا الكلام الرد ابتداء على من جعل عقول الناس معيارا على السنة ، ليس فيه رد على من يجعل العقول موافقة للسنة » .

**قال أبو الخطاب** : « وبهذا القول قالت الأشعرية وطائفة من المجبرة ، وهم الجهمية » .

**قال** : « وعلى هذا يخرج وجوب معرفة الله : هل هى واجبة بالشرع ، حتى لو لم يَرِد ما يُلزِم أحداً أن يؤمن بالله وأن يعترف(١) بوحدانيته ويوجب شكره أم لا ؟ فمن قال : يَجب بالشرع ، يقول : لا يلزم شىء من ذلك لو لم يرد الشرع . ومن قال بالأول : قال : يجب على كل عاقل الإيمان بالله والشكر له .

(١) فى الأصل : حتى لولم يرد لم يلزم أحدا أن يؤمن بالله ولا يعترف .. ولعل الصواب ما أثبته .

ووجه ذلك أنه لو لم يكن فى العقل إيجاب وحظر ، لم يتمكن المفكر أن يستدل على أن الله سبحانه لا يَكْذِب خَبَرُهُ ، ولا يؤيّد الكذَّاب بالمعجزة ، إذ لا وجه فى العقل لاستقباحه وخروجه عن الحكمة قبل الخبر عندهم . وإذا كان كذلك لم يأمن العاقل كون كل خبر ورد عنه أنه كذب ، وكل معجزة رآها أن يكون قد أيد بها الكذاب المتخرِّص ، وفى ذلك ما يمنع الأخذ بخبر السماء ، والانقياد لمعجزات النبوة الدالة على صدقها . ولمَّا وجب اطّراح هذا القول ، والاعتقاد بأن الله جلَّت عظمته مُنَزَّه عن الكذب ، متعالٍ عن تأييد المتخرِّص بالمعجزة ، ثبت أن ذلك إنما قُبح وحُظِر فى العقل وامتنع فى الحكمة » .

**قلت** : هذه طريقة معروفة للقائلين بالتحسين والتقبيح العقليين . ويقولون : إنهم يعلمون بتلك أن الله منزّه عن أن يفعل القبيح ، كالكذب وتصديق الكاذب المدَّعى للنبوة بالمعجزة الدالة على صدقه ، وإن كان ذلك ممكنا مقدوراً له ، لكن لا يفعله لقبحه وخروجه عن الحكمة . وهم يقولون : إنه بهذه الطريقة يُعلم / صدق الأنبياء . ص ١٥٦

والذين ينازعونهم – كالأشعرى وأصحابه ، وابن حامد ، والقاضى أبى يَعْلَى ، وابن عقيل ، وابن الزاغونى وغيرهم – يسلكون فى المعرفة بتصديق الأنبياء غير هذه الطريق .

إما طريقة القدرة – كما سلكها الأشعرى فى أحد قوليه ، والقاضيان أبو بكر وأبو يعلى وغيرهما – وهو أنه لا طريق إلى تصديق النبى غير المعجزة ، فلو لم تكن دالة على التصديق للزم عجز البارى عن تصديق الرسل .

وإما طريقة الضرورة – كما سلكها الأشعرى فى قوله الآخر ، وأبو المعالى وطوائف أُخَر – وإما غير ذلك من الطرق التى بُسط الكلام عليها فى غير هذا الموضع .

وليس المقصود هنا بسط الكلام فى هذه المسائل . بل المقصود أن جميع الطوائف – حتى أئمة الكلام والفلسفة – معترفون باشتمال ما جاءت به الرسل على الأدلة الدالة على معرفة الله وتصديق رسله ، كما سيأتى ذكره فى كلام القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين ، والفلاسفة وغيرهم .

**قال أبو الخطاب** : « دليل آخر : أنه غير ممتنع أن يخطر للعاقل أنه لم يخلق نفسه ولا خلقه من هو مثله من أبيه وأمه ، إذ لو كانا قادرَيْن على ذلك ، لكان هو أيضا قادرا ، وكانا يقدران على خلق غيره . وهو يعلم أنهما لا يقدران ، فيعلم أن له خالقا من غير جنسه خلقه وخلق أبَوَيْه ، ثم يرى إنعامه عليه بإكماله وتسخير ما سُخِّر له من المأكول والمشروب والأنعام وغير ذلك ، كإقْدَارِه عليهم ، ويخطر له أنه إن لم يعترف له بذلك ويشكره أنه يعاقبه ، وإذا جوَّز ذلك وجب عليه فى عقله دفع الضرر والعقاب بالتزام الشكر .

فإن قيل : كما يجوز أن يخطر له ما ذكرتم ، يجوز أن يخطر له أن له خالقاً أنعم عليه ، وأنه غنى عن شكره وجميع ما يتقرب به إليه . ويخاف من تكلُّف له ذلك أن[1] يسخط عليه ويقول : من أنت حتى تقابلنى بالشكر ، وتعتقد أنه جزاء نعمتى ؟ وما أصنع بشكر مثلك ؟ ونحو ذلك . وفى هذا ما يمنعه من التزام شىء من جهة عقله » .

(١) فى الأصل : أى ، وهو تحريف.

**قال** : « والجواب : أن العاقل ، مع اعترافه بحكمة خالقه ، لا يتوهم أنه يسخط على من شكره[١] وتذلل له وتضرَّع إليه ، وإن كان غنيا عن ذلك ، لأن الذى بعثه على الشكر ليس هو اعتقاد حاجة خالقه إلى الشكر ، ولا أن شكره يقومنَّ بإزاء النعمة عليه ، فيمتنع[٢] ، لعلمه بغناه عن ذلك . وإنما الباعث له حسن الشكر / والتذلل . والتعظيم للمنعم من ص ١٥٧
بدائه العقول . والحكيم لا يسخط ما هذا سبيله . فإذاً قد أمن عاقبة الإقدام على الشكر ، ولم يأمن عاقبة العقاب على تركه ، فيجب فى عقله توخِّى ذلك . وصار مثال ذلك أن يُقال للعاقل : فى الطريق مفسدون ، يأخذون المال ويقتلون النفس ، أو سباع تفترس[٣] الآدمى . ويقال له : أنت ما معك قليل نذر ، والمفسدون قد استغنوا بما قد أخذوا ، فلعهم لا يعرضون لك أَنَفَةً من قلَّة مالك . والسباع قد افترست جماعة فقد شبعوا ، فلعلهم لا يعرضون لك . فإن فى العقل يجب عليه التوقف عن سلوك ذلك الطريق لا الإقدام عليه ، كذلك ها هنا » .

**قلت** : مضمون ذلك أن العقل يوجب سلوك الأمن دون طريق الخوف .

**قال** : « دليل ثالث : أنه لو لم يكن فى قضاء العقول : إلزام وحظر ، لأمكن العاقل أن لا يلزمه شىء أصلا ، لأنه متى قُصِد بالخطاب سدَّ سمعه فلم يسمع الخطاب .

---

(١) فى الأصل : يشكره ، وهو تحريف .

(٢) فى الأصل : فيمنع . ولعل الصواب ما أثبته .

(٣) فى الأصل : تفرس ، وهو تحريف .

كما أخبر الله عن قوم نوح : ﴿ وَإِنِّى كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِى آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَاراً ﴾ [ سورة نوح : ٧ ] ، فلما علمنا أنه يجوز بعقله أن يكون فى الخبر الذى خوطب به نجاته وسلامته من الهلاك ، وفى الإعراض عنه بسد أُذنه هلاكه ودماره ، ثبت أن فى عقله وجوب الإصغاء إلى الخبر ، وحظر الإعراض عنه ، وذلك وصيَّة العقل لا السمع » .

**قال** : « دليل رابع : أن العقلاء أجمعوا على قبح الكذب والظلم والخيانة وكفران النعمة ، وحسن العدل والإنصاف والصدق وشكر المنعم : مَنْ أقرَّ منهم بالنبوة ومن جحدها . ولهذا يرى الدهرية وأهل الطبائع فى ذلك كأهل الأديان ، بل أكثر . فدل على أنهم استفادوا ذلك من العقل لا من الأنبياء . وإذا ثبت أن فيها تحسينا وتقبيحا ، ثبت أن فيها حظراً وإباحة . وقد صرَّح عليه السلام بذلك لما عرض نفسه على القبائل .

دليل خامس : أنَّا نجد الحمد على الجميل والذم على القبيح يلزمان مع وجود العقل ، ويسقطان مع عدمه . فلولا أنه مقتض للحسن والقبح لم يكن لتخصيص العاقل بالذم على القبيح والمدح على الحسن معنًى . وإذ قد وجدنا ذلك ، دلّ على أن فى العقل حظراً أو إلزاما .

دليل سادس/ : أن التكليف محال إلا مع العقل ، ولهذا لا يكلّف الشرع شيئا إلا بعد كمال عقولنا . فدل عل أن السمع يُعلَم بالعقول . وإذا كان معلوما به ، والعقل متقدم عليه ، ولا تقف معرفته على الشرع — استحال أن يقال : طريق معرفة الله السمع . وكيف يُتصور ذلك ونحن لا نعلم وجوب النظر بقول الرسول حتى نعلم أنه رسول ؟ ولا نعلم أنه رسول ص ١٥٨

حتى نعلم أنه مؤيد بالمعجزة ؟ ولا نعلم أنه مؤيد بالمعجزة حتى نعلم أن التأييد من الله سبحانه ؟ ولا نعرف التأييد من الله حتى نعرفه ونعلم أنه لا يؤيّد الكذّاب بالمعجزة ؟ ولا نعرف ذلك إلا بفهم العقل ، الذى هو نوع من العلوم الضرورية ؟ فدل على أن معرفته سبحانه بالعقل .

دليل سابع : لو لم تجب معرفته بالعقل لوجب أن يجوز على الله أن ينهى عن معرفته ، وأن يأمر بكفره وعصيانه والجور والكذب ، كما يجوز أن ينسخ ما شاء من السمعيات ، ويوجب ما كان قد نهى عنه . فلما لم يكن ذلك ، دل على أن ذلك غير ثابت بالسمع ، وإنما يثبت بالعقل الذى لا يتغير ، ولا يجوز نكثه ونسخه .

دليل آخر : أن الله وهب العقل وجعله كمالا للآدمى . وإذا أغفل النظر وضيَّع العقل إذا لم يقتبس منه خيرا ، وإذا كان لا يقبِّح شيئا ولا يحسِّنه ، فوجوده وعدمه سيَّان . وهذا لا يقوله عاقل .

وأيضا يدل على ذلك عبارة ملخصه : أن من وجد نفسه مُؤَثَرا بآثار الصنعة ، مستغرقا فى أنواع النعمة ، لم يستبعد أن يكون له صانع صنعه ، وتولى تدبيره ، وأنعم عليه ، وأنه إن لم ينظر فى حقيقة ذلك ليتوصل إلى الاعتراف له والتزام شكره ، عوقب على ما أغفل من النظر ، وضيع من الاعتراف والشكر ، فإن العقل سيلزمه النظر لا محالة ، إذ لا شىء أقرب إلى الإنسان من النظر ، فدل على وجوبه بالعقل » .

**قلت** : هذه الأدلة فيها للمنازعين كلام يُحتاج معه إلى فصل الخطاب ، كما ذُكر فى موضعه . وهذه الطريقة التى سلكها أبو الخطاب ، وغيره من أهل النظر : من المعتزلة وغيرهم ، بنوها على أن معرفة الله تحصل

بالاستدلال بنفس الإنسان ، ولا يحتاج مع ذلك إلى إثبات حدوث الأجسام ، كما سلك الأشعرى أيضا هذه الطريقة .

**قال أبو الخطاب** : « احتج الخصم بظواهر الآى ، كقوله تعالى : / ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ [ سورة الإسراء : ١٥ ] ، ولم يقل : حتى نجعل عقولا . ص ١٥٩

وقوله تعالى : ﴿ رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ [ سورة النساء : ١٦٥ ] ، ولم يقل : بعد العقل .

وقوله : ﴿ وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِّنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ ﴾ [ سورة طه : ١٣٤ ] ، وغير ذلك من الآيات ، فجعل الحجة والعذاب يتعلق بالرسل .

فثبت أنه لا يثبت بالمعقول حجة ولا عذاب » .

**وقال** : « والجواب أن الله بعث الرسل يأمرون بالشرائع والأحكام ، وينذرونهم قرب الساعة ووقوع الجزاء على الأعمال ، ويبشّرونهم على الطاعة وشكر النعمة بدوام النعمة ومزيدها فى دار الخلود ، ويخوّفونهم على المعصية بالعذاب الشديد ، ويكونوا شهودا على أعمالهم .

وقد قال تعالى : ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً ﴾ [ سورة الفتح : ٨ ] .

وقال : ﴿ فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيداً ﴾ [ سورة النساء : ٤١ ] .

وهذا بعد أن يعرفوا الله بعقولهم ، ويردّون الشبهات المؤدية إلى التعطيل

والتشبيه ، بالحكمة التى جعلها الله فيهم ، والنور العقلى المفرق بين الحق والباطل . وإلا فنحن نعلم أن المفكِّر إذا خطر بباله أن الكتاب لعله مخترَع مختلَق من جهة مخلوق ، والرسول لعله متخرص متمخرق ، لم يُخرج ذلك من قلبه الرجوع إلى الآيات والسنة ، وهو يتوهم فيها ما ذكرنا . وإنما يرجع إليه بعد ما ثبت عنده حقيقة التوحيد وصِدْق الرسول ، وأن القرآن كلام الله الذى لا يجوز عليه الكذب ، وعرف محكم الكتاب من متشابهه ، وعرف طرق الأخبار وما يجب فيها ، فإنه يستغنى حينئذ عن النظر بعقله » .

**قال** : « فإن قيل : هذا توهين لأمر الرسل ، وجعلهم لا يغنون فى التوحيد شيئا ، وإنما يفيد بعثهم فى الفروع ، وأنه لا فائدة فى الآيات[1] التى ذُكر فيها التوحيد والدعوة إليه » .

**ثم قال** : « والجواب : أنَّا نقول : بل لهم فى الأصول أعظم فائدة ، لأنهم ينبّهون العقول الغافلة ، ويدلون على المواضع المحتاج إليها فى النظر ، ليسهل سبيل الوقوف عليها . كما يسهّل من يُقرأ عليه الكتاب على المتعلم بأن يدله على الرموز ، ويبيّن له مواضع الحجة والفائدة ، وإن كان ذلك لا يغنيه عن النظر فى الكتاب وقراءته .

وأيضا فإنه بعثهم لتأكيد الحجة ، فيؤكّدون الحجة على العباد كيلا
ص ١٦٠ يقولوا : خلقت لنا الشهوات ، وشغلتنا بالملاذ / عن التفكر والتدبر فغفلنا .
فقطع الله سبحانه حجتهم بالرسل .

---

(١) فى الأصل : فى الإثبات ، وهو تحريف ، ولعل الصواب ما أثبته .

ألا ترى أنه تعالى قال : ﴿ أَوَ لَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ ﴾ [ سورة فاطر ٣٧ ] ، فجعل الحجة عليهم طول العمر للتفكر والتذكر ، ثم التدبر للتنبيه » .

**قلت** : فهؤلاء الذين يقولون بوجوب المعرفة بالعقل ، وأنها لا تحصل إلا بالعقل ، ذكروا أن الرسل بيَّنوا الأدلة العقلية التي يستدل بها الناظر ، كما نبَّهوا الغافل ووكّدوا الحجة ، إذ كانوا ليسوا بدون من يتعلم الحساب والطب والنجوم والفقه ، من كتب المصنّفين ، لا تقليداً لهم فيما ذكروه ، لكن لأنهم يذكرون من الكلام ما يدله على الأدلة التي يستدل بها بعقله . فهداية الله لعباده بما أنزله من الكتب ، وإرشاده لهم إلى الأدلة المرشدة ، والطرق الموصلة ، التي يعمل الناظر فيها بعقله ما يؤدى إليه من المعرفة ، أعظم من كلام كل متكلم ، فإن خير الكلام كلام الله ، وخير الهدى هدى محمد صلى الله عليه وسلم .

وأبو الخطاب يختار ما يختاره كثير من الحنفية – أو أكثرهم – مع من يقول ذلك من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم ، من أن الواجبات العقلية لا يُشترط فيها البلوغ ، بل تجب قبل البلوغ ، بخلاف الواجبات الشرعية .

**قال** : « واحتج بأنه لو كان فى العقل إلزام وحظر ، لوجب أن يكون لمعرفة الحسن والقبح أصل فى أوائل العقول يترتب عليه ما سواه . ألا ترى أن للقدم والحَدَث فيها أصلا ؟ ولو كان ذلك كذلك ، لكان من أنكر الحسن والقبح مكابرا لعقله مغالطا لنفسه ، لأن جاحد ما يثبت فى البدائه مكابر » .

**قال** : « والجواب أن للحسن والقبح أصلا فى بدائه العقول ، وهو علمنا بحسن شكر المنعم ، والإنصاف ، والعدل ، وقبح الكذب ، والجور ، والظلم . ومنكر ذلك مكابر لكافة العقلاء . إلا أن من العقلاء من قال : لا أعرف ذلك بضرورة العقل ، وإنما أعرفه بالنظر والخبر . فذلك مقرٌّ بالحسن والقبح ، ومدعٍ غير طريق الجماعة فيه ، فنتكلم فى ذلك ونبيّن له أن الجاهلية وعبدة الأصنام ومن لم تبلغه الدعوة يعلم ذلك ، كما يعلمه أهل الأديان ، فسقط أن يكون طريقه إلا العقل . وعلى أن القدم والحدوث لهما أصل فى بدائه العقول ، ثم الخلف فى ذلك واقع .

ولا يقال : إن مخالفنا[1] مكابر عقله . واحتج بأنه أجمع القائلون بأن
ص ١٦١ فى العقل إلزاما وحظرا ، /على أنه لا يلزم ولا يُحظر إلا بتنبيه يرد عليه . فإذا ثبت هذا ، قلنا : يجب أن يكون ذلك التنبيه بخبر الشرع لا الخواطر ، لأن الخواطر يجوز أن تكون من المَلَك ومن الشيطان ومن ثوران المِرَّة ، وما أشبه ذلك . وإذا جاز ذلك فيها لم نلتفت إلى تنبيهها ، والتفتنا إلى ما تؤثر به ، وهو خبر الشرع . فإذا عدم خبر الشرع ثبت أنه لا إلزام ولا حظر فى ذلك » .

**وقال** : « والجواب أنه لابد أن ينبَّه على معرفة حسن الشكر بخطور النعمة بباله من منعم قصد الإحسان إليه ، فإنه إذا خطر له نِعَمُهُ عليه — على ما ذكرنا — ألزمه عقله الشكر لا محالة ، سواء نبَّه على ذلك وسوسة أو إلهام . ولذلك مهما خطر بباله كفران النعمة عرف قبحه . ومهما خطر بباله أن القبيح لا يبعد أن يكون سببا لهلاكه وعقابه ، وأن يكون ضده سبباً

(١) فى الأصل : مخالفينا ، وهو تحريف .

لنجاته ، فإنه يلزمه النظر فى ذلك ، سواء كانت الخطرة من المَلَك أو من الشيطان . فثبت أن التنبيه لا يقف على خبر السماء ، ثم يلزم [ أن ][(١)] الحدوث والقدم لا يكون إلا بتنبيه ، ثم ذلك خاطر عقلى ، ولا يُقال : يقف على تنبيه الشرع » .

**قال** : « واحتج بأن الأمة أجمعت أن التكليف يقف على البلوغ ، وليس العقل موصوفا بذلك ، من قِبَل أن الغلام إذا احتلم فليس يستحدث عقلا ، وإنما ذلك عقل قبل بلوغه ، فبان أن العقل لا يوجب شيئا ولا يحظره » .

**وقال** : « الجواب : أن الموقوف من التكليف على البلوغ هو تكليف الشرعيات خاصة . فأما الأحكام المستفادة بالعقل ، فإنها تلزم الإنسان إذا استفاد من العقل ما يمكنه أن يفعل به بين الحسن والقبيح ، فلا نسلِّم ما ذكروه » .

**قلت** : هذا الذى قاله هو قول كثير من الحنفية وأهل الكلام — المعتزلة وغيرهم — من القائلين بتحسين العقل وتقبيحه . فإن هؤلاء لهم فى الوجوب قبل البلوغ قولان : وكثير ممن يقول بتحسين العقل وتقبيحه هم[(٢)] ونفاة ذلك من الطوائف الأربعة ينفون الوجوب قبل البلوغ .

وقد ذكر طائفة من مصنِّفى الحنفية فى كتبهم ، قالوا : وجوب الإيمان بالعقل مروى عن أبى حنيفة . وقد ذكر الحاكم الشهيد[(٣)] فى « المنتقى »

(١) أن : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .
(٢) فى الأصل : هو ، ولعل الصواب ما أثبته .
(٣) لم أعرف من هو .

عن أبي يوسف ، عن أبي حنيفة ، أنه لا عذر لأحد بالجهل بخالقه لما يرى من خلق السمٰوات والأرض ، وخلق نفسه ، وسائر خلق ربّه .

ص ١٦٢ قالوا : ويروى عنه أنه قال : لو لم يبعث الله رسولا / لوجب على الخلق معرفته بعقولهم . قالوا : وعليه مشايخنا من أهل السنة والجماعة ، حتى قال أبو منصور الماتريدى فى صبىٍّ عاقل : إنه يجب عليه معرفة الله ، وإن لم يبلغ الحنث . قالوا : وهو قول كثير من مشايخ العراق . ومنهم من قال : لا يجب على الصبى شىء قبل البلوغ ، كما لا تجب عليه العبادات البدنية بالاتفاق » .

**قلت** : هذا الثانى قول أكثر العلماء ، وإن كان القول بالتحسين والتقبيح يقول به طوائف كثيرون من أصحاب مالك والشافعى وأحمد ، كما يقول به هؤلاء الحنفية . وتنازع هؤلاء الطوائف فى مسألة الحظر والإباحة ، وأن الأعيان قبل ورود الشرع : هل هى على الحظر أو الإباحة ؟ لا يصح إلا على قول من يقول : إنه بالعقل يُعلم الحظر والإباحة . وأما من قال : إن العقل لا يُعلم به ذلك ، ثم قال بأن هذه الأعيان قبل ورود الشرع على حظر أو إباحة ، فقد تناقض فى ذلك . وقد رام منهم من تفطَّن لتناقضه أن يجمع بين قوليه فلم يتأت . كقول طائفة : إنه بعد الشرع علمنا به أن الاعيان كانت محظورة أو مباحة ، ونحو ذلك من الأقوال الضعيفة ، وليس هذا موضع بسط ذلك .

لكن المقصود هنا أن الأكثرين على انتفاء التكليف قبل البلوغ ، لقوله صلى الله عليه وسلم : « رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم ، وعن المجنون حتى يفيق » . وهو معروف فى السنن وغيرها ، متلقى عند الفقهاء بالقبول ، من

حديث على وعائشة وغيرهما[١] .

وأيضا فإن قتل الصبى من أهل الحرب لا يجوز – باتفاق العلماء .

وأيضا فالناس مع تنازعهم فى أولاد الكفار : هل يدخلون الجنة أو النار ، أو يُتَوَقف فيهم ؟ لم يفرق أحد – علمناه – بين المميِّز وغيره ، بل المنصوص عن أحمد وغيره من أئمة السنة – وهو المشهور عنهم – الوقف فيهم .

وذهب طائفة إلى أنهم فى النار ، كما اختاره القاضى أبو يعلى وغيره . وذكروا أن أحمد نصَّ على ذلك ، وهو غلط عن أحمد . فإن المنصوص عنه أنه أجاب فيهم بجواب النبى صلى الله عليه وسلم : الله أعلم بما كانوا عاملين . وهو فى الصحيحين من حديث أبى هريرة ، وفى الصحيح أيضا من حديث ابن عباس[٢] .

لكن هذا الحديث روى أيضا فى حديث يروى أن خديجة سألته عن أولادها من غيره ، فقال : هم فى النار . فقالت : بلا عمل ؟ فقال : الله أعلم بما كانوا عاملين[٣] . فظن هؤلاء أن أحمد أفتى بما فى حديث

(١) الحديث عن عائشة وعلىّ رضى الله عنهما فى : سنن أبى داود ١٩٧/٤ – ١٩٩ (كتاب الحدود ، باب فى المجنون يسرق أو يصيب حدا ) فى أكثر من موضع ؛ سنن الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ٤٣٨/٢ (كتاب الحدود ، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد ) ؛ سنن ابن ماجه ٦٥٨/١ (كتاب الطلاق ، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم ) ؛ سنن الدارمى ١٧١/٢ (كتاب الحدود ، باب رفع القلم عن ثلاثة ) ؛ المسند ( ط .الحلبى ) ١٠٠/٦ ، ١٠١ ، ١٤٤ وجاء الحديث موقوفا على علىّ رضى الله عنه فى البخارى ٤٦/٧ (كتاب الطلاق ، باب الطلاق فى الإغلاق والكره والسكران والمجنون وأمرهما .. ) ، ١٦٥/٨ (كتاب الحدود ، باب لا يرجم المجنون والمجنونة ) .

(٢) سبق الحديث فى جـ٣ ص ٧١ .

(٣) سبق الحديث فى جـ ٨ ص ٥٩٩ ، وبينت هناك أنى لم أجده .

ص١٦٣ خديجة ، كما ذكر / ذلك القاضى فى « المعتمد » . وهذا غلط على أحمد . فإن هذا الحديث ضعيف ، بل موضوع . وأحمد أجل من أن يعتمد على مثل هذا الحديث ، والحديث متناقض ، ينقض آخره أوله .

وذهبت طائفة إلى أنهم فى الجنة ، كأبى الفرج بن الجوزى وغيره . والذين قالوا بالوقف فسّره بعضهم بأنه يدخل فريق منهم الجنة وفريق النار بحسب تكليفهم يوم القيامة ، كما جاء فى ذلك عدة آثار . وهذا هو الذى حكاه الأشعرى عن أهل السنة والحديث ، وقد بسطنا هذا فيما تقدم .

والمقصود هنا أنَّا لم نعلم من السلف من قال إنه فرَّق فيمن لم يبلغ بين صنف وصنف فى القتل أو فى عقاب الآخرة ، بل الفقهاء متفقون على أن العقوبات التى فيها إتلاف ، كالقتل والقطع ، لا تكون إلا لبالغٍ . لكن قد يُجمع بين هذا وهذا بأن يقال : الإثم الموجب لعقاب الآخرة مرفوع عمَّن لم يبلغ . وكذلك العقوبات الدنيوية التى فيها إتلاف . فأما التعزير بالضرب ونحوه فلم يُرفَع عن المميِّز من الصبيان .

بل قد قال النبى صلى الله عليه وسلم : « مروهم بالصلاة لسبع ، واضربوهم عليها لعشر ، وفرِّقوا بينهم فى المضاجع »[1] ، فأمر بضربهم على ترك الواجب الشرعى الذى هو الصلاة ، فضربهم على الكذب والظلم أَوْلى . وهذا مما لا يُعلم بين العلماء فيه نزاع[2] : أن الصبى يؤذى على ما يفعله من القبائح وما يتركه من الأمور التى يحتاج إليها فى مصلحته .

---

(١) سبق الحديث فى جـ ٨ ص ١٣.

(٢) فى الأصل : نزاعاً ، وهو خطأ .

وهذا النزاع من لزوم الواجبات العقلية للمميِّزين عند من يقول بالإيجاب العقلى ، نظير النزاع فى الواجبات الشرعية ، فإن أحد القولين فى مذهب أحمد ، وهو اختيار أبى بكر عبد العزيز : أن الصلاة تجب على ابن عشر . وكذلك الصوم يجب عليه إذا أطاقه .

وحينئذ فإيجاب أبى الخطاب وموافقيه للتوحيد أَوْلى من هذا . بل يُقال : لو لم يُقل بالوجوب العقلى فإنه يجب أن يُقال : إن الصبى يجب عليه الإقرار بالشهادتين قبل وجوب الصلاة عليه ، فإن وجوبهما متقدم على وجوب الصلاة بالاتفاق . وأما ما يجب فى مال الصبى من النفقات وقضاء الديون وغيره ، والعشور والزكوات عند الجمهور الذين يوجبون الزكاة فى ماله ، فذلك لا يُشترط فيه التمييز باتفاق المسلمين ، بل يجب ذلك فى مال المجنون أيضا ، وفى مال الطفل .

وللفقهاء / فى إسلام الصبى وردته وإحرامه ، وغير ذلك من أقواله ص ١٦٤
وأفعاله ، كلام معروف ، ليس هذا موضع بسطه . وفى ذلك من تناقض أقوال بعضهم ، ورجحان بعض الأقوال على بعض ما ليس هذا موضعه ، وإنما المقصود هنا أن أعظم الناس تعظيماً للعقل هم القائلون بأنه يوجب ويحظر ، ويحسِّن ويقبِّح ، كالمعتزلة والكرامية والشيعة القائلين بذلك ، ومن وافقهم من طوائف الفقهاء والعلماء .

وأما الفلاسفة فالنقل عنهم مختلف لتناقض كلامهم ، فالمشهور عنهم أن العقل يحسِّن ويقبِّح ، كما نقله أبو الخطاب عنهم .

ولكن كلامهم فى مبادىء المنطق ، وقولهم : إن هذه القضايا من المشهورات لا من البرهانيات ، لما رأى الناس أنه يناقض ذلك ، صاروا

يحكون عنهم أنهم لا يقولون بتحسين العقل وتقبيحه ، كما نقله الرازى وغيره . فإذا كان المتكلمون القائلون بتحسين العقل وتقبيحه ، وأنه لا طريق إلى المعرفة إلا به ، وأنه يوجبها ، يعنى على المميِّزين ، يقولون مع ذلك : إن الشرع بيَّن هذه الطرق العقلية وأرشد إليها ، ودلّ الناس عليها ، ووكَّدها وقررها ، حتى تمت الحجة به على الخلق ، فجعلوا ما جاء به الشرع متضمناً للمقصود بالعقل من غير عكس ، حتى صارت العقليات النافعة جزءًا من الشرع ، فكيف غيرهم من طوائف أهل النظر ؟ وكذلك الفلاسفة ذكروا ذلك ، كما ذكره أبو الوليد بن رشد الحفيد ، لمّا قَسَّم الناس إلى أربعة أصناف ، كما سيأتى .

## فصل [١]

قد ذكرنا ما تيسر من طرق الناس فى المعرفة بالله ، ليُعرف أن الأمر فى ذلك واسع ، وأن ما يحتاج الناس إلى معرفته ، مثل الإيمان بالله ورسوله ، فإن الله يوسِّع طرقه وييسِّرها ، وإن كان الناس متفاضلين فى ذلك تفاضلاً عظيما . وليس الأمر كما يظنه كثير من أهل الكلام [ من ] أن [٢] الإيمان بالله ورسوله لا يحصل إلا بطريق يعينونها [٣] ، وقد يكون الخطأ الحاصل بها يناقض حقيقة الإيمان ، كما أن كثيراً منهم يذكر أقوالا متعددة ، والقول

---

(١) عند كلمة « فصل » تعود نسخة (س) من جديد بعد انقطاع طويل بدأ فى آخر الجزء الثامن ص ٥٣٥ .

(٢) ت : ... الكلام أن أن .. ، وهو تحريف .

(٣) ت : يعينوها .

الذى جاءت به الرسل ، وكان عليه سلف الأمة[١] لا يذكره ولا يعرفه .

وهذا موجود فى عامة الكتب المصنَّفة فى المقالات والملل والنحل ، مثل كتاب أبى عيسى الورَّاق ، والنوبختى ، و[ أبى الحسن ] الأشعرى[٢] ، والشهرستانى[٣] : تجدهم يذكرون من أقوال اليهود والنصارى والفلاسفة وغيرهم من/الكفّار ، ومن أقوال الخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة والكُلاَّبية والكرَّامية والمجسِّمة والحشوية أنواعاً من المقالات . ص ١٦٥

والقول الذى جاء به الرسول ، وكان عليه الصحابة والتابعون وأئمة المسلمين ، لا يعرفونه ولا يذكرونه . بل وكذلك فى[٤] كتب الأدلة والحجج التى يحتج بها المصنِّف للقول الذى يقول إنه الحق ، تجدهم يذكرون فى الأصل العظيم قولين أو ثلاثة أو أربعة أو أكثر من ذلك ، وينصرون أحدها ، ويكون كل ما[٥] ذكروه أقوالا فاسدة مخالفة للشرع والعقل . والقول الذى جاء به الرسول ، وهو الموافق لصحيح المنقول وصريح العقول لا يعرفونه ولا يذكرونه ، فيبقى الناظر فى كتبهم حائرا ، ليس فيما ذكروه ما يهديه ويشفيه ، ولكن قد يستفيد من رد بعضهم على بعض علمه ببطلان تلك المقالات كلها .

وهذا موجود فى عامة كتب أهل الكلام والفلسفة : متقدميهم[٦]

---

(١) س : الأئمة .

(٢) ت : والأشعرى .

(٣) س : وأبى عبد الله الشهرستانى .

(٤) فى : ساقطة من (س) .

(٥) س : ويكون كما ، وهو تحريف .

(٦) س : ومتقدميهم .

ومتأخريهم إلى [كتب ][١] الرازى والآمدى ونحوها[٢] ، وليس[٣] فيها من أمهات الأصول الكلية والإلٰهية القول الذى هو الحق ، بل تجد كل ما يذكرونه من المسائل وأقوال الناس فيها ، إما أن يكون الكل خطأً ، وإما أن يذكروا[٤] القول الصواب من حيث الجملة ، مثل إطلاق القول بإثبات الصانع ، وأنه لا إله إلا هو[٥] . وأن محمدًا رسول الله ، لكن لا يعطون هذا القول حقه : لا تصوراً ولا تصديقا ، فلا يحققون المعنى الثابت فى نفس الأمر من ذلك ، ولا يذكرون الأدلة الدالة على الحق ، وربما بسطوا الكلام فى بعض المسائل الجزئية[٦] التى لا يُنتفع بها وحدها ، بل قد لا يحتاج إليها .

وأما المطالب العالية والمقاصد السامية ، من معرفة الله تعالى والإيمان به وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، فلا يعرفونه كما يجب ، وكما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا يذكرون [ من ذلك ][٧] ما يطابق صحيح المنقول ولا صريح المعقول .

وابن رشد الحفيد واحد من هؤلاء . ولهذا لمَّا ذكر أصناف الأمة ، وجعلهم أربعة أقسام : باطنية ، وحشوية ، ومعتزلة ، وأشعرية : جرى

---

(١) كتب : ساقطة من (ت) .
(٢) ت : ونحوهما .
(٣) س : ليس .
(٤) ت : وإما أن يكون .
(٥) س : إلا الله .
(٦) ت : الجزية .
(٧) من ذلك : ساقطة من (ت) .

فى ذلك على طريق أمثاله من أهل الكلام والفلسفة . وهو [ قد ][١] نبّه على كثير مما جاء به القرآن ، كما سنذكره عنه .

لكن المقصود أنه فى تقسيم الأمة لم يذكر القسم الذى كان عليه السلف والأئمة ، وعليه خيارها إلى يوم القيامة . لكنه صدق فى وصفه مَنْ ذكره بالتقصير عن مقصود الشرع . فإنه كما قال . **قال**[٢] : « وذلك أنه يظهر من غير ما آية من كتاب الله [ تعالى ][٣] أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود الباري تعالى[٤] بأدلة عقلية منصوص عليها[٥] / فيها ، مثل قوله تعالى[٦] : ص ١٦٦
﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾الآيات [ سورة البقرة : ٢١ ] . ومثل قوله[٧] : ﴿ أَفِى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَـٰوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[ سورة إبراهيم : ١٠ ] ، إلى غير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعنى » .

**قال**[٨] : « وليس لقائل أن يقول : إنه لو كان واجبا[٩] على كل من آمن بالله أن لا[١٠] يصح إيمانه إلا من قبل وقوفه على[١١] هذه الأدلة ،

---

(١) قد : ساقطة من (ت) .
(٢) فى كتابه « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » ، ص ١٣٤ .
(٣) تعالى : ساقطة من ( ت ) .
(٤) مناهج الأدلة : الباري سبحانه .
(٥) ت ، س : منصوصا عليها . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٦) مناهج الأدلة : تبارك وتعالى .
(٧) مناهج الأدلة : قوله تعالى . والمثبت هو الذى فى ( ت ) ، ( س ) .
(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٣٤ – ١٣٥ .
(٩) مناهج الأدلة : لو كان ذلك واجبا .
(١٠) مناهج الأدلة : من آمن بالله – أعنى – أن لا . .
(١١) مناهج الأدلة ( ص ١٣٥ ) إلا من قِبَل وقوعه عن .

لكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يدعو أحداً إلى الإسلام إلا عرض عليه هذه الأدلة ، فإن العرب كلها كانت تعترف بوجود [١] البارى سبحانه وتعالى .

ولذلك قال تعالى [٢] ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [ سورة لقمان : ٢٥ ] ، ولا يمتنع أن يوجد من الناس من يبلغ به فدامة الطبع [٣] وبلادة القريحة إلى أن لا يفهم شيئا من الأدلة الشرعية التى نصبها الشارع للجمهور [٤] . وهذا فهو أقلّى [٥] الوجود ، فإذا وجد ففرضه الإيمان بالله من جهة السماع [٦] » .

قال [٧] : « فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع » .

قال [٨] : « وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود البارى تعالى [٩] لا يكون إلا بالعقل . لكن سلكوا فى ذلك طرقاً ليست هى الطرق الشرعية التى نبّه الله عليها ودعا الناس إلى الإيمان به من قِبَلِها ، وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم محدَث [١٠] ، وانبنى عندهم

---

(١) س : تعرف وجود .

(٢) ت : ولذلك قال سبحانه وتعالى .

(٣) مناهج الأدلة : فدامة العقل . وفى نسخة أخرى : فدامة الطبع . وفى اللسان : « الفَدْم من الناس : العيى عن الحجة والكلام مع ثقل ورخاوة وقلة فهم ، وهو أيضا الأحمق الجافى . . . وقد فدم فدامة وفدومة » .

(٤) مناهج الأدلة : التى نصبها صلى الله عليه وسلم للجمهور .

(٥) أقلى : كذا فى ( ت ) ، ( س ) . وفى « مناهج الأدلة » أقل .

(٦) ت : من جهة الشارع .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٣٥ .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٣٥ - ١٣٦ .

(٩) مناهج الأدلة : بوجود الله تبارك وتعالى . .

(١٠) مناهج الأدلة : حادث .

حدوث العالم على القول بتركيب[١] الأجسام من أجزاء لا تتجزأ ، وأن الجزء الذى لا يتجزأ محدَث ، وأن الأجسام [٢] محدَثة بحدوثه . وطريقتهم التى سلكوا[٣] فى بيان حدوث الجزء الذى لا يتجزأ ، وهو الذى يسمونه الجوهر الفرد –[٤] وبالجملة حدوث الأجسام[٤] – طريقة معتاصة تَذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل ، فضلا عن الجمهور ، ومع ذلك فهى غير برهانية[٥] ولا مفضية بيقين إلى وجود البارى تعالى . وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدَث لزم – كما يقولون – أن يكون له – ولابد – فاعل محدِث ، ولكن يعرض فى وجود هذا المحدِث شك ، ليس فى قوة صناعة الجدل الانفصال عنه ، وذلك أن هذا المحدِث لسنا نقدر أن نجعله أزليًّا ولا محدَثا ، أما كونه محدثا فلأنه يفتقر[٦] إلى محدِث ، وذلك المحدِث إلى محدِث ، ويمر الأمر إلى غير نهاية ، وذلك مستحيل .

وأما كونه أزليا [ فإنه يجب[٧] أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليا ][٨] فتكون المفعولات أزلية ، والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث ، اللهم إلا لو سلَّموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم ،

---

(١) س : بتركب .
(٢) مناهج الأدلة : والأجسام .
(٣) س : التى سلكوها .
(٤ – ٤) : ساقط من « مناهج الأدلة » .
(٥) مناهج الأدلة : فهى طريقة غير برهانية .
(٦) ت : مفتقر .
(٧) يجب : كذا فى « مناهج الأدلة » . وفى ( س ) : يوجب .
(٨) ما بين المعقوفتين ساقط من ( ت ) .

فإن المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل ، وهم لا يسلِّمون ذلك ، فإن من أصولهم أن المقارن للحادث[1] حادث » .

ص ١٦٧ قلت : من أصولهم التى تلقوها عن المعتزلة أن ما لا/يسبق الحوادث فهو حادث ، وهذا متفق عليه بين العقلاء إذا أُريد به الحادث بالشخص ، فإن ما لا يسبق الحادث المعيَّن يجب أن يكون حادثاً ، وأما ما لا يسبق نوع الحادث فهو محل النزاع بين الناس ، وعليه ينبنى هذا الدليل .

وكثير من الناس لا يميِّز فى هذا المقام بين ما هو بعينه حادث ، وما تكون آحاد نوعه حادثة[2] والنوع لم يزل ، حتى أن كثيراً من أهل الكلام إذا رأوا أن الحركات حادثة ، أو غيرها من الأعراض ، اعتقدوا أن ما لا يسبق ذلك فهو حادث ، ولم يميِّزوا بين ما لا يسبق الحادث المعيَّن ، وما لا يسبق النوع الدائم الذى آحاده حادثة ، فهو لا يسبق النوع وإن سبق كل واحدٍ واحدٍ من آحاده .

ولما تفطَّن كثير من أهل الكلام للفرق ، أرادوا أن يثبتوا امتناع حوادث لا تتناهى بطريق التطبيق وما يشبهه ، كما قد ذُكر ذلك فى موضعه . فهم لا يسلِّمون وجود حوادث لا أول لها عن فاعل قديم ، ويسلِّمون وجود فعل حادث العين عن فاعل قديم . وهو يقول : الحادث يجب أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث ، ثم ذلك الحادث متعلق بفعل حادث ، فيكون فعل حادث الأفراد دائم النوع عن فاعل قديم . فهو يقول : لا يمكن وجود

---

(١) مناهج الأدلة : للحوادث .

(٢) س : وما يكون إيجاد نوعه حادثا ، وهو تحريف .

حادث عن فاعل أزلي إلا بفعل حادث الأفراد [ دائم النوع ][1] ، وهم لا يسلِّمون ذلك .

**قال** [2] : « وأيضا إن كان الفاعل حينا يفعل وحينا لا يفعل ، وجب أن يكون هنالك[3] علَّة صيَّرته بإحدى الحالتين[4] أَوْلى منه بالأخرى ، فلنسأل[5] أيضا في تلك العلة مثل هذا السؤال ، وفي علة العلة ، فيمر الأمر إلى غير نهاية » .

**قال**[6] : وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة ليس بمنجٍ ولا مخلِّص من هذا الشك ، لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول . وإذا كان المفعول حادثاً فواجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثا ، سواء فرضنا الإرادة قديمة أو حادثة[7] ، متقدمة على الفعل أو معه . فكيفما كان فقد يلزمهم أن يجوِّزوا[8] على القديم أحد ثلاثة أمور : إما إرادة حادثة وفعل حادث ، وإما فعل حادث وإرادة قديمة ، وإما فعل قديم وإرادة قديمة .

والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة ، إن سلمنا

---

(١) عبارة « دائم النوع » : ساقطة من ( ت ) .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، في « مناهج الأدلة » ، ص ١٣٦ .

(٣) س : هناك .

(٤) س : الحالين ، وهو تحريف .

(٥) مناهج الأدلة : فيُسأل .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص١٣٦ – ١٣٩ .

(٧) مناهج الأدلة : أو حديثة .

(٨) مناهج الأدلة : إما أن يجوِّزوا .

لهم أنه يُوجد عن إرادة قديمة . ووضع الإرادة نفسها هى الفعل[١] المتعلق بالمفعول شىء لا يعقل ، وهو كفرض مفعول بلا فاعل[٢]، فإن الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الإرادة . والإرادة هى شرط /الفعل لا الفعل . ص ١٦٨

وأيضا فهذه الإرادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهراً لانهاية له ، إذ كان الحادث معدوما دهراً لا نهاية له ، فهى لا تتعلق بالمراد فى الوقت الذى اقتضت إيجاده ، إلا بعد انقضاء دهرٍ لا نهاية له ، وما لا نهاية له لا ينقضى ، فيجب أن لا يخرج هذا المراد إلى الفعل ، أو ينقضى دهر لا نهاية له ، وذلك ممتنع .

وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذى اعتمدوه فى حدوث دورات الفلك.وأيضا فإن الإرادة التى تتقدم المراد وتتعلق به بوقت مخصوص دون وقت[٣] ، لابد أن يحدث فيها فى وقت إيجاد المراد [ عزم على الإيجاد لم يكن قبل ذلك الوقت ، لأنه إن لم يكن فى المريد فى وقت الفعل ][٤] قدرٌ زائد[٥] على ما كانت عليه فى الوقت الذى اقتضت الإرادة عدم الفعل ، وإلا لم يكن وجود ذلك الفعل عنه فى ذلك الوقت أَوْلى من عدمه .

(*وأيضا كيف يتعيّن وقت للحادث من غير أن يتقدمه زمان ماضٍ محدود الطرف[٦]*) ، إلى ما فى هذا كله من التشغيب[٧] والشكوك العويصة التى

(١) مناهج الأدلة : هى للعقل . . (٢) س : بلا فعل .

(٣) عبارة « دون وقت » : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٤) الكلام بين القوسين المعقوفين ساقط من ( ت ) ، ( س ) ، وأثبته من « مناهج الأدلة » ، ص ١٣٧ .

(٥) مناهج الأدلة : حالة زائدة .

(٦) ت : محدود الظرف ؛ س : بحدود الطرف . ولعل الصواب ما أثبته .

(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من « مناهج الأدلة » .

(٧) مناهج الأدلة : التشعيب .

لا يخلص [١] منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة ، فضلا عن العامة ، ولو كُلِّف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق .

وأيضا فإن الطرق التى سلك هؤلاء القوم فى حدوث العالم قد جمعت هذين [٢] الوصفين معاً ، أعنى أن الجمهور ليس فى طباعهم قبولها ، ولا هى مع هذا برهانية ، فليست تصلح [٣] لا للعلماء ولا للجمهور .

ونحن ننبه هٰهنا على ذلك [٤] بعض التنبيه ، فنقول : إن الطرق التى سلكوا فى ذلك طريقان :

أحدهما : وهو الأشهر الذى اعتمد عليها [٥] عامتهم - ينبنى على ثلاث مقدمات [٦] هى بمنزلة الأصول لما يرومونه من إثبات حدوث العالم [٧] .

إحداها : [٨] أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض [٩] ، أى لا تخلو منها .

والثانية : أن الأعراض حادثة .

---

(١) مناهج الأدلة : يتخلص .
(٢) مناهج الأدلة : بين هذين . . .
(٣) ت ، س : فليس يصلح . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٤) مناهج الأدلة : على ذلك ههنا . .
(٥) مناهج الأدلة : عليه .
(٦) س : تبنى على مقدمات ؛ ت : تنبنى على ثلاثة مقدمات . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٧) مناهج الأدلة : لما يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم .
(٨) ت ، س : أحدها ، وهو خطأ .
(٩) مناهج الأدلة : من الأعراض .

والثالثة : أن ما لا ينفك عن الحوادث فهو[١] حادث . أعنى ما لا يخلو من الحوادث فهو[٢] حادث .

فأما المقدمة الأولى ، وهى القائلة : إن الجوهر لا يعرى[٣] من الأعراض ، فإن عنوا[٤] الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهى مقدمة صحيحة ، وإن عنوا بالجوهر[٥] الجزء الذى لا يتجزأ[٦] وهو الذى يريدونه بالجوهر [ الفرد ][٧] ، ففيها شك ليس باليسير ، وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه ، وفى وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند ، وليس فى قوة صناعة الكلام / تلخيص[٨] الحق منها ، وإنما ذلك لصناعة البرهان ، وأهل هذه الصناعة قليل جدا ، والدلائل التى يستعملها الأشعرية فى إثباته خطابية[٩] فى الأكثر. ص ١٦٩

وذلك أن استدلالهم المشهور فى ذلك هو أنهم يقولون : إن من المعلومات الأولى[١٠] أن الفيل مثلا إنما يقولون[١١] فيه : إنه أعظم من النملة من قِبَل زيادة أجزائه[١٢] على أجزاء النملة . وإذا كان ذلك كذلك

(١) فهو : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٢) مناهج الأدلة : هو .
(٣) مناهج الأدلة : إن الجواهر لا تتعرى . .
(٤) مناهج الأدلة ( ص ١٣٨ ) : فإن عنوا بها .
(٥) س : بالجواهر .
(٦) مناهج الأدلة : الذى لا ينقسم . .
(٧) الفرد : زيادة من « مناهج الأدلة » .
(٨) مناهج الأدلة : تخليص .
(٩) مناهج الأدلة : هى خطبية ( وفى نسختين : خطابية ) .
(١٠) مناهج الأدلة : الأول .
(١١) مناهج الأدلة : إنما نقول . . .
(١٢) مناهج الأدلة : زيادة أجزاء فيه .

فهو مؤلَّف من تلك الأجزاء ، وليس هو واحدا بسيطا ، فإذا فسد الجسم فإليها ينحل ، وإذا تركَّب فمنها يتركَّب .

وهذا الغلط إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة ، فظنوا أن ما يلزم فى المنفصلة يلزم فى المتصلة ، وذلك إنما يصدق هذا فى العدد[١]، أعنى أن نقول : إن عدداً أكثر من عدد من قِبَل كثرة الأجزاء الموجودة فيه ، أعنى الوحدات .

وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه . ولذلك[٢] نقول فى الكم المتصل : إنه أعظم وأكبر ، ولا نقول : أكثر[٣] . ونقول فى العدد : إنه أكثر ولا نقول : إنه أكبر[٤] .

وعلى هذا القول فتكون الأشياء كلها أعداداً،ولا يكون هناك عِظَم متصل أصلا ، فتكون صناعة الهندسة هى صناعة العدد بعينها .

ومن المعروف بنفسه أن كل عِظَم فإنه ينقسم بنصفين : أعنى الأعظام الثلاثة ، التى هى : الخط ، والسطح ، والجسم .

وأيضا فإن الكم المتصل هو الذى يمكن أن يُفرض[٥] عليه فى وسطه نهاية يلتقى عندها طرفا القسمين جميعا ، وليس يمكن ذلك فى العدد . ولكن[٦] يعارض هذا أيضا أن الجسم ، وسائر أجزاء الكم المتصل ، يقبل

(١) مناهج الأدلة : وذلك أن هذا إنما يصدق فى العدد . وفى (س) سقطت « فى » .

(٢) ت : وكذلك .

(٣) مناهج الأدلة : ولا نقول : إنه أكثر وأقل .

(٤) مناهج الأدلة : . . فى العدد : إنه أكثر وأقل ، ولا نقول : أكبر وأصغر .

(٥) مناهج الأدلة (ص ١٣٩) : يعرض (وفى نسخة : يغرض) .

(٦) مناهج الأدلة : لكن .

الانقسام ، وكل منقسم فإما أن ينقسم إلى شيء منقسم ، أو إلى شيء غير منقسم ، فإن انقسم[١] إلى غير منقسم،فقد وجدنا الجزء الذى لا ينقسم ، وإن انقسم إلى منقسم عاد السؤال فى ذلك[٢] المنقسم : هل ينقسم إلى منقسم أو إلى غير منقسم ؟ فإن انقسم إلى منقسم[٣] إلى غير النهاية[٤] ، كانت فى الشيء المتناهى أجزاء لا نهاية لها ، ومن المعلومات الأولى[٥] أن أجزاء المتناهى متناهية » .

**قلت** : هذا الموضع هو الذى أوجب قول النظّام ونحوه بالطفرة[٦]، وقول طائفة من المتفلسفة والمتكلمين بقبول انقسامٍ إلى غير نهاية بالقوة لا بالفعل .

ص ١٧٠ وقد أجاب عن هذا طائفة من نفاة/ الجزء بأن كل ما يوجد فهو يقبل القسمة ، بمعنى امتياز شيء منه عن شيء ، وهى القسمة العقلية المفروضة ، لكن لا يلزم وجود ما لا يتناهى من الأجزاء ، لأن الموجود إن قيل : إنه لا يقبل القسمة بالفعل لم تكن فيه أجزاء لا تتناهى ، وإن قيل : إنه يقبلها بالفعل ، فإذا صغرت أجزاؤه فإنها تستحيل وتفسد وتفنى ، كما تستحيل أجزاء الماء الصغار هواء ، وإذا استحالت عند تناهى صغرها لم يلزم أن تكون باقية قابلة لانقسامات لا تتناهى ، ولا يلزم وجود أجزاء لا تتناهى .

(١) س : فإن القسم ، وهو تحريف .
(٢) مناهج الأدلة : فى هذا .
(٣) عبارة « إلى منقسم » : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٤) مناهج الأدلة : نهاية .
(٥) مناهج الأدلة : الأول .
(٦) ت : بالفطرة ، وهو خطأ .

**قال**[١] : « ومن الشكوك المعتاصة التى تلزمهم أن يسألوا[٢] إذا حدث الجزء الذى لا يتجزأ : ما القابل لنفس الحدوث ؟ فإن الحدوث عرض من الأعراض ، وإذا وُجد الحادث فقد ارتفع الحدوث ، فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق [ الجواهر ][٣] فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث فى موجودٍ ما وبوجودٍ ما[٤] » .

**قلت** : من يقول : إن[٥] الإحداث هو نفس المحدَث ، والمخلوق هو نفس الخلق ، والمفعول هو نفس الفعل ، كما هو قول الأشعرية لا يُسلِّم أن الحدوث عَرَض ، ولا أن له محلا ، فضلا عن أن يكون وجوديا ، لكنه قد قدَّم إفساد هذا ، وأنه لابد للمفعول من فعل .

وحينئذ فيقال : الإحداث قائم بالفاعل المحدَث ، وحدوث الحادث ليس عرضا موجودا قائما بشىء غير[٦] إحداث المحدث .

ويقال أيضا : إن هذا ينبنى على أن المعدوم شىء ، وأن الماهيات فى الخارج زائد على وجودها ، وكلاهما باطل . وبتقدير صحته فيكون الجواب : أن القابل للحدوث هو تلك الذوات والماهيات .

لكن هذا الذى ذكره يتقرر بطريقة أصحابه المشهورة : أن الحادث

---

(١) أى ابن رشد فى « مناهج الأدلة » بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٣٩ .

(٢) س : أن يشكوا ؛ ت : أن يُسلوا . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٣) الجواهر : ساقطة من ( ت ) ، ( س ) ، ومن نسخة من نسخ « مناهج الأدلة » . وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٤) مناهج الأدلة : من موجود ما ولموجود ما .

(٥) إن : ساقطة من ( س ) .

(٦) س : قائما من غير . .

مسبوق بالإمكان ، والإمكان لابد له من محل ، فلابد للمحدَث[١] من محل .

**قال**[٢] : « وأيضا فقد[٣] يسألون إن كان الموجود يكون عن عدم ، فبم[٤] يتعلق فعل الفاعل ؟ فإنه ليس بين الوجود والعدم[٥] وسط عندهم . وإذا كان كذلك[٦] ، وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ، ولا يتعلق بما وجد وفرغ من[٧] وجوده ، فقد ينبغى أن يتعلق بذات متوسطة بين العدم والوجود ، وهذا الذى[٨] اضطر المعتزلة إلى أن قالت : إن فى العدم ذاتا ما . وهؤلاء أيضا – يعنى المعتزلة[٩] – يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجودا / بالفعل . وكلتا[١٠] الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء » . ص ١٧١

**قلت** : هذا هو الشبهة المشهورة من[١١] أن فعل الفاعل وإحداث المحدِث ونحو ذلك : إن قيل : يتعلق بالشىء وقت عدمه ، لزم كونه موجودا معدوماً . وإن قيل : يتعلق به وقت وجوده ، لزم تحصيل الحاصل ووجوده مرتين .

(١) س : للحدوث .
(٢) أى ابن رشد فى « مناهج الأدلة » بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٣٩ .
(٣) ت : قد .
(٤) مناهج الأدلة : يكون من غير عدم فماذا . . .
(٥) مناهج الأدلة : بين العدم والوجود .
(٦) مناهج الأدلة ، وإن كان ذلك كذلك .
(٧) ت : عن .
(٨) مناهج الأدلة : وهذا هو الذى . .
(٩) عبارة « يعنى المعتزلة » ليست فى « مناهج الأدلة » ويبدو أنها زيادة من ابن تيمية .
(١٠) ت ، س : وكلا . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(١١) س : فى .

وجوابه أنه يتعلق به حين وجوده ، بمعنى أنه هو الذى يجعله موجوداً ، لا بمعنى أنه كان موجودا بدونه ، فجعله هو[١] أيضا موجودا .

قال[٢] : « فهذه الشكوك – كما ترى – ليس فى قوة[٣] صناعة الجدل حلها ، فإذاً يجب أن لا يجعل هذا مبدأً لمعرفة الله تعالى ، وخاصة الجمهور[٤] ، فإن طريقة[٥] معرفة الله تعالى أصح من هذا وأوضح[٦] ، على ما سنبين بعد من قولنا[٧] » .

قال[٨] : « وأما المقدمة الثانية ، وهى القائلة : إن جميع الأعراض محدثة ، فهى[٩] مقدمة مشكوك فيها ، وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه فى الجسم . وذلك أنّا شاهدنا[١٠] بعض الأجسام محدَثة ، وكذلك[١١] بعض الأعراض ، فلا فرق فى النقلة من الشاهد فى كليهما[١٢] إلى الغائب ، فإن كان واجباً فى الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب – أعنى أن

---

(١) هو : ساقطة من ( س ) .

(٢) أى ابن رشد فى « مناهج الأدلة » بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٣٩ – ١٤٠ .

(٣) قوة : ساقطة من ( س ) .

(٤) مناهج الأدلة : ( ص ١٤٠ ) وبخاصة للجمهور .

(٥) ت : فإن طريق ..

(٦) مناهج الأدلة : أوضح من هذه . . .

(٧) مناهج الأدلة : من قولنا بعد .

(٨) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٤٠ .

(٩) ت : فهو ، وهو خطأ .

(١٠) مناهج الأدلة : وذلك أنا إنما شاهدنا .

(١١) ت : وكذا .

(١٢) ت ، س : من الشاهدين كلاهما . وهو خطأ . وما أثبته من « مناهج الأدلة » .

نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها ، قياسا على ما شاهدنا[١] – فقد يجب أن يُفعل مثل[٢] ذلك فى الأجسام، ونستغنى عن الاستدلال بحدوث[٣] الأعراض على حدوث الأجسام . وذلك أن الجسم السماوى – وهو المشكوك فى إلحاقه بالشاهد – الشك فى حدوث أعراضه كالشك فى حدوثه نفسه ، لأنه لم يُحس حدوثه ، لا هو ولا أعراضه . ولذلك ينبغى أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته ، وهى الطريق التى تفضى بالسالكين إلى معرفة الله تبارك وتعالى بيقين» .

**قال**[٤] : « وهى طريق الخواص ، وهى التى خُص بها إبراهيم الخليل عليه السلام فى قوله تعالى[٥] : ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴾ [ سورة الأنعام : ٧٥ ] لأن الشك كله إنما هو فى الأجرام السماوية ، وأكثر النظّار إنما[٦] انتهوا إليها ، واعتقدوا أنها آلهة » .

**قلت** : قول هذا وأمثاله : إن إبراهيم استدل بطريق الحركة ، هو من جنس قول أهل الكلام الذين يذمهم أصحابه وسلف[٧] الأمة : إن إبراهيم استدل بطريق الحركة[٨] . لكن هو يزعم / أن طريقة الخواص : ص ١٧٢

(١) مناهج الأدلة : على ما شاهدناه .
(٢) مثل : ليست فى « مناهج الأدلة » .
(٣) ت : عن الأجسام بحدوث . . . ، وهو خطأ .
(٤) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٤٠ .
(٥) مناهج الأدلة : وهى التى خص الله به إبراهيم عليه السلام فى قوله .
(٦) إنما : ليست فى « مناهج الأدلة » .
(٧) س : الذين يذمهم سلف . . .
(٨) الحركة : ساقطة من ( س ) .

طريقة أرسطو وأصحابه ، حيث استدلوا بالحركة على أن حركة الفلك اختيارية ، وأنه يتحرك للتشبه بجوهر غير متحرك . وأولئك المتكلمون يقولون : إن استدلال إبراهيم بالحركة لكون المتحرك يكون محدَثا ، لامتناع وجود حركاتٍ لا نهاية لها . وكل من الطائفتين تفسد طريقة الأخرى(١) ، وتبين تناقضها(٢) بالأدلة العقلية .

وحقيقة الأمر أن إبراهيم لم يسلك واحدة من الطريقين(٣) ولا احتج بالحركة ، بل بالأفول الذى هو المغيب والاحتجاب(٤) ، (٥كما قد بُسط فى موضع آخر٥) .

فالآفل(٦) لا يستحق أن يعبد . ولهذا قال : ﴿ إِنَّنِى بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ * إِلاَّ الَّذِى فَطَرَنِى ﴾[ سورة الزخرف : ٢٦ ، ٢٧ ] ، وقال : ﴿ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾[ سورة الأنعام : ٧٩ ] . وقومه كانوا مقرِّين بالرب تعالى ، لكن كانوا مشركين به ، فاستدل على ذم الشرك ، لا على إثبات الصانع .

ولو كان المقصود إثبات الصانع ؛ لكانت قصة إبراهيم حجةً عليهم لا لهم ، فإنه من حين بزغ الكوكب والشمس والقمر ، إلى أن أفلت(٧) كانت

---

(١) س : الآخرين .

(٢) س : ويبين تناقضه ، وهو تحريف .

(٣) س : من الطائفتين .

(٤) س : بل بالأفول والاحتجاب الذى هو الغيب .

(٥ - ٥) : ساقط من ( س ) .

(٦) س : وأن الآفل .

(٧) س : أفل .

متحركة ، ولم ينف عنها المحبة ، ولا تبرّأ منها كما تبرّأ مما يشركون لما أفلت ، فدل ذلك على أن حركتها لم تكن منافية لمقصود إبراهيم ، بل نافاه أفولها .

**قال ابن رشد**[١] : « وأيضا فإن الزمان من الأعراض[٢] ، ويعسر تصور حدوثه ، وذلك أن كل حادث فيجب أن يتقدمه[٣] العدم بالزمان ، فإن تقدم عدم الشيء على الشيء لا يُتصور إلا من قَبْلِ الزمان . وأيضا فالمكان[٤] الذى يكون فيه العالم ، إذا كان كل متكون ، فالمكان سابق له[٥] ، يعسر تصور حدوثه[٦] ، لأنه إن كان خلاءً – على رأى من يرى أن الخلاء هو المكان – احتاج أن يتقدم حدوثه ، إن فرض حادثاً[٧] خلاء آخر . وإن كان المكان نهاية الجسم المحيط بالمتمكن[٨] – على الرأى الثانى – لزم أن يكون ذلك الجسم فى مكان ، فيحتاج ذلك[٩] الجسم إلى الجسم ، ويمر الأمر إلى غير نهاية .

وهذه كلها شكوك عويصة . وأدلتهم التى يرومون[١٠] بها بيان [ إبطال

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٤٠ – ١٤٢ .
(٢) ت : . . الزمان هو الأعراض .
(٣) ت : أن يتقدم ، وهو خطأ .
(٤) مناهج الأدلة : فإن المكان .
(٥) مناهج الأدلة : إذا كان كل متكون بالمكان سابقاً له .
(٦) مناهج الأدلة : . . حدوثه أيضا .
(٧) مناهج الأدلة ( ص ١٤١ ) : لمن فرض حادثا .
(٨) مناهج الأدلة : بالمتمكن ( وفى نسخة : المتمكن ) .
(٩) ذلك : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(١٠) مناهج الأدلة : يلتمسون .

قدم ][1] الأعراض إنما هى لازمة لمن يقول بقدم ما يحسن منها حادثا . أعنى من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة . [ وذلك أنهم يقولون : إن الأعراض التى يظهر للحس أنها حادثة ، إن لم تكن حادثة ][2] . فإما أن تكون منتقلة من محل إلى محل ، وإما أن تكون كامنة[3] فى المحل الذى ظهرت فيه من[4] قبل أن تظهر . ثم يبطلون[5] هذين القسمين فيظنون أنهم قد بيَّنوا أن جميع الأعراض حادثة ، وإنما بأن من قولهم أن ما يظهر من الأعراض حادثاً فهو حادث ، ولا ما لا يظهر حدوثه ، ولا ما يُشك[6] فى أمره ، مثل الأعراض الموجودة فى الأجرام السماوية من حركاتها وأشكالها وغير ذلك ،/ فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الأعراض ص ١٧٣ إلى قياس الشاهد على الغائب ، وهو دليل خطابى[7] ، إلا حيث النقلة[8] معقولة بنفسها ، وذلك عند التيقُّن باستواء طبيعة الشاهد والغائب .

وأما المقدمة الثالثة : وهى القائلة : إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، فهى مقدمة مشتركة الاسم .

وذلك أنها[9] يمكن أن تُفهم على معنيين : أحدهما ما لا يخلو من

(١) عبارة « إبطال قدم » : ساقطة من ( ت ) ، ( س ) ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .
(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من ( ت ) ، ( س ) ، وأثبته من « مناهج الأدلة » ص ١٤١ .
(٣) س : كائنة .
(٤) من : ليست فى « مناهج الأدلة » .
(٥) ثم يبطلون : كذا فى « مناهج الأدلة » . وفى (ت) . (س) : ثم تبطل .
(٦) مناهج الأدلة : ولا ما لا يشك . .
(٧) مناهج الأدلة : خطبى .
(٨) النقلة : كذا فى « مناهج الأدلة » . وفى ( ت ) ، ( س ) : العلة .
(٩) مناهج الأدلة : أنه .

جنس الحوادث ويخلو من آحادها [١] ، والثانى [٢] : ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه .

كأنك قلت : ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه فهو مادى [٣] ، [ فأما هذا المفهوم الثانى فهو صادق ] [٤] ، أعنى ما لا يخلو من عرض ما يشار إليه [٥] .

وذلك أن العرض الحادث يجب بالضرورة [٦] أن يكون الموضوع له حادثا ، لأنه إن كان قديماً فقد خلا من ذلك العَرَض ، وقد كنا فرضناه لا يخلو ، وهذا [٧] خلف لا يمكن .

وأما المفهوم الأول [٨] ، [ وهو ] [٩] الذى يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل . أعنى الذى لا يخلو من جنس الحوادث ، لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد – أعنى الجسم – تتعاقب عليه أعراض غير متناهية : إما متضادة ، وإما غير متضادة . كأنك قلت : حركات لا نهاية لها ، [١٠] وحركات وسلوبات لا نهاية لها [١٠] ، كما يرى كثير [١١] من القدماء فى

(١) س : أحدها .

(٢) مناهج الأدلة : والمعنى الثانى .

(٣) عبارة « فهو مادى » ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ت) . (س) ، وأثبته من « مناهج الأدلة » ، ص ١٤١ .

(٥) مناهج الأدلة : ما لا يخلو عن عرض مشار إليه .

(٦) مناهج الأدلة (ص ١٤٢) : وذلك العرض حادث أنه يجب ضرورة . . .

(٧) مناهج الأدلة : هذا .

(٨) ت : الأولى .

(٩) وهو : ساقطة من (ت) .

(١٠ – ١٠) : ساقط من « مناهج الأدلة » .

(١١) مناهج الأدلة : كما يرى ذلك كثير.

العالم ، أعنى أنه يتكون واحد بعد واحد[١] .

ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهاء[٢] هذه المقدمة راموا شدَّها وتقويتها[٣] ، بأن بيَّنوا – فى زعمهم – أنه لا يمكن أن تتعاقب على محلٍ واحد أعراضٌ لا نهاية لها . وذلك أنهم زعموا أنه يجب على هذا الوضع[٤] أن لا يوجد فى المحل منها[٥] عرضٌ ما مشار إليه إلا وقد وُجدت قبله أعراض لا نهاية لها ، وذلك يؤدى إلى امتناع الموجود منها ، أعنى المشار إليه ، لأنه يلزم ألاَّ يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له . ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضى ، وجب ألاَّ يوجد المشار إليه[٦] ، أعنى المفروض موجوداً . مثال ذلك : أن الحركة الموجودة اليوم للجِرم السماوى ، إن كان قد وُجد قبلها حركات لا نهاية لها ، فقد كان يجب ألاَّ يُوجد ذلك[٧] . ومثَّلوا ذلك برجلٍ قال لرجلٍ : لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها . قالوا[٨] : فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبدا » .

**قال**[٩] : « وهذا التمثيل ليس بصحيح ، لأن فى هذا التمثيل[١٠] وضع

(١) مناهج الأدلة : . . فى العالم أنه يتكون واحد بعد آخر .
(٢) مناهج الأدلة : بوهى .
(٣) ت : سدها وتفويتها ، وهو تحريف .
(٤) مناهج الأدلة : عن هذا الموضع .
(٥) مناهج الأدلة : ألا يوجد منها فى المحل .
(٦) مناهج الأدلة : ألا يوجد هذا المشار إليه .
(٧) مناهج الأدلة : . . يجب ألا توجد .
(٨) قالوا : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٩) أى ابن رشد بعد الكلام السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٤٢ – ١٤٣ .
(١٠) التمثيل : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

مبدأ ونهاية ووضع ما بينهما [ غير ](١) متناه . لأن قوله وقع فى زمان محدود ، وإعطاءه إياه(٢) يقع(٣) فى زمان [ محدود ](٤) ، فاشترط هو/

ص ١٧٤ أن يعطيه الدينار فى زمان يكون بينه وبين ذلك(٥) الزمان ، الذى تكلم فيه ، أزمنة لا نهاية لها ، وهى التى يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها ، وذلك مستحيل . فهذا التمثيل بيِّنٌ أمره لا يشبه(٦) المسألة الممثَّل بها .

وأما قولهم : إن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده ، فليس بصادق(٧) من جميع الوجوه .

وذلك أن الأشياء التى بعضها قبل بعض توجد على نحوين : إما على جهة الدَّوْر ، وإما على جهة الاستقامة . فالتى توجد على جهة الدَّوْر ، الواجب فيها أن تكون غير متناهية ، إلا أن يُفرض فيها(٨) ما ينهيها .

مثال ذلك : أنه إن كان شروقٌ فقد كان غروبٌ ، وإن كان غروب فقد كان شروق ، فإن كان شروقٌ فقد كان شروق .

وكذلك إن كان غيمٌ فقد كان بخارٌ صاعدٌ من الأرض ، وإن كان بخارٌ

---

(١) غير : ساقطة من (ت) ، (س) ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .
(٢) ت : وإعطاؤه أيضا ؛ مناهج الأدلة (ص١٤٣) : وإعطاؤه الدينار .
(٣) مناهج الأدلة : يقع أيضا .
(٤) محدود : ساقطة من (ت) ، (س) وأثبتها من « مناهج الأدلة » وفيه : فى زمن محدود .
(٥) ذلك : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٦) مناهج الأدلة : بين من أمره أنه لا يشبه .
(٧) مناهج الأدلة : فليس صادقا .
(٨) مناهج الأدلة : إلا أن يعرض عنها .

صاعدٌ من الأرض فقد ابتلت الأرض ، وإن كان[(١)] قد ابتلت الأرض فقد كان مطر ، وإن كان مطرٌ فقد كان غيم[(٢)] .

وأما التى تكون على استقامة ، مثل كون الإنسان [ من الإنسان ، وذلك الإنسان ][(٣)] من إنسان آخر ، فإن هذا إن كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية ، لأنه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الآخر[(٤)] ، وإن كان ذلك بالعَرَض ، مثل أن يكونِ الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان ، الذى هو الإلـه[(٥)] وهو المصوِّر له ، ويكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع ، فليس يمتنع إن وُجد ذلك [ الفاعل ][(٦)] يفعل فعلا لا نهاية له بآلات غير متناهية متبدلة ، أن يكون فعله لأشخاص الناس على الدوام بأشخاص لا نهاية لها[(٧)] ، ( * أعنى أنه يفعل الأبناء بالآباء ، وإليه الإشارة فى قوله تعالى : ﴿ أَنِ اشْكُرْ لِى وَلِوَالِدَيْكَ ﴾[ سورة لقمان : ١٤ ] * ) » .

**قلت** : مضمون هذا الكلام أن التسلسل فى العلل ممتنع ، لأن العلة يجب وجودها عند وجود المعلول . وأما فى الشروط والآثار — مثل كون

(١) مناهج الأدلة : فإن كان .

(٢) مناهج الأدلة : فقد كان غيم ، فإن كان غيم فقد كان غيم .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من ( ت ) ، ( س ) ، وأثبته من « مناهج الأدلة » .

(٤) مناهج الأدلة : الأخير .

(٥) مناهج الأدلة : الأب .

(٦) إن وجد ذلك الفاعل : كذا فى . « مناهج الأدلة » . وفى ( ت ) ، ( س ) : أن يوجد ذلك يفعل . .

(٧) مناهج الأدلة : . . لا نهاية له أن يفعل بآلات متبدلة أشخاص لا نهاية لها ، وهذا كله ليس يظهر فى هذا الموضع .

( * — * ) : الكلام بين النجمتين ليس فى « مناهج الأدلة » ، وقد يكون كلاما أضافه ابن تيمية للتوضيح .

الوالد شرطاً فى وجود الولد ، ومثل كون الغيم شرطاً فى وجود المطر – فلا يمتنع . وهذا فيه نزاع معروف ، وقد[1] ذُكر فى غير هذا الموضع .

وليس فى هذا ما ينفع الفلاسفة فى قولهم بقدم الأفلاك ، وإنما غايته إبطال ما يقوله من يقول بوجوب تناهى الحوادث . وقد تقدم غير مرة أن حجة الفلاسفة باطلة على تقدير النقيضين ، فإنه إذا[2] امتنع وجود ما لا يتناهى بطل قولهم ، وإن جاز وجوده لم يمتنع أن يكون وجود الأفلاك متوقفا على حوادث قبله ، وكل حادث مشروط بما قبله ، كما يقولون هم فى الحوادث المشهودة من الأناسى والأمطار كما ذكره ، بل هذا يستلزم امتناع
ص ١٧٥ حدوث/الحوادث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها ، ويقتضى أنه يلزم [ من ][3] قولهم أن لايكون للحوادث فاعل ، إذ كان كل حادث مشروطا بحادث قبله . والعلة التامة المستلزمة لمعلولها يمتنع عندهم – وعند غيرهم – أن يحدث عنها شىء بوسط أو غير وسط ، لأن ذلك يقتضى تأخر شىء من معلولاتها فلا تكون تامة ، بل فيها إمكانٌ ما بالقوة لم يخرج إلى الفعل ، وهو نقيض قولهم .

**قال ابن رشد**[4] : « وأيضا فإن قولهم : إن الحركة المشار إليها لا تخرج إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها ، قول لا يسلِّمه الخصوم ، فإن الخصوم يقولون : إنه لا ينقضى إلا ما له ابتداء ، وما لا مبدأ له – كما

(١) س : قد .

(٢) س : إن .

(٣) من : ساقطة من ( ت ) .

(٤) الكلام التالى كله ساقط من « مناهج الأدلة » وهو قبل النص التالى الذى سوف يرد بعد صفحات ، وهو موجود فى « مناهج الأدلة » ص ١٤٣ – ١٤٤ .

نضعه[١] نحن – فلا انقضاء له وبهذا ينكرون قولهم : إن ما وقع فى الماضى فقد دخل فى الوجود ، لأن معنى : دخل فى الوجود ، أنه تناهى وجوده وكمل ، ولا يتناهى إلا ما له ابتداء ، فأما ما لم يبتدى فلا يدخل فى الوجود » .

**قلت** : لفظ الانقضاء والقضاء قد يعنى به[٢] الكمال والتمام . كما قال تعالى[٣] : ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِى الْأَرْضِ ﴾ [ سورة الجمعة : ١٠ ] ، ﴿ فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ ﴾[ سورة البقرة : ٢٠٠ ] . ويقال : قد انقضت[٤] هذه السنة ، وانقضى شهر رمضان ، ونحو ذلك . فعلى هذا لا يكون المنقضى الذى كمل وتمّ إلا ما له ابتداء ، إذ ما لا أول له لا يُعقل كماله وتمامه .

وقد يُعنى بلفظ الانقضاء : الانتهاء والمضى والزوال . فمعلوم[٥] أن الحوادث التى كانت قبلها قد انقضت ومضت وانتهت ، بمعنى أنها[٦] لم يبق منها شىء .

وعلى هذا فقول القائل : كل حركة لا تكون حتى يكون[٧] قبلها حركات لا نهاية لها ، معناه : حتى توجد قبلها حركات لا ابتداء لها . ليس

(١) س : كما نصيفه .
(٢) س : بها .
(٣) عبارة « قال تعالى » : ساقطة من ( س ) .
(٤) س : مناسككم ، وقد انقضت . .
(٥) س : فعنى .
(٦) س : أنه .
(٧) عبارة « حتى يكون » : ساقطة من ( س ) .

المراد : لا آخر لها[١] ، بل المراد : ليس لها ابتداء ، وهذا صحيح ، وهو أول المسألة .

والمنازع يقول : إذا كانت الحركات لا أول لها ، فالمعنى أنه قد مضى فى الماضى ما لا ابتداء له ، كما يُقال : إنه سيوجد فى المستقبل ما لا انتهاء له . وهذا هو قوله ، فما الدليل على بطلان هذا ؟ .

فهنا اشتراك واشتباه فى الألفاظ والمعانى ، إذا مُيِّزت ظهر المعنى . ولفظ « الدخول فى الوجود » قد يتناول ما كمل وجوده وما لم يكمل وجوده ، ويتناول ما وُجد معا وما وُجد متعاقبا . لكن قول القائل : إن الماضى دخل فى الوجود دون المستقبل ، عند منازعه فرق لا تأثير له . فإن أدلته النافية
ص ١٧٦ لإمكان دوام ما لا يتناهى ، / كالمطابقة والشفع والوتر وغير ذلك ، يتناول الأمرين ، وهى باطلة فى أحدهما ، فيلزم بطلانها فى الآخر ، ومن اعتقد صحتها مطلقا ، كأبى الهذيل والجهم ، طردوها فى الماضى والمستقبل ، وهو خلاف دين المسلمين وغيرهم من أهل الملل .

وهذا الذى يذكره هؤلاء المتفلسفة إنما يتوجه فيا مضى ولم يبق كالحركات ، فأما النفوس الإنسانية المجتمعة ، إذا قالوا بأنه الآن فى الوجود منها ما لا يتناهى وهو مجتمع ، وأن ذلك لا يزال يزيد ، لم يكن ما ذكروه فى الحركات متناولاً لهذا .

ولهذا فرَّ ابن رشد من ذلك إلى أن جعل النفوس واحدة بالذات ، وشبهها بالضوء مع الشمس ، والضوء عرض . وفساد هذا القول معلوم ، وليس هذا موضع بسطه .

(١) س : لا جزء لها ، وهو تحريف .

ولهذا قال ابن رشد هنا[١] : « وهذا كله ليس بيِّناً فى هذا الموضع[٢] ، وإنما سقناه ليُعرف أن ما توهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان فليس برهانا ، ولا هو من الأقاويل التى تليق بالجمهور ، أعنى البراهين البسيطة التى كلَّف الله تعالى بها الجميع من عباده الإيمان به » .

قال[٣] : « فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية »[٤] .

وأيضا فإن خصماءهم لا يضعون[٥] قبل الدورة المشار إليها دورات لا

(١) فى « مناهج الأدلة » ص ١٤٣ - ١٤٤

(٢) مناهج الأدلة : وهذا كله ليس يظهر فى هذا الموضع .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص١٤٤ .

(٤) عبارة « ولا شرعية » : ساقطة من ( س ) . والكلام بعد هذه العبارة غير موجود فى « مناهج الأدلة » فى طبعة الأنجلو ، سنة ١٩٦٤ ( الطبعة الثانية بتحقيق الدكتور محمود قاسم رحمه الله ) وهى التى قابلنا عليها النصوص السابقة ، كما أنه ليس موجودا فى طبعة محمود على صبيح بالقاهرة ١٣٥٣/١٩٣٥ ، وقد طبع الكتاب بعنوان « الكشف عن مناهج الأدلة » مع كتاب « فصل المقال » تحت عنوان « فلسفة ابن رشد » . وعبارة « . . . صناعية ولا شرعية » موجودة فى ص ٥٤ من الكتاب . وذكر الدكتور محمود قاسم فى تعليقه ما يلى : « فى المخطوط رقم ١٢٩ وهو مخطوط . ( ا ) توجد زيادة قدرها ٥١ سطراً فى ورقات ١٤ ، ١٥ ، ١٦ . وهى تعليق على المتن أدخله الناسخ فى صلب الكتاب ».وذكر الدكتور قاسم فى مقدمة الكتاب أن مخطوط ( ا ) منقول عن نسخة كتبها عبد الله بن عثمان المعروف بمستجى زاده ، وذلك فى أوائل ذى الحجة سنة ١١٣٥ ، ويذكر أن مستجى زاده : « قد اعترف برداءة هذا المخطوط ، فقال فى خاتمته بالحرف الواحد : كان أصل هذه النسخة سقيما ، ثم ضم الكاتب تحريفات وتغييرات زائدة ، وصححتها بقدر الوسع والطوق ، مع غاية السقم والسخافة . . . الخ » . ولذلك اعتمد الدكتور قاسم على نسخة الإسكوريال ( س ) التى يرجع تاريخها إلى سنة ٧٢٤ لأنها كما يقول : « نظراً لأن هذا المخطوط أقدم المخطوطات التى عثرنا عليها وأكثرها دقة » . ونحن نعلم أن ابن تيمية توفى سنة ٧٢٨ وكلامه هنا موافق لما فى نسخة ( ا ) فلا بد أنه رجع إلى نسخة قديمة أيضا ولعلها أقدم من نسخة الإسكوريال . ومع ذلك فإن القطع بصحة ما فى نسخة ( ا ) يحتاج إلى بحث وتمحيص ليس هذا موضعه ، ولكننا سنقابل الكلام التالى على نسخة ( ا ) بإذن الله ولا نقطع برأى فى مدى صحة نسبته إلى ابن رشد الآن . وأما النسخة المخطوطة تحت رقم ١٣٣ حكمة تيمورية ، فإنها موافقة للمطبوع ، ولا توجد بها هذه الزيادات المشار إليها فى نسخة ( ا ) .

(٥) مناهج الأدلة ( نسخة ا ) : ليس يضعون .

نهاية لها ، لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز الوجود ، هو الذى يوجد أبداً شىء خارج عنه ، أعنى أنه يمكن أن يُزاد عليه دائماً ، فهم إنما يضعون أن قبل هذه الدورة المشار إليها دورة ، وقبل تلك الدورة دورة ، وذلك إلى غير نهاية على التعاقب على محل واحد ، أى متى وجدت دورة وجدت قبلها فى المحل دورة [ وبعدها دورة ][1] ، وأن هذا المرور إلى غير نهاية ، كالحال[2] فى المستقبل ، فإنَّا[3] نقول : إن بعد هذه الدورة دورة[4] وبعدها دورة ، [5] وذلك إلى غير نهاية ، ولا نقول : إن بعد[6] هذه الدورة دورات لا نهاية لها[5] ، فيلزم[7] عن هذا أن يكون بعد الدورة التى كانت اليوم بمدة[8] عشرة آلاف سنة دورات لا نهاية لها ، وبعد الدورة المشار إليها الآن[9] ، فيكون ما لا نهاية [ لها ][10] أعظم مما لا نهاية [ له ][11] وذلك محال ، وكذلك الحال فى الأدوار الماضية .

وقولهم : إن الفرق بين ما مضى وبين ما يأتى : أن ما يأتى لم يدخل فى

---

(١) عبارة « وبعدها دورة » : زيادة فى نسخة ( ا ) .

(٢) د : كالمحال .

(٣) مناهج الأدلة ( ا ) : وإنا .

(٤) كلمة ( دورة » : ساقطة من نسخة ( ا ) .

(٥ ٥) : ساقط من مناهج الأدلة ( ا ) .

(٦) د : بعض .

(٧) مناهج الأدلة ( ا ) : فلزم .

(٨) كلمة « بمدة » : ساقطة من مناهج الأدلة ( ا ) .

(٩) مناهج الأدلة ( ا ) : إليها لأن كذلك . .

(١٠) لها : ساقطة من ( ت ) ، مناهج الأدلة ( ا ) ( ص ١٤ ) ، وأثبتها من ( س ) .

(١١) له : زيادة من ( س ) .

الوجود بعد[١] ، وأن ما مضى قد انصرم وانقضى ، وما انصرم وانقضى فواجب أن يدخل فى الوجود ، فهو متناه - قول حق ، إلا أن الوضع الذى يضعه خصماؤهم فى الدورات ليس بهذه الصفة ، وذلك[٢] أنه [ إذا ][٣] لم يكن هناك[٤] حركة ، واجب أن تكون أُولى يستحيل أن تكون قبلها حركة ، فليس يجب أن يكون هٰهنا جملة[٥] ، هى أول جملة دخلت[٦] فى/ الوجود ، [٧] ولا جزء منها هو أول جزء دخل فى الوجود[٧] . ص ١٧٧
والذى[٨] دخل منها فى الوجود إنما هو شخص واحد أو أشخاص متناهية ، إن كانت من الأشياء التى يوجد[٩] منها أكثر من شخص واحد ، وذلك على جهة التعاقب على محل واحد .

فمن أين يلزم - ليت شعرى - إن كان الداخل منها فى الوجود إنما هو واحد ، وقبله واحد ، أن يكون هٰهنا جملة غير[١٠] متناهية دخلت فى الوجود [ معا ] ؟[١١] .

---

(١) مناهج نسخة (ا) ص ١٤ : بعد فى الوجود .
(٢) ت : وذاك .
(٣) إذا : زيادة من (س) ، مناهج نسخة (ا) .
(٤) مناهج نسخة (ا) : ههنا .
(٥) مناهج نسخة (ا) ص ١٥ : ههنا حركة .
(٦) مناهج نسخة (ا) : جزء دخل .
(٧ - ٧) : ساقط من « مناهج » نسخة (ا) .
(٨) مناهج نسخة (ا) : فالذى .
(٩) مناهج نسخة (ا) : قد يوجد .
(١٠) غير : ساقطة من مناهج نسخة (ا) .
(١١) معا : زيادة من (س) ، مناهج نسخة (ا) .

والأصل فى هذا كله أن [١] لا يدخل فى الوجود إلا ما انقضى وجوده ، وما انقضى [ وجوده ] [٢] ولا ينقضى إلا ما ابتدى [٣] وجوده ، وإنما كان يلزم أن يدخل فى الوجود [٤] ما لا نهاية له الماضى فى الوجود ، لو كان دخوله [٥] معا ، أعنى ما لا نهاية له [٦] . وأما الداخل فيه [٧] شخص فشخص على محل واحد . وكأنك قلت على الجسم الدورى وليس هناك أول ، فليس يجب أن يكون ما دخل منها فى الوجود منحصراً أو متناهيا [٨] ، لأن المتناهىَ هو الذى يمكن [٩] أن يزاد عليه شىء . وأى جملة فرضناها متناهية فإنه يمكن أن يكون فيها جملة قبلها جملة أخرى [١٠] . وهذا هو حد ما لا نهاية له الجائز الوجود ، أعنى أن يكون أبدا يوجد شىء خارج عنه ، ويسألون : كما أن تقدير [١١] وجود البارى سبحانه وتعالى فى الماضى غير متناه ، [١٢] وكما أن تقدير وجوده فى المستقبل غير متناه [١٢] — وهذا معنى قولنا لم يزل ولا يزال : هل تُقدَّر أفعاله فى الماضى متناهية أو غير متناهية ؟ .

(١) مناهج نسخة ( ا ) : أنه .
(٢) عبارة « وما انقضى وجوده » : ساقطة من مناهج نسخة ( ا ) .
وكلمة « وجوده » : زيادة من ( س ) .
(٣) مناهج نسخة (ا) : ابتدأ .
(٤) عبارة « فى الوجود » : ساقطة من مناهج نسخة ( ا ) .
(٥) س : دخله .
(٦) له : ساقطة من مناهج الأدلة (ا) ( ص ١٥ ) .
(٧) مناهج الأدلة (ا) : منه .
(٨) مناهج الأدلة (ا) : ومتناهيا .
(٩) مناهج الأدلة (ا) لا يمكن .
(١٠) س : يكون فيها جملة أخرى ، مناهج الأدلة (ا) : يكون قبلها جملة أخرى .
(١١) مناهج الأدلة (ا) : وسيكونه كما أن تعدى ، وهو تحريف .
(١٢ ١٢): ساقط من (س) ، مناهج الأدلة (ا) .

فإن قالوا : غير متناهية ، كما هو[١] فى المستقبل ، فقد اعترفوا بوجود ما لا نهاية له فى الماضى ، على الشرط الذى يوجد عليه ما لا نهاية له[٢] ، أعنى أن لا يوجد معا ، وأن لا ينقطع الإمكان .

وإن قالوا غير ذلك فقد أحالوا[٣] على الوجود الأزلى أن تكون أفعاله أزلية ، [٤]ويلزمهم ذلك فى علمه بالحادثات وإرادته لها ، فتكون معلوماته بالفعل متناهية ، وكذا إرادته وبالقوة غير متناهية .

أما فى الماضى فمن قبل أنه لا يجوز عندهم أن تكون أفعال لا نهاية لها ، وأما فى المستقبل فمن قبل أن ما لا نهاية له إنما يوجد عندهم بالقوة ، وذلك شىء لا يقولونه . فإن قالوا : إراداته ومعلوماته غير متناهية بالفعل ، فقد سلّموا دخول ما لا نهاية له بالفعل فى الوجود[٥] [٤] .

**قال**[٦] : « وهذا كله تشويش لعقائد المتشرّعين ، وصدٌّ عن الغاية التى قصد بها تعريفهم[٧] هذه الأشياء ، وهو أن يكونوا مصممين فى هذه الأشياء أخياراً[٨] ، فإن من ليس بمصمم[٩] العقيدة فى هذه ليس بخيرٍ » .

---

(١) مناهج الأدلة (١) : هى

(٢) له : ساقطة من مناهج (١) .

(٣) س : حالوا ، وهو تحريف .

(٤ - ٤) : ساقط من مناهج الأدلة (١) (ص ١٥) .

(٥) س : فى الدخول .

(٦) بعد عبارة « أفعاله أزلية » قبل السقط مباشرة .

(٧) مناهج الأدلة (١) : من غير تفهم .

(٨) مناهج الأدلة (١) : أخبارا .

(٩) مناهج الأدلة (١) : بمقتحم .

**قلت** : **قول**[١] القائل : هذا متناه [ أو غير متناه ] [٢] لفظ مجمل ، يراد به ما لا يتناهى من أوله ولا من آخره ، فلا يمكن أن يزاد عليه ، وهذا هو مراد ابن رشد / بما لا يتناهى[٣] من أوله فقط ، أو من آخره فقط ، كالحوادث الماضية إذا قيل : لا تتناهى ، فإنه لا نهاية له من جهة الابتداء ، بمعنى أنه لا ابتداء لها ، ولكن إذا قُدِّر أنها انقضت اليوم فقد تناهت من هذا الطرف[٤] . ص ١٧٨

**قال ابن رشد**[٥] : « فخصماء هؤلاء المتكلمين لا يقولون : إن قبل هذه[٦] الدورة المعينة دورات لا نهاية لها » بالمعنى الأول[٧] ، أى ليس لها أول ولا آخر ، بل يعترفون[٨] أنه حينئذ يكون للدورات آخر . وهذا عندهم هو الذى لا يتناهى بالمعنى الآخر وهو جائز عندهم .

**قال**[٩] : « لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز الوجود ، هو الذى يوجد أبداً شىء خارج عنه ، أعنى أنه يمكن أن يُزاد عليه دائما » .

**قال**[١٠] : « فهم إنما يضعون أن قبل هذه الدورة المشار إليها دورة ،

---

(١) س : وقول :
(٢) عبارة « أو غير متناه » زيادة فى ( س ) .
(٣ - ٣) : بدلا من هذه العبارات فى ( س ) : ويراد به ما لا يتناهى .
(٤) س : الطرق ، وهو تحريف .
(٥) الكلام التالى هو كلام ابن رشد الذى سبق قبل قليل ( ص ٩٤ ) .
(٦) هذه : ساقطة من ( س ) .
(٧) عبارة « بالمعنى الأول » وما بعدها إضافة وشرح من ابن تيمية
(٨) س : يعرفون .
(٩) بعد كلامه السابق مباشرة ، وهو الكلام الذى سبق قبل قليل ( ص ٩٤ ) .
(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة .

وقبل تلك الدورة دورة ، إلى غير نهاية على التعاقب على محل واحد [١] ، كالحال فى المستقبل ، فإنَّا نقول : إن [٢] بعد هذه الدورة دورة ، وبعد هذه الدورة دورة إلى غير نهاية ، ولا نقول : إن بعد هذه الدورة دورات لا نهاية لها ، فيلزم أن يكون بعد هذه الدورة بمدة عشرة آلاف سنة دورات لا نهاية لها ، وبعد هذه الدورة دورات لا نهاية لها ، فيكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له ، وذلك محال » .

فمعنى [٣] ما لا نهاية له الذى جعل مقتضاه محالا ، هو الذى لا يقبل أن يُزاد عليه ، وهو ما لا أول له ولا آخر . وأما إذا قيل : وُجد قبل هذه الدورة دورة ، وقبلها دورة إلى غير نهاية ، فهنا إنما نُفيت النهاية عن الجانب الماضى دون المستقبل ، فلا يُطلق على الجملة أنها لا تتناهى ، لأنها تناهت من أحد الجانبين ، وإن كانت غير متناهية من الجانب الآخر . فهو يسلِّم [٤] امتناع انقضاء وجود ما لا يتناهى [٥] فى الماضى ، إذا أُريد به ما لا يتناهى من الجانبين .

وما قُدِّر متناهياً من أحدهما فلا يسلِّم امتناع [٦] انقضائه ، ولا يطلق عليه أنه لا يتناهى ، بل هو عنده قد تناهى لأنه انقضى [٧] ، والتناهى

---

(١) سبقت عبارات فى كلام ابن رشد السابق وروده ( ص ٩٤ ) اختصرها ابن تيمية هنا .

(٢) إن : ساقطة من ( س ) .

(٣) الكلام الذى يبدأ بكلمة « فعنى » تعليق من ابن تيمية على كلام ابن رشد السابق .

(٤) س : مسلم .

(٥) عبارة « ما لا يتناهى » : ساقطة من ( س ) .

(٦) س : فهو لا يسلم امتناع . .

(٧) ت ، س : انقضا .

والانقضاء واحد . لكن يُقال فيه : إنه وجد شيئا قبل شيء إلى غير نهاية ، فتكون النهاية[١] مسلوبة عن ابتدائه ، لا عن الجانب الذى انتهى[٢] إليه .

ويقال : لا يتناهى مقيداً لا مطلقا كما قال ، لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز وجوده ، هو[٣] الذى يوجد أبداً شيء خارج عنه ، أى يمكن أن يُزاد عليه دائما ، فهذا يسمّيه ما لا نهاية له الجائز وجوده ، وهو أن يكون خارجاً عنه شيء يمكن أن يُزاد عليه دائما ، هو إنما يقبل الزيادة من الجهة التى تناهى منها ، فهو متناه من أحد الطرفين غير متناه من الطرف الآخر .

فلهذا[٤] جاز أن يُقال : ليس هو مما لا يتناهى لتناهيه من جانب ،
ص ١٧٩ ويجوز أن يُقال : هو[٥] لا يتناهى لعدم تناهيه من / الجانب الآخر . ولهذا نقول : إنه لا يدخل فى الوجود إلا ما انقضى وجوده . وما انقضى – ولا ينقضى إلا ما ابتدأ وجوده – لأنه إذا قُدِّر أن الحوادث دائمة لم تزل ولا تزال فلم تنقض ، وإنما يفرض الإنسان انقضاء الماضى فرضا ، وإنما المنقضى ما لم يبق فيه شيء .

والحوادث[٦] إذا كانت مستمرة فما انقضت ولا انتهت ، فما دخلت فى

(١) عبارة « فتكون النهاية » : ساقطة من ( س ) .
(٢) ت ، س : انتها .
(٣) س : وهو .
(٤) س : فلها ، وهو تحريف .
(٥) هو : ساقطة من ( س ) .
(٦) كلمة « والحوادث » : ساقطة من ( س ) .

الوجود . والذى وُجد فى الماضى فهو متناه ، ليس هو مما لا يتناهى ، وإنما يكون قد دخل ما لا يتناهى إذا كان ممتنعا فى الوجود ، فيكون قد انقضى ، مع كونه غير متناه ، وهذا ممتنع .

فأما ما يوجد شيئاً بعد شىء ، وهو لم يزل ولا يزال ، فهذا ليس يجب أن يكون ما دخل منه فى الوجود منحصراً أو متناهياً لأنه لم ينقض ، بل هو متواصل الوجود ، والمنقضى عنده ما انقطع وجوده ولم يبق منه شىء ، وليست الحوادث المستمرة كذلك .

فلفظ « انقضى » و « انتهى » و « انصرم » ونحو ذلك معناها متقارب . فإذا قال المتكلم : الحوادث الماضية قد انقضت ، فلو لم تكن متناهية للزم انقضاء ما لا نهاية له ، كان هذا تلبيساً ، فإنها إذا جُعلت منقضية ، فإنما انقضت من جهتنا لا من البداية ، ومن هذه الجهة هى متناهية ، وأما من جهة[1] الابتداء فلا انتهاء لها ولا انقضاء[2] ، وما لا يتناهى هو ما لا ينقضى ولا ينصرم . فإذا قيل : انصرم وانقضى ما لا يتناهى ، كان هذا تناقضا بيِّناً .

والحوادث الماضية ليس لها أول ، فإذا قُدِّر أنها انقضت فقد انتهت وانصرمت ، فلا يطلق عليها أنها لا تتناهى ، مع تقدير أنها منقضية[3] ، بل إذا قُدِّر تناهيها فقد انقضت ، وإن قدر استمرارها فلم تنقض .

وما ذكره ابن رشد ، كما أنه مبطل لقول من يقول بامتناع وجود ما لا

(١) كلمة « جهة » : ساقطة من ( س ) .

(٢) س : ولا انقضاء لها

(٣) س : أنها تنقضى .

يتناهى فى الماضى والمستقبل - كما يقوله من يقوله من المتكلمين - فهو مبطل أيضا لقول إخوانه من الفلاسفة ، الذين يقولون بوجود ما لا يتناهى ، ولا له أول ولا آخر فى قديمين مختلفين ، كما يقولونه : إن حركات كل واحدٍ من الأفلاك لا تتناهى ولا لها بداية ولا نهاية ، مع أن إحدى الحركات أكثر وأعظم من الأخرى .

كما يقولون : إن القمر يتحرك فى كل شهر مرة ، والشمس فى كل سنة مرة ، والفلك المحيط فى كل يوم مرة ، فهو أعظم مقداراً وأسرع حركة من فلك الشمس والقمر وغيرهما ، فإنه محيط بالجميع ، فهو أعظم ، وهو
ص ١٨٠ يتحرك كل يوم الحركة / الشرقية التى تُحرِّك بها جميع الأفلاك[١] ، وليس فى الأفلاك ما يتحرك كل يوم غيره ، فتكون حركته أكبر وأكثر من حركة سائر الأفلاك : فلك الشمس والقمر وغيرهما ، فإن الأيام أكثر عدداً من الشهور ، والشهور أكثر عدداً من الأعوام[٢] .

ونفس المتحرك كل يوم حركته[٣] أعظم مقداراً مما يتحرك فى الشهر والعام ، مع أن كلاً من هذه الحركات ليس لها أول ولا آخر عندهم ، فيلزم من ذلك أن يكون ما لا يتناهى وليس له أول ولا آخر ، كحركة فلك القمر والشمس ، يقبل أن يُزاد عليه أضعافا مضاعفة ، [٤] بل وُجد ما هو بقدره أضعافا مضاعفة[٤] ، وهو حركة الفلك المحيط ، فيكون ما لا يتناهى من

---

(١) س : التى يتحرك بها الجميع الأفلاك ، وهو تحريف .
(٢) س : من الشهور وأكبر وأكثر عددا من الأعوام .
(٣) ت : حركة .
(٤ - ٤) : ساقط من (س) .

الجانبين وليس [(١)] له أول ولا آخر ، أعظم مما لا يتناهى وليس له أول ولا آخر وأكبر منه . وهذا هو الذى بيَّن ابن رشد وغيره من النظَّار أنه ممتنع .

ولا يلزم هذا أئمة أهل الملل الذين قالوا : إن الرب يفعل أفعالاً ، أو يقول كلماتٍ لا نهاية لها ، ليس لها أول ولا آخر . فإن هؤلاء يقولون : لا قديم إلا الله وحده ، وما سواه محدث مخلوق ، فلم يقم بغيره ولا يصدر عن غيره ما لا يتناهى ، وإنما ذلك له وحده ، فلم يكن لغيره ما لا يتناهى من الطرفين ، لا أقل مما له ولا أكثر .

وذلك أن ابن رشد عنده ما لا يتناهى هو ما لا أول له ولا آخر ، فما كان له منتهى ينتهى إليه محدود ، فلابد أن يكون له مبدأ محدود ، فلا يتناهى شىء[(٢)] فى النهاية إلا وله مبدأ محدود .

ولهذا قال : « وأيضا فإن خصماءهم لا يضعون قبل الدورة المشار إليها دورات لا نهاية لها ، لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز الوجود هو الذى يوجد أبدا شىء خارج عنه ، أعنى أنه يمكن أن يُزاد عليه دائما » إلى قوله [(٣)] : « وقولهم : إن الفرق بين ما مضى وبين ما يأتى : أن ما يأتى [(٤)] لم يدخل فى الوجود بعد ، وأن ما مضى قد انقضى وانصرم ، وما انقضى وانصرم فواجب أن يدخل فى الوجود فهو متناه ، فهو قول حق [(٥)] » ومراده

---

(١) ت ، س : ليس ، ولعل الصواب ما أثبته ، وهو الذى يقتضيه سياق الكلام .

(٢) كلمة « شىء » : ساقطة من ( س ) .

(٣) وهو الذى سبق فى ( ص ٩٥ ) .

(٤) عبارة « أن ما يأتى » ساقطة من ( س ) .

(٥) س : حسن .

بذلك أن الذى ينقضى وينصرم هو ما له مبتدأ . وأما ما لا ابتداء له فلا انتهاء له ولا ينقضى ولا ينصرم .

ولهذا قال [١] : « إلا أن الوضع الذى يضعه خصماؤهم فى الدورات ليس بهذه الصفة ، وذلك أنه إذا لم يكن هناك حركة ، واجب أن تكون أولى بحيث [٢] يستحيل أن تكون قبلها حركة ، فليس يجب أن يكون ها هنا جملة هى أول جملة دخلت فى الوجود ، ولا جزء منها هو أول جزء دخل فى الوجود . والذى دخل منها فى الوجود إنما هو شخص واحد أو أشخاص متناهية ، إن كانت من الأشياء التى يُوجد/منها أكثر من شخص واحد » . ص ١٨١

**إلى قوله** [٣] : « فمن أين يلزم – ليت شعرى – إن كان الداخل منها فى الوجود [٤] إنما هو واحد وقبله واحد ، أن يكون ها هنا جملة غير متناهية دخلت فى الوجود معا ؟ » .

**قال** [٥] : « والأصل فى هذا كله ألا يدخل فى الوجود إلا ما انقضى وجوده ، وما انقضى ، ولا ينقضى إلا ما ابتدأ وجوده » .

**إلى قوله** [٦] : « لأن المتناهى هو الذى يمكن أن يُزاد عليه شىء . وأى جملة فرضناها متناهية فإنه يمكن أن يكون قبلها جملة أخرى . وهذا هو حد ما لا يتناهى الجائز الوجود » .

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، وسبق ورود هذا الكلام ( ص ٩٥ )

(٢) كلمة « بحيث » لم ترد فى النص السابق .

(٣) بعد الكلام السابق بعبارة واحدة وسبق وروده ( ص ٩٥ )

(٤) ت : . . . الداخل مسمى فى الوجود ، وهو تحريف ، وسبقت العبارة كما أثبتها هنا .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٦) بعد الكلام السابق بأربعة أسطر .

وقد قال قبل ذلك : « لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز الوجود هو الذى يوجد أبداً شىء خارج عنه ، أعنى أنه يمكن أن يُزاد عليه دائما » . إلى قوله : « ولا نقول : إن بعد هذه الدورة دورات لا نهاية لها ، فيلزم من هذا أن يكون بعد الدورة التى كانت اليوم بمدة[١] عشرة آلاف سنة دورات لا نهاية لها ، وبعد الدورة المشار إليها دورات لا نهاية لها » فمن تدبر كلامه تبين له[٢] ما قلناه .

[ قلت[٣] ] : فأما الكلام[٤] على إحاطة علم الله تعالى بالكليات والجزئيات وإرادته ، فمذكور[٥] فى غير هذا الموضع . وهذا الرجل قد أورد على هؤلاء هذا السؤال المعروف ، وهو الذى أوقع أبا المعالى[٦] فى قوله بالاسترسال ، وأن العلم يحيط بأعيان الجواهر وأنواع الأعراض ، ويسترسل على أعيان الأعراض . وهذا ليس هو قول من يقول بأنه[٧] يتعلق بالكليات . فإن ذلك لا يفرّق بين الجواهر وأنواع الأعراض وأعيانها . ومن علم أن الكليات لا تكون كلية إلا فى الذهن ، وأن كل موجود فإنه معيَّن ، والأفلاك معيَّنة ، والعقول والنفوس عندهم معيَّنة ، ونفسه المقدَّسة معينة ، تبين له أن قول من يقول : يعلم الكليات ، وأنه إنما يعلم الجزئيات

(١) ت : بهذه ، وهو تحريف . وسبقت الكلمة (ص ٩٤) كما أثبتها هنا ، وهو الذى فى (س) .

(٢) س : يتبين له . .

(٣) قلت : ساقطة من ( ت ) .

(٤) س : والكلام .

(٥) س : مذكورة .

(٦) س : أبى المعالى ، وهو خطأ .

(٧) بأنه : ساقطة من ( س ) .

على وجه كلّيّ ، مضمون كلامه أنه لا يعلم نفسه ولا شيئاً[(١)] من الموجودات .

هذا وهم يقولون : إنه مبدع لها وسبب فى وجودها ، وأن العلم بالسبب يقتضى العلم بالمسبّب . فقولهم هذا يوجب علمه بنفسه وبكل موجود ، وذلك يناقض هذا . وهذا مبسوط فى موضعه .

وهذا الرجل – أعنى ابن رشد – أراد أن يجمع بين قولهم هذا وبين علمه بالجزئيات ، فقال قولا فيه من الحيرة والتناقض ما هو مذكور فى موضعه .

والمقصود هنا ذكر ما ناقض به قول هؤلاء المتكلمين الذين يزعمون أن عقلياتهم تعارض الكتاب والسنة ، وله أيضا من عقلياته ، التى يزعم أنها / تناقض ذلك فى الباطن ، ما هو مردود عليه بالعقل الصريح أيضا . ص ١٨٢

لكن من عرف كلام بعض هؤلاء مع بعض،تبين له فساد كل ما يعارض به كل طائفة للنصوص النبوية ، وأنه ما من معقول يُدَّعَى معارضته[(٢)] لذلك إلا وقد نقضه أهل المعقول بما يتبين[(٣)] فساده ، ﴿ فَسُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ * وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ * وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾[ سورة الصافات : ١٨٠ – ١٨٢ ] .

**قال ابن رشد**[(٤)] : « والأَوْلى أن يُقال لمن وصل من الجمهور إلى هذا

---

(١) س : ولا شيء .

(٢) ت : معارضه .

(٣) ت : تبين .

(٤) بعد كلامه الذى انقطع (ص ٩٨) بعد عبارة « ليس بخير » . وكلام ابن رشد هذا إلى عبارة =

القدر من التشكك : إن العالم ليس هو موجودا واحدا [(١)] ، وإنما هو أفعال لله [(٢)] متجددة ومتعاقبة ، فيمكن فى العقل أن تكون هذه الأفعال أزلية ، ويمكن أن تكون محدثة ، إلا أن الشرائع كلها قد وردت بأنها محدثة ، فيجب التصديق بأحد الجائزين الذى ورد به الشرع ، وأن يُقال فى علمه وإرادته : إنهما غير مكيفين ولا حادثين [(٣)] ، ولا يلزم [(٤)] فيهما الشك المتقدم ، وإنما يلزم فى العلم المكيف الحادث .

## فصل

**قال ابن رشد** [(٥)] : « وأما الطريقة الثانية فهى الطريقة التى استنبطها أبو المعالى [(٦)] فى رسالته المعروفة « بالنظامية » [(٧)] ومبناها على مقدمتين : إحداهما : أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ماهو عليه حتى يكون من الجائز مثلا أن يكون [(٨)] أصغر مما هو وأكبر مما هو عليه [(٩)] ، أو

= « المكيف الحادث » ساقط من نسخة مناهج الأدلة المطبوعة تحقيق الدكتور محمود قاسم وساقط من النسخة المخطوطة رقم ١٣٣ حكمة تيمورية ، وهو موجود بالمخطوطة رقم ١٢٩ حكمة تيمورية ص ١٦ والتى رمز الدكتور قاسم لها بحرف ( ا ) .

(١) مناهج نسخة ( ا ) ( صفحة ١٦ ) : موجود واحد .

(٢) مناهج نسخة ( ا ) ( ص ١٦ ) : الله تعالى .

(٣) عبارة « ولا حادثين » : ساقطة من مناهج ( نسخة ا ) .

(٤) مناهج ( نسخة ا ص ١٦ ) : فلا يلزم .

(٥) فى « مناهج الأدلة » ص ١٤٤ . وهنا نرجع إلى المقابلة مع طبعة الدكتور محمود قاسم رحمه الله بعد الزيادة السابقة الموجودة فى مخطوطة التيمورية ١٢٩ حكمة بدار الكتب .

(٦) ت : فهى طريقة أبى المعالى التى استنبطها ؛ مناهج الأدلة : فهى التى استنبطها أبو المعالى .

(٧) الإشارة إلى كتاب أبى المعالى الجوينى « العقيدة النظامية » .

(٨) عبارة « أن يكون » : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٩) عليه : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

شكل[١] آخر غير الشكل الذى هو عليه ، أو عدد أجسامه غير العدد الذى هو عليه ، أو يكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التى يتحرك إليها ، حتى يمكن فى الحجر أن يتحرك إلى فوق ، وفى النار أن تتحرك إلى أسفل[٢] ، وفى[٣] الحركة الشرقية أن تكون غربية ، وفى الغربية أن تكون شرقية .

والمقدمة الثانية أن الجائز مُحدَث وله مُحدِث ، أى فاعل محدِث[٤] صيَّره بأحد الجائزين أَوْلى منه بالجائز الآخر[٥] » .

**قال**[٦] : « فأما المقدمة الأولى فهى خطابية فى بادِىَ الرأى ، وهى فى بعض[٧] أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسها[٨] ، مثل كون الإنسان موجودا على خلقة غير هذه الخلقة التى هو عليها ، وفى بعضه الأمر فيه مشكوك ، مثل كون الحركة الشرقية غربية ، والغربية شرقية ، إذ كان ذلك ليس معروفا بنفسه ، إذ كان يمكن أن يكون ذلك لعلة[٩] غير بيِّنة الوجود بنفسها ، أو تكون من العلل الخفية على الإنسان .

---

(١) مناهج الأدلة : أو بشكل .
(٢) س : وفى النار تتحرك إلى أسفل ؛ مناهج الأدلة : وفى النار إلى أسفل .
(٣) س : أو فى .
(٤) محدِث : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٥) مناهج الأدلة : أولى منه بالآخر .
(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٤٤ - ١٤٥ .
(٧) مناهج الأدلة : فهى خطبية وفى بادىء الرأى وهى أما فى بعض . . .
(٨) مناهج الأدلة : بنفسه .
(٩) مناهج الأدلة : أن يكون لذلك علة . . .

ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان فى أول الأمر عند النظر فى هذه الأشياء ، شبيهاً بما يعرض لمن ينظر فى أجزاء المصنوعات ، من غير أن يكون من أهل تلك الصنايع . وذلك أن هذا الذى شأنه قد يسبق [١] إلى ظنه أن كل ما فى تلك المصنوعات – أو جُلَّها – ممكن أن يكون على خلاف ما هى عليه ويوجد على ذلك المصنوع [٢] / ذلك الفعل بعينه الذى صُنع ص ١٨٣
من أجله ، أعنى غايته ، فلا يكون فى ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة .

وأما الصانع الذى [٣] يشارك الصانع فى شىء من علم ذلك ، فقد يرى أن الأمر بضد ذلك ، وأنه ليس فى المصنوع شىء إلا واجب ضرورى [٤] ، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل إن لم يكن ضروريا فيه ، وهذا هو معنى الصناعة .

والظاهر أن المخلوقات شبيهة فى هذا المعنى بالمصنوع ، فسبحان الخلاَّق العظيم [٥] ! . وهذه [٦] المقدمة من جهة أنها خطابية [٧] قد تصلح لإقناع الجميع ، ومن جهة أنها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع ، فلا تصلح [٨] لهم . وإنما صارت مبطلة للحكمة – لأن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة

(١) مناهج الأدلة ( ص ١٤٥ ) : قد سبق .
(٢) مناهج الأدلة : أن يكون بخلاف ما هو عليه ويوجد عن هذا المصنوع . .
(٣) مناهج الأدلة : والذى .
(٤) مناهج الأدلة : فى المصنوع إلا شىء واجب ضرورى .
(٥) س : الخالق العليم .
(٦) مناهج الأدلة : فهذه .
(٧) مناهج الأدلة : خطبية .
(٨) مناهج الأدلة : فليست تصلح .

أسباب الشيء ، وإذا لم يكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده — على الصفة التي هو بها [(١] ذلك[(٢)] النوع موجودا[(٣)] ، فليس هنا[(٤)] معرفة يختص بها[١)] الحكيم الخالق دون غيره ، كما أنه لو لم تكن[(٥)] أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة ، لم يكن هنالك[(٦)] صناعة أصلا ، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع . وأي حكمة كانت تكون في الإنسان ، لوكانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتّى بأي عضو اتفق ، أو بغير عضو ، حتى يكون الإبصار مثلا يتأتّى بالآذان[(٧)] كما يتأتّى بالعين ، والشم بالعين كما يتأتّى بالأنف . وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذى سمّى به نفسه حكيماً ، تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك » .

**قلت** : مضمون هذا الكلام إثبات ما في الموجودات من الحكمة والغاية المناسبة لاختصاص كل منها بما خُصَّ به ، وأن ارتباط بعض الأمور ببعض قد يكون شرطاً في الوجود ، وقد يكون شرطا في الكمال . وبإثبات هذا أخذ يطعن في حجة أبي المعالي وأمثاله ، ممن لا يثبت إلا مجرد المشيئة المحضة التي تخصص كلاً من المخلوقات بصفته وقدره .

فإن هذا هو قول طائفة من أهل الكلام ، كالأشعرية والظاهرية ، وطائفة من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة . وأما الجمهور من المسلمين

(١ — ١) : ساقط من (س) .

(٢) ت : وذلك ، وهو خطأ . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة : موجود .

(٤) مناهج الأدلة ، ها هنا .

(٥) مناهج الأدلة : لو لم يكن ها هنا . . .

(٦) س : هناك .

(٧) مناهج الأدلة : بالأذن .

وغيرهم ، فإنهم – مع أنهم يثبتون مشيئة الله وإرادته – يثبتون أيضا حكمته ورحمته .

وهؤلاء المتفلسفة أنكروا على الأشعرية نفى الحكمة الغائية ، وهم يلزمهم من التناقض ما هو أعظم من ذلك ، فإنهم إذا أثبتوا الحكمة الغائية ، كما هو قول جمهور المسلمين ، فإنهم يلزمهم أن يثبتوا المشيئة بطريق الأَوْلى والأحرى ، فإن من فعل المفعول لغاية يريدها[1] / كان مريداً للمفعول بطريق الأَوْلى والأحرى . ص ١٨٤

فإذا كانوا مع هذا ينكرون الفاعل المختار ، ويقولون : إنه علة موجبة للمعلول بلا إرادة ، كان هذا فى غاية التناقض . ومن سلك طريقة أبى المعالى فى هذا الدليل ، لا يحتاج إلى أن ينفى الحكمة ، بل يمكنه إذا أثبت الحكمة المرادة ، أن يثبت الإرادة بطريق الأَوْلى .

وحينئذ فالعالم بما فيه من تخصيصه ببعض الوجوه دون بعض ، دالٌّ على مشيئة فاعله ، وعلى حكمته أيضا ورحمته المتضمنة لنفعه وإحسانه إلى خلقه .

وإذا كان كذلك فقولنا : إن ما سوى هذا الوجه جائز يُراد به أنه جائز ممكن من نفسه[2] ، وأن الرب قادر على غير هذا الوجه ، كما هو قادر عليه . وذلك لا ينافى أن تكون المشيئة والحكمة خصصت بعض الممكنات المقدورات دون بعض .

---

(١) س : أن يريدها ، وهو تحريف .

(٢) س : فى نفسه .

فهذه المقدمة التي ذكرها أبو المعالي مقدمة صحيحة لا ريب فيها . وإنما الشأن في تقرير المقدمة الثانية ، وقد ذُكر الكلام عليها في غير هذا الموضع ، وهو أن التخصيص للممكنات ببعض الوجوه دون بعض : هل يستلزم حدوثها أم لا ؟

**قال ابن رشد**[١] : « وقد نجد ابن سينا يُذعن إلى هذه[٢] المقدمة بوجهٍ ما . وذلك أنه يرى أن كل موجود ما سوى الفاعل فهو إذا اعتُبر بذاته ممكن وجائز ، وأن هذه الجائزات صنفان : صنف هو جائز باعتبار فاعله . وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته ، وأن الواجب بجميع[٣] الجهات هو الفاعل الأول » .

**قال**[٤] : « وهذا قول في غاية السقوط ، وذلك أن الممكن في ذاته وفي جوهره ، ليس يمكن أن يكون ضروريًّا من جهة فاعله ، وإلا انقلبت[٥] طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري . فإن قيل : إنما نعني بكونه ممكناً[٦] باعتبار ذاته أنه[٧] متى تُوهِّم فاعله مرتفعاً ارتفع هو . قلنا : هذا الارتفاع مستحيل[٨] [٩] لازم عن مستحيل وهو ارتفاع السبب الفاعل[٩] ، وليس هذا موضع الكلام في هذا[١٠] الرجل ، ولكن

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٤٦ .

(٢) مناهج الأدلة : وقد نجد أن ابن سينا يذعن لهذه . .

(٣) س : لجميع .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٤٦ .

(٥) مناهج الأدلة : ليس يمكن أن يعود ضروريا من قبل فاعله إلا لو انقلبت . . .

(٦) مناهج الأدلة : إنما يعني بقوله : ممكنا . .

(٧) مناهج الأدلة : أي أنه .

(٨) مناهج الأدلة : هو مستحيل .

(٩ - ٩) : ساقط من « مناهج الأدلة » .

(١٠) مناهج الأدلة : مع هذا . .

للحرص[١] على الكلام معه فى الأشياء التى اخترعها هذا الرجل استجزنا القول هنا معه[٢] » .

**قلت** : (* مراد ابن رشد أن المفعول لا يكون قديما أزليا ، فإن الضرورى عنده وعند عامة العقلاء ، حتى أرسطو وأتباعه ، وحتى ابن سينا وأتباعه – وإن تناقضوا – هو القديم الأزلى الذى يمتنع عدمه فى الماضى والمستقبل . وهذا يمتنع أن يكون ممكنا يقبل الوجود والعدم ، بل هذا لا يكون إلا محدثا ، والمحدَث يمتنع أن ينقلب قديما ، فلهذا قال : الممكن يمتنع أن يكون ضروريا .

وأما كون الممكن الذى يمكن وجوده وعدمه ، / وهو المحدَث ، يصير ص ١٨٥
واجب الوجود بغيره ، فهذا لاريب فيه ، وما أظن ابن رشد ينازع فى هذا .

ولكن من المتكلمين من ينازع فى هذا . وهذا حق ، وإن قاله ابن سينا ، فليس كل ما يقوله ابن سينا هو باطلا*) .

بل مذهب أهل السنة أنه ما شاء الله كان فوجب وجوده ، وما لم يشأ لم يكن فامتنع وجوده . وهذا يوافق عليه جماهير الخلق ، فإن هؤلاء يقولون : كل ما سوى الله ليس له من نفسه وجود . وهذا يعنون بكونه ممكنا ، لا يعنون بذلك أنه يمكن أن لا يوجد . وإنما يقولون : هو باعتبار نفسه لا يستحق أن يوجد ، ولكن باعتبار فاعله يجب أن يُوجد ، فهو واجب بغيره ، غير واجب بنفسه .

(١) س : الحرص .

(٢) مناهج الأدلة : . . . الرجل استجزّنا القول إلى ذكره .

(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

ولهم نزاع فيما إذا عُدم . هل يقولون[١] : عُدِم لعدم موجبه أو لا يُعلَّل عدمه ؟ بل ليس له من نفسه وجود ، وإنما وجوده بفاعله . فإذا لم يفعله فاعل بقى على العدم المستمر . هذا فيه نزاع ، وهو نزاع لفظى اعتبارى .

وتحقيق الأمر أن عدم علته مستلزم[٢] لعدمه ، لا[٣] أن عدم علته فعل عدمه وأوجب عدمه[٤] ، ولكن يلزم من عدم علته عدمه .

فإن أُريد بالعلة فى عدمه ، المؤثر فى عدمه ، فعدمه المستمر لا يحتاج إلى مؤثر . وإن أريد به المستلزم لعدمه ، (٥فلا ريب أن عدم علته مستلزم لعدمه٥) .

وهؤلاء لا يقولون : إن الجائزات صنفان : صنف هو جائز باعتبار فاعله ، وصنف هو واجب باعتبار فاعله . بل الجائزات الموجودة كلها واجبة باعتبار فاعلها ، وما لم يوجد من الجائزات ، فهو جائز باعتبار نفسه ، وهو ممتنع لغيره .

فكما أن ما وُجد من الممكنات فهو واجب لغيره لا لنفسه ، فما لم يوجد منها ، فهو ممتنع لغيره لا لنفسه ، فما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، فما شاء أن يكون، فلا بد أن يكون ، وليس هو واجباً بنفسه ، ولا له من نفسه وجوده[٦] ، بل الله مبدعه .

---

(١) يقولون : ساقطة من ( س ) .

(٢) س : مستلزمة .

(٣) ت : إلا .

(٤) س : فعلت عدمه وأوجبت عدمه .

(٥ - ٥) : ساقط من ( س ) .

(٦) س : وجود .

وما لم يشأ لم يكن ، فإنه يمتنع وجود شيء بدون مشيئة الله تعالى ، وإن كان الله قادراً عليه ، وهو ممكن فى نفسه ، أى يمكن أن يخلقه الله ، لو شاء الله[١] خلقه .

فهذا الباب كثير من النزاع فيه لفظى . وهم لا يعنون بكونه ممكنا باعتبار ذاته ، أنه متى تُوُهِّم فاعله مرتفعا ارتفع هو . ولكن ابن سينا وأتباعه الذين يقولون : إن الفَلَك قديم أزلى ، وهو مع هذا ممكن ، يعنون ذلك .

وأما عامة العقلاء فيعنون بذلك أنه لا يوجد بنفسه ، وأنه باعتبار نفسه يمكن أن /يوجد ويمكن ألا يوجد . وما كان كذلك فهو محدَث[٢] . ص ١٨٦

ولا ريب أنه مع هذا واجب بغيره [٣] حين وجوده لا قبل وجوده [٣] ، يمتنع ارتفاعه حين وجوده[٤] ، لامتناع ارتفاع فاعله ، [٥] ولا يمتنع ارتفاعه مطلقا ، إذ كان معدوما فوجد[٥] ، فارتفاعه مستحيل حين وجوده ، لازم عن مستحيل .

والذى ينكره جمهور العقلاء — ابن رشد وغيره — على ابن سينا ومن وافقه من المتأخرين ، قولهم بأن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم قد يكون قديماً أزليا واجباً بغيره ، فهذا مما ينكره الجمهور .

وقد ذكر ابن رشد أنه مخالف لقول أرسطو ومتقدمى الفلاسفة . ولهذا

(١) لفظ الجلالة « الله » : ليست فى ( س ) .
(٢) س : حادث .
(٣ – ٣) : ساقط من ( س ) .
(٤) عبارة « حين وجوده » : ساقطة من ( س ) .
(٥ – ٥) : ساقط من ( س ) .

لزم ابن سينا وموافقيه[١] من التناقض ما ذكر بعضه الرازى[٢] . وهم إذا حُقِّق[٣] الكلام عليهم فى الممكن فروا إلى إثبات الإمكان الاستقبالى ، وهو أنه يمكن فى هذا الموجود أن يعدم فى المستقبل ، وفى المعدوم العين[٤] أن يوجد فى المستقبل ، فيكون الممكن وجوده وعدمه لا يكون إلا محدَثا . وهذا قول جمهور العقلاء .

وكلامهم فى الإلـٰهيات وفى هذا الممكن [ القديم الأزلى ] مضطرب[٥] غاية الاضطراب ، كما ذكره ابن رشد وغيره . وأما كلامهم فيه[٦] ، فى المنطق وغيره ، فوافقوا فيه سلفهم ، أرسطو وأتباعه وسائر العقلاء ، وصرحوا[٧] بأن الممكن الذى يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلا [ محدَثاً ][٨] مسبوقاً بعدم نفسه ، وقسَّموا الممكن إلى أقسام كلها محدثة ، وجعلوا قسيم[٩] الممكن العامى ، هو الضرورى الواجب وجوده ، وهو القديم الأزلى ، وصرَّحوا بأن ما كان قديما أزليا يمتنع أن يُقال : إنه ممكن يقبل الوجود والعدم .

وممن صرَّح بذلك ابن سينا واتباعه لما تكلموا فى الإلـٰهيات ،

(١) س : وموافقوه ، وهو خطأ .
(٢) س : ما ذكر الرازى بعضه .
(٣) س : وهم إذا حققوا .
(٤) ت : وفى الموجود المعين .
(٥) ت : فى هذا الممكن مضطرب .
(٦) فيه : ساقطة من ( س ) .
(٧) س : . . سائر العقلاء صرحوا . .
(٨) محدثا : ساقطة من ( ت ) .
(٩) س : قسم .

وأحدثوا مذهبًا ركَّبوه من مذهب سلفهم –أرسطو وأتباعه – ومن مذهب أهل الكلام المعتزلة ونحوهم ، وقسَّموا الوجود إلى واجب وممكن، كما قسَّمه المتكلمون إلى قديم وحادث .

وهذا التقسيم ابتدعوه ، لم يذهب إليه قدماء الفلاسفة ، بل قدماؤهم قسَّموه إلى جوهر وتسعة أعراض ، كما هو معروف فى كتاب « قاطيغورياس » ، وجعلوا العلة الأولى من مقولة الجوهر .

وهؤلاء جعلوا هذه القسمة للممكن ، وقالوا : الموجود : إما واجب ، وإما ممكن . والممكن لابد له من واجب ، فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين .

وظنوا أن هذه الطريقة التى ابتدعوها فى إثبات رب العالمين طريقة عظيمة ، وأنها غاية عقول العقلاء ، وهى من أفسد الطرق ، لا تدل على إثبات مبدع للعالم ألبتة ، فإنهم يحتاجون إلى حصر الوجود فى القسمين ، ثم إلى بيان أن الممكن[١] الذى جعلوه قسيم الواجب / يستلزم[٢] ثبوت ص ١٨٧
الواجب الذى ادعوه ، وهذا ممتنع على طريقهم .

فإنهم إذا قالوا : الموجود[٣] إما أن يقبل العدم ، وإما أن لا يقبله ، وما قَبِلَ العدم فهو الممكن ، ولابد له من واجب .

قيل لهم : إن عنيتم بما يقبل العدم المحدَث ، كان مقتضى الحجة إثبات قديم محدِث للمحدَثات . وهذا حق ، ولكن القديم عندكم قد يكون

(١) س : ثم إلى إثبات الممكن . . .

(٢) س : فيلزم .

(٣) س : الوجود .

واجباً وقد يكون ممكنا ، فليس فى هذا ما يدل على إثبات واجب .

وإن قلتم : إن الممكن لابد له من واجب .

قيل لكم : فمعلوم أن المحدَث لابد له من فاعل . وأما ما جعلتموه قديما أزليا ، وسميتموه ممكنا ، فهذا لا يُعلم أنه يفتقر إلى فاعل ، بل عامة العقلاء يقولون : إنه يمتنع أن يكون لهذا فاعل . ولو قُدِّر أن له فاعلاً ، لكان هذا مما يعلم بنظر دقيق خفى ، فلا يمكن أن يكون إثبات واجب الوجود موقوفا على مثل هذه المقدمة .

فإن قالوا : نحن قد قررنا [(١] أنه ممكن ، ولابد للممكن من واجب .

قيل : أنتم جعلتموه ممكنا قديما أزليا ، وهذا عند جمهور العقلاء[١)] جمع بين النقيضين ، وهو ممتنع . والممتنع قد يلزمه حكم ممتنع . وإنما موجب دليلكم ثبوت قديم أزلى ، وهذا حق .

والقديم الأزلى عندكم يمكن أن يكون [(٢] واجباً ، ويمكن أن يكون[٢)] ممكنا . وهذا الممكن لم نعلم[(٣)] أنه يفتقر إلى واجب ، فلا يلزم ثبوت الواجب الذى ادعيتموه ، كما لم يلزم ثبوت الممكن الذى ادعيتموه .

وإن قلتم : إذا قُدِّر عدم هذا الممكن لزم ثبوت القسَم الآخر ، وهو الواجب ، لانحصار الموجود فى الواجب والممكن ، كما بيناه .

قيل لكم :كما لم يلزم ثبوت هذا الممكن ، فلم يثبت نفيه ، بل الشك حاصل وإن قدر انتفاؤه .

---

(١ - ١) : ساقط من (س) .

(٢ - ٢) : ساقط من (س) .

(٣) س : لم يعلم .

فإذا لم يثبت وجود ممكن بل واجب ، لم يكن فى هذا ما يدل على أن فى الوجود ما هو ممكن ، وأمكن أن يُقال : الوجود كله واجب ، كما يقوله من يقول بوحدة الوجود ويقول : عين وجود ما يسمى ممكنا ومحدَثا [١] هو عين وجود الواجب ، فصار حقيقة قولكم : إن الوجود كله إما واجب وإما ممكن ، هو نوعان : قديم ومحدَث .

وهذا الكلام لافائدة فيه ، بل ليس فيه إلا ذكر التقسيم ، والشك فى وجود الواجب ، أو إثبات واجب يَعُمّ المحدث والقديم ، وهو باطل قطعا . فليس فيه إلا الجزم بالباطل ، أو الشك فى الحق ، أو يقولوا : إن الموجود يمكن أن يكون كله واجبا ، ويمكن أن يكون ليس فيه واجب ، بل هو إما محدَث وإما قديم ممكن .

ومعلوم أن كلا القولين معلوم الفساد بالضرورة ، وأن الوجود فيه حوادث كانت معدومة فوجدت ، وهذه ممكنات ، وأنه لابد لها / من قديم ص ١٨٨
أزلى ، والقديم الأزلى يجب وجوده ، ويمتنع أن يكون ممكنا . وهذا يبين أن كل ما سوى الواجب الوجود المبدِع فهو محدَث كائن بعد أن لم يكن ، وهذا كله يناقض ما قالوه .

ولهذا يوجد فى بحوث من سلك طريقهم ، كالرازى والآمدى ، من البحوث المضطربة ، فى الواجب والممكن والعلة والمعلول ، ما ليس هذا موضع بسطه ، وقد تُكلم عليه فى غير هذا الموضع .

---

(١) س : محدثا وممكنا .

# فصل

فإن قالوا : نحن إذا قلنا : الوجود : إما واجب ، ذاته لا تقبل العدم ، وإما ممكن يقبل العدم ، وما كان قابلا للعدم فلابد له من واجب ، لزم ثبوت الواجب على التقديرين ، مع قطع النظر عن الممكن : هل يكون قديما أم لا ؟

بل نفس تصور هذه الحقيقة ، وهو كونه يقبل العدم ، فيلزم افتقاره إلى فاعل .

قيل : هذا صحيح . لكن هذا التقسيم لا يستلزم ثبوت القسمين فى الخارج ، إن لم يبين ثبوت الممكن ، ولكن يلزم ثبوت موجود لا يقبل العدم على التقديرين . وهذا لا يناقض قول القائل بأن الموجود واحد لا يقبل العدم ، وإنما يبطل قول هؤلاء إذا بُيِّن أن فى الوجود ما هو ممكن يقبل العدم .

وليس [ فى ][1] مجرد التقسيم ثبوت القسمين ، وإنما يثبت القسمان إذا ثبت أن فى الوجود ممكنا يقبل العدم ، وهذا الممكن لابد له من واجب . وحينئذ فيكون استدلالا بوجود الممكن المعلوم إمكانه على القديم ، وهذا استدلال بالمحدثات على القديم ، لا استدلال بالوجود من حيث هو وجود على وجود الواجب[2] ، كما ظن ابن سينا وأتباعه بأن الوجود من حيث هو

---

(١) فى : ساقطة من ( ت ) .

(٢) عبارة « على وجود الواجب » : ساقطة من ( س ) .

وجود ، إذا دل على وجود واجب ، [ لم ][1] يناقض ذلك أن يكون الوجود كله واجباً .

فإذا قال[2] : أنا أبين بعد ذلك أن فيه محدَثا .

قيل : إذا بُيِّن ذلك ثبت أن فيه قديما ، ويكون الدليل على ثبوت القديم هو الحوادث . وهذه طريقة صحيحة ، وهى تدل على إثبات قديم ، لا على ثبوت واجب له مفعول قديم ، لكن نفس الوجود يدل على ثبوت موجود قديم واجب الوجود على كل تقدير .

ثم يُقال : وليس الوجود كله واجباً قديما ، فإنَّا نشهد حدوث المحدَثات ، والمحدَث ليس بقديم ، وليس بواجب الوجود يمتنع عدمه . ولا بممتنع الوجود يجب عدمه ، فإنه كان موجوداً تارة ، ومعدوماً أخرى . فعُلِم أنه يمكن وجوده وعدمه . وما كان هكذا فلابد له من فاعل قديم أزلى يمتنع عدمه ، فثبت وجود الموجود القديم الأزلى من نفس الوجود ومن وجود المحدَثات ، وثبت من وجود المحدَثات أنه ليس كل موجود قديماً ولا واجباً ، / بل ثبت انقسام الوجود إلى قديم واجب وإلى محدَث ممكن بهذه ص ١٨٩ الطريق ، وهى طريق الحدوث ، وطريق الإمكان الذى لا[3] يناقض الحدوث بل يلازمه ، فأما الإمكان الذى ابتدعوه ، فلا يثبت هو بنفسه ، ولا يثبت به شىء .

ثم الكلام فى تعيين القديم الواجب ، وأن السمٰوات محدثة ، له طرق

(١) لم : ساقطة من ( ت ) .

(٢) ت : وإذا قيل .

(٣) لا : ساقطة من ( س ) .

متعددة ضرورية ونظرية[١] ، كما قد[٢] بُسط فى موضع آخر ، وبُين أن معرفة الصانع فطرية ضرورية : معرفته بعينه ، وأن السمٰوات والأرض وما بينهما مخلوقة له ، حادثة بعد أن لم تكن ، وأن كل مولود يولد على الفطرة ، وأن الله خلق عباده حنفاء ، ولكن شياطين الإنس والجن أفسدوا فطرة بعض الناس ، فعرض لهم ما أزاحهم عن هذه الفطرة .

ولهذا قالت الرسل : ﴿ أَفِى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[ سورة إبراهيم : ١٠ ] .

ولما قال فرعون لموسى على سبيل الإنكار ، لما قال موسى : إنى رسولٌ من رب العالمين ، قال : ﴿ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [ سورة الشعراء : ٢٣ ] ، قال له موسى : ﴿ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ * قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ * قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ * قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِى أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ * قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [ سورة الشعراء : ٢٤ – ٢٨ ] .

[ولما قال لموسى وهارون : ﴿ فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾[ سورة الشعراء : ١٦ ] ][٣]

**قال ابن رشد**[٤] : « وأما المقدمة الثانية[٥] ، وهى القائلة : إن الجائز

---

(١) ت : ونظيره ، وهو تحريف .

(٢) قد : ساقطة من ( س ) .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من ( ت ) ، والآية حرفها الناسخ فى ( س ) .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ، ص ١٤٦ .

(٥) مناهج الأدلة : وأما القضية الثانية .

محدَث ، فهى مقدمة غير بيّنة بنفسها ، وقد اختلف فيها العلماء . فأجاز أفلاطن أن يكون شيئا جائزا أزليا[١] ، ومنعه أرسطوطاليس[٢] ، وهو مطلب عويص ، ولم يتبين[٣] حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان ، وهم العلماء الذين خصَّهم الله[٤] بعلمه ، وقرن شهادتهم فى الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته » .

**قلت** : أما دعواه أن العلماء المذكورين[٥] فى القرآن هم إخوانه الفلاسفة أهل المنطق وأتباع اليونان فدعوى كاذبة ، فإنّا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الذين أثنى الله عليهم بالتوحيد ليس هم من المشركين الذين يعبدون الكواكب والأوثان ويقولون بالسحر ، ولا ممن يقول بقدم الأفلاك ، ولا ممن يقول قولا يستلزم أن تكون الحوادث حدثت بأنفسها ليس لها فاعل ، ونعلم بالاضطرار أن العلم بالتوحيد ليس موقوفا على ما انفردوا به فى المنطق من الكلام فى الحد والقياس بما يخالفهم فيه أكثر الناس ، كتفريقهم بين الذاتيات والعرضية اللازمة للماهية ، وتفريقهم بين حقيقة الأعيان الموجودة التى هى ماهيتها ، وبين نفس الوجود الذى هو / الأمر الموجود ، وأمثال ذلك . ص ١٩٠

وهذا الذى [ ذكره ][٦] من ينازع هذين ، فإنه ينصر قول

---

(١) مناهج الأدلة : أفلاطون أن يكون شىء جائز أزليا .

(٢) مناهج الأدلة : أرسطو .

(٣) مناهج الأدلة : ولن تتبين .

(٤) مناهج الأدلة : الله تبارك وتعالى .

(٥) ت : المذكورون ، وهو خطأ .

(٦) ذكره : ساقطة من ( ت ) .

أرسطوطاليس ، ويقول : إن الجائز وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثا ، وينكر على ابن سينا قوله بأن الجائز وجوده وعدمه يكون قديماً أزليا ، وحكايته لهذا عن أفلاطن ، قد يقال : إنه لا يصح فيما يثبته [1] قديماً من الجواهر العقلية ، كالدهر والمادة والخلاء ، فإنه يقول بأنها جواهر عقلية قديمة أزلية ، لكن القول مع ذلك بأنها جائزة ممكنة ، ونقل ذلك عنه فيه نظر .

وأما الأفلاك فالمنقول عن أفلاطن وغيره أنها محدثة ، فإن أرسطوطاليس يقول بقدم الأفلاك والعقول والنفوس ، [ وهي على اصطلاح هؤلاء ممكنة جائزة ، وعلى أصله يكون الجائز الممكن بنفسه أزليا ] [2] ، وهم ينقلون : إن أول من قال من هؤلاء بقدم العالم هو أرسطوطاليس ، وهو صاحب التعاليم . وأما القدماء كأفلاطن وغيره ، فلم يكونوا يقولون بقدم ذلك ، وإن كانوا يقولون - أو كثير منهم - بقدم أمور أخرى [3] قد يُخلق منها شيء آخر ، ويخلق من ذلك شيء آخر ، إلى أن ينتهي [4] الخلق إلى هذا العالم . فهذا قول قدمائهم ، أو كثير منهم ، وهو خير من قول أرسطو وأتباعه .

**قال ابن رشد** : [5] : « وأما أبو المعالي فإنه رام أن يبين [6] هذه المقدمة

---

(١) س : إنما يصح فيما بيّنه ، وهو خطأ .

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من ( ت ) .

(٣) س : أخر .

(٤) س : انتهى .

(٥) بعد كلامه السابق مباشرة في « مناهج الأدلة » ، ص ١٤٦ - ١٤٧ .

(٦) س : أن يتبين .

بمقدمات : إحداها [١] : أن الجائز لابد له من مخصِّص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أَوْلى من الثانى [٢] . والثانية : أن هذا المخصِّص لا يكون إلا مريدا [٣] .

والثالثة : أن الموجود على الإرادة حادث [٤] . ثم بيَّن أن الجائز يكون عن الإرادة ، أى عن فاعل مريد من قِبَل أن كل فعل فإما أن يكون عن الطبيعة ، وإما عن الإرادة . والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزَيْن المتماثلَيْن دون مماثلة [٥] . مثال ذلك أن السقمونيا [٦] ليس [٧] تجذب الصفراء التى فى الجانب الأيمن من البدن دون [٨] التى فى الأيسر . وأما الإرادة فهى التى تخصِّص [٩] الشىء دون مماثله . ثم أضاف إلى هذه أن العالم يماثل [١٠] كونه فى الموضع الذى خلق فيه ، من الجوِّ الذى خلق فيه ، يريد الخلاء ، لكونه فى غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء ، فانتج ذلك [١١] أن العالم خُلق عن إرادة [١٢].

---

(١) ت ، س : أحدها . والمثبت من « مناهج الأدلة » ( ص١٤٦ ) .

(٢) مناهج الأدلة : أولى منه بالثانى .

(٣) س : مزيدا ، وهو تحريف .

(٤) مناهج الأدلة ( ص١٤٦ - ١٤٧ ) : أن الموجود عن الإرادة هو حادث .

(٥) مناهج الأدلة ( ص ١٤٧ ) : الجائزين المماثلين ، أعنى لا تفعل المماثل دون مماثله ، بل تفعلها .

(٦) ذكر د . محمود قاسم فى شرحه لمعنى هذه الكلمة أنها : « نبات يؤخذ صمغه ويجفف ويستخدم دواء فى علاج الصفراء » وفى المعجم الوسيط : « السقمونيا نبات يستخرج منه دواء مسهّل للبطن ومزيل لدوده » .

(٧) مناهج الأدلة : ليست .

(٨) مناهج الأدلة : من البدن مثلا دون .

(٩) مناهج الأدلة : تختص .

(١٠) س ، مناهج الأدلة : مماثل .

(١١) مناهج الأدلة : فانتج عن ذلك .

(١٢) ت : عن الإرادة .

**قال**[١] : « والمقدمة القائلة : إن الإرادة هى التى تخص أحد المتماثلين صحيحة ، والقائلة : إن العالم فى حد[٢] يحيط به كاذبة أو غير بيِّنة بنفسها ، ويلزم أيضا عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم ، وهو أن يكون قديماً ، لأنه إن كان محدَثا احتاج إلى خلاء » .

**قلت** : أما تسليمه[٣] أن الإرادة تخص أحد المتماثلين ، فيناقض ما قد ذكر[٤] أولا من أنه لابد فى المفعول من حكمة اقتضت وجوده دون الآخر . والإرادة تتعلق بالمفعول لعلم المريد بما فى المفعول من تلك الحكمة المطلوبة .

ص ١٩١ ومن كان هذا قوله امتنع عنده تخصيص[٥] أحد المتماثلين/بالإرادة ، بل لابد أن يختص أحدهما بأمر أوجب تعلق الإرادة به ، وإلا فمع التساوى يمتنع أن يراد أحدهما على هذا القول . ومتى سلِّم هذا أمكن أن يُقال : إن مجرد اختيار[٦] الفاعل ، وهى إرادته ، خصَّت الوجود بدهرٍ دون دهر مع التماثل ، وبقدرٍ دون قدر ، وبوصفٍ دون وصف .

وأما منازعته فى أن العالم فى حد يحيط به ، فهم لا يحتاجون أن يثبتوا أمراً وجوديا يكون العالم فيه ، بل هم يقولون : إنَّا نعلم إمكان تيامنه وتياسره بالضرورة ، وإن كان ما وراءه عدم محض ، وتسمية ذلك موضعاً ، كقول القائل : العالم فى موضع . ولفظ « الموضع » و « المكان » و« الحيِّز » يُراد به أمر موجود وأمر معدوم .

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٤٧ .

(٢) مناهج الأدلة : خلاء .

(٣) س : أما تسليمهم .

(٤) س : فتناقض ما قد ذكره .

(٥) ت : تخصص .

(٦) س : اختلاف .

**قال ابن رشد**[١] : « وأما المقدمة القائلة : إن الإرادة لا يكون عنها إلا مرادٌ حادث[٢] ، فذلك شيء غير بيِّن[٣] . وذلك أن الإرادة التي هي[٤] بالفعل ، فهي مع فعل المراد نفسه ، لأن الإرادة من المضاف. وقد تبين أنه إذا وُجد أحد المضافين بالفعل ، وجد الآخر بالفعل ، مثل الأب والابن . وإذا وُجد أحدهما بالقوة ، وجد الآخر بالقوة ، فإن كانت الإرادة التي بالفعل حادثة ، فالمراد لابد حادث[٥] ، وإن كانت الإرادة التي بالفعل قديمة ، فالمراد الذي بالفعل قديم . وأما الإرادة التي تتقدم المراد فهي الإرادة التي بالقوة ، أعني التي لم يخرج مرادها إلى الفعل ، إذا[٦] لم يقترن بتلك الإرادة الفعل الموجب لحدوث المراد . ولذلك[٧] هو بيِّن أنها إذا خرج مرادها للفعل[٨] أنها على نحو من الوجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل ، إذ كانت هي السبب في حدوث المراد بتوسط الفعل . فإذاً لو وضع المتكلمون أن الإرادة حادثة ، لوجب أن يكون المراد محدَثا ولابد » .

**قال**[٩] : « والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور .

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، في « مناهج الأدلة » ، ص ١٤٧ – ١٤٨ .

(٢) مناهج الأدلة : محدث .

(٣) س ( فقط ) : غير بين بنفسه .

(٤) هي : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٥) مناهج الأدلة : فالمراد ولابد حادث بالفعل .

(٦) مناهج الأدلة : إذ .

(٧) س : وكذلك .

(٨) للفعل : ساقطة من « مناهج الأدلة » ( ص١٤٨ ) .

(٩) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٤٨ .

ولذلك لم يصرِّح لا بإرادة قديمــة ولا حادثة ، بل صرَّح بما الأظهر منه أن الإرادة [ موجدة موجودات ] حادثة [(١)] . وذلك قوله تعالى [(٢)] : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [ سورة النحل : ٤٠ ] ، وإنما كان ذلك كذلك ، لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة . بل الحق أن الشرع لم يصرِّح فى الإرادة لا بحدوث ولا قدم [(٣)] ، لكون هذا من المتشابهات فى حق الأكثر ، وليس بأيدى المتكلمين برهان قطعى على استحالة إرادة [(٤)] حادثة فى موجود قديم . لأن الأصل الذى يعوِّلون فيه على نفى [(٥)] قيام الإرادة الحادثة [(٦)] بمحل قديم هى المقدمة التى بيَّنا وهنها ، وهى أن /ما لا يخلو عن الحوادث حادث ، وسنبين هذا المعنى بياناً أتم عند القول فى الإرادة » . ص ١٩٢

**قلت** : الكلام فى الإرادة وتعددها ، أو وحدة عينها ، أو نوعها ، أو عمومها ، أو خصوصها وقدمها ، أو حدوثها ، أو حدوث نوعها ، أو عينها . وتنازع الناس فى ذلك ليس هذا موضعه ، وهى من أعظم محارات النظار [(٧)] .

والقول فيها يشبه [(٨)] القول فى الكلام ونحوه ، لكن نفس تسليم

---

(١) ت ، س : الأظهر منه أن الإرادة حادثة . والمثبت من « مناهج الأدلة » وبه يستقيم الكلام .
(٢) مناهج الأدلة : فى قوله تعالى .
(٣) مناهج الأدلة : ولا بقدم .
(٤) مناهج الأدلة : على استحالة قيام إرادة . . .
(٥) مناهج الأدلة : لأن الأصل الذى يعوِّلون عليه فى نفى . . .
(٦) الحادثة : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٧) ت : بالنظار ، وهو تحريف .
(٨) ت : والكلام فى ذلك يشبه . .

الإرادة للمفعول يستلزم حدوثه ، بل تسليم كون الشىء مفعولا يستلزم حدوثه . فأما مفعول مراد أزلى لم يزل ولا يزال مقارنا[١] لفاعله المريد له ، الفاعل له بإرادة قديمة وفعل قديم ، فهذا مما يعلم جمهور العقلاء فساده بضرورة العقل .

وحينئذ فبتقدير[٢] أن يكون البارى لم يزل مريداً لأن يفعل شيئا بعد شىء ، يكون كل ما سواه حادثاً كائناً[٣] بعد أن لم يكن ، وتكون الإرادة قديمة ، بمعنى أن نوعها قديم ، وإن كان كل من المحدثات مراداً بإرادة حادثة » .

**قال**[٤] : « فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية فى السلوك إلى معرفة الله تعالى[٥] ليست طرقاً نظرية [ يقينية ][٦] ، ولا طرقا شرعية يقينية . وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة [ المنبّهة ][٧] فى الكتاب العزيز ، على هذا[٨] المعنى ، أعنى معرفة وجود الصانع تعالى[٩] . وذلك أن الطرق الشرعية إذا تؤملت [ وجدت ][١٠] فى الأكثر قد جمعت وصفين : أحدهما : أن تكون يقينية . والثانى : أن تكون بسيطة غير

(١) ت ، س : مقارن .

(٢) س : فتقدير .

(٣) ت ، س : حادث كائن .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٤٨ .

(٥) مناهج الأدلة : الله سبحانه .

(٦) يقينية : ساقطة من ( ت ) .

(٧) المنبهة : ساقطة من ( ت ) ، ( س ) . وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٨) هذا : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٩) تعالى : ليست فى « مناهج الأدلة » .

(١٠) وجدت : ساقطة من ( ت ) ، ( س ) . وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

مركَّبة ، أعنى قليلة المقدمات ، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأُوَل » .

قال ابن رشد[(١)] : « وأما الصوفية فطرقهم فى النظر ليست طرقا نظرية ، أعنى مركَّبة من مقدمات وأقيسة . وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى فى النفس[(٢)] عند تجريدها من العوارض الشهوانية ، وإقبالها بالفكرة على المطلوب . ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة .

ونحن نقول : إن هذه الطريقة ، وإن سلَّمنا وجودها ، فليست عامة[(٤)] للناس بما هم ناس[(٥)] . ولو كانت هذه الطريقة هى المقصودة بالناس ، لبطلت[(٦)] طريقة النظر ، ولكان وجودها فى الإنسان عبثا .

مثل قوله تعالى : ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ﴾ [ سورة البقرة : ٢٨٢ ] . ومثل قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ [ سورة العنكبوت : ٦٩ ] . ومثل قوله : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَاناً ﴾ [ سورة الأنفال : ٢٩ ] ، إلى أشياء كثيرة[(٣)] يُظن أنها عاضدة لهذا المعنى .

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٤٩ .

(٢) ت : فى اليقين ، وهو تحريف .

(٣) مناهج الأدلة : إلى أشباه ذلك كثيرة .

(٤) مناهج الأدلة : فإنها ليست عامة . .

(٥) س : للناس كلهم بأنهم ناس .

(٦) س : لتطلب ، وهو تحريف .

والقرآن كله دعاء إلى النظر[١] والاعتبار وتنبيه على طرق النظر. نعم لسنا ننكر أن إماته الشهوات قد تكون شرطا[٢] فى صحة النظر، [٣] مثلما تكون الصحة شرطاً فى صحة النظر[٣]، لا أن إماته الشهوات هى التى تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت/ شرطا فيها، كما أن الصحة شرط فى العلم[٤]، وإن كانت ليست مفيدة له[٥]. ص ١٩٣

ومن هذه الجهة دعا الشارع[٦] إلى هذه الطريقة وحث عليها فى جملة ما حث[٧]، أعنى على العمل، لا أنها كافية بنفسها، كما ظن القوم، بل إن كانت نافعة فى النظرية، فعلى الوجه الذى بيَّنَّا[٨]. وهذا بيِّن عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه».

**قلت**: العمل الذى أصله حب الله تعالى أمر الشرع به، لأنه مقصود فى نفسه، وهو معين على حصول العلم النافع، كما أنه معين على حصول عمل آخر صالح، كما أن الشرع أمر بالعلم بالله تعالى لأنه مقصود فى نفسه، وهو معين على العمل الصالح وعلى علم آخر نافع.

---

(١) مناهج الأدلة: إنما هو دعاء إلى النظر.

(٢) مناهج الأدلة: لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً.

(٣ - ٣): ساقط من (س) من هذا الموضع، وجاءت هذه العبارات فى السطر التالى فى غير موضعها وفى «مناهج الأدلة»: شرطاً فى ذلك.

(٤) س: العمل؛ مناهج الأدلة: التعلم.

(٥) س: مقيدة له.

(٦) مناهج الأدلة: الشرع.

(٧) مناهج الأدلة: وحث عليها فى جملتها حثا.

(٨) مناهج الأدلة: الذى قلنا.

**قال ابن رشد**[(١)] : « وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شىء نقف [ منه ][(٢)] على طرقهم التى سلكوها فى هذا المعنى. ويشبه أن تكون طرقهم شيئاً[(٣)] من جنس طرق الأشعرية »[(٤)] .

**قلت** : طريق المعتزلة هى الطريق التى ذكرها عن الأشعرية ، وإنما أخذها [ من أخذها ][(٥)] من الأشعرية عنهم ، والمعتزلة هم الأصل فى هذه الطريقة ، وعنهم انتشرت ، وإليهم تُضاف . ولهذا لمَّا كان الأشعرى تارة يوافقهم ، وتارة يوافق السلف والأئمة وأهل الحديث والسنة ، ذمَّ هذه الطريقة ، كما تقدم ذكر كلامه فى ذلك ، فذمها وعابها موافقة للسلف والأئمة فى ذلك .

وابن رشد رأى ما رآه من كتب الأشعرية ، فرأى اعتمادهم عليها ، فلذلك تكلم عليها .

وأفضل متأخرى المعتزلة هو **أبو الحسين البصرى** ، وعلى هذه الطريقة فى كتبه كلها يعتمد ، حتى فى كتابه الذى سمَّاه « **غرر الأدلة** »[(٦)] .

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٤٩ .

(٢) منه : ساقطة من (ت) ، (س) . وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٣) شيئا : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٤) هنا ينتهى كلام ابن رشد فى هذا الموضع ، وسوف يستطرد ابن تيمية بعد التعليق عليه فى مناقشة أقوال أخرى لبعض المتكلمين والفلاسفة ، ولن يعود إلى مناقشة ابن رشد مرة أخرى إلا فى ص ٤٨٣ (منسوخ) .

(٥) عبارة « من أخذها » فى (س) ، وسقطت من (ت) .

(٦) أبو الحسين محمد بن على الطيب البصرى سبقت ترجمته ٩٤/١ أحد أئمة المعتزلة ، ولد فى البصرة وسكن بغداد وتوفى بها سنة ٤٣٦ . ومن كتبه « المعتمد فى أصول الدين » و « المعتمد فى أصول الفقه » وهو مخطوط وقد كتب عنه دراسة بالفرنسية الدكتور حسن حنفى طبعت بالمطبعة الأميرية بالقاهرة ١٣٨٥/١٩٦٥ ومن كتبه « غرر الأدلة » و « شرح الأسماء الخمسة » . انظر ترجمته أيضا فى : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار ، ص ٣٨٧ ؛ تاريخ بغداد ١٠٠/٣ ؛ العبر ١٨٧/٣ ؛ الأعلام ١٦١/٧ .

كلام أبي الحسين البصري في «غرر الأدلة» وتعليق ابن تيمية عليه

**قال** في أوله[١] : « إنَّا ذاكرون الغرض بهذا الكتاب والمنفعة به ، لكى إذا عَرَف الإنسان شرف تلك المنفعة وشرف الغرض ، صبرت نفسه على تحمل المشاق فى طلبها ، والاجتهاد فى تحصيلها . فنقول : إن الغرض به هو التوصل[٢] بالأدلة إلى معرفة الله تعالى ، ومعرفة ما يجوز عليه وما لا يجوز عليه من الصفات والأفعال ، وصدق رسله ، وصحة ما جاءوا به » .

**قال** : « وظاهر أن المنفعة بذلك عظيمة شريفة من وجوه.منها : أن من عرف هذه الأشياء بالأدلة أمن من[٣] أن يستزلّه غيره عنها . ومنها : أنه يمكنه[٤] أن يرد غيره عن[٥] الضلال إليها . ومنها : أن يكون على ثقة مما[٦] يقدم عليه فى معاده ، غير خائف من أن يكون على ضلال يوديه إلى الهلاك » .

**قال** : « وليس أحد يثق[٧] بصحة ما جاءت به الرسل إلا بعد المعرفة بصدقهم ، ولا تحصل المعرفة بصدقهم إلا بالمعجزات التى تميّزهم عن غيرهم ، وليس تدل المعجزات على صدقهم إلا إذا صدرت ممن لا يفعل القبيح ، لكى[٨] يُؤْمَنَ أن نصدِّق الكذّابين ، وليس يُؤْمَن / أنه لا يفعل ص ١٩٤
القبيح إلا إذا عرف أنه[٩] عالم بقبحه ، عالم باستغنائه عنه ، ولا يعرف

(١) عبارة « فى أوله » ساقطة من ( س ) .
(٢) ت : الموصل .
(٣) من : ساقطة من ( س ) .
(٤) س : يمكن .
(٥) ت : من .
(٦) س : على نفسه فيما ، وهو تحريف .
(٧) س : وليس يثق أحد .
(٨) س : لكن ، وهو تحريف .
(٩) ت : إذا عرف إذا ، وهو تحريف .

غناءه إلا بعد أن يعلم أنه غير جسم ، ولا يعرف أنه غير جسم إلا إذا عرف أنه قديم ، ولا يعلم أنه عالم بكل قبيح إلا إذا علم أنه عالم بكل شيء ، ولا يعلمه كذلك إلا إذا علم أنه عالم لذاته ، ولا يعلمه كذلك إلا إذا علم أنه عالم ، ولا يعلم أنه يُثيب ويعاقب إلا إذا علم أنه قادر حي ، ولا يعرف موصوفا بهذه الصفات إلا إذا عُرفت ذاته ، وإنما تعرف ذاته إذا استدل عليها بأفعاله ، لأنها غير مشاهدة ولا معروفة باضطرار ، ولا طريق إليها إلا أفعاله ، فيجب أن نتكلم فى هذه الأشياء لنعلم صحة ما جاءت به الرسل ونمتثله ، فنكون آمنين فى المعاد » .

ثم قال : « باب الدلالة على محدِث الأجسام . الدلالة على محدِث الأجسام والجواهر ، هى أن الأجسام والجواهر محدَثة ، (١)وكل محدَث فله محدِث ، فللأجسام إذاً محدِث »(١)

قال : « وهذا الكلام يشتمل على أصلين : أحدهما : قولنا : إن الجسم لم يسبق الحركات والسكنات المحدَثة . والآخر : قولنا : وكل ما لم يسبق المحدَث فهو محدَث . فالأول يشتمل على ثلاث دعاوٍ : إثبات الحركة والسكون ، وأن الجسم ما سبقها(٢) ، وأنها محدَثان .

والأصل الآخر لا يشتمل إلا على دعوى واحدة : وهو أن ما لم يسبق المحدَث محدَث ، فصارت الدعاوى أربعاً ، ونحن نبينها ليصح حدوث(٣) الجسم » .

---

(١ - ١) : ساقط من (س) .
(٢) : س : ما يسبقها .
(٣) س : حدث .

**قلت** : وهذه هى الدعاوى الأربع التى ذكرها أبو المعالى فى أول « الإرشاد » ، لكن جعل بدل الحركات والسكنات الأعراض ، ولكنه لم يقرر حدوث الأعراض إلا بحدوث الأكوان ، ولم يقرر ذلك إلا بالاجتماع والافتراق[١] .

وأما طريقة[٢] الحركة والسكون التى اعتمدتها المعتزلة ، فهى التى يعتمدها الرازى ، وهى أقوى مما سلكه الآمدى وغيره ، حيث سلكوا طريقة الأعراض مطلقا، بناء على أن العرض لا يبقى زمانين ، فإن هذه أضعف الطرق ، وطريقة الحركة أقواها ، وطريقة الاجتماع والافتراق بينهما ، وهى طريقة [ أبى الحسن ][٣] الأشعرى وطريقة الكرّامية وغيرهم ، ممن يقول : إنه جسم .

ثم إن أبا الحسين احتج لهذه الدعاوى الأربع بنظير ما تقدم .

**قال** : « فإن قيل : فما الدليل على أن الحركة غيره ؟

قيل : لوكان تحرك الجسم هو الجسم ، لكان إذا بطل تحرك الجسم بطل الجسم ، ولو كان تحرك الجسم هو الجسم ، لكانت[٤] الدلالة على حدث التحرك دلالة على حدث الجسم ، فلو كان تحرك الجسم هو الجسم،لكان أسهل فى الدلالة على حدث الجسم »[٥].

---

(١) انظر « الإرشاد » للجوينى ، ص ١٧ - ٢١ .
(٢) ت : طريق .
(٣) أبى الحسن : زيادة فى ( س ) .
(٤) ت : لكان .
(٥) س : على حدثه .

**قلت** : هذا ينبنى على أن ما ليس هو الشىء فهو غيره ، وهو قول المعتزلة . وأما الصفاتية فينازعونهم فى هذا ، ويقولون : الصفة لا يطلق عليها : إنها هى هو ولا إنها غيره ، /وأئمتهم لا يقولون : لا هى هو ولا هى ص ١٩٥
غيره ، لأن لفظ الغير مجمل . وكثيرٌ منهم يقولون : لا هى هو ولا هى غيره . لكن الاستدلال يمشى بأن تكون الحركة ليست هى الجسم وهى حادثة ، ويمشى بأن يُقال : الغيران ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود ، والحركة[1] تفارق الجسم بالوجود . فإنه قد يكون موجوداً ولا حركة له . لكن يُقال : لا نسلِّم أن كل جسم يجوز أن يفارقه نوع الحركة ، بل قد تقارنه[2] عين الحركة ، وهم لا يدَّعون أن الجسم مستلزم لعين الحركة والسكون بل لنوعها » .

**قال أبو الحسين** : « والدلالة على استحالة سبق الجسم لجنس الحركة والسكون ، هى أنه لو سبقه لكان لا واقفاً ولا مارًّا ولا حاصلا فى مكان، مع أنه جِرم متحيز ، والعلم باستحالة ذلك ضرورى » .

**قال** : « والدلالة على حدوث[3] الحركة والسكون هى أن كل حركة وسكون يجوز عليهما العدم ، والقديم لا يجوز عليه العدم.وإنما قلنا : يجوز العدم على السكنات والحركات[4] ، لأنه ما من جسم متحرك إلا ويمكن أن يسكن ، أو يحوَّل من حركة إلى حركة ، كخروج الفَلَك من دورة إلى

---

(١) س : أو وجود الحركة ، وهو تحريف .

(٢) س : تفارقه .

(٣) س : حدث .

(٤) س : على الحركات والسكنات .

دورة ، وما من جسم ساكن إلا ويمكننا أن نحرِّكه : إما بجملته أو بأجزائه ، كالأجسام العظام .

وإنما قلنا : إن القديم لا يجوز عليه العدم ، لأن القديم واجب الوجود فى كل حال ، وما وجب وجوده فى كل حال استحال عدمه .

وإنما قلنا : إنه واجب الوجود فى كل حال ، لأنه موجود فيما لم يزل ، فإما أن يكون وجوده على طريق الجواز أو على طريق الوجوب ، فلو كان موجوداً على طريق الجواز ، لم يكن بالوجود أَوْلى منه بالعدم لولا فاعل ، ويستحيل أن يوجد القديم بالفاعل ، لأن المعقول من الفاعل هو المحصّل للشىء عن عدم ، وليس للقديم حال عدم فيخرجه ، فصح أن وجود القديم واجب ، وليس بأن يجب وجوده فى حال أَوْلى من حال ، فصح أنه واجب الوجود فى كل حال فاستحال عدمه » .

ثم قرر الأصل الثانى وهو المهم .

**قال** : « وإنما قلنا : إن ما لم يسبق المحدَث محدَث ، لأن ما لم يسبق المحدَث إذا كان موجودا فإنه لم يوجد قبله ووُجِد بعده أو معه ، فإذاً لم يكن موجودا فصار موجودا ، وهذه حقيقة المحدَث ، فصح أن الجسم محدَث » .

**قال** : « فإن قيل : ما أنكرتم أن الحوادث الماضية لا أول لها ، ولا يلزم حدث الجسم إذا لم يتقدمها ؟ قيل : إذا كان كل واحد من الحوادث له أول ، استحال ألاَّ يكون لجميعها[1] أول ، لأنها ليست سوى آحادها ، كما يستحيل أن يكون كل واحد من الزنج أسود ، ولا يكونوا كلهم سودا ،

(١) س : بجميعها .

ولأن كل واحد قد سبقه عدمه ، فلو كانت لا أول لها ، لكان ما مضى ما
ص ١٩٦ انفكّ من وجودها ولا من عدمها ، ولا ينفصل / السابق من المسبوق » .

**قلت** : هذه المقدمة هى التى نازعهم فيها المنازعون كما تقدم ذكر بعض [ طعن ][1] الطاعنين فيها ، فى كلام الرازى وغيره . وهؤلاء يقولون : لا نسلِّم أنه إذا كان لكل واحد منها أوَّل ، أن يكون لجميعها أول ، كما أن كل واحد منها له آخر ، وليس لجميعها آخر .

وكما أن كل واحد من العشرة عُشْر ، وليس المجموع عُشْراً ، وكل واحد من أعضاء الإنسان عضو[2] ، وليس المجموع عضوا . وبالجملة فليس كل ما يتصف به كل فرد من الأفراد يتصف به المجموع فى جميع المواضع ، بل تارة يتصف المجموع بما يتصف به الأفراد ، كما أنه إذا كان كل جزء من الجملة موجوداً[3] فالجميع موجود ، وإن كان كل جزء من المجموع ممكنا[4] فالمجموع ممكن ، وإذا كان كل جزء منها معدوما[5] ، فالجميع معدوم ، وتارة لا يكون كذلك كما تقدم .

فلابد من بيان أن مورد النزاع من أحد الصنفين ، وإلا فدعوى ذلك هو أول المسألة ، فدعوى ذلك مصادرة . وتمثيلهم بالزنج تمثيل بأمر جزئى[6] لا يحصل به المقصود ، إلا أن يعلم أن هذا مثل هذا .

---

(١) طعن : ساقطة من ( ت ) .
(٢) س : عضوا ، وهو خطأ .
(٣) ت ، س : موجود ، وهو خطأ .
(٤) ت ، س : ممكن ، وهو خطأ .
(٥) ت ، س : معدوم ، وهو خطأ .
(٦) ت ، س : جزوى .

ولهم عنه أجوبة : المنع ، والمعارضة ، والفرق . أما المنع : فيقولون : لا نسلّم أن هذا مثل الزنج . وأما المعارضة : فيعارضون ذلك بعلمنا بأن كل حركة لها آخِر ، وكل حادث له آخِر ، وليس[١] لكل الحركات والحوادث آخر ، وأن كل عدد له نهاية ، وليس للأعداد نهاية ، وأن كل واحدة من الأخوات يباح التزوج بها ، وليس الجمع بين الأخوات مباحا ، وكل واحد من أفراد العشرةواحد ، وهو ثلث الثلاثة ، وربع الأربعة ، وليست العشرة ثلث الثلاثة ، ولا ربع الأربعة ، وأن كل واحد من أجزاء المركَّب هو مفرد بشرط المركَّب ، ليس مفردا بسيطا ، وأن كل واحد من أجزاء الدائرة جزء دائرة ، والدائرة ليست جزء دائرة ، وأن كل واحد من أجزاء المطر قطرة ، وليس المجموع قطرة ، فإنه يفرّق بين ما له مجموع يمكن أن يوصف بما وصفت به الأفراد ، وبين ما ليس له مجموع يمكن وصفه بذلك .

ولا ريب أنَّا إذا عرضنا على عقولنا أن كل حركة مسبوقة بأخرى ، لزم أن يكون لكل حركة أول ، ولا يلزم أن يكون لجنس الحركات أول ، كما إذا عرضنا على عقولنا أن كل حركة ملحوقة بأخرى .

وأما إذا عرضنا على عقولنا أن كل زنجي فهو أسود ، فإنا نعلم بالضرورة أن مجموع الزنج[٢] سود ، وذلك لأن المجموع غير كل واحدٍ واحد من الأفراد . فتارة يمكن وصفه بصفات الأفراد ، كما نقول عن الحوادث المحدودة الطرفين : إن مجموعها حادث ، كما أن كل واحد[٣] منها حادث .

(١) س : فليس .

(٢) ت : الزنجر ، وهو تحريف .

(٣) واحد : ساقطة من ( س ) .

ص ١٩٧ وتارة لا يمكن وصفه بذلك اللفظ ،/بل بصيغة الجمع ، فإن مجموع السودان لا يُقال فيه بنفس اللفظ : أسود ، ولا يُقال : غير أسود ، بل يُقال : سود . وسود صيغة جمع ، فهى بمعنى قولنا : كل زنجى أسود .

وإذا لم يكن الحكم على المجموع هو بلفظه[1] الحكم على الأفراد ، كان نظير مثال الزنج[2] . وأما إذا اتحد الحكم فقد يكون حكم المجموع فيه حكم الأفراد ، وقد لا يكون . فالأول إذا قلنا : كل محدث فهو مخلوق أو فهو ممكن ، أو : كل ممكن فهو مفتقر إلى غير ممكن ، فإن ذلك يوجب أن يكون مجموع المحدَث مخلوقا وممكنا ، ومجموع الممكن مفتقراً إلى غير ممكن ، لأن هذا الحكم ثابت للجنس من [ حيث ][3] هو هو ، فيلزم ثبوته حيث تحقق الجنس ، والجنس يتحقق فى المجموع ، كتحققه فى كل فردٍ فرد .

فطبيعة المحدَث تستلزم كونه مخلوقا ممكنا ، وطبيعة الممكن إذا وجد تستلزم الافتقار إلى غير ممكن ، والطبيعة لازمة للمجموع ، فيستحيل وجود الطبيعة منفكّة عن لازمها ، فلا يكون مجموع الممكنات إلا مفتقراً إلى غيره ، كما لا يكون كل فرد منها إلا مفتقرا إلى غيره ، ولا يكون مجموع المخلوقات إلا حادثة وممكنة ، كما لا يكون كل منها إلا حادثا ممكنا كذلك فى المعنى .

لكن من المجموع ما يكون اللفظ يتناول جنسه ، كما يتناول الواحد

---

(١) س : بلفظيه .

(٢) س : زنج .

(٣) حيث : ساقطة من ( ت ) .

منه ، كلفظ المخلوق والمحدث والممكن ، ومنه ما يكون لفظ[١] الكثير فيه صيغة جمع لا يستعمل فى الواحد منه .

والزنج ليس لهم مجموع يُحكم عليه بأنه أسود أو ليس بأسود ، بل يُقال : مجموعهم سود وذلك معنى قولك : كل واحد منهم أسود،ولكنه الأسود[٢] يتصف به المجموع من حيث هو مجموع ، كما يتصف به كل واحد واحد ، بخلاف اتّصاف المجموع بكونه محدثا وممكنا ومفتقرا إلى غيره ، فإن هذا الوصف يمكن ثبوته للمجموع من حيث هو مجموع ، كما يثبت لكل فرد من أفراده .

والحوادث إذا حكم على مجموعها بأن له أولا أو ليس له أول ، فهو[٣] حكم على الجنس المجموع ، فإن عُلم أن جنس الحادث لا يكون دائما متصلا ، بل لا يكون إلا بعد عدم ، كما عُلم أن كل فردٍ [ فرد ] [٥] من أفراده كذلك ، كان هذا نظير المحدَث والممكن ، لكن[٦] النزاع فى هذا ، فإنّا إذا عرضنا على العقل المحدَث عن عدم من حيث هو ، مع قطع النظر عن أفراده ومجموعه : هل يكون مخلوقا ممكنا ؟ جزم العقل بأن ما كان مخلوقا محدَثا ، فإن كونه محدَثا يستلزم كونه ممكنا ، إذ لو لم يكن كذلك لزم كونه واجبا فلا يعدم ، أو ممتنعا فلا يوجد .

والمحدَث كان معدوماً وصار موجودا ، فطبيعته تنافى الوجوب والامتناع ، لا فرق فى ذلك بين الواحد / والجنس . ص ١٩٨

(١) لفظ : ساقطة من ( س ) .

(٢) س : إذ الأسود .

(٣) س : فهذا .

(٤) فرد : ساقطة من ( ت ) . (٥) س : ولكل .

وإذا عرضنا على العقل الحادث ، مع قطع النظر عن أفراده وجنسه : هل يستلزم أن يكون منتهيا منقطعا له ابتداء ، أو لا يستلزم ذلك ، بل يمكن[١] دوامه ؟ لم تجد فى العقل ما يقضى[٢] بأن جنس الحادث يجب أن يكون منتهيا له ابتداء .

وهذاالباب من تدبره تبين له الفرق بين تسلسل المؤثرات الفاعلات أنه ممتنع ، وبين تسلسل الآثار : أثراً بعد أثر ، كما هو مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود الفرق بين الزنجى وبين الحادث . ومما يوضح ذلك أنّا إذا قلنا : كل زنجى أسود ، لم يكن فى الزنج ما ليس بأسود ، لأن هذا النفى يناقض ذلك الإثبات ، وصدق أحد المتناقضين اللذين لا يرتفعان يوجب كذب الآخر ، فإنَّا إذا قلنا : بعض الزنج ليس بأسود ، كان مناقضا[٣] لقولنا : كل زنجى أسود ، فإذا لم يكن فى الزنج ما ليس بأسود ، لزم أن يكون جميعهم سودا ، وأما إذا قلنا : كل حادث فله[٤] أول ، فإنه يلزم أن لا يكون فى الحوادث ما ليس[٥] له أول ، وهكذا عكس نقيضه ،

---

(١) س : يمكنه .

(٢) س : ما يقتضى .

(٣) س : متناقضا ، وهو تحريف .

(٤) س : له .

(٥) عند عبارة « فى الحوادث ما ليس » تنتهى المقابلة مع نسخة ( س ) ، وفى أسفل هذه الصفحة من نسخة ( س ) توجد إشارة إلى أول كلمات الصفحة التالية ، وهى عبارة « له أول » . إلا أن الكلمات الموجودة فى الصفحة التالية تبدأ بعبارة : « فساد المقدمات الثلاث . . . الخ » وهى عبارات سبق أن بينت فى مقدمة الجزء الأول ( ص ٢٨ – ٢٩ ) أنها من « تخريجة » فى نسخة ( س ) تقابل آخر ص ٥٠ – ٧٧ من الجزء الأول ( ط . السنة المحمدية ) وهى تقابل ص ٩١ – ١٣٤ ( من طبعتنا ) وآخر عبارات فى هذه « التخريجة » هى : « الوجه =

فيمتنع أن يكون حادث ليس له أول . وهل يلزم من ذلك أن تكون جميع الحوادث لها أول ، كما لزم أن يكون جميع الزنج سودا ؟ هذا محل نزاع

فيقال : الفرق معلوم بين قولنا : جميع الحوادث لها أول ، بمعنى : أن كل واحد منها له أول ، وبين قولنا : إن جنس الحوادث لها أول ، بمعنى : أن الحوادث منقطعة غير دائمة ولا مستمرة ولا متسلسلة ، فإن العقل يتصور أن كل واحد له أول وآخر ، وهى مع ذلك دائمة مستمرة ، فيمكنه الحكم بأن كل حادث له أول ، كما أن كل زنجى أسود . وهو بعد ذلك لم يعلم : هل هى دائمة أم هى منقطعة ؟

بل العلم بكون الحادث له أول ، هو العلم بأنه مسبوق بعدم ، وليس العلم بأن كل حادث هو مسبوق بعدم ، هو العلم بأنه كان العدم مستمرا دائما ، حتى حدث جنس الحوادث ، بل يمكن العقل أن يتصور أنه ما من حادث إلا وقبله حادث ، كما يتصور أنه ما من حادث إلا وبعده حادث ، وما من عددٍ إلا وبعده عدد . وهو يعلم أن كل حادث فله أول ، وكل منقضٍ فله آخر ، وكل عدد فله حدّ ومنتهى ، وإن لم يكن لجنس العدد حد ومنتهى .

ومما يبين ذلك الفرق : أن كون الشخص أسود وأبيض صفة قائمة به فى حال وجوده ، فلا يمكن انتفاؤها عن الجنس الموجود ، مع قولنا : إن كلاً منهم أسود . وأما كون الشىء حادثاً ، أو مسبوقا بعدم ، أو موجودا

---

= الرابع أن يقال : العقل إما أن يكون عالما بصدق الرسول ، وثبوت ما أخبر به فى نفس الأمر ، وأما أن لا يكون عالما بذلك ، فإن لم يكن عالما امتنع » وهى تقابل السطور الأولى من ص ١٣٤ من الجزء الأول من طبعتنا . وعلى ذلك سيكون اعتمادنا فى باقى الكتاب إلى نهايته على نسخة ( ت ) فقط .

بعد أن لم يكن ، أو له أول ، فهو بمنزلة كونه ماضيا وملحوقا بعدم ، ومعدوما بعد ما كان .

وهذا يقتضى أن كلاً من هذه الأمور ثابت لكل واحد من الحادث

ص ١٩٩ والمنقضى[١] ./ أما كون جنس المنقضى[٢] انقطع ، فلا يكون بعده منقضٍ ، أو كون جنس الحوادث منقطعاً ، فلم يكن قبل الحوادث المعيَّنة شىء حادث ، فهذا نوع آخر .

والحكم على كل فردٍ فرد ، غير الحكم على المجموع ، من حيث هو مجموع فى النفى والإثبات ، ففى النفى نفرِّق بين قوله : لا تأكل هذا ولا هذا ، ولا تأكل السمك وتشرب اللبن ، إذ الأول نهى عن كل منهما ، والثانى نهى عن جميعهما .

وكذلك إذا قال : ما ضربت لا هذا ولا هذا ، أو لم أضر بهما ، وعنى نفى ضربهما جميعا .

ولهذا تنازع الفقهاء فيمن حلف لا يفعل شيئا ففعل بعضه ، كما لو حلف : لا آكل الرغيف ، فأكل بعضه . ولم يتنازعوا فى أنه لو عنى أكل جميعه لم يحنث بأكل البعض .

وهذا كما فى قوله تعالى : ﴿ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ ﴾[ سورة النساء : ٢٣ ] ، ونَهْىُ النبى صلى الله عليه وسلم أن تُنكح المرأة على عمتها وخالتها ، فالجمع بينهما منهى عنه . فهذه وحدها مباحة ، وهذه وحدها مباحة ، واجتماعهما ليس مباحاً .

(١) فى الأصل ( ت ) : والمقتضى ، والظاهر أنه تحريف .

(٢) فى الأصل ( ت ) : المقتضى .

وكذلك كل واحد من الضدين مقدور ممكن ، وليس الجمع بينهما مقدورا ممكنا . وكذلك الجائع إذا حضرته أطعمة يكفيه كل منها ، فكل منها مباح له أكله ، ولا يباح له أكل المجموع حتى يَبْشَم[1] ويموت . وكذلك من قال لغيره : خذ عبدا من عبيدى ، أو فرساً من خيلى ، كل منها مباح له ، وليس المجموع مباحا له . فإذا قيل : كل من هذه مباح ، لم يستلزم أن يكون المجموع مباحا .

والمقصود أن الأمور التى يتصف بها كل واحد من الأفراد ثلاثة أنواع :

أحدها : ما لا يمكن تصوره فى المجموع ، فلا يُقال : هو ثابت ولا منتفٍ .

والثانى : ما يمكن تصوره فى المجموع ، وهذا قد يكون ثابتا كثبوت الافتقار إلى الفاعل فى مجموع الممكنات والحادثات ، وثبوت الحِلِّ فى كل من الأجنبيات منفردة ، وفى جمع أربع . وقد لا يكون ثابتا كثبوت النهاية فى أفراد الحوادث المنقضية لا فى مجموعها ، وثبوت الحِلِّ فى كل من الأختين لا فى مجموعهما .

والفرق بين هذا وهذا أن الحكم الذى ثبت للأفراد ، إن كان للمعنى الذى يوجد فى المجموع ثبت له ، وإن لم يكن لذلك المعنى لم يلزم ثبوته له ، فكون المحدث ممكنا أو مفتقرا إلى الفاعل ثبت لحقيقة الحدوث ، وهذا ثابت للأفراد والمجموع . وكذلك افتقار الممكن إلى ما ليس بممكن ثبت

---

(١) فى « لسان العرب » : « البَشَم : تخمة على الدسم ... ابن سيدة : البشم : التخمة . وقيل : هو أن يكثر من الطعام حتى يَكْرُبَه » .

لحقيقة الإمكان ، فإن حقيقة الممكن هو الذى لا يوجد إلا بغيره لا بنفسه ، وهذه الحقيقة لا تفرِّق بين الأفراد وبين المجموع .

ص ٢٠٠ وأما كون الحادث / له أوَّل ، أو الماضى له انتهاء ، فهذا يُعلم فى كل حادثٍ حادث ، وماضٍ ماضٍ. وأما كون هذا الجنس كذلك ، فالطبيعة تلزم كل واحدٍ واحد، وليس فى الخارج مجموع ثابت للحوادث والماضيات ، حتى يُقال : هل يُحكم لذلك المجموع بحكم أفراده أم لا ؟ فإن أفراده موجودة على التعاقب ، وإذا قُدِّر حوادث متعاقبة ، لم يكن فى العلم بهذا ما يُوجب أن لا تكون دائمة .

لكن إذا قُدِّر اجتماع حوادث فى آنٍ واحد ، أو كانت محدودة قيل : إن هذا المجموع له ابتداء . وإذا قُدِّر اجتماع أمور منقضية أو محدودة الآخر . قيل : لها انتهاء .

وأما ما لا يمكن اجتماعه لا من هذا ولا من هذا ، فليس وجوده مجتمعا فى الخارج ، وإنما يجتمع أفراده فى الذهن لا فى الخارج .

يبين ذلك أن ما لا يوجد إلا متعاقبا متتاليا ، إذا قيل : إن كل واحد من أفراده يعقب فرداً آخر ، لم يُعلم من ذلك أنه كله يعقب شيئا آخر ، إذ لم يُحكم على جنسه بأنه يعقب غير جنسه ، وإنما حكمنا على أفراد الجنس بالتعاقب .

وكذلك إذا قلنا : كل واحد من أفراده سبقه عدم ، لم يُحكم على الجنس بأنه سبقه عدم ، كما حكمنا هناك على جنس المحدَث بافتقاره إلى الفاعل ، وعلى جنس الممكن بافتقاره إلى ما ليس بممكن ، أو إلى الفاعل أو الواجب ونحو ذلك . والكلام على هذا مبسوط فى موضعه .

والمقصود التنبيه على ما ذكره المنازعون لأبى الحسين وغيره من القائلين بأن جنس الحوادث ممتنع دوامها من أهل الإسلام والسنة والفلاسفة وغيرهم . وكذلك قوله : كل واحد قد سبقه عدم ، فلو كانت لا أول لها لكان ما مضى ما انفك من وجودها وعدمها ، ولا ينفصل السابق من المسبوق . فإنهم يقولون : كل واحد مسبوق بعدم نفسه لا بعدم جنسه ، فإذا كان الجنس لا أوَّل له ، لم يلزم أن يقارنه عدمه ، بل يقارن كل فرد من أفراده عدم غيره .

وهم يسلِّمون عدم كل واحدٍ واحد ، كما يسلِّمون حدوثه ، فإن حدوثه مستلزم لعدمه . لكنهم ينازعون فى عدم الجنس وانتهائه وامتناع دوامه فى الأزل ، كما ينازعون فى انتهائه وامتناع دوامه فى الأبد .

وبالجملة : هذا الموضع هو من أعظم الأصول التى ينبنى عليها دليل المعتزلة والجهمية ومن وافقهم على حدوث الأجسام . وتنبنى عليه مسألة كلام الله تعالى وفعله وخلقه للسمٰوات والأرض ، ثم استوائه على العرش وتكلمه بالقرآن وغيره من الكلام .

وأئمة أهل الحديث والسنة ، وطوائف من أهل النظر والكلام ، مع أئمة الفلاسفة تنازعهم فى هذا .

ثم إنهم/والدهرية من الفلاسفة اشتركوا فى أصل تفرعت عنه ص ٢٠١
مقالاتهم ، وهو أن تسلسل الحوادث ودوامها يستلزم قدم العالم ، بل قدم السمٰوات والأفلاك . فقال الفريقان : إذا قُدِّر حادث بعد حادث إلى غير نهاية ، كان العالم قديماً ، فتكون الأفلاك قديمة .

ثم إن الفلاسفة الدهرية ، كابن سينا وأمثاله ، قالوا : تسلسل الحوادث ودوامها واجب ، لأن حدوث الحادث بدون سبب حادث ممتنع ، فيمتنع أن يكون جنسها حادثاً بلا سبب حادث . وإذا كان لكل حادث سبب حادث ، كان الجنس قديماً ، فيكون العالم قديما .

وأبو الحسين البصرى ، وأمثاله من المعتزلة ، ونحوهم من أهل الكلام ، قالوا : تسلسل الحوادث ممتنع ، لأن كل حادث مسبوق بالعدم ، فيكون الجنس مسبوقا بالعدم ، فيلزم حدوث كل ما لا يخلو عن الحوادث ، والأجسام لا تخلو من الحوادث فتكون حادثة .

ونفس الأصل الذى اشترك فيه الفريقان باطل ، وهو أنه يلزم من إمكان تسلسل الحوادث قدم الأفلاك ، أو قدم العالم ، أو قدم شىء من العالم .

والفلاسفة الدهرية أعظم إقرارًا ببطلانه من المعتزلة ، فإن تسلسل الحوادث ودوامها لا يقتضى قدم أعيان شىء منها ، ولا قدم السمٰوات والأفلاك ، ولا شىء من العالم . والفلاسفة يسلِّمون أن تسلسل الحوادث لا يقتضى قدم شىء من أعيانها ، وأن تسلسلها ممكن بل واجب .

فيقال لهم : هب أن الحوادث لم تزل تحدث شيئا بعد شىء ، فمن أين لكم أن الأفلاك قديمة ؟ وهلاَّ جاز أن تكون حادثة بعد حوادث قبلها ؟ بل يُقال : هذا يبطل قولكم ، فإنها إذا كانت متسلسلة امتنع أن تكون صادرة عن علة تامة موجبة ، فإن العلة التامة لا يتأخر عنها شىء من معلولها . والحوادث متأخرة ، فيمتنع صدورها عن علة تامة بوسط أو بغير وسط .

وهكذا يقول للمعتزلة منازعوهم ، يقولون : أنتم موافقون لسائر المسلمين وأهل الملل على أن الله خلق السمٰوات والأرض فى ستة أيام ، وأنه خالق كل شىء ، وأنه القديم ، وكل ما سواه محدَث مسبوق بالعدم . ومقصودكم بالأدلة بيان ذلك ، فأى حاجة لكم إلى أن تسلِّموا للدهرية ما يستظهرون به عليكم ؟

وإذا جاز أن يكون الله خلقها وأحدثها بأفعال أحدثها قبل ذلك ، وكل حادث مسبوق بحادث ، مع أن ما سوى الله مخلوق مصنوع مفطور ، حصل مقصودكم .

وإذا كان الله تعالى لم يزل متكلما إذا شاء ، أو فاعلا لما يشاء ، لم يناقض هذا كون العالم مخلوقاً له ، فتكون /السمٰوات والأرض مخلوقة فى ستة أيام ، كما أخبرت بذلك الرسل ، والله خالق كل شىء ، وكل ما سواه محدث مسبوق بالعدم . ص ٢٠٢

ويقول لهم منازعوهم : أنتم أردتم إثبات حدوث العالم ، وإثبات الصانع سبحانه بما جعلتموه شرطاً فى حدوثه ، بل وشرطاً فى العلم بالصانع ، فكان ما ذكرتموه مناقضا لحدوث العالم ، وللعلم بحدوثه ، وللعلم بإثبات الصانع .

وذلك أنكم ظننتم أنه لا يتم حدوث السمٰوات إلا بامتناع حوادث لا أول لها ، وأن إحداث الله تعالى لشىء من مخلوقاته لا يمكن إلا إذا بقى من الأزل إلى حين أحدث المحدَثات ، لم يفعل شيئا من الأفعال ولا الأقوال ، بل ولا كان يمكنه عندكم الفعل الدائم ، ولا أن تكون كلماته دائمة لا نهاية

لها فى الأزل ، ثم حين أحدثها هو على ما كان عليه قبل ذلك ، فحدث من غير تجدد شىء أصلا .

فلزمكم القول بترجيح أحد طرفى الممكن بلا مرجح ، وحدوث الحوادث بلا سبب ، ولزمكم تعطيل الصانع سبحانه وجحده وسلبه القدرة التامة ، حيث سلبتم قدرته على جنس الكلام والفعل فى الأزل .

وقلتم : يجب أن يكون جنس كلامه حادثاً بعد أن لم يكن ، بل أن يكون مخلوقاً فى غيره ، لا قائما بذاته ، أو أنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته .

وقلتم : لا يمكنه أن يُحدث شيئا إن لم يمتنع دوام الفعل منه ، فلا يكون قادراً فاعلا متكلما ، إلا بشرط أن لا يكون كان قادرا فاعلا متكلما .

وقلتم : لا يجوز وجود الحوادث إلا بشرط ألا يحدث لها سبب حادث ، ولا يترجح أحد طرفى الممكن على الآخر إلا بشرط ألا يكون هناك سبب يقتضى الرجحان ، فجعلتم شرط حدوث العالم وسائر أفعال الله وكلامه ما يكون نقيضه هو الشرط ، وبدَّلتم القضايا العقلية ، كما حرَّفتم الكتب الإلٰهية .

ومن هنا طمعت الفلاسفة فيكم ، وزادوا القضايا العقلية تبديلا وإفسادا ، وزادوا فى الكتب الإلٰهية تحريفا وإلحاداً ، وصار أصل الأصول عندكم — الذى بنيتم عليه إثباتكم للصانع ولصفاته ولرسله ، وبه كفَّرتم أو ضلَّلتم من نازعكم من أهل القبلة ، أتباع السلف والأئمة ، ومن غير أهل القبلة — هو قولكم : إذا كان كل واحد من الحوادث له أوَّل ، استحال ألَّا يكون لمجموعها أوَّل ، لأنها ليست سوى آحادها .

والعقلاء يفرِّقون بصريح عقولهم بين الحكم والخبر والوصف لكل واحدٍ واحد ، وبين الحكم والخبر والوصف للمجموع فى مواضع كثيرة . وأنتم تقولون بإثبات الجوهر الفرد ، فكل واحد من أجزاء الجسم جوهر فرد عندكم ، وليس الجسم جوهراً فردا ، بل المجموع من أفرادٍ[١]، وقد ثبت للمجموع من الأحكام ما لا يثبت للفرد .

وبالعكس فمجموع الإنسان إنسان ، وليس كل عضو/منه إنسان . ص ٢٠٣
وكذلك كل [ من ][٢] الشمس والقمر ، والشجر والثمر ، وغير ذلك من الأجسام المجتمعة ، لها حكم ووصف لا يثبت لأجزائها .

والإنسان حيّ سميع بصير متكلم ، وليس كل واحد من أبعاضه كذلك . فلم يجب إذا كان النوع والمجموع دائما باقياً ، أن يكون كلٌّ من أفراده دائما ؟

والأمور المقدارية والعددية ، كالكرات ، والدوائر ، والخطوط[٣] ، والمثلثات ، والمربعات ، والألوف ، والمئات ، كلها يثبت لأجزائها من الحكم ما لا يثبت لمجموعها . وبالعكس فإذا وُصف الشىء بأنه دائم ، أو طويل ، أو ممتد ، لم يلزم أن يكون كل واحد من أجزائه أو أفراده كذلك .

قال تعالى فى الجنة : ﴿ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا ﴾[ سورة الرعد : ٣٥ ] . ومعلوم أن كل جزء من أجزاء الأُكُل والظل يفنى وينقضى ، والجنس دائم لا يفنى ولا ينقضى ، ولا توصف الأجزاء بما وصف به الكل .

---

(١) فى الأصل : من إقرار ، وهو تحريف . وأرجو أن يكون الصواب ما أثبته .

(٢) من : ساقطة من الأصل ( ت ) ، وزدتها ليستقيم الكلام .

(٣) فى الأصل : والحظوظ ، وهو تحريف . ولعل الصواب ما أثبته .

قال تعالى : ﴿ إِنَّ هَـٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِن نَّفَادٍ ﴾ [ سورة صٓ : ٥٤ ] ، فأخبر عن الجنس أنه لا ينفد[١] ، وأن كل واحدٍ من أجزائه ينفد[١] .

ويُقال للزمان والحركات فى الأجسام : إنها طويلة ممتدة ، ولا يقال للصغير من أجزائها : إنه طويل ممتد ، فيكون الرب لم يزل متكلما إذا شاء ، أو لم يزل فاعلا لما يشاء هو ، بمعنى كونه لم يزل متكلما فعَّالا ، وبمعنى دوام كلامه وفِعَاله ، لا يستلزم أن كل واحدٍ من الأفعال دائم[٢] لم يزل .

فإن قلتم : الحادث من حيث هو حادث يقتضى أنه مسبوق بغيره ، كما أن الممكن من حيث هو ممكن يقتضى الافتقار إلى غيره ، والمحدَث من حيث هو محدَث يقتضى الاحتياج إلى غيره ، فكما أن الممكنات – مفردها ومجموعها – يلزم أن تكون مفتقرة إلى الفاعل ، وكذلك المحدَثات ، فكذلك الحوادث – مفردها ومجموعها – يقتضى أن تكون مسبوقة بالغير .

وهذا من جنس قولهم : الحركة من [ حيث ] هى[٣] تقتضى كونها مسبوقة بالغير ، لأن أجزاءها متعاقبة لا مجتمعة .

قال لكم منازعوكم : هذا لفظ مجمل مشتبه . وعامة حججكم وحجج غيركم الباطلة مبناها على ألفاظ مجملة متشابهة ، مع إلغاء الفارق ، ويأخذون اللفظ المجمل المشتبه من غير تمييز لأحد معنييه عن الآخر . فبالاشتراك والاشتباه فى الألفاظ والمعانى ضلَّ كثير من الناس .

---

(١) فى الأصل : ينفذ ، والصواب ما أثبته .

(٢) فى الأصل : دائما ، وهو خطأ .

(٣) فى الأصل : من هى ، وأضفت « حيث » ليستقيم الكلام .

وذلك أن قولكم : الحادث – من حيث هو – يقتضى أنه مسبوق بغيره ، أو الحركة – من حيث هى – تقتضى أن تكون مسبوقة بالغير .

يقال لكم : الحادث المطلق لا وجود له إلا فى الذهن لا فى الخارج ، وإنما فى الخارج موجودات متعاقبة ، ليست مجتمعة فى وقت واحد ، كما تجتمع الممكنات والمحدَثات المحدودة ، والموجودات والمعدومات ، فليس ص ٢٠٤
فى الخارج إلا حادث بعد حادث ، فالحكم إما على كل فردٍ فرد ، وإما على جملة محصورة ، وإما على الجنس الدائم المتعاقب .

فيقال لكم : أتريدون بذلك أن كل حادث فلابد أن يكون مسبوقاً بغيره ، أو أن الحوادث المحدودة لابد أن تكون مسبوقة ، أو أن الجنس لابد أن يكون مسبوقا ؟

أما الأول والثانى فلا نزاع فيهما . وأما الثالث فيقال : أتريدون به أن الجنس مسبوق بعدمه ، أم مسبوق بفاعله ، بمعنى أنه لابد له من محدِث ؟ الثانى مسلَّم ، والأول محل النزاع .

وكذلك فى الحركة : إن قلتم : إن الحركة المعيّنة مسبوقة بأخرى أو بعدم ، فهذا لا نزاع فيه . وإن قلتم : إن نوعها مسبوق بالعدم ، فهذا محل النزاع .

وذلك أن من أعظم ما اعتمدوا عليه قولهم : الحركة من حيث هى حركة تتضمن المسبوقية بالغير ، فإن الحركة تحوّلٌ من حال إلى حال ، فإحدى الحالتين سابقة للحال الأخرى ، فلا تُعقل حركة إلا مع سبق البعض على البعض ، وكل ما كان مسبوقا بغيره لم يكن أزليا . فالحركة

يمتنع أن تكون أزلية . فيقال لهم : قولكم : الحركة تستلزم المسبوقية بالغير ، أتريدون بالغير سبق بعض أجزائها على بعض ، وهو المعنى الذى دللتم عليه ؟ أم تريدون أنها مسبوقة بالعدم ، أم مسبوقة بالفاعل ؟

أما الأول ، وهو الذى دللتم عليه ، فإنه يقتضى نقيض قولكم ، وهو يقتضى أن الحركة لم يزل نوعها موجودا ، لأن كل ما هو حركة مسبوق بما هو حركة ، وكل حال تَحوَّل إليه المتحرك فهو مسبوق بحال أخرى ، وتلك الحال مسبوقة بأخرى ، فكان ما ذكرتموه دليلا على حدوث الحركة ، كما أنه يدل على حدوث أعيان الحركة وأجزائها ، فهو يدل على دوام نوعها ، وهو نقيض قولكم .

فكان ما ذكرتموه حجة فى محل النزاع إنما يدل على مواقع الإجماع ، وهو فى محل النزاع حجة عليكم لا لكم . وحينئذ فيقول المنازع : نحن نقول بموجب دليلكم ، وهو حجة عليكم . وإن أردتم أن مسمًّى الحركة مسبوق بالعدم ، فلم تذكروا على هذا دليلاً أصلا ، وهو مورد النزاع .

وإن أردتم أنه مسبوق بالفاعل ، فهذا أيضا يُراد به أن كل جزء منها مسبوق بالفاعل . ويُراد به أن جنسها سبقه الفاعل سبقاً انفصاليا ، وإن لم يقيموا دليلا على هذا ، فكان ماذهبتم إليه لم تقيموا دليلا عليه ، وما أقمتم عليه دليلا لا يدل على قولكم بل على نقيضه .

ولذلك يقال لخصومهم الفلاسفة : أنتم لم تقيموا دليلا على قدم شىء من العالم ، بل عامة ما أقمتموه من الأدلة يستلزم دوام الفاعلية ، وهذا/يدل على نقيض قولكم ، فإنه يقتضى أنه لم يزل يفعل ، والمفعول لا ص ٢٠٥
يكون إلا ما حدث عن عدم .

وأما قدم شىء من العالم فلا دليل لكم عليه ، بل دليلكم يدل على نقيضه ، فإنه لو كان المفعول مقارنا للفاعل ، لزم ألاَّ يحدث فى العالم شىء . والطائفتان جميعا أصل قولها الكلام فى الحركة ، فهؤلاء يقولون : يمتنع أن تكون الحركة دائمة ، فلا بد أن يكون جنس الحركة حادثاً عن غير سبب حادث .

وهؤلاء يقولون : بل جنس الحركة يمتنع أن يكون حادثا ، فيمتنع أن تحدث الحركة لا من حركة . والزمان مقدار الحركة ، فيجب قدم نوعه . ثم قالوا : ولا حركة فوق حركة الفلك ولا قبلها ، ولا زمان إلا مقدار هذه الحركة ، فتكون هذه الحركة وزمانها أزليين .

فيقال لهم : من أين لكم أنه لا حركة قبل حركة الفلك ولا فوقها ؟ وهل هذا إلا قول بلا علم ، ونفى لما لم تعلموا نفيه ، وتكذيب لما لم تحيطوا بعلمه ولمَّا يأتكم تأويله ؟

ثم قولكم بأنه لا حركة إلا هذه الحركات ، مع أنه لا أول لها ولا آخر ، وهذا كذلك ، وهذا أكثر من ذلك بأضعاف مضاعفة .

قالوا : فالجسم يمتنع أن يتحرك حركة لا تتناهى ، كما ذكر ذلك أرسطو ، لأن الجسم ينقسم ، فتكون حركة الجزء مثل حركة الكل لا تتناهى ، وهذا ممتنع : يمتنع أن يكون الجزء مثل الكل .

قيل لهم : بل هذا الذى ذكره أرسطو وتلقيتموه بالقبول ، يدل على نقيض مقصوده ومقصودكم . فإن الجسم إذا قامت به حركة ، فحركة مجموع الجسم أكبر من حركة بعضه فى المكان . وهذا غير ممتنع عند أحد من العقلاء ، فليس حركة الجزء مثل حركة الكل ، ولكن كلاهما لا يتناهى ،

فيلزم أن يكون ما لا يتناهى بعضه أكثر من بعض فى الزمان ، وما لا يتناهى لا يكون شيء أكبر منه .

فهذا يدل على فساد قولكم . لأنكم تقولون : إن حركة المحيط أعظم من الحركة[١] المختصة بفلك الشمس والقمر وغيرهما ، وكلاهما لا يتناهى . فهذا الذى ذكرتموه فى حركة الجسم الواحد يستلزم بطلان قولكم فى حركة الجسمين ، وأما الجسم الواحد فإن قولكم فيه ينبنى على أنه يتبعّض ، وأن حركته متبعّضة ، حتى يُقال : إن بعضه يساوى كله فى عدم النهاية ، وهذا ممتنع ، بل هى حركة واحدة لا أول لها ولا آخر ، ولا امتناع فى ذلك .

ويُقال للمتكلمين : إن قلتم : إنه مسبوق بالمحرِّك ، بمعنى أنه لابد للحركة من محرِّك ، فهذا أيضا مسلَّم ، لكن قولكم : إن المحرك لا يجوز أن يحرِّك شيئا حتى تكون الحركة ممتنعة عليه أولا ، ثم تصير ممكنة من غير تجدد
ص ٢٠٦ شيء ، فتنقلب من الامتناع إلى الإمكان من غير حدوث سبب / أصلا ، ولا يجوز أن يُحدِث شيئاً حتى يُحدِثه بلا سبب حادث أصلا .

هذا هو الذى ينازعكم فيه جمهور المسلمين وغيرهم ، ويقولون لكم : لم يزل الله قادراً على الفعل ، والقدرة عليه مع امتناع المقدور جمع بين النقيضين ، فإن القدرة على الشيء تستلزم إمكانه ، فكل ما هو مقدور للرب تعالى ، فلا بد أن يكون ممكناً لا ممتنعا .

ويقولون : إذا قلتم : لم يكن قادرا على الفعل ثم صار قادرا ، لأن الفعل لم يكن ممكنا ثم صار ممكنا ، فما الموجب لهذا التجدد والتغير؟

---

(١) فى الأصل : من حركة . وأرجو أن يكون الصواب ما أثبته .

فإن قلتم : حدث ذلك بلا سبب ، كان هذا أعجب من قولكم الأول ، إذ كان القادر يصير قادرا بعد أن لم يكن ، من غير تجدد شيء أوجب قدرته .

وإن قلتم ما ذكره أبو الحسين : المعقول من الفاعل هو المحصِّل للشيء عن عدم ، فيمتنع وجوده فى الأزل .

قيل لكم : إن الفاعل لا يكون فاعلا حتى يحصّل الشيء عن عدمه ، فلا يكون الفعل نفسه ، أو المفعول نفسه ، قديماً . لكن لم قلتم : إنه يشترط فى الفعل المعيَّن عدم غيره ؟ ولم قلتم : إنه لا يكون فاعلا لهذه السمٰوات والأرض ، حتى لا يكون قبل ذلك فاعلا أصلا ، ولا يكون فاعلا حتى يكون جنس الفعل منه معدوماً بل ممتنعا ؟ فهذا غير واجب فى المعقول ، بل المعقول يُعقل أنه حصَّل الشيء عن عدم .

وإن كان قبل تحصيله حصل غيره عن عدم،وهم قد يقولون : كان فى الأزل قادرا على الفعل فيما لم يزل ، وهذا كلام متناقض ، فإنه فى حال كونه قادرا لم يكن الفعل ممكنا له عندهم .

فحقيقة قولهم : كان قادرا حين لم يكن قادرا ، فإن القادر إنما يكون قادرا على ما يمكنه دون ما لا يمكنه ، فإذا كان الفعل فى الأزل – وهو الفعل الدائم ، أى الذى يدوم جنسه – غير ممكن له ، لم يكن مقدورا له ، فلا يكون قادرا عليه .

وهذا مما أنكره المسلمون[1] على هؤلاء المتكلمين ، وكان هذا من أسباب لعنة بعضهم على المنابر .

(١) فى الأصل : المسلمين ، وهو خطأ .

ويقال لهم : مقصودكم الأول نصر الإسلام والرد على مخالفيه ، وليس فى كتاب الله ، ولا سنة رسوله ، ولا عن أحد من السابقين الأولين ، والتابعين لهم بإحسان ، هذا القول الذى أحدثتموه وجعلتموه أصل دين المسلمين . ليس فيه أن الربَّ لم يزل لا يفعل شيئا ، ولا يتكلم بشىء ، ولا يمكنه ذلك ، ثم إنه بعد تقدير أزمنةٍ لا نهاية لها فعل وتكلم ، وأنه صار متمكنا من الفعل والكلام بعد أن لم يكن متمكنا ، بل القرآن والسنة وكلام الصحابة والتابعين يناقض ما ذكرتموه ، فكان ما ابتدعتموه من الكلام الذى ادعيتم أنه أصل الدين مخالفاً للسمع والعقل ، ثم إنه صار من تقلَّدكم ينقل عن المسلمين واليهود والنصارى أن هذا قولهم .

ص ٢٠٧ ولا يُعرف هذا/القول عن أحد من الأنبياء ولا أصحابهم ، بل المعروف عنهم يناقض ذلك ، ولكن الثابت عند الأنبياء أن كل ما سوى الله مخلوق حادث بعد أن لم يكن ، خلاف قول الفلاسفة الذين يقولون : إن الأفلاك ، أو العقول ، أو النفوس ، أو شيئا غير ذلك مما سوى الله ، قديم أزلى ، لم يزل ولا يزال .

ويقال : قول القائل : الفاعل هو المحصِّل للشىء عن عدم ، أتريد به الفاعل للشىء المشار إليه أنه لا يكون فاعلا له إلا إذا حصَّله عن عدم ؟ أم تريد به أنه لا يكون الفاعل فى نفسه فاعلا لشىء حتى تكون فاعليته ممتنعة ، ثم صارت ممكنة ؟

أما الأول فمسلم . والثانى ممنوع . وسبب ذلك الفرق بين الفعل ونوعه . فإذا لم يُعقل فاعل لمعنى إلا بعد عدمه ، لم يلزم ألاَّ يُعقل كون الفاعل فاعلا إلا بعد أن لم يكن فاعلا ، بل العقل لا يعقل حدوث فاعلية بلا سبب .

تابع كلام أبى الحسين البصرى

**قال أبو الحسين البصرى** : «فإذا ثبت حدوث العالم ، فالدلالة على أن له محدِثا هى أنه لا يخلو أن يكون حدث وكان يجوز أن لا يحدث ، أو كان يجب أن يحدث . فلو حدث مع وجوب أن يحدث ، لم يكن بأن يحدث فى تلك الحال أوْلى من أن يحدث من قبل ، فلا يستقر حدوثه على حال ، إذ كان حدوثه واجباً فى نفسه ، وإن حدث مع جواز ألا يحدث لم يكن بالحدوث أولى من أن لا يحدث ، لولا شىء اقتضى حدوثه ، ويُستدل على أنه عالم قادر ، فصح قولنا » .

**قال** : « واستدل شيوخنا على أن الأجسام تحتاج إلى محدِث ، بأن تصرفنا يحتاج إلى محدِث لأجل أنه محدَث ، فحدوث كل محدَث يحوجه إلى محدِث ، فإذا كانت الأجسام محدَثة احتاجت إلى محدِث ، والدلالة على حاجة تصرفنا إلى محدِث هو أنه لو حدث بنفسه من غير محدِث لحدث . وإن كرهناه ، أو كنا ممنوعين منه ، فلما وقع بحسب قصدنا ، وانتفى بحسب كراهتنا ، علمنا أنه محتاج إلينا » .

**قال** : « والدليل على أنه يحتاج إلينا لأجل حدوثه ، أنه إما أن يحتاج إلينا لحدوثه أو لبقائه أو لعدمه . فلو احتاج إلينا لبقائه ، لوجب ألاَّ يبقى البناء إذا مات البانى . ولا يجوز أن يحتاج إلينا لعدمه ، لأن تصرّفنا كان معدوماً قبل وجودنا وقبل كوننا قادرين . فصح أنه يحتاج إلينا ليحدث ، ولأن حدوثه هو المتجدد بحسب قصدنا وإرادتنا ، وهو الذى لا يتجدد إذا كرهناه . /فعلمنا أنه يحتاج إلينا لأجل حدوثه » . ص ٢٠٨

تعليق ابن تيمية

**قلت** : فهذا أصل أصول القوم الذى بَنَوْا عليه دينهم الصحيح والفاسد . فإن الإقرار بوجود الصانع تعالى ، وأنه حىّ عالم قادر ، ونبوة

نبيه صلى الله عليه وسلم ، حق لا ريب فيه .

وأما نفيهم صفات الرب تعالى ، ودعواهم أنه لم يتكلم بكلام قائم به ، ولا يُرى لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، ونحو ذلك ، فهو من دينهم الفاسد .

وهذه الطريقة هى التى سلكها ابن عقيل ، إذا مال إلى شىء من أقوال المعتزلة ، فإنه كان قد أخذ عن أبى على بن الوليد ، وأبى القاسم بن التبان[1] ، وكانا من أصحاب أبى الحسين البصرى ، ولهذا يوجد فى كلامه نصر كلامهم تارة ، وإبطاله أخرى ، فإنه كان ذكيا كثير الكلام والتصنيف ، فيوجد له من المقالات المتناقضة بحسب اختلاف حاله ، كما يوجد لأبى حامد والرازى وأبى الفرج بن الجوزى وغيرهم .

وابن الجوزى يقتدى به فيما يدخل فيه من الكلام ، مثل كلامه فى « منهاج الأصول » ، وفى « كف التشبيه » ونحو ذلك .

ولهذا يوجد فى كلام هؤلاء من نفى الصفات الخبرية ، ومنعهم أن تُسمى الآيات والأحاديث آيات الصفات وأحاديث الصفات ، بل آيات الإضافات ، ونصوص الإضافات ، ونحو ذلك من الكلام الموافق لأقوال المعتزلة ، ما يبين به أن الأشعرى وأئمة أصحابه من المثبتين للصفات الخبرية ونحو ذلك ، أقرب إلى السنة والسلف والأئمة ، كأحمد بن حنبل وغيره ، من كلام هؤلاء الذين مالوا فى هذا إلى طريقة المعتزلة .

وهذه الطريقة التى سلكها أبو الحسين فى إثبات أن المحدَث لابد له من محدِث ، هى طريقة أبى المعالى وابن عقيل فى كثير من كلامهم ، وغيرهم .

---

(١) لم أجد لهما ترجمة فيما بين يدى من مراجع .

والقاضي أبو بكر يذكر ما يشبهها فى الأصلين من استدلاله على افتقار المحدَث إلى محدِث بالتخصيص ، والاستدلال على ذلك بالقياس .

والأشعرى أحسن استدلالاً منه ، مع أنهم كلهم سلكوا سبيل المعتزلة فى هذا الأصل ، وسلَّموا كلامهم.وهى طريقة أثبتوا فيها الجلىَّ بالخفى وأرادوا بها إيضاح الواضح ، كمن يقرر القضايا البديهية بقضايا نظرية ، يسندها إلى قضايا أخرى بديهية ، وذلك أن العلم بأن المحدَث لابد له من محدِث ، أبين فى العقل من العلم بأن ما جاز حدوثه ، لم يكن بالحدوث أَوْلى من ألاَّ يحدث ، لولا شيء اقتضى حدوثه ، وبأن ما وجب حدوثه وجب فى كل حال ./

فإن هذه القضايا وإن كانت حقًّا ، وهى ضرورية ، فالعلم بأن المحدَث لابد له من محدِث أَبْيَن منها ، والعقل يضطر إلى التصديق بهذه أعظم مما يضطر إلى التصديق بتلك ، وتصور طرفى هذه القضية أبده فى العقل من تصور تلك ، ولا تُعرض هذه القضية وتلك على سليم الفطرة إلا صدَّق بهذه قبل تلك . ص ٢٠٩

وهذا كقول أبى المعالى ، ومن وافقه على طريقه ، إذ أثبت حدوث العالم[١] : « فالحادث جائز وجوده ، وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوّزات تقدّمه عليه بأوقات ، ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات . فإذا وقع الوجود الجائز بدلا عن استمرار العدم المجوّز ، قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع ، وذلك – أرشدك

(١) الكلام التالى يبدو أنه من كلام بعض المتكلمين الموافقين لأبى المعالى فى إثبات حدوث العالم ، ورجحت أنه ليس من كلام أبى المعالى الجوينى ، بعد مراجعة مابين يدى من كتبه .

الله – مستبين على الضرورة ، لا حاجة فيه إلى سبر الغير والتمسك فيه بسبيل النظر .

ثم إذا وضح اقتضاء الحادث مخصصا على الجملة ، فلا يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجباً وقوع الحدوث ، بمنزلة العلة الموجبة معلولها ، وإما أن تكون طبيعة ، كما صار إليه الطبائعيون ، وباطلا أن يكون جارياً مجرى العلل ، فإن العلة توجب معلولها على الاقتران ، فلو قُدِّر المخصص علة لم يخل من أن تكون قديمة أو حادثة . فإن كانت قديمة فيجب أن يجب وجود العالم أزلا ، وذلك يفضى إلى القول بقدم العالم ، وقد أقمنا الدلالة على حدثه . وإن كانت حادثة افتقرت إلى مخصص ، ثم يتسلسل القول فى مقتضى المقتضى .

ومن زعم أن المخصص طبيعة ، فقد أحال فيما قال ، فإن الطبيعة عند مثبتها توجب أثرها إذا ارتفعت الموانع ، فإن كانت الطبيعة قديمة ، فلتقتضِ قدم العالم ، وإن كانت حادثة فلتكن مفتقرة إلى مخصص » .

**قال** : « وإذا بطل أن يكون مخصص العالم علَّة أو طبيعة موجبة بنفسها ، لا على اختيار ، فتعين بعد ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار ، مخصص إيقاعها ببعض الصفات والأوقات » .

**قلت** : فهذه الطريقة هى من جنس طريقة أبى الحسين كما ترى ، وهى من جنس طريقة القاضى أبى بكر ، والقاضى أبى يعلى ، وابن عقيل وغيرهم . ومعلوم لكل ذى فطرة سليمة أن العلم بأن الحادث لابد له من محدِث أَبْيَنُ من العلم بأن التخصيص لابد له من مخصص ، فإنه ليس
ص ٢١٠ التخصيص إلا نوعاً من الحوادث ، فإنهم لا / يريدون بذلك أن كل

تخصيص ، سواء كان محدثا أو قديما ، لابد له من مخصص فاعل له على الاختيار ، فإن القديم يمتنع عندهم أن يكون له فاعل ، فلم يبق إلا التخصيص الحادث ، فيكون المعنى أن كل تخصيص حادث لابد له من مخصص فاعل مختار .

والتخصيص الحادث إما أن يكون مساويا للحادث فى العموم والخصوص ، أو يكون أخص منه . فإن كان مساويا له ، كان هذا بمنزلة أن يُقال : المفعول الحادث والمتجدد الحادث وما أشبه ذلك ، وإن كان أخص منه كان استدلالا على أن كل محدَث لابد له من محدِث ، لأن هذا النوع من الحادث لابد له من محدِث .

ثم إن هذا النوع هو المطلوب إثباته بالدليل ، فيكون استدلالا على هذا النوع بالجنس ، ثم استدلالا على الجنس بذلك النوع ، فيكون استدلالا بالشيء على نفسه .

لكن يقال من جهتهم : التخصيص ، وإن كان مساويا للحدوث فى العموم والخصوص ، فجهة كونه تخصيصا غير جهة كونه حدوثا . وهم استدلوا بما فيه من التخصيص وإن كان مشروطا بالحدوث ، على أنه لابد له من مخصص .

فيقال : هذا صحيح . لكن عليه سؤلان : أحدهما أن جهة كونه حدوثا أدلّ على المحدِث من جهة دلالة كونه مخصَّصاً على المخصِّص . فإنه لو قال لهم قائل : لا نسلِّم أن التخصيص لابد له من مخصص ، لم يكن لهم جواب إلا ما هو دون جوابهم ، لمن قال : لا نسلِّم أن المحدَث لابد له من محدِث .

وإذا كان قد قال : إن ما جاز تقدمه وتأخره ، فإذا وقع وجوده بدلا عن عدمه ، قضت العقول ببداثهها بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع ، فلأن يقال : ما حدث بعد أن لم يكن فإن العقول تقضى ببدائهها بافتقاره إلى محدث أحدثه ، أَوْلى وأحرى ، فإن العلم بافتقار المحدَث إلى محدِث أَبْيَن من العلم بافتقار المخصَّص إلى المخصِّص ، وافتقار ترجيح أحد طرفى الممكن على الآخر إلى مرجح .

السؤال الثانى : أن يُقال لهؤلاء كلهم ، كأبى الحسين ومن وافقه : هذه المقدمة التى بنيتم عليها إثبات الصانع تعالى تناقضتم فيها ، فإن حاصلها أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح ، أو لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح .

فإن هؤلاء يقولون : إذا حدث مع جواز أن يحدث وأن لا يحدث ، لم يكن بالحدوث أَوْلى من أن لا يكون .

والآخرون يقولون : إذا تخصص بوقت دون وقت مع تشابه الأوقات ، أو بقدر دون قدر ، لم يكن تخصيصه بأحدهما أَوْلى من الآخر
ص ٢١١ إلا بمخصص ، / والأول ينبنى على أنه قد استوى بالنسبة إلى ذاته الحدوث وعدمه ، فيفتقر إلى مرجح للحدوث . والثانى ينبنى على أن الأزمنة والمقادير والصفات مستوية . فلابد من مخصص يخصص أحدهما بالوقوع فيه ، وكل هذا مبنى على أن الأمرين المتساويين فى الإمكان لا يترجح أحدهما إلا بمرجح ، وهذا حق فى نفسه ، لكنهم نقضوه حيث قالوا : إن هذه المحدَثات والتخصيصات تقع بلا سبب يقتضى حدوثها ولا اختصاصها .

فإنهم ، وإن اثبتوا فاعلا ، لكن يقولون : إن نسبة قدرته و إرادته إلى جميع الممكنات سواء ، وأنه حدثت الحوادث بلا سبب حادث أصلا ، بل حال الفاعل قبل الفعل وحين الفعل سواء ، ومعلوم أن هذا تصريح برجحان الممكن بلا مرجح تام .

وهؤلاء يقولون : القادر المختار يرجح أحد مقدورَيْه على الآخر بلا مرجح . وهذا هو أصل قول القدرية ، وهو أصل قول الجهمية الجبرية . فالقدرية أخرجوا به أفعال الحيوان أن تكون مخلوقة لله ، وقالوا : إن العبد قادر مختار ، فترجح الفعل على الترك بلا مرجح .

وقالوا : إن ما أنعم الله به على أهل الإيمان والطاعة مما يؤمنون به ويطيعون ، هو مثل ما أنعم به على أهل الكفر والمعصية ، فإنه أرسل الرسل إلى الصنفين ، وأقدر الصنفين ، وأزاح علل الصنفين ، وفعل كل ما يمكن من اللطف الذى يُؤْمِن عنده الصنفان ، بمنزلة من أعطى ابنيه مالاً بالسَّوية ، ثم قالوا : إن المؤمن فَعَل الطاعة من غير نعمة خصَّه الله بها تعينه على الإيمان ، والكافر فعل الكفر من غير سبب من الله .

وهذا القول مخالف للشرع والعقل . فإن الله بيَّن ما خصَّ به المؤمنين من نعمة الإيمان فى غير موضع ، كقوله تعالى : ﴿ وَلَـٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَه فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُوْلَـٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ﴾ [ سورة الحجرات : ٧ ] .

والقدرية يقولون : إن هذا خطاب لجميع الخلق ، وليس الأمر كذلك ، بل هو خطاب للمؤمنين ، كما قال : ﴿ أُوْلَـٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ﴾ .

وكما قال قبل ذلك : ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ * وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ [ سورة الحجرات : ٦، ٧ ] ، فهذا خطاب للمؤمنين لا لجميع الناس .

وأيضا فإن العبد إذا كان قادرا على الطاعة والمعصية.، فلو لم يحدث
ص ٢١٢ سبب يوجب وقوع أحدهما دون الآخر ،/ للزم الترجيح بلا مرجح . وذلك السبب ، إن كان من العبد ، فالقول فيه كالقول فى الفعل ، فلابد أن يكون السبب الحادث الموجب للترجيح من غير العبد ، والسبب الذى به وقعت الطاعة نعمة من الله خصَّ بها عبده المؤمن .

ثم إن القدرية من المعتزلة وغيرهم بَنَوْا على هذا أن الرب لم يكن يتكلم ولا يفعل ، ثم خلق الكلام والمفعولات بغير سبب اقتضى الترجيح . وأما المثبتون للقدر ، من الجهمية ونحوهم ، فخالفوهم فى فعل العبد ، وقالوا : إنه لا يترجّح أحد مقدوريه على الآخر إلا بمرجّح ، ووافقوهم فى فعل الله .

ولهذا يوجد كلام الرازى – ونحوه من هؤلاء – متناقضا فى هذا الأصل ، فإذا ناظروا القدرية استدلوا على أن القادر لا يرجّح مقدوراً إلا بمرجّح ، وإذا أرادوا إثبات حدوث العالم ، وردُّوا على الدهرية ، بَنَوْا ذلك على أن القادر يرجّح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجّح ، وقالوا : إن ترجيح أحد طرفى الممكن على الآخر بغير مرجّح يصح من القادر المختار ، ولا يصح من العلة الموجبة ، وادَّعَوْا الفرق بين الموجب بالذات وبين الفاعل بالاختيار فى هذا الترجيح .

وهذا حقيقة قول القدرية . لكن جهم نفسه نفى كون العبد قادراً ، ونفى أن يكون له قدرة على فعل . وحينئذ إذا قال : إن القادر المختار يرجّح أحد مقدوريه بلا مرجّح ، لم ينتقض قوله بناءً على أصله الفاسد .

والأشعرى وغيره ممن يقول : إن العبد كاسب وله قدرة ، ويقولون : ليس بفاعلٍ حقيقة ، ولا لقدرته تأثير فى المقدور ، إن حصل فرق معنوى بين قولهم وقول جهم ، احتاجوا إلى الفرق بين فعل الرب وفعل العبد ، وإلا كانوا مثل جهم .

وأما جمهور المثبتين للقدر ، الذين يقولون : للعبد قدرة وفعل ، وهذا قول السلف والأئمة ، فعندهم أن العبد فاعل قادر مختار ، وهو لا يرجّح أحد مقدوريه على الآخر إلا لمرجّح .

والرازى يميل إلى قول هؤلاء ، ويثبت للعبد قدرة وداعيا ، وأن مجموعها يستلزم وجود الفعل .

فهؤلاء الطوائف من الكُلاّبية والكرّامية والأشعرية ، ومن وافقهم من أهل الحديث والفقه وغيرهم ، وإن خالفوا المعتزلة فى القدر ، فهم يشاركونهم فى الأصل الذى بنى أولئك قولهم فى القدر عليه ، وهم يناظرون الفلاسفة القائلين بالموجب بالذات ، وأهل الطبع القائلين بأن فاعل العالم علة تامة أزلية تستلزم معلولها .

وهذا القول أشد فسادا ، فإن حقيقة قول هؤلاء أنه ليس لحوادث العالم محدث ، كما أن حقيقة قول /القدرية أنه ليس لفعل الحيوان محدث ، ص ٢١٣
فما قاله القدرية فى فعل الحيوان ، قاله هؤلاء فى جميع حوادث العالم ،

لأن العلة التامة المستلزمة لمعلولها لا يصدر عنها حادث لا بوسط ولا بغير وسط .

فهؤلاء شبّهوا فعله بفعل الجمادات ، مع تناقضهم وتقصيرهم فيما جعلوه فعل الجمادات . والقدرية شبّهوا فعله بفعل الحيوانات ، مع تناقضهم وتقصيرهم فيما جعلوه فعل الحيوانات . ثم إن المثبتين للقدر ، من الكُلاّبية وغيرهم ، يخالفون المعتزلة فى إثبات القدر ، وفى بعض مسائل الصفات ، ويجعلون المخصِّص هو الإرادة القديمة التى نسبتها إلى جميع المرادات سواء ، وقالوا : إن من شأن الإرادة أن تخصص أحد المثلين عن الآخر بلا سبب ، ولهذا بَنَوْا أصولهم على أن التخصيص بأحد الوقتين لابد له من مخصِّص .

ثم كلام أبى الحسين وأمثاله أحذق من كلام هؤلاء من وجه ، وأنقص من وجه ، فإنه من حيث جعل نفس وجود الحدوث بدلا عن العدم ، مع جواز أن لا يحدث ، دليلا على المقتضى لحدوثه ، كلامه أرجح من كلام من جعل الدليل هو التخصيص بوقت دون وقت ، فإن نفس الحدوث فيه من التخصيص ما يستغنى به عن نسبة الحادث إلى الأوقات .

وأما كونه أنقص ، فإنه متناقض من وجه آخر . وذلك أنه قال : لو حدث مع وجوب أن يحدث ، لم يكن بأن يحدث فى تلك الحال أَوْلى من أن يحدث من قبل ، فلا يستقر حدوثه على حال ، إذ كان حدوثه واجبا ، فإنه بعد أن يتجاوز عن أن نفس الحدوث يستلزم المحدِث . ولو قُدِّر واجبا ، يقال له : إذا قدَّرت الحدوث واجباً ، فلم لا يجوز أن يكون حدوثه فى حالٍ أولى منه فى حال أخرى ، ويكون واجبا فى تلك الحال دون غيرها ؟

فإن قال : لأن الأحوال مستوية .

قيل له : الأحوال مستوية سواء قُدِّر أن الحدوث واجب أو جائز ، فلابد من مخصِّص سواء قُدِّر الحدوث واجبا أو جائزا .

وإن قال : إن الواجب لا يختص بحال دون حال ، بخلاف الجائز .

قيل : هذا حق فيما وجب بنفسه ، لكن ليس العلم به بأبْيَن من العلم بكون الحادث لا يحدث بنفسه . بل يحتاج ذلك إلى مزيد بيان وإيضاح أكثر من هذا ، لأنه قد تقدم تقريره بأن القديم واجب الوجود فى كل حال ، فإنه موجود فى الأزل ، فلا يجوز أن يكون وجوده على طريق الجواز ، ولا بالفاعل ، فتعيّن أن يكون واجبا ، ولم يقرر/أن الواجب لا ص ٢١٤ يختص بوقت دون وقت .

فإن قال : هذا بيّن معروف بنفسه معلوم بالضرورة .

قيل له : إذا عرضنا على عقول العقلاء : أن الواجب : هل يكون واجبا فى وقت دون وقت ؟ وأن الحادث : هل يحدث بنفسه ؟ كان ردهم لهذا الثانى أعظم من ردهم لذاك ، فلا يُقرر الأبْيَن بالأخفى .

وأيضا فهذا أرجح من ذاك من وجه آخر . وذلك أن الفلاسفة الدهرية الإلٰهيين من المتأخرين ، كابن سينا وغيره ، يقولون : إن الواجب قد يكون قديما ، وهو واجب بغيره . فالواجب بغيره عندهم قد لا يكون محدَثا ، مع كونه مفتقراً إلى مخصِّص موجب ، فإذا عُرف افتقاره إلى موجِب ، لم يلزم على قولهم أن يكون له محدِثا ، ولم يقل أحد من هؤلاء : إن المحدَث يكون بغير محدِث . ومن قال هذا ، فإنه لا ينكر افتقار المخصَّص

إلى مخصِّص ، فحينئذ فمن أقر بالمحدِث أقر بالمخصِّص من غير عكس ، وما دل على المحدِث دل على المخصِّص بالاتفاق ، وفى العكس نزاع .

وأيضا فلو نازعه منازع فى أن ما وجب حدوثه يجوز أن يحدث فى وقت دون وقت ، وقال : هذا كما تقول أنت : إن القادر يخصُّه بوقت دون وقت ، لاحتاج إلى جواب .

فإن قال : القادر له أن يرجّح أحد مقدوريه بلا مرجّح ، كالجائع والهارب .

قال له المعترض : فهذا الترجيح واجب أو جائز ؟

فإن قال : واجب .

قال : فلم اختص بوقت دون وقت ؟

وإن قال : جائز .

قال : فحدوثه مع جواز أن لا يحدث ، يفتقر إلى ترجيح آخر ، وإلا لم يكن بالحدوث أَوْلى .

وإن قال : العلم بأن الواجب بنفسه لا يختص بزمانٍ دون زمان ضرورى .

قال المعترض : والعلم بأن الحادث لابد له من محدِث علم ضرورى .

فإن زعم أن هذا ليس بضرورى بل نظرى ، أمكن المعترض أن يقابله ويقول : العلم بأن الواجب لا يختص نظرى لا ضرورى .

والمقصود هنا التنبيه على أصول هؤلاء التى هى عمدتهم ، وعليها بَنَوا

دينهم الحق ، وما أدخلوا فيه من البدع . وأن ذلك إما أن يكون باطلا . وإما أن يكون حقا طوّلوه بما لا ينفع ، بل قد يضر . واستدلوا على الجلىّ بالخفىّ ، بمنزلة من يحدّ الشىء بما هو أخفى منه .

وإذا كانت الحدود والأدلة إنما يُراد بها[1] البيان والتعريف . والدلالة والإرشاد ، فإذا كان المعروف المعلوم فى الفطرة ، ويُجعل خفيًّا يستدل عليه بما هو أخفى منه ، أو يُدفع ويُذكر ما هو نقيضه ومخالفه . وكانت هذه طرق[2] السلف والأئمة التى دلّ عليها الكتاب والسنة . وهى الطرق الفطرية العقلية اليقينية الموافقة للنصوص الإلـهية – تبيّن أن من عارض تلك الطرق الشرعية – معقولها ومنقولها – بمثل هذه الطرق البِدعية . بل عدل عنها إليها ، كان فى ضلال مبين ، كما هو الواقع / فى الوجود . والله ص ٢١٥
يقول الحق وهو يهدى السبيل : ﴿ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِى مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [ سورة يونس : ٢٥ ].

وأما طريق شيوخ المعتزلة ، التى ذكرها أبو الحسين وعدل عنها ، فهى أبعد وأطول ، والأسولة عليها أكثر ، كما لا يخفى ذلك ، مع أن هذه الطرق لم تتضمن كذبا ولا باطلا ، من جهة أنها إخبار بالشىء على خلاف ما هو عليه ، أو من جهة أنها قضايا كاذبة ، بل من جهة الاستدلال على الشىء بما هو أخفى منه ، بخلاف كلامهم فى الترجيح بلا مرجّح ، والحدوث بلا سبب ، وإبطال دوام الحوادث ، فإن منازعيهم يقولون : كلامهم فى ذلك

(١) فى الأصل : تراد بها .
(٢) فى الأصل : الطرق .

من نوع الكذب الباطل ، وإن لم يتعمدوا[١] الكذب كسائر المقالات الباطلة .

وهاتان الطريقتان ، اللتان ذكرهما أبو الحسين عنه وعن شيوخه ، هما اللتان اعتمد عليهما[٢] كثير من المثبتين للصفات ، الذين استدلوا بطريقة الأعراض والحركات على حدوث الأجسام ، كالقاضى أبى بكر ، والقاضى أبى يعلى فى « المعتمد » ، وغيرهما ؛ فإنهم سلكوا هذه الطريق فأثبتوا وجودها ، وأن الأجسام لا تخلو عنها ، وأنها لا تبقى زمانين ، وأنها محدَثة ، وأن ما لا يخلو منها فهو محدث ، لأن الحوادث لها أول ، وأبطلوا وجود ما لا يتناهى مطلقا ، وذكروا النزاع فى ذلك مع معمَّر والنظَّام وابن الراوندى[٣] وغيرهم ، وأثبتوا ذلك بنظير ما تقدم من الحجج ، وقالوا : إن ما لا ينفك عن الحوادث فهو محدَث ، وقالوا : إذا ثبت أن ذلك محدَث ، فلابد له من محدِث أحدثه ، وصانع صنعه ، خلافا للملحدة فى نفى الصانع .

قالوا : والدلالة عليه أن المحدَث لو لم يتعلق بمحدِث ، لم تتعلق الكتابة

---

(١) فى الأصل : وإن لم يعتمدوا .

(٢) فى الأصل : عليها .

(٣) أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندى ، أو ابن الراوندى ، ويقال ابن الريوندى ، زنديق ملحد ، كان أولا من متكلمى المعتزلة ، ونسبت إليه فرقة منهم هى « الراوندية » ، ثم تزندق واشتهر بالإلحاد وكتب كتابا يرد فيه على المعتزلة هو كتاب « فضيحة المعتزلة » وقد رد عليه ابن الخياط من المعتزلة بكتابه « الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد » . وقد طارد السلطان أبو عيسى فى زمن الخليفة المقتدر بالله ابن الراوندى فهرب ولجأ إلى ابن لاوى اليهودى بالأهواز وصنف له كتابه الذى سماه « الدامغ للقرآن » . وقد توفى ابن الراوندى سنة ٢٩٨ ويقال صلب وهو ابن ٨٦ سنة . انظر ترجمته فى : البداية والنهاية ١١/١١٢ - ١١٣ ؛ المنتظم ٦/٩٩ - ١٠٥ ، شذرات الذهب ٢/٢٣٥ - ٢٣٦ ؛ وفيات الأعيان ١/٧٨ ؛ الأعلام ١/٢٥٢ - ٢٥٣ ؛ لسان الميزان ١/٣٢٣ - ٣٢٤ .

بكاتب ، ولا الضرب بضارب ، لأن ذلك كله يتعذر ، إذ استحالة محدَث لا محدِث له ، كاستحالة كتابة لا كاتب لها ، فلو جاز وجود محدَث لا محدِث له ، لجاز محدِث لا إحداث له ، وذلك محال .

وهؤلاء يقولون : المحدَث عين الإحداث ، فحقيقة قولهم وجود محدِث لا إحداث له ، وقد جعلوا هنا نفى هذا مقدمة معلومة يُحتج بها .

قالوا : وأيضا فإنا نرى الحوادث يتقدم بعضها بعضا ، ويتأخر بعضها عن بعض ، ولولا أن مقدِّماً قدَّم منها ما قدَّم ، وأخَّر منها ما أخّر ، لم يكن ما تقدّم منها أَوْلى من أن يكون متأخِرا ، وما تأخّر أَوْلى من أن يكون متقدما ،/ فدل ذلك على أن لها مقدِّما محدِثا لها قدَّم منها ما قدَّم ، وأخَّر منها ما أخَّر. ص ٢١٦

ثم لا يخلو ذلك الأمر من أن يكون نفس الحادثات[1] ، أو معنى فيه ، أو لا نفسه ولا معنى فيه ، أو لجاعل جعله ، فيستحيل أن يكون ذلك لنفسه ، لأن نفسه هو وجوده ، والشيء لا يجوز أن يفعل نفسه ، ولا يجوز أن يكون لذاك المعنى ، لأن ذلك المعنى لابد أن يكون موجودا ، إذ المعدوم ليس له تأثير فى ذلك ، وإذا كان موجوداً فلا يخلو من أن يكون قديما أو محدَثا ، فلا يجوز أن يكون قديما ، لأنه لو كان قديما لوجب قدم الجسم المحدَث ، وذلك باطل . وإن كان محدَثا فلابد أن يكون متقدماً أو متأخرا ، فإن كان كذلك ، مع جواز أن لا يكون متقدما لقدم موجبه ، فلا يكون كذلك إلا لمعنى آخر ، وذلك المعنى لمعنى آخر ، إلى غير نهاية .

---

(١) معنى العبارة : أن يكون المحدِث هو نفس الحادثات .. الخ .

ولا يجوز أن يكون كذلك : لا لنفسه ، ولا لمعنى ، ولا لأمر ، لان ذلك يؤدى إلى أن لا يكون بالوجود فى وقتٍ أَوْلى من عدمه وبقائه على عدمه ، ولما عُلم أن اختصاصه بالوجود أَوْلى من عدمه ، بطل أن يكون كذلك إلا لأمرٍ ، وإذا بطلت هذه الأقسام ، عُلم أن هذِه الحوادث إنما اختصت فى الوجود فى أوقاتٍ معينة لجاعل جعله ، وأراد تقديم أحدهما على الآخر ، وتأخر بعضها عن بعض ، فثبت ما قلناه .

فهذا الذى ذكره القاضى أبو يعلى ، ومن سلك هذه الطريقة كأبى محمد بن اللبان[1] ، وقبلهما القاضى أبو بكر ، وغيرهم : هى من جنس ما تقدم .

وهؤلاء غالبهم إذا ذكروا طريقتهم فى حدوث الأجسام ، بأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث ، ذكروا ذلك مسلَّماً ، كأنه بَيِّنٌ ، وإذا ذكروا مع ذلك أن الحوادث يجب تناهيها ، جعلوا ذلك بمنزلة المسلَّم أو المقدمة الضرورية ، تسويةً بين النوع وأشخاصه ، فيقولون مثلا إذا أثبتوا حدوث الأعراض وأن الجسم مستلزم لها : الحوادث لها أول ابتُدئت منه ، خلافاً لابن الراوندى وغيره من الملحدة .

والدلالة على ذلك علمنا بأن معنى المحدَث أنه الموجود عن عدم ، ومعنى الحوادث أنها موجودة عن عدم ، فلو كان فيها ما لا أول له ، لوجب أن يكون قديما ، وذلك فاسد لما بيَّنا من إقامة الدلالة على حدوثها .

---

(١) أبو محمد عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن البكرى التيمى الأصبهانى المعروف بابن اللبان ، المتوفى سنة ٤٤٦ . فقيه شافعى ، صحب ابن الباقلانى ، ودرس عليه أصول الدين . انظر ترجمته فى : العبر ٢١١/٣ ؛ تبيين كذب المفترى ، ص ٢٦١ - ٢٦٢ ؛ طبقات الشافعية ٧٢/٥ - ٧٣ ؛ شذرات الذهب ٢٧٤/٣ ؛ الأعلام ٢٦٦/٤ .

والجمع بين قولنا : حوادث ، وأنه لا أول لها ، مناقضة ظاهرة فى اللفظ والمعنى ، وذلك باطل .

ثم يقولون : وإذا ثبت ما ذكرنا من ثبوت الأعراض وحدوثها ، وأن الجواهر لم تخل منها ولم تسبقها ، وجب أن تكون محدَثة كهِيَ ، لأن الجواهر لا تخلو/ من أن تكون موجودة معها أو بعدها أو قبلها ، فإذا بطل أن تكون ص ٢١٧ الجواهر موجودة قبل وجود الأعراض ، وبطل أن توجد بعدها ، وجب أن تكون موجودة معها ، وثبت حدوثها كحدوث الأعراض . فهذا الذى يقوله هؤلاء ، كالقاضيين ومن وافقهما على ذلك ، وهذا لفظ القاضى أبى بكر والقاضى أبى يعلى ونحوهما .

والمعترض على ذلك يقول : إن موضع المنع لم يقيموا عليه حجة ، وإنما قالوا : معنى الحوادث أنها موجودة عن عدم ، فلو كان فيها ما هو لا أول له ، لوجب أن يكون قديما ، وهم لا يقولون فيها ما لا أول له ، بل كل حادث له أول عندهم ، وإنما يقولون : إن جنسها لا أول له ، بمعنى أنه لم يزل كل حادث قبله حادث وبعده حادث .

وحينئذ فيقولون : إنه لا مناقضة بين قولنا : حوادث ، وقولنا : لا أول لها ، لأن معنى قولنا : حوادث ، أن كل واحدٍ واحد منها حادث بعد أن لم يكن ، ليس معناه أن جنسها حادث .

والذى لا أول له هو الجنس عندهم ، لا كل واحدٍ واحد ، فالذى أثبتوا له الحدوث ، هو كل واحدٍ واحد من الأعيان ، وتلك لم يثبتوا لشىء منها قدما ، ولا قالوا : لا أول لشىء منها ، والذى قالوا : لا أول له ، بل هو قديم ، هو النوع المتعاقب ، وذلك لم يقولوا : إنه حادث .

ثم إن هؤلاء أيضا بعد ذلك يقرّرون ما يدّعونه من امتناع حوادث لا أول لها ، فى ضمن دعواهم امتناع وجود ما لا يتناهى . فيسلكون طريقين : طريقة تخص الحوادث المتعاقبة تعم كل ما لا يتناهى . فيقعِّدون قاعدة ، فيقولون : لا يجوز وجود موجودات لا نهاية لعددها ، سواء كانت قديمة أو محدثة ، خلافا لمعمّر والنظَّام وابن الراوندى وغيرهم من الملحدة ، فى قولهم : يجوز وجود ذوات محدثة لا نهاية لها ، وخلافا للفلاسفة فى قولهم : يجوز وجود جواهر قديمة لا غاية [ لها ][1] .

ثم يقولون : والدليل على ذلك أن كل جملة من الجمل لو ضممنا إليها خمسة أجزاء لعُلِمَ ضرورة أنها زادت ، أو نَقَّصْتَ منها خمسَة أجزاء لعُلِمَ ضرورة أنها قد نقصت .

وإذا كان هذا كذلك وجب أن تكون متناهية ، لجواز قبول الزيادة والنقصان عليها ، لأن كل ما تأتى فيه الزيادة والنقصان وجب أن يكون متناهيا من جهة العدد .

الدليل على هذا : المعدودات ، لما لم تصح عليها الزيادة والنقصان ،
ص ٢١٨ استحال أن تكون / متناهية ، وإذا كان كذلك استحال وجود موجودات غير متناهية ، قديمة كانت أو محدثة .

وليس لأحد أن يقول : يلزمكم على هذا أن تقولوا : إن معلومات البارى عز وجل أكثر من مقدوراته ، لأن جميع مقدوراته معلومة ، وله معلومات لا يصح أن تكون مقدورة ، وهى ذاته تعالى ، وسائر صفاته ،

---

(١) لها : ساقطة من الأصل . وزدتها ليستقيم الكلام .

وسائر الباقيات والمحالات التى لا يصح وجودها ، لأن مقدورات البارى ومعلوماته على ضربين : موجودات ومعدومات[١] ، فالموجودات من المقدورات والمعلومات كلها متناهية ، والمعدومات منها غير متناهية ، ولا يصح فيها الزيادة والنقصان . وإذا كان الأمر على ما ذكرناه ، بطل ما قالوه . فهذا الذى يذكره مثل هؤلاء ، كالقاضيين وابن اللبَّان أو غيرهم .

وهذه الطريق هى طريق التطبيق ، ومبناها على أن ما لا يتناهى لا يتفاضل ، وعليها من الكلام والاعتراض ما قد ذُكر فى غير هذا الموضع ، إذ المقصود هنا التنبيه على طرق الناس فى الأصول ، التى يقول القائل : إنها تستلزم ما يخالف النصوص .

كلام الجوينى فى « الإرشاد » عن امتناع حوادث لا أول لها .

ومنهم من يسلك فى دعوى امتناع دوام الحوادث مسلك الضرورة ، كما سلكه طوائف ، منهم **أبو المعالى فى « إرشاده »** الذى جعله إرشاداً إلى قواطع الأدلة ، وجعل أصل الأصول ، الذى بنى عليه جميع ما يذكره من أصول الدين ، التى بها كفَّر أو بدَّع من خالفه – هو دليل الأعراض المذكور ، وسلك فيه مسلك من تقدَّمه من أهل الكلام ، السالكين طريق المعتزلة فى تقرير ذلك ، وهو مبنى على أربعة أركان : إثبات الأعراض ، ثم إثبات حدوثها ، ثم إثبات لزومها للجسم[٢] .

**قال**[٣] « والأصل الرابع يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها » .

---

(١) فى الأصل : ومعلومات . ولعل ما أثبته هو الصواب .

(٢) انظر الإرشاد للجوينى ، ص ١٧ – ١٨ . ثم انظر ص ١٨ – ٢٥ .

(٣) فى كتابه « الإرشاد » ص ٢٥ .

**قال**[١] : « والاعتناء بهذا الركن حتمٌ ، فإن إثبات العرض[٢] منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة ، فأصل مقالتهم[٣] أن العالم لم يزل على ما هو عليه ، فلم تزل[٤] دورة الفَلَك[٥] قبل دورة إلى غير أول ، ثم لم تزل الحوادث فى عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح ، فكل ولد[٦] مسبوق بوالد ، وكل زرع مسبوق ببذر ، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة ، فنقول : موجب أصلكم يقضى بوجود[٧] حوادث لا نهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ، على التعاقب فى الوجود ، وذلك معلوم

ص ٢١٩ بطلانه بأوائل / العقول ، فإنَّا نفرض القول فى الدورة التى نحن فيها ، ونقول من أصل الملحدة أنه انقضى قبل الدورة التى نحن فيها دورات لا نهاية لها ، وما انتفت عنه النهاية يستحيل أن ينصرم[٨] بالواحد على إثر الواحد ، فإذا تصرمت[٩] الدورات التى قبل هذه الدورة[١٠] أذن انقضاؤها بتناهيها[١١] ، وهذا القدر كافٍ فى غرضنا » .

تعليق ابن تيمية **قلت** : وهذه الحجة هى التى تقدّم ذكر اعتراض كثير من النظّار

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة .
(٢) الإرشاد : الغرض .
(٣) الإرشاد : معظمهم .
(٤) الإرشاد : ولم تزل .
(٥) الإرشاد : للفلك .
(٦) الإرشاد : مفتتح ، فكل ذلك مسبوق بمثله ، وكل ولد . . .
(٧) الإرشاد : بدخول .
(٨) الإرشاد ( ص ٢٦ ) : يتصرم .
(٩) الإرشاد : انصرمت .
(١٠) الإرشاد : الدورة التى قبل هذه الدورات .
(١١) الإرشاد : انقضاؤها وانتهاؤها بتناهيها .

عليها ، حتى أتباع أبي المعالى ، كالرازى والآمدى والأرموى وغيرهم . وهم ينازعونه فى قوله : إن بطلان ذلك معلوم بأوائل العقول ، ويقولون : قد جوَّز ذلك طوائف متنوِّعة من العقلاء ، الذين لم يتلقه بعضهم عن بعض من أهل الملل : المسلمين واليهود والنصارى ، ومن الفلاسفة الأوَّلين والآخرين وغيرهم ، بل قد يقولون : إن هذا قول الأنبياء وأتباعهم ، وفضلاء الطوائف ، لا يريدون أن قدم العالم هو قول الأنبياء ، بل يعلمون أن الله خلق السمٰوات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ، كما أخبرت به الأنبياء ، لكن يقولون : مازال الله تعالى متكلما ، تكلم بما شاء ، أو ما زال فاعلا ، يفعل بنفسه ما شاء ، أو ما زال يفعل الحوادث شيئا بعد شىء ، أو نحو ذلك من المقالات ، التى يقولون : إنها موافقة لقول الأنبياء صلوات الله عليهم ، وأن أقوال الأنبياء لا تتم إلا بها .

وأما قدم الأفلاك ودوامها ، فهو قول طائفة قليلة ، كأرسطو وأتباعه . وقد نقل أرباب المقالات أنه أول من قال بقدم ذلك من الفلاسفة ، وأن الفلاسفة المتقدمين كانوا على خلاف قوله فى ذلك . وقول أرسطو هذا وأتباعه ، هو من أقوال الملاحدة المخالفين للرسل ، فإن الأقوال التى تخالف ما عُلم من نصوص الأنبياء هى من أقوال الملاحدة ، ومن عارض نصوص الأنبياء بعقله كان من الملاحدة .

وأما الأقوال التى قالها الرسل ، أو قالت ما يستلزمها ، ولم تقل نقيض ذلك ، فهذه لا تضاف إلى الملاحدة ، بل من عارض نصوص الأنبياء بمعقوله ، وادّعى تقديم عقله على أقوال الأنبياء ، واستند فى ذلك إلى أصل اختلف فيه العقلاء ، ولم يوافقه عليه الأنبياء ، كان أقرب إلى أقوال

أهل الإلحاد ، ولكن قد تشتبه على كثير من النظَّار ، فينصرون ما يظنونه من أقوال الأنبياء بما يظنونه دليلا عقليا ، ويكون الأمر فى الحقيقة بالعكس ، لا القول من أقوال الأنبياء ، / بل قد يكون مناقضا لها ، ولا ص ٢٢٠
الدليل دليلا صحيحا فى العقل بل فاسدا ، فيخطئون فى العقل والسمع ويخالفونهما ، ظانِّين أنهم موافقون للعقل والسمع ، وآية ذلك مخالفتهم لصرائح نصوص الأنبياء ، وما فطر الله عليه العقلاء . فمن خالف هٰذين كان مخالفا للشرع والعقل ، كما هو الواقع فى كثير من نفاة الصفات والأفعال .

والمقصود هنا أن المعترضين على ما ذَكَرَ[١] فى تناهى الحوادث ، يقولون : لم يَذْكر على وجوب تناهيها دليلا ، فإن عمدته قوله : « ما انتفت عنه النهاية يستحيل أن ينصرم بالواحد على إثر الواحد ، فإذا تصرّمت الحوادث أذن انقضاؤها بتناهيها » .

وهم يقولون لفظ « الانتهاء » لفظ مجمل : أتريد به الانتهاء ، بمعنى أنه لا أول لها ؟ أو الانتهاء بمعنى انقضاء ما مضى ؟

أما الانتهاء بالمعنى الثانى ، فإنهم لا ينازعون فيه ، بل يسلِّمون أن ما انتهى فقد انتهى ، لكن لا يسلِّمون أن الحوادث انتهت ، بل يقولون[٢] : لم تزل ولا تزالْ ، فإن الانتهاء انقطاعها وانصرامها ونفادها ، وهى لم تنفد ولم تنقطع .

وإن قيل : الماضى قد وجد بخلاف المستقبل .

---

(١) أى الجوينى .

(٢) فى الأصل : بل يقول .

قيل : وجود ما وجد مع دوامها لا يوجب انتهاؤه .

فإن قيل : فنحن نقدِّر أنها انتهت وفرغت .

قيل : إذا قُدِّر تناهيها لزم تناهيها على هذا التقدير . وقيل : إن أريد بتناهيها أن ما مضى هو محدود بالحد الفاصل بين الماضى والمستقبل ، وهذا انتهاء .

قيل : هب أن هذا يسمى انتهاءً ، لكن على هذا التقدير فهى منتهية من هذا الطرف الذى انتهت إليه ، لا من الطرف الأول الذى لا ابتداء له .

وعلى هذا فهؤلاء[لا]ينازعون[1] فى الانتهاء بهذا المعنى ، بل يقولون : كل ما مضى من الحوادث فقد انتهى وانقضى وانصرم وفرغ .

وهذا هو الذى نفاه الله عن كلماته ، وعن نعيم أهل الجنة . كما قال تعالى : ﴿ إِنَّ هَـٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِن نَّفَادٍ ﴾[سورة صٓ : ٥٤ ] .

وقال : ﴿ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا ﴾ [ سورة الرعد : ٣٥ ] وقال : ﴿ لاَ مَقْطُوعَةٍ وَلاَ مَمْنُوعَةٍ ﴾ [ سورة الواقعة : ٣٣ ] .

وقال : ﴿ قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّى لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً ﴾ [ سورة الكهف : ١٠٩ ] .

وأما عدم الانتهاء ، بمعنى أنه لا ابتداء لها ، فلم يذكر دليلا على امتناعه . فإن القائل إذا قال : ما انتفت عنه النهاية ، بمعنى أنه لا ابتداء

(١) فى الأصل : فهؤلاء ينازعون ، ولعل الصواب ما أثبته .

له ، يستحيل أن ينصرم بالواحد على إثر الواحد ، فإن الحوادث إذا انصرمت أذن انقضاؤها بتناهيها .

قيل له · انقضاؤها يؤذن بتناهيها من آخرها ، فالانتهاء والانصرام هنا
ص٢٢١ معناهما واحد . فكأن القائل قال : إذا انتهت فقد انتهت . / وإذا انصرمت فقد انصرمت .

وأما كون الانقضاء والانتهاء من الآخر يؤذن بأن لها مبدأً كان بعد أن لم يكن ، فليس فى الانتهاء ما يؤذن بحدوث الابتداء ، بل هذا هو رأس المسألة ، وليس الاطِّراد بالانتهاء هنا انقطاعها بالكلية حتى لا يوجد شيء منها ، بل المراد انتهاء ما مضى منها ، فإن ما انقطع بالكلية فعُدم جنسه ، يمكن أن يُقال إن له مبتدأً ، ولو كان قديم الجنس لم يعدم ، فإن ما وجب قدمه امتنع عدمه ، سواء كان شخصا أو نوعا .

وأما إذا أريد بالانتهاء انتهاء ما مضى مع دوام النوع فى المستقبل ، فليس فى هذا الانتهاء ما يستلزم أن يكون أوله محدودا .

ومن المعلوم أن العقل إذا قدَّر حوادث متوالية لم تزل ولا تزال ، كان يعلم أن كل واحد منها قد انصرم وانصرم ما قبله ، مع أنه قد قدَّر دوام هذا النوع ، كما يعلم أن كل واحد منها له أول ، مع تقديره أنه لا أول لها ، فعلم أن هذا التقدير لا ينافى انصرام ما انصرم ، ولا حدوث ما حدث ، وإذا لم يتناف هذا وهذا لم يكن ثبوت أحدهما دليلا على انتفاء الآخر ، فعُلم أن ما ذكروه لا ينافى جواز دوام الحدوث .

وقد عارضهم المعترضون بالحوادث المستقبلة ، وأوردوا سؤالهم .

قالوا[١] : « فإن قيل : مقام أهل الجنان فيها[٢] مؤبَّد مسرمد ، فإذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها ، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها .

قلنا : المستحيل أن يدخل فى الوجود ما لا يتناهى آحاداً على التوالى ، وليس فى توقع الوجود فى الاستقبال والمآل قضاء بوجود ما لا يتناهى ، ويستحيل أن يدخل فى الوجود من مقدورات البارى تعالى : ما لا يحصره عدد ، ولا يحصيه أمد . والذى يحقِّق ذلك أن حقيقة الحادث ما له أول ، وإثبات الحوادث مع نفى الأوَّليَّة تناقض ، وليس فى[٣] حقيقة الحادث أن يكون له آخر » .

وقد أجاب المعترضون عن هذا الكلام بأن ما مضى دخل فى الوجود ثم خرج ، فليس هو الساعة داخلا فى الوجود ، وما يستقبل سيدخل فى الوجود ثم يخرج ، فكلاهما فى الحال ليس بداخل فى الوجود ، وكلاهما لابد من دخوله فى الوجود وخروجه منه ، فقد استوى هذا وهذا فى الدخول والخروج ، وفى العدم الآن . لكن دخول هذا وخروجه ماضٍ ، ودخول هذا وخروجه مستقبلٍ ، وليس فى هذا الفرق ما يمنع اشتراكهما ، فهما اشتركا فيه ، لا سيما والمضى والاستقبال/أمران إضافيان ، فما من ص٢٢٢

(١) الكلام التالى هو كلام الجوينى فى « الإرشاد » ص ٢٦ .

(٢) فيها : ليست فى « الإرشاد » .

(٣) الإرشاد : من .

حادثٍ إلا ولا بد أن يوصف بالمضى والاستقبال ، فيوصف بالمضى باعتبار ما بعده ، ويوصف بالاستقبال باعتبار ما قبله ، فإذا نُظر إلى حادث معين فما قبله ماض وما بعده مستقبل ، وهكذا كل حادث .

وإذا كانت الحوادث الدائمة كل منها يوصف بالمضى والاستقبال ، لم يصح الفرق بينهما بذلك ، فإن من شرط الفرق اختصاص أحد النوعين به وتأثيره فى الحكم الذى فُرِّق بينهما فيه لأجله ، وكلا الأمرين منتفٍ هنا . والدليل الدال على انتفاء دوام الحدوث يتناول هذا كتناول هذا ، فإما أن يصحا جميعا وإما أن يبطلا جميعا .

ولهذا كان من طرد هذا الدليل ، وهما إماما أهل الكلام نفاة الصفات : الجهم بن صفوان إمام الجهمية ، وأبو الهذيل العلاَّف إمام المعتزلة ، كلاهما ينفى دوام الحدوث فى المستقبل كما نفاه فى الماضى .

وإذا قال القائل : المستحيل أن يدخل فى الوجود ما لا يتناهى آحادا على التعاقب .

قيل له : فالمستقبلات تدخل فى الوجود وهى لا تتناهى آحادا على التعاقب ، لكن لم تدخل بعد ، وذاك دخل ثم خرج .

وقوله : « يستحيل أن يدخل فى الوجود من مقدورات البارى تعالى ما لا يحصره عدد ولا يحصيه أمد » هو محل النزاع إذا قصره على الماضى ، وإن كان اللفظ عامًّا فهو خلاف ما سلَّمه ، بل هؤلاء يقولون : يجب أن يدخل

فى الوجود من مقدورات البارى ما لا يتناهى وإلا لزم أن يكون الرب لم يكن قادرا ثم صار قادرا ، أو بالعكس من غير حدوث أمر أوجب انتقاله من القدرة إلى العجز وبالعكس . وهذا فيه سلب للرب صفة الكمال ، وإثبات التغير بلا سبب يقتضيه ، وذلك مخالفة لصريح المعقول والمنقول .

ولهذا كان ما أنكره المسلمون على هؤلاء قولهم : إن الرب فى الأزل لم يكن قادرا ثم صار قادرا ، وهو مما استحلّ به المسلمون لعنة بعض من أضيف إليه ذلك من أهل الكلام ، لا سيما من يسلِّم أن الرب تعالى لم يزل ولا يزال موصوفا بصفات الكمال ، فإنه يجب أن يصفه بأنه لم يزل ولا يزال قادرا ، والقدرة لا تكون إلا على ممكن ، فلزم إمكان فعله فيما لم يزل ولا يزال .

وقول القائل من هؤلاء : إنه كان قادرا فى الأزل على ما لم يزل ، كلام متناقض . فإنه يُقال لهم : حين كان قادرا : هل كان الفعل ممكنا ؟ فلا/بد ص ٢٢٣
أن يقولوا : لا ، فإنه قولهم .

فيقال لهم : كيف وُصف بالقدرة مع امتناع شيء من المقدور ؟ فعلم أنه مع امتناع الفعل يمتنع أن يقال إنه : قادر على الفعل .

وأما قوله : « إثبات الحوادث مع نفى الأوَّلية تناقض » . فيقولون : هو تناقض إذا نَفَى الأوَّلية عن نفس ما له أول ، وهو كل واحدٍ واحد من الحوادث . أما إذا نفى الأوَّلية عمَّا لم تثبت له أوَّلية ، وهو نوع الحوادث ، لم يتناقض كما تقدم .

ثم قالوا فى الفرق بين الماضى والمستقبل ما قاله أبو المعالى . **قال**(١) : « وضرب المحصِّلون لذلك(٢) مثالين فى الوجهين . قالوا(٣) : مثال إثبات حوادث لا أول لها قبل كل حادث(٤) قول القائل لمن يخاطبه : لا أعطيك درهما إلا وأعطيك قبله دينارا ، ولا أعطيك دينارا إلا وأعطيك قبله درهما ، فلا يُتصور أن يعطى على حكم شرطه دينارا ولا درهما . ومثال ما ألزمونا أن يقول القائل : لا أعطيك دينارا إلا وأعطيك بعده درهما ، ولا أعطيك درهما إلا وأعطيك بعده دينارا ، فيُتصور منه أن يجرى على حكم الشرط » .

فيقول المعترضون : هذا التمثيل ليس مطابقا لمسألتنا ، فإن قوله : « لا أعطيك حتى أعطيك » نفى للمضارع المستقبل إذا وجد قبله ماض ، فحَقُّ القياس الصحيح والاعتبار المستقيم أن يُقال : « ما أعطيتك درهما إلا أَعطيتك قبله دينارا ، ولا أعطيتك دينار إلا أعطيتك قبله درهما » فهذا إخبار أن كل ماضٍ من الدراهم كان قبله دينار ، وكل دينار كان قبله درهم ، وهو نظير الحوادث الماضية التى قبل كل حادث منها حادث .

كما أن قوله : « لا أعطيك درهما إلا أعطيك بعده دينارا ، أو لا دينارا إلا وبعده درهم » هو نظير الحوادث المستقبلة التى بعد كل حادث منها حادث ، فإن أمكن أن يَصْدُق فى قوله فى المستقبل ، أمكن أن يصدق فى

(١) بعد كلامه السابق مباشرة فى « الإرشاد » ص ٢٦ – ٢٧ .
(٢) لذلك : ليست فى « الإرشاد » .
(٣) الإرشاد : فقالوا .
(٤) عبارة : « قول كل حادث » : ليست فى نسخة الأصل من « الإرشاد » ولكنها فى نسخة أخرى منه .

قوله فى الماضى ، وإن امتنع صدقه فى الماضى امتنع صدقه فى المستقبل ، إذ العقل لا يفرِّق بين هذا وهذا ، ولكنه يفرِّق بين قوله : « لا أعطيك حتى أعطيك » وبين قوله : « ما أعطيتك إلا وقد أعطيتك » .

فإذا كان منتهى النظَّار هو القياس العقلى والاعتبار ، وهم فى القياس الذى جعلوه أصل أصول الدين يقيسون الشىء بما يبيّن مفارقته إياه فى عين الحكم الذى/ سوَّوْا بينهما فيه ، عُلم أن ذلك قياس باطل . ص ٢٢٤

وهذا من أعظم أصولهم ، أو أعظم أصولهم ، الذى بَنَوْا عليها نفيهم لما نفوه من أفعال الرب وصفاته ، وعارضوا بذلك ما أَرسل به رسله من أنبائه وآياته .

وقوله : « لا أعطيك حتى أعطيك » مثل قول : « ما أعطيتك حتى أعطيتك » . فهنا نَفْىٌ الماضى حتى يوجد الماضى ، وهناك نفى المستقبل حتى يوجد المستقبل . وكلاهما ممتنع ، فإنه نفىٌّ للشىء حتى يوجد الشىء . وحقيقته الجمع بين النقيضين ، حتى يُجعل الشىء موجودا معدوما ، كما لو قيل : لا يوجد هذا حتى يوجد هو نفسه ، فيقتضى أن يكون وجوده قبل وجوده ، بل فى حال عدمه ، فيكون قد جُعل موجودا حال كونه معدوما ، وهذا ممتنع بيِّن الامتناع .

بخلاف قوله : « ما أعطيتك إلا وقد أعطيتك قبله ، ولا أعطيك إلا أعطيك بعده » فإنه إثبات بعد كل عطاء عطاء ، وقبل كل عطاء عطاء ، فهذا يتضمن إثبات بعد كل حادث مستقبل حادث مستقبل ، وقبل كل حادث ماض حادث ماض ، فأين هذا من هذا ؟

وليتدبر العاقل القياس العقلى فى هذا الباب ، فإنهم قد سلَّموا أنه يجوز أن يكون بعد كل حادث مستقبل حادث مستقبل ، كما إذا قال : « لا أعطيك درهما إلا وأعطيك بعده دينارا » .

واتفقوا على أنه لا يجوز أن نقول « لا أعطيك درهما حتى أعطيك دينارا » وتنازعوا هل يجوز أن يكون قبل كل حادث ماض حادث ماض أم لا ؟ فمنهم من منع ذلك ، وقال : هذا مثل أن نقول : « لا أعطيك درهما حتى أعطيك دينارا » . ومنهم من جوَّز ذلك وقال : ليس هذا مثل هذا الممتنع ، ولكن هذا نظير ذلك الجائز ، وهو قوله : لا أعطيك درهما إلا أعطيتك بعده دينارا ، فإن هذا معناه أن يكون بعد كل حادث حادث ، وذاك معناه أن يكون قبل كل حادث حادث .

وهذا المعنى هو هذا المعنى ، لكن هذا قدَّم اللفظ بما بعد ، وهناك قدَّم التلفظ بما قبل ، وأما من جهة المعنى فلا فرق بينهما .

قالوا : وأما الممتنع فنظيره أن نقول : « ما أعطيتك إلا حتى أعطيتك » فهذا نظير قوله : « لا أعطيك حتى أعطيك » ، ليس نظيره : « ما أعطيتك إلا وقد أعطيتك قبله ».فهنا أصل متفق على جوازه ، وأصل متفق
ص ٢٢٥ على امتناعه ، بل أصلان متفق على امتناعهما ،/ وأصل متنازع فيه : هل هو نظير هذا الجائز ، أو نظير الممتنعَيْن ؟

ولهذا كان الذين اتبعوا هؤلاء من المتأخرين ، كالرازى والآمدى وغيرهما ، قد يتبين لهم ضعف هذا الأصل الذى بَنَوْا عليه حدوث الأجسام ، ويترجَّحُ عندهم حجة من يقول بدوام فاعلية البارى تعالى ، وهم يعلمون أن دين المسلمين واليهود والنصارى : أن الله خلق السمٰوات

والأرض فى ستة أيام ، وأن الله خالق كل شىء ، لكن قد لا يجمعون بين ذلك وبين دوام فاعلية البارى ، لكنهم لم يبنوا على ثبوت الأفعال القائمة به المقدورة المرادة له ، فيبقون دائرين بين مذهب الفلاسفة الدهرية القائلين بقدم الأفلاك، معظِّمين لأرسطو وأتباعه كابن سينا ، وبين مذهب أهل الكلام القائلين بتناهى الحدوث ، وربما رجّحوا هذا تارة وهذا تارة ، حتى قد يصير الأمر عندهم كأن دين المسلمين ودين الملاحدة عِدْلا جهل[1] ، أو ربما مالوا أحيانا إلى دين الملاحدة ، حتى قد يصنِّفون فى الشرك والسحر ، كعبادة الكواكب والأصنام .

وأصل ذلك نفيهم لما يجب إثباته من فعل الرب تعالى ، كما دل عليه المنقول والمعقول ، فإن هؤلاء قد يثبتون أن الذين نفوا قيام الأمور الاختيارية بذات الله تعالى ، وسموا ذلك نفى حلول الحوادث به ، ليس لهم على ذلك حجة صحيحة : لا عقلية ولا سمعية ، بل الذين نفوا ذلك من جميع الطوائف يلزمهم القول به .

فإذا كان هذا الأصل فى المعقول ، ولزومه للطوائف ، ودلالة الشرع عليه ، بهذه القوة ، وبتقدير إبطاله يلزم ترجيح مذهب الملاحدة المبطلين شرعا وعقلا ، على أقوال المرسلين الثابتة شرعا وعقلا ، أو تكافى المسلمين أهل الإيمان وأهل الإلحاد – تبين ما ترتب على إنكار ذلك من الضلال والفساد .

ومصداق ذلك أن الرازى – مثلا – إذا قرر فى مثل « نهاية العقول »

---

(١) العِدْل بالكسر المِثل ، ومعنى العبارة أن هؤلاء يجعلون دين المسلمين مثل دين الملاحدة فى الجهل .

وأمثالها من كتبه الكلامية تناهى الحوادث ، واستوعبتْ ما ذكره أهل الكلام فى ذلك من الحجج ، عارضه إخوانه المتكلمون فقدحوا فيها واحدة
ص ٢٢٦ واحدة ، ثم هو نفسه يقدح فيها فى مواضع من كتبه ، مثل / « المباحث المشرقية » و« المطالب العالية » وغير ذلك ، ويبين أن دوام فاعلية الرب مما يجب القول به ، كما ذكره فى « المباحث المشرقية » فإنه قال فى بيان « دوام فاعلية البارى[١] » : «اعلم أنَّا بينَّا أن واجب[٢] الوجود [ لذاته ][٣] ، كما أنه واجب الوجود لذاته ، فهو واجب الوجود من جميع جهاته . وإذا كان كذلك ، وجب أن تدوم أفعاله بدوامه . وبينَّا أيضا أن سبق العدم ليس بشرطٍ فى احتياج الفعل إلى الفاعل ، وبينّا فى باب الزمان أن الزمان لا يمكن أن يكون له مبدأ زمانى ، وحللنا فيه الشكوك والشبه » .

**قال**[٤] : « وأيضا العالم غير ممتنع أن يكون دائم الوجود ، وما لا يمتنع[٥] أن يكون دائم الوجود ، يجب أن[٦] يكون دائم الوجود ، فالعالم يجب أن يكون دائم الوجود . أما الصغرى فقد مضى تقريرها ، وأما الكبرى فهى [ أن ][٧] الذى لا يمتنع أن يكون موجودا دائماً ، لو كان جائز العدم لكان : إما أن يكون عدمه ممكنا دائما ، أو لا يكون دائما[٨] ، فإن لم يكن

---

(١) فى كتابه « المباحث المشرقية » ٥١٥/٢ ( ط . حيدر آباد ، سنة ١٣٤٣ )
(٢) المباحث المشرقية : إنا قد بينا فى باب العلة أن واجب . .
(٣) لذاته : ساقطة من ( ت ) وأثبتها من « المباحث المشرقية » .
(٤) بعد الكلام السابق بثلاثة أسطر ، ٥١٥/٢ - ٥١٦ .
(٥) المباحث المشرقية : وما لم يمتنع .
(٦) عبارة « يجب أن » : ليست فى « المباحث المشرقية » .
(٧) أن : ساقطة من ( ت ) وأثبتها من « المباحث المشرقية » ٥١٦/٢ .
(٨) المباحث المشرقية : أو لا دائما .

له إمكان العدم دائما ، كان ذلك الإمكان محدودا ، وإذا [١] تعدى ذلك الحد ، وجب فيه وجوده وامتنع [٢] عدمه ، مع أن الأحوال واحدة ، وهذا محال . يبقى أنه إن كان عدمه ممكنا [٣] ، فهو ممكن العدم دائما ، وكل ما كان ممكنا فإنه إذا فرض موجودا ، أمكن أن يعرض [٤] منه كذب ، وأما المحال فلا يعرض ألبتة ، إذا فرض [٥] معدوما ، لكن فرض هذا العدم يعرض منه [٦] محال ، وبيانه هو : أنَّا نفرض أن أحد طَرَفَى الممكن ، وهو الوجود الدائم ، وُجد وهو مع ذلك يقوى على عدم الصورة دائما ، فلا يمتنع أن يقع ذلك الممكن ، فإن استحال [٧] وقوعه لم يكن ذلك ممكنا ، لكنه يستحيل مع فرض وجوده دائما عدمه دائما ، وإلا لكان الشىء ، فى زمانٍ غير متناه ، معدوما وموجودا معا ، وهو محال . نعم يمكن فرض عدمه بعد وجوده ، ولكن ذلك العدم غير دائم ، بل هو عدم متجدد . وإذا كان هذا محالا بالوضع [٨] ليس بكذب غير محال بل هو محال [٩] ، فالحكم على ما يمكن وجوده [١٠] دائما بأنه جائز العدم محال ، فإذاً وجوده واجب ، وهو المطلوب » .

---

(١) المباحث المشرقية : فإذا .

(٢) المباحث المشرقية : يجب فيه وجوده ويمتنع . .

(٣) المباحث المشرقية : فبقى أنه إن كان ممكن العدم .

(٤) المباحث المشرقية : أن يفرض .

(٥) المباحث المشرقية : فلا يفرض ألبتة وكذلك إذا فرض . .

(٦) المباحث المشرقية : يلزم منه .

(٧) ت : فإن استحالة ، والمثبت من « المباحث المشرقية » .

(٨) المباحث المشرقية : . . محالا ففرض . .

(٩) عبارة « بل هو محال » : ساقطة من « المباحث المشرقية » .

(١٠) المباحث المشرقية : فالحكم على ما لا يمتنع وجوده . . .

تعليق ابن تيمية **قلت** : فهذه الحجة مضمونها أن الفعل يمكن أن يكون واجب الوجود ، فيجب أن يكون دائم الوجود ، لأنه لو لم يكن كذلك لكان ممكن الوجود والعدم ./

ص ٢٢٧ والمقصود هنا أنه يمكن دوام وجوده بغيره ، فيجب دوام وجوده بغيره لا بنفسه ، إذ لو لم يجب بنفسه ولا بغيره بل أمكن عدمه ، لوجب أن يمكن عدمه دائما ، إذ إمكان عدمه فى حال دون حال مع تساوى الأحوال محال ، وإمكان عدمه دائما ينافى وجوبه بنفسه أو بغيره فى شىء من الأوقات ، فإنه لو وجب موجودا فى حال بنفسه أو بغيره ، لم يكن ممكن العدم فى حال وجوبه ، وهو إذا كان موجودا كان بغيره فيكون واجبا بالغير ، فإذا كان موجودا امتنع – فى حال وجوده – أن يمكن عدمه ، فإذا قُدِّر أنه ممكن العدم دائما ، بحيث لا يجب لا بنفسه ولا بغيره ، امتنع أن يكون موجوداً فى شىء من الأحوال .

والتقدير أنه ممكن الوجود ، بل ممكن دوام الوجود . وإمكان الوجود ينافى امتناع الوجود ، فما أمكن وجوده دائما امتنع عدمه .

ونكتة الحجة أن ما أمكن وجوده دائما ، يكون مع وجوده واجبا بغيره ، فإن الممكن إن اقترن به ما يوجب وجوده ، صار واجبا بغيره ، وإن لم يقترن به ما يوجب وجوده ، صار ممتنعا لغيره ، إذ الممكن لا يحصل إلا عند المرجح التام الذى يوجب وجوده ، إذ لو لم يجب معه لكان ممكنا ، وإذا كان ممكنا لم يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح .

وهذا الموضع قد نازع فيه طوائف من المعتزلة ، وغيرهم من أهل الكلام . طائفة يقولون : إن القادر يرجّح أحد المقدورَيْن المتماثلَيْن بلا

مرجّح أصلا ، كما يقول ذلك طوائف من الجهمية والمعتزلة ، ومن اتبعهم من أصناف المتكلمين .

وهؤلاء يقولون : عند وجود القدرة والداعى لا يجب الفعل ، بل يكون جائز الوجود والعدم .

وطائفة من المعتزلة والكرّامية يقولون : بل عند وجود المرجّح يكون الوجود راجحا على العدم من غير وجوب . وهذا قول محمود الخوارزمى ، وابن الهيصم الكرّامى وغيرهما .

والقول الثالث هو قول طوائف من أهل السنة والمعتزلة كأبى الحسين : أنه عند وجود القدرة التامة والداعى التام يجب وجود المقدور .

والقول الذى اختاره محمود يقول أصحابه : إنه عند وجود المرجّح يكون الممكن أولى بالوجود منه بالعدم ، وإن لم ينته الترجيح إلى حد الوجوب . وجعلوا/فعل القادر المختار من هذا الوجه . ص ٢٢٨

وبهذا يناظرون الناس فى مسألة القـدر ، ويناظرون الفلاسفة فى مسألة حدوث العالم . لكن الناس بيّنوا فساد قولهم ، وذلك أنه إذا حصل مرجّح ، وكان مع وجوده يمكن وجود الممكن ويمكن عدمه ، فلا بد من ترجيح لأحدهما على الآخر .

فإذا قيل : جانب الوجود : أقوى أو أضعف ؟

قيل : قول القائل : أقوى ، يريد به أنه مع هذه القوة يمكن وجوده وعدمه ، أو لابد من وجوده .

فإن قال بالثانى ، ثبت وجوبه عند المرجح .

وإن قال بالأول ، قيل له : فإذا كان مع القوة يمكن وجوده وعدمه ، فلا بد من ترجيحٍ ، وإلا كان الممكن نوعين أو له حالان : حال يحصل فيها بغير مرجّح ، وحال لا يحصل فيها إلا بمرجح .

والممكن ليس له من نفسه وجود أصلا ، بل وجوده ممكن ، ولا يحصل إلا بغيره ، فكل ما وُصف بهذه الحقيقة ، يمتنع أن يوجد إلا بغيره ، فما دام ممكنا لا يوجد إلا بغيره . وذلك الغير إذا كان يمكن أن يفعل ، ويمكن أن لا يفعل ، كان فعله ممكنا . والممكن لا يحصل إلا بغيره .

وإذا قيل : الغير هو القادر ، أو القادر المريد ، أو نحو ذلك .

قيل : مجرد القادر المريد ، إذا كان معه وجود الفعل تارة وعدمه أخرى ، كان ممكنا ، فلا بد له من مرجّح ، وإلا فإذا قُدِّر استواء الحال من كل وجه فلا يترجّح ، وإذا لم يكن ترجيح ، لزم حصول الممكن بلا ترجيح مرجّح ، وهو ممتنع .

وهذا الموضع هو الذى أنكره من أنكره من أئمة السنة والحديث ، ومن أئمة الفلاسفة أيضا ، على من صار إليه من أهل الكلام : المعتزلة ، والكُلاّبية كالأشعرية ، وطائفة من أصحاب أحمد وغيره من الأئمة . وهو أصل قول ابن كُلاَّب فى مسألة القرآن ، الذى أنكره عليه الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة . وهو أصل شبهة الفلاسفة فى مناظرتهم لهؤلاء فى قدم العالم ، وقد بسط فى موضعه .

وإذا كان الممكن نفسه إما واجبا بغيره ، وإما ممتنعا لغيره ، فما كان يمكن دوام وجوده ، كان مع وجوده واجب الدوام بغيره ، فيمتنع أن

يكون حينئذ ممكن العدم والحال هذه ، مع كونه واجب الدوام بغيره . فكل ما أمكن وجوده بغيره وأمكن دوامه ، امتنع مع وجوده عدمه ، وامتنع مع عدمه وجوده ، فإنه إذا لم يدم وجوده ، لزم أن لا يكون هناك ما يقتضي وجوده ، أو ما يقتضي وجوده فى حال دون حال ، فإن ممكن الوجود إنما يعدم لعدم مقتضيه ، فالعدم الدائم عدم فيه مقتضى/الوجود ص ٢٢٩ على سبيل الدوام ، والعدم الحادث عدم فيه مقتضى الوجود فى تلك الحال .

والمراد أنه عدم كمال المقتضى ، لا أنه عدم كل شرطٍ من شروط الاقتضاء ، بل عدم بعض الشروط كافٍ فى عدمه ، وعدم المقتضى فى حال دون حال ، مع تماثل الأحوال ، منتفٍ ، وعدمه دائما يوجب أنه يمتنع وجوده دائما ، والتقدير أنه فُرض إمكان وجوده دائما .

ومادة هذه الحجة مشاركة لمادة الحجة التى اعتمدوها فى قدم العالم ، وهى أن الحدوث بدون سبب الحدوث ممتنع ، ووجود المقتضى التام فى الأزل يستلزم وجود مقتضاه ، فإن الأصل فى ذلك أنه لا يتجدد شيء بدون سبب يقتضى التجدد .

فالمنازع لهم من أهل الكلام ، من المعتزلة والأشعرية ونحوهم ، إما أن يقول : الفعل فى الأزل ممتنع ، كما قاله[1] طوائف منهم . وإما أن يقول : هو ممكن لكن لم يحصل ما به يوجد ، فكان عدمه لفوات شرط الاتحاد ، إذ التقسيم العقلى يوجب أن يُقال : الفعل فى الأزل : إما ممكن وإما

(١) فى الأصل : ممتنع كماله قاله . والظاهر أنه تحريف ، ولعل الصواب ما أثبته .

ممتنع ، وإذا كان ممكنا ، فإما أن يحصل مجموع ما به يوجد ، وإما أن لا يحصل .

فالتقدير الأول أنه ممتنع ، لاستلزام تسلسل الحوادث . والثانى أنه وإن قُدِّر إمكانه ، لكن لم تتعلق به مشيئة الرب تعالى ، أو قدرته ، أو لم يحصل تعلق العلم بوجوده قبل ذلك الزمن ، أو نحو ذلك مما لا يوجد الفعل إلا به .

فمن قال : إن دوام الفعل ممتنع ، فقد أبطلوا قوله ، كما ذُكر. ومن قال : إنه ممكن ، لكن لم يوجد تمام شرطه . قالوا له : فهو قبل ذلك كان ممتنعا ، ثم صار ممكنا ، بل موجودا مع تساوى الحالين ، فيلزم الترجيح بلا مرجح .

وإذا قال : إنه ممكن وما به يحصل موجود . قالوا : فيلزم وجوده .

ولما ذكر الرازى هذه الحجة قال[1] : « عمدة المنكرين لهذا امتناع حوادث[2] لا أول لها ، وقد مضى القول فيه فى باب الزمان ، فلا نطوِّل بذكره تطويلاتهم الخارجة عن الأصول[3] » .

والموضع الذى أحال فيه ذكر فيه الحجج التى احتج بها هو وغيره على حدوث الزمان ، ولوازم ذلك من حدوث الحركة والجسم ، وأبطل ذلك كله ، فذكر ما احتج به المعتزلة والأشعرية ، وما ذكره هو فى « الأربعين » و« نهاية العقول » فى مسألة حدوث العالم ، وأبطل ذلك كله فركَّب لهم

---

(١) فى كتابه « المباحث المشرقية » بعد كلامه السابق مباشرة ، ٥١٦/٢ .

(٢) المباحث المشرقية : المنكرين لذلك إنكار..

(٣) المباحث المشرقية : فلا نطول القول بذكر تطويلاتهم الخارجة عن المقصود .

كلام الرازى فى « المباحث المشرقية » عن مسألة حدوث العالم وتعليق ابن تيمية عليه.
ص ٢٣٠

سبع حجج[١] : « أولها : الحوادث[٢] الماضية تتطرق إليها الزيادة والنقصان ، وما كان كذلك[٣] فله بداية ،/فللحوادث [ الماضية ][٤] بداية . بيان الأولى بأربعة أوجه . أحدها أن الحوادث الماضية إلى زمن[٥] الطوفان أقل من الحوادث إلى زماننا[٦] بمقدار ما بين الطوفان وزماننا . الثانية : أن الدورات الماضية إما أن تكون شفعا أو وترا[٧] ، وكيفما كان فهو ناقص عن العدد الذى فوقه . الثالث : أن عودات القمر لاشك أنها أقل من[٨] عودات زحل والمشترى . الرابع : أن الدورات[٩] الماضية لو كانت غير متناهية لكانتِ الأبدان [ البشرية ][١٠] الماضية غير متناهية ، فكانت النفوس [ البشرية ][١٠] غير متناهية ، لامتناع[١١] التناسخ ، فكانت النفوس [ البشرية ][١٢] الموجودة فى زماننا غير متناهية ، لوجوب بقاء الأنفس البشرية ، لكن عدد النفوس الموجودة فى زماننا قابل للزيادة

---

(١) وهذا فى كتابه « المباحث المشرقية » ١/٦٦٥ – ٦٦٦ . وقال فى أوله : « واحتج المثبتون للزمان أولاً زمانيا بأمور سبعة : أولها . . . الخ .

(٢) المباحث المشرقية : إن الحوادث . .

(٣) المباحث المشرقية : وكل ما كان كذلك . .

(٤) الماضية : ساقطة من ( ت ) وأثبتها من « المباحث المشرقية » .

(٥) المباحث المشرقية : . . بداية بيان الصغرى من وجوه أربعة . أما أولا : فلأن الحوادث الماضية التى إلى زمان . .

(٦) المباحث . . : التى إلى زماننا . .

(٧) المباحث . . : وأما ثانيا فلأن الدورات الماضية إما أن تكون وترا أو شفعا . .

(٨) المباحث . .:وأما ثالثا فلأن عودات القمر لاشك أنها أكثر من . .

(٩) المباحث . . : وأما رابعا فلأن الدورات . . .

(١٠) البشرية : زيادة فى « المباحث المشرقية » .

(١١) المباحث . . : لاستحالة .

(١٢) البشرية : زيادة فى « المباحث . . » .

والنقصان ، فهو متناه [(١)] . فالنفوس [(٢)] التي كانت موجودة في زمان الطوفان لاشك أنها أقل عدداً من عدد النفوس إلى زماننا [(٣)] ، وكل عدد يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه ، فالنفوس الموجودة البشرية [(٤)] متناهية ، ثم يُستدل بتناهيها على تناهي الأبدان ، وبتناهي الأبدان على تناهي الحركات والمتحركات ، وتناهي كل العالم » .

**قال** [(٥)] : « وأما بيان أن كل عدد يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه ، فقد زعموا أن العلم بذلك بديهي [(٦)] » .

**قال**[(٧)] : « والحجة الثانية : لو[(٨)] كانت الحوادث الماضية غير متناهية ، لتوقف حدوث الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له ، وما يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له استحال وجوده ، وكان[(٩)] يلزم أن لا يوجد الحادث اليومي ، فلما وجد علمنا أن الحوادث الماضية متناهية » .

**قلت** : وهذه هي التي ذكرها من ذكرها من شيوخ المعتزلة والشيعة ، وقد ذكرها أبو المعالي وأمثاله من أئمة الكلام .

---

(١) عبارة « فهو متناه » ساقطة من«المباحث . . »
(٢) المباحث . . : فإن النفوس .
(٣) المباحث ٦٦٦/١ : التي وجدت في زماننا .
(٤) المباحث : . . فالنفوس البشرية الموجودة . .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٦٦٦/١ .
(٦) المباحث . . : أولي بديهي .
(٧) بعد الكلام السابق مباشرة .
(٨) المباحث . . : وثانيها لو . . .
(٩) المباحث . . : فكان . . .

« والثالثة [١] : أن كل واحدٍ واحد من الحوادث : إذا كان له أول ، وجب أن يكون للكل أول ، كما أن كل واحدٍ واحد من الزنج [٢] لما كان أسود ، وجب أن يكون الكل سودا » .

**قلت** : وهذه حجة أبي [٣] الحسين البصرى وأمثاله من المعتزلة .

« والرابعة [٤] : أن الحوادث الماضية قد انتهت إلينا ، فلو كانت الحوادث الماضية بلا نهاية ، لكان ما لا نهاية له متناهيا ، وذلك محال » . وهذا من جنس الثانى [٥] .

« والخامسة [٦] : أن الأزل إما أن يكون قد وُجد فيه حادث أو لم يوجد . والأول محال ، لأن ذلك الحادث يكون مسبوقا بالعدم ، والأزل لا يكون مسبوقا بالعدم . وإن لم يوجد شيء من الحوادث فى الأزل ،/ فقد أشرنا إلى حالة ما كان شيء من الحوادث هناك موجوداً ، فإذاً كلٌّ من الحوادث [٧] مسبوق بالعدم . ص ٢٣١

السادسة [٨] : أن الأمور الماضية قد دخلت فى الوجود ، وما دخل فى الوجود فقد حصره الوجود ، وما حصره الوجود كان متناهياً ، فالحوادث الماضية يجب أن تكون متناهية .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ٦٦٦/١ وأوله : وثالثها .
(٢) المباحث . . . : من الزنوج .
(٣) فى الأصل : أبو ، وهو خطأ .
(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ٦٦٦/١ – ٦٦٧ وأولها : ورابعها .
(٥) عبارة « وهذا من جنس الثانى » ليست فى « المباحث المشرقية » والظاهر أنها من كلام ابن تيمية .
(٦) المباحث . . . : وخامسها .
(٧) المباحث . . : كل الحوادث . .
(٨) المباحث . . : وسادسها .

السابعة[١] : أن كل واحدٍ من الحوادث مسبوق بعدم لا أول له ، فإذا فرضنا جسما قديما ، وفرضنا حوادث لا أول لها ، لزم أن لا يكون ذلك الجسم متقدماً ، لا[٢] على وجود تلك الحوادث ولا على عدمها ، ومحال أن يكون الشيء لا يتقدم أموراً ، ولا يتقدم ما هو سابق على كل واحدٍ واحد[٣] من تلك الأمور ، فيصير[٤] حكم السابق والمسبوق فى السبق والتقدم حكماً واحدا » .

ثم قال[٥] : « قالت الفلاسفة : الجواب عمّا ذكروه « أولا » من وجوه ثلاثة .

الأول : المحكوم عليه[٦] بالزيادة والنقصان : إما كل الحوادث ، وإما كل واحدٍ واحد [ منها ][٧] ، والأول محال ، لأن الكل من حيث هو كل[٨] غير موجود لا فى الخارج ولا فى الذهن على ما بيّناه فى باب اللانهاية ، وما [ لا ][٩] يكون موجودا امتنع أن يكون موصوفاً بالأوصاف الثبوتية ، من الزيادة والنقصان وغيرهما،لما بيّنا فى باب الوجود : أن ما لا يكون ثابتا فى نفسه ، لا يمكن أن يكون موصوفا بالأوصاف الثبوتية » .

(١) المباحث . . ٦٦٧/١ : وسابعها .
(٢) لا : ساقطة من « المباحث . . » .
(٣) واحد : ساقطة من « المباحث . . » .
(٤) المباحث . . : لأنه يصير .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٦٦٧/١ .
(٦) المباحث . . : أن المحكوم عليه . .
(٧) منها : زيادة فى « المباحث . . » .
(٨) المباحث : . . أنه كل . .
(٩) لا : ساقطة من ( ت ) ، وأثبتها من « المباحث . . » .

**قلت** : هذا كقولهم : الحركة غير موجودة ، والصوت غير موجود . والكلام غير موجود . وهذا لفظ مجمل ، فإن أريد بالموجود ما تقترن أجزاؤه فى زمن واحد ، فهذا غير موجود . وأما إن أُريد ما هو أعم من ذلك ، بحيث يدخل فيه ما يوجد شيئا بعد شيء ، فهذا كله موجود ، وهو من حيث هو موجود شيئاً بعد شيء ، لا موجود على سبيل الاقتران .

«الثانى[١] : أنّا[٢] بيّنا فى باب تناهى الأجسام أن الشيء إذا كان متناهيا من جانب ، وغير متناه من جانب آخر ، فإذا انضم[٣] إلى الجانب المتناهى شيء ، حتى ازداد هذا الجانب ، فالزيادة إنما حصلت فى الجانب المتناهى لا فى الجانب الآخر ، فلا يلزم أن يصير[٤] الجانب الآخر متناهيا ، إلا أن يُقال : إنَّا نفرض فى الذهن انطباق الجانب المتناهى من الزائد على الجانب المتناهى من الناقص ، فلابد وأن يظهر التفاوت من الجانب الآخر .

ولكن[٥] إذا سلمنا لهم صحة هذا التطبيق ، فإنه لا يصح تطبيق طرف الزائد على طرف الناقص ، إلا بوقوع فضلة/عددية من الزائد[٦] . ص ٢٣٢
ومع ذلك فمن المحتمل أن يمتد الزائد مع الناقص أبداً ، من غير أن ينقطع الناقص ، بل يبقى أبداً مع الزائد بتلك الفضلة العددية .

الثالث : معارضة ذلك بأمور أربعة : أولها : صحة[٧] حدوث

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ١/٦٦٧ - ٦٦٨ .
(٢) المباحث . . : وهو أنّا . .
(٣) المباحث . : فإذا ضم . .
(٤) المباحث . . : . . فلا يصير . .
(٥) المباحث . . : ولكنا .
(٦) المباحث . . : فى الزائد .
(٧) المباحث . . ١/٦٦٧ - ٦٦٨ : . . العددية ، وتمام تقرير ذلك قد مضى فى باب تناهى الأجسام . الثالث : المعارضة بأربعة أمور : أولها : أن صحة . .

الحوادث من الأزل إلى الطوفان ، أقل من صحتها من الأزل إلى زماننا هذا ، مع أنه لا يلزم تناهى الصحة .

وثانيها : صحة[(١)] حدوث الحوادث من الطوفان إلى الأبد ، أكثر من صحة حدوثها من الآن إلى الأبد ، مع أنه لا يلزم تناهى هذه الصحة فى جانب الأبد .

وثالثها : تضعيف الألف مرارا[(٢)] غير متناهية ، أقل من تضعيف الألفين مرارا[(٣)] غير متناهية .

ورابعها : معلومات الله[(٤)] أكثر من مقدوراته ، مع أن تلك غير متناهية »[(٥)] .

**قال**[(٦)] : « والجواب عمَّا ذكروه « ثانيا » - يعنى الحجة الثانية[(٧)] - « أنه إما أن يعنى بالتوقف المذكور أن يكون أمران معدومان فى وقت ، وشرط وجود [ أحدهما ][(٨)] فى المستقبل أن يوجد المعدوم الآخر[(٩)] قبله ، فإن كان الأمر على هذا ، فقد وجدنا أمراً معدوما ، ومن شرط وجوده أن توجد أمور بغير نهاية فى ترتيبها وكلها معدومة ، فيبتدى فى الوجود من وقت

(١) المباحث . . : أن صحة . .

(٢) المباحث : . . أن تضعيف الألف مرات . .

(٣) المباحث : ... مرات .

(٤) المباحث : ... أن معلومات الله تعالى .

(٥) المباحث . . : مع أن كل ذلك غير متناه .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة فى « المباحث المشرقية » ٦٦٨/١ - ٦٦٩ .

(٧) عبارة « يعنى الحجة الثانية » زيادة من ابن تيمية للإيضاح وليست فى « المباحث . . »

(٨) فى الأصل : وجودهما . وما أثبته من « المباحث . . » .

(٩) المباحث . . : الثانى .

ما اعتبر هذا الاشتراط . فالذى يكون كذلك كان ممتنع الحدوث فى الوجود ، وأما أن يعنى[١] بهذا التوقف أنه لا يوجد هذا الحادث إلا وقد وجد قبله ما لا نهاية له ، ثم ادّعى أن التوقف بهذا المعنى محال . فهذا هو نفس المطلوب ، فإن النزاع ما وقع إلا فيه .

والجواب عمّا ذكروه «ثالثا» أنه لا يلزم من ثبوت الأول لكل واحدٍ ، ثبوت الأول للكل ، لأن من الجائز[٢] أن يكون حكم الكل مخالفا لحكم الآحاد ، لأن كل واحدٍ من آحاد العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ، وكل[٣] واحد من الأجزاء ليس بكل ، مع أن كلها كل . وكل واحدٍ من الحوادث اليومية غير مستغرِق لكل اليوم ، مع أن مجموعها مستغرِق لكل اليوم ، بل نقول : إن الكل من حيث هو كل يستحيل أن يكون مساوياً لجزئه من حيث هو جزء ، وإلا لم يكن أحدهما كلاً والآخر جزءاً . وأما المثال الواحد فلا يكفى ، لأنّا لا ندَّعى أن حكم الكلية[٤] يجب أن يكون مخالفاً[٥] لحكم الآحاد ، حتى يضرنا المثال الواحد ، بل نقول : إن[٦] ذلك التساوى قد يكون وقد لا يكون ، والأمر فيه موقوف على البرهان » .

**قال**[٧] : « والجواب عمّا ذكروه « رابعاً » أن انتهاء الحوادث إلينا يقتضى ثبوت النهاية لها من الجانب الذى يلينا ، وثبوت النهاية من أحد

(١) المباحث : . . إن عنى . .
(٢) المباحث . . : إذ من الجائز . .
(٣) المباحث . . : فكل .
(٤) المباحث . . ٦٦٩/١ : حكم الجملة .
(٥) المباحث . . : مساويا . .
(٦) إن : ليست فى « المباحث . . » .
(٧) بعد كلامه السابق مباشرة ٦٦٩/١ .

ص ٢٣٣ الجانبين / لا ينافى أن لا نهاية لها[١] من الجانب الآخر ، والدليل عليه الصحة ، فإنه لا بداية لها[٢] ، مع أنها قد تناهت إلينا ، وكذلك حركات أهل الجنة لا نهاية لها ، مع أنها فى جانب البداية لها نهاية » .

**قال** :[٣] « والجواب عمَّا ما ذكروه « خامساً » وهو قولهم : الأزل هل وجد فيه حادث أم لا ؟ فنقول : الأزل ليس حالة معينة ، بل هو[٤] عبارة عن نفى الأوَّلية ، فالحادث بالزمان الذى هو عبارة عن الشيء المسبوق بالعدم ، يمتنع وقوعه فى الأزل ، فأما قولهم : لما لم يقع شيء من الحوادث فى الأزل ، فقد أشرنا إلى حالة لم يكن شيء من الحوادث هناك موجودا[٥] ، فنقول : قد بيّنا أن الأزل ليس وقتا مخصوصا ، حتى يقال بأن ذلك الوقت قد خلا عن الحوادث بل الأزل عبارة عن نفى الأوَّلية ، فقولنا : الأزل لم يوجد فيه شيء من الحوادث ، معناه : أن نفى الأوَّلية لم يوجد فيه شيء من الحوادث ، أى كل [ واحد ][٦] من الحوادث مسبوق بالعدم ، فلم قلتم : إنه لما كان كل [ واحد ][٦] منها مسبوقا بالعدم ، وجب أن يكون الكل كذلك ، فإن النزاع ما وقع إلا فيه .

والذى يحسم مادة هذا الوهم معارضته[٧] بالصحة ، فنقول : صحة

(١) لها : ليست فى المباحث المشرقية » .

(٢) فى الأصل : لا نهاية لها ، والتصويب من « المباحث المشرقية » .

(٣) بعد كلامه السابق مباشرة ١/٦٦٩ - ٦٧٠ .

(٤) المباحث المشرقية : بل هى .

(٥) سبق قولهم فى « المباحث الشرقية » ١/٦٦٦ ونص كلامهم هناك : « وإن لم يوجد شيء من الحوادث فى الأزل فقد أشرنا إلى حالة ما كان شيء من الحوادث هناك موجوداً » .

(٦) واحد : زيادة فى « المباحث المشرقية » .

(٧) المباحث المشرقية : أن نعارضه .

حدوث الحوادث : هل كانت حاصلة فى الأزل أم لا ؟ فإن كانت حاصلة فى الأزل أمكن حدوث حادث أزلى ، وذلك محال . وإن لم تكن فللصحة مبدأ أول[١] ، وهو محال . ولما لم يكن هذا الكلام قادحاً فى أن الصحة لا بداية لها ، لم يكن قادحا فى هذه المسألة » .

**قال**[٢] : « والجواب عمّا ذكروه « سادساً » ، وهو أن ما[٣] دخل فى الوجود فقد حصره الوجود ، فهو أن المراد بالحصر أن يكون للشىء طرف ، ونحن نسلم أن الحوادث محصورة من الجانب الذى يلينا . **أما** لم قلتم : إنه يلزم من ذلك أن تكون محصورة[٤] من الطرف الذى لا يلينا ، ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث[٥] ؟

والجواب عمّا ذكروه « سابعاً » من أنه لا يلزم أن لا ينفك الجسم عن حدوث الحوادث وعدمها ، فنقول : إن عنيتم به أنه[٦] يكون موصوفا بوجود كل الحوادث ، ويكون موصوفا بعدمها معاً ، فذلك باطل ، لأن الحوادث ليس لكلها[٧] وجود ، حتى يكون الجسم موصوفا به[٨] وإن عنيتم به أنه فى كل واحد من الأزمان[٩] يكون موصوفا بواحدٍ من تلك

(١) المباحث المشرقية : مبدأ وأول .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة ١/ ٦٧٠ .

(٣) المباحث المشرقية : سادساً من أن . .

(٤) المباحث المشرقية : أن يكون محصورا .

(٥) ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث : كذا فى الأصل وفى « المباحث المشرقية » ويبدو أن العبارة محرفة . ولعل الصواب : فنحن نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث .

(٦) المباحث المشرقية : أن .

(٧) المباحث المشرقية : لكليتها .

(٨) المباحث المشرقية : بها .

(٩) المباحث المشرقية : من الأوقات .

الحوادث ، فهو فى ذلك الوقت لا يكون موصوفا بعدم ذلك الحادث ،
ص ٢٣٤ حتى يلزم التناقض ، بل يكون موصوفا بعدم سائر/الحوادث . والتناقض إنما يلزم إذا كان الشيء موصوفا بالحادث المعيّن ، وبعدم ذلك الحادث معاً ، فأما [١] أن يكون فى ذلك الوقت موصوفاً بوجوده وبعدم غيره ، فأى تناقض فيه ؟ » .

**قال** [٢] : « هذا [٣] جملة ما قيل فى هذه المسألة » .

**قلت** : فهذا كلام الرازى فى هذا ، مع أنه من عادته فى الكتاب المذكور الذى صنّفه فى الفلسفة ، وهو أكبر كتبه فى ذلك ، إذا تمكن من القدح فيما يورده الفلاسفة ، قدح فيه ، كما قدح فى قولهم : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا ، ونحو ذلك ممّا يتوجه له القدح فيه ، وكما تقرر ما ذكره بزيادات وتكميلات لم يذكروها هم ، إذا توجه له تقرير ذلك ، فإنه بحسب ما يتوجه له من البحث والنظر .

ولهذا كان تارة يعارض ما ذكره الفلاسفة بما يناقضه من كلام المتكلمين ، كما يعارض من الكتب الكلامية ما يذكره المتكلمون [٤] بما يذكره فى مناقضة الفلاسفة ، ويرجّح ما يترجح له فى تلك الحال . وهو مع هذا ذكر هذه الحجج التى هى عمد القائلين بأن الحوادث لا تدوم ، وعليها

---

(١) المباحث المشرقية : وأما .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة ١/٦٧٠ .

(٣) المباحث المشرقية : فهذا .

(٤) فى الأصل : المتكلمين ، وهو خطأ .

بَنَوْاحدوث الجسم ، وأبطلها كلها ، وذكر أدلة أولئك فى دوام فاعلية الرب تعالى ولم يبطلها .

وقد ذكر أيضا حجج هؤلاء فى دوام الزمان بكلام طويل ليس هذا موضع بسطه . والمقصود هنا أن من يريد هذا وأمثاله من كلام هؤلاء ، تبين له أن ما ذكره أئمتهم الأشعرية وشيوخ أئمتهم المعتزلة فى هذا الباب ، كان مما تبين لهم فساده ، ثم مع هذا لا يمكنهم القدح فى أدلة الفلاسفة ، إن لم يقرّوا بما أنكروه من مدلول الكتاب والسنة الموافق لصريح المعقول ، فحينئذ يمكنهم القول بالمعقولات الصريحة ، ويتبين لهم أنها موافقة للمنقولات الصحيحة ، وليس مما أمر الله به ورسوله ، ولا مما يرتضيه عاقل ، أن تقابل الحجج القوية بالمعاندة والجحد ، بل قول الصدق والتزام العدل لازم عند جميع العقلاء . وأهل الإسلام والملل أحق بذلك من غيرهم ، إذْ هم – ولله الحمد – أكمل الناس عقلا ، وأتمهم إدراكا ، وأصحهم دينا ، وأشرفهم كتابا ، وأفضلهم نبيا ، وأحسنهم شريعة .

ومن المعلوم فى دين الإسلام أن اليهود والنصارى خيرٌ من الفلاسفة الخارجين عن الملل ، وأصح عقلا ودينا ، ولهذا كان خيار الصابئة من انتسب إلى ملة /من الملل . وقد اتفق أئمة الدين على إقرار اليهود والنصارى بالجزية ، وعلى حل ذبائحهم ونسائهم ، وإن خالف فى ذلك أهل البدع . ص ٢٣٥

وأما الفلاسفة فإما أن يكونوا من المشركين ، وإما أن يكونوا من المجوس ، وإما أن يكونوا من الصابئين ، وإما أن يكونوا منتسبين إلى أهل الملل الثلاث . فمن كان من المشركين ، كما يُذكر عن الفلاسفة اليونان ونحوهم ، أو من المجوس ، كفلاسفة الفرس ونحوهم ، فاليهود والنصارى

خير منه ، ولذلك هم خير من فلاسفة الصابئين.والصابئون للعلماء فيهم طريقتان : إحداهما[1] : أنهم هل يقرّون بالجزية أم لا ؟ على قولين . والثانية[2] : إنه يفصّل الأمر فيهم ، فمن تديَّن بدين أهل الكتاب أُلحق بهم ، وإلا فلا . وهاتان الطريقتان فى مذهب الشافعى وأحمد وغيرهما .

والنزاع فى إقرارهم بالجزية هو على قول من لا يقبل الجزية إلا من المجوس وأهل الكتاب ، كقول الشافعى وأحمد فى إحدى الروايتين . وأما من يقر مشركى العجم بالجزية ، كأبى حنيفة ومالك وأحمد فى الرواية الأخرى ، فهؤلاء يتنازعون فى حل ذبائحهم ونسائهم ، ولذلك يتنازع فى ذلك من يفرِّق بين الكتابىّ الذى دخل سلفه قبل النسخ والتبديل ، وبين الذين دخلوا بعد النسخ والتبديل ، كما هو قول الشافعى وطائفة من أصحاب أحمد ، بناءً على أن أهل الكتاب الاعتبار فيهم بنسبتهم ، وهم من كان سلفهم مستمسكين به قبل النسخ والتبديل . لكن جمهور العلماء ، كمالك وأبى حنيفة وأحمد فى المنصوص عنه ، على أن الاعتبار بنفس الرجل لا بنسبه ، كما دلّ على ذلك الكتاب والسنة وإجماع الصحابة .

والمقصود هنا أنه من رجّح بعض أقوال الفلاسفة ، التى يخالفون فيها أقوال أهل الملل ، كان شرًّا ممّن رجّح بعض أقوال اليهود والنصارى على أقوال المسلمين .

وإذا كانت الطريق التى سلكها أهل طريقة الأعراض والتركيب

(١) فى الأصل : أحدهما . وهو خطأ . وذكر ابن تيمية بعد قليل : « هاتان الطريقتان . . . » .

(٢) فى الأصل : والثانى .

والاختصاص من أهل الكلام ، يوجب أن يصلوا إلى حد يرجّحون فيه طريقة الفلاسفة على طريقة سلفهم من أهل الكلام ، عُلِم بذلك أنهم جعلوا دين سلفهم المتكلمين أنقص من دين اليهود والنصارى بدرجتين إن كانوا مسلمين ، وإن لم يكونوا مسلمين جعلوا قول الفلاسفة الملحدين خيرا من قول الأنبياء والمرسلين ، فإنهم إذا رجّحوا كلام الفلاسفة على / كلام سلفهم المتكلمين ، مع اعتقادهم أن أقوال الفلاسفة المناقضة لقول الرسول صلى الله عليه وسلم باطلة ، وأن اليهود والنصارى خير من الفلاسفة ، لزم الأول . ص ٢٣٦

وإن اعتقدوا أن قول الفلاسفة خير من قول سلفهم ، وقول سلفهم هو قول الأنبياء ، لزمهم أن يجعلوا قول الفلاسفة خيرا من قول الأنبياء ، فإن طردوا قولهم لزمهم ترجيح اليهود والنصارى على سلفهم ، أو ترجيح الفلاسفة على الأنبياء .

ومن كان أقل علما وإيمانا منهم مال إلى القول الثانى ، ومن كان أعظم علما وإيمانا كان ميله إلى الأول أهون عليه ، فإن الثانى كُفْرٌ لا حيلة فيه ، اللهم إلا أن يسلكوا مسلك القرامطة الباطنية ، فيدّعون أن ما أظهرته الأنبياء من الأقوال والأفعال إنما هو للجهال والعامة دون الخاصة ، وأن لهذه الأقوال والأعمال بواطن تخالف ما أظهروه .

وحينئذ فهؤلاء شر الطوائف ، هم شر من اليهود والنصارى ، ومن الفلاسفة المشركين القدماء الذين لم تقم عليهم حجة بكتاب منزّل ونبىٍّ مرسل ، فإن أولئك ، وإن كانوا ضالين ، فهؤلاء شركوهم فى الضلال ، ولكن هؤلاء حصل من حجة الله عليهم بكتابه ورسوله ، ومن كفرهم

الذين يستحقون العقوبة عليه ، ما لم نعلمه من حال أولئك .

وإن كان أولئك قد بلغهم نبوة بعض الأنبياء ، وأُرسل إليهم رسول ، فليس هو مثل محمد صلى الله عليه وسلم ، بل نعلم قطعا أنهم لم يأتهم كتاب مثل القرآن ، ولا رسول مثل محمد صلى الله عليه وسلم ، ولا شريعة كشريعته .

وكل من عَلِمَ حَالَهُ[1] يعلم بالاضطرار من دينه أنه أخبر أن الله خلق السمٰوات والأرض فى ستة أيام ، وأنه خالق كل شىء ، وأن هذه الأفلاك ليست قديمة أزلية ، فالقائل بذلك مناقض لأخباره وأخبار موسى وغيرهما من المرسلين ، مناقضة لا يتمارى فيها من له معرفة بذلك ، وأى هذين الوجهين اختاره السالك فما فيه مختار .

وأصل هذا الضلال جهلهم بحقيقة ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، ونصرهم لما يظنونه جاء به بما يظنونه من المعقول ، ومعارضتهم لما يُعلم أنه جاء به بما يظنونه من المعقول ، وتوهمهم تعارض صحيح المنقول وصريح المعقول ، وهذا هو الكلام الذى عابه السلف والأئمة .

وأما أهل المعرفة العالمون بالمعقول والمنقول ، فلا يقولون فى سلفهم ما هو من لوازم قولهم ، كما أنهم لا يقولون فى الأنبياء ذلك ، بل يعلمون قطعا أن كلام الأنبياء هو الحق وكل ما ناقضه من قول متفلسف أو متكلم أو
ص ٢٣٧ غيرهما فباطل ، / وأنه لا يجوز أن يكون فى العقل ما يناقض قول الأنبياء ، ولا يجوز تعارض الأدلة العلمية السمعية والعقلية أبدا ، ويعلمون أن جنس

---

(١) أى كل من علم حال الرسول صلى الله عليه وسلم.

المتكلمين أقرب إلى المعقول والمنقول من جنس كلام الفلاسفة ، وإن كان الفلاسفة قد يصيبون أحيانا . كما أن جنس المسلمين خير من جنس أهل الكتابَيْن ، وإن كان قد يوجد فى أهل الكتاب من له عقل وصدق وأمانة لا توجد فى كثير من المنتسبين إلى الإسلام .

كما قال تعالى : ﴿ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِماً ﴾[ سورة آل عمران : ٧٥ ] .

وهم يعلمون مع هذا أن كل من كان مؤمنا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم باطناً وظاهرا ، على الوجه الذى يرضاه الله ، فهو خير من كل كتابىّ . لكن من المظهرين للإسلام ، من المنافقين ، من يكون فى الآخرة أشد عذابا من بعض اليهود والنصارى ، فإن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار ، والإسلام الظاهر يتناول المؤمن والمنافق ، والسعداء فى الآخرة هم المؤمنون دون المنافقين ، والمنافقون ، وإن أُجريت عليهم فى الدنيا أحكام الإسلام ، فما لهم فى الآخرة من خلاق .

## « فصل »

ونحن نبين هنا ما ننصر به أهل الكلام ، الذين هم أقرب إلى الإسلام والسنة من هؤلاء الفلاسفة ، وإن كانوا ضالين فيما خالفوا به السنة .

أهل الكلام أقرب إلى الإسلام من الفلاسفة من وجوه

وذلك من وجوه :

الوجه الأول

**أحدها** : أن يقولوا لهؤلاء المتفسلفة : أنتم ادعيتم قدم العالم ، بناءً على ما ذكرتموه من قدم الزمان ، ووجوب دوام فاعلية الله تعالى ، ونحو ذلك ،

مما غايتكم فيه إثبات دوام الحوادث ، إذ ليس فى حججكم هذه وأمثالها ، ما يدل على قدم شيء من العالم : لا السمٰوات التى أخبر الله أنه خلقها والأرض وما بينهما فى ستة أيام ، ولا غير ذلك .

فيقولون لهم : الحوادث إما أن تكون لها بداية كما قلنا ، وإما أنه لا يجب ذلك كما قلتم . فإن كان الأول بطل قولكم ، ولزم أن يكون للحوادث ابتداء ، فبطل قولكم بأن حركات الأفلاك أزلية ، وهو المطلوب .

وإن كان الثانى ، أمكن أن يكون حدوث الفلك حركاته موقوفاً على حوادث قبل ذلك كالحوادث اليومية ، وتلك الحوادث على حوادث
ص ٢٣٨ أخرى . وهذا مطابق / لما أخبرت به الرسل من أن الله سبحانه خلق السمٰوات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ، وكان عرشه على الماء ، ومطابق للأخبار المتضمنة أنه خلقها من الدُخَان والبخار الذى حصل من الماء ، وذلك كله أسباب حادثة ، ومطابق لما أخبر به الله من أنه خالق كل شيء ، وليس فى حججكم ما يناقض هذا .

الوجه الثانى **الوجه الثانى** : أن يقال : دوام فاعلية الرب تعالى ودوام الحوادث ، يمكن معه أن تدوم الأفعال التى تقوم بالرب بمشيئته وقدرته ، وتحدث شيئا بعد شيء ، وأن تحدث حوادث منفصلة شيئا بعد شيء . وعلى كل من التقديرين فلا يكون شيء من العالم قديما ، فلم قلتم : إن الأمر ليس كذلك ، إن كان ما ذكرتموه صحيحا ؟ وإن كان باطلا فهو أبعد وأبعد .

فإن اعتذروا بأن واجب الوجود لا تقوم به الصفات والأفعال ، كان الجواب من وجوه :

أحدها : أن قولكم فى هذا أفسد من قولكم بدوام الحوادث ، وحجتكم على ذلك فى غاية الفساد .

فإن قلتم : هؤلاء المنازعون لنا من المعتزلة والأشعرية وغيرهم يسلّمون لنا هذا .

قيل لهم : هؤلاء إنما سلّموا لكم امتناع قيام الأفعال المرادة المقدورة بذاته ، بناءً على امتناع قيام الحوادث به ، وإنما منعوا ذلك ، لأن ذلك يفضى إلى تعاقبها عليه ، وإنما منعوا تعاقب الحوادث على القديم ، لاعتقادهم امتناع حوادث لا أول لها . فإن كان هذا القول فاسدا ، لم يكن لهم دليل على نفى ذلك .

فيقولون لكم : هذا الدليل إن كان صحيحا بطل قولكم ، ولزم أن الحوادث لها ابتداء ، وإن كان باطلا بطل قولنا الذى بنينا عليه نفى الأفعال ، وليس لكم على هذا التقدير أن تلزمونا بأن القديم لا تقوم به الحوادث بأنّا إنما بنيناه على أصل يعتقدون فساده .

غاية ما فى هذا الباب أنكم تلزمونا التناقص ، وتقولون : يلزمكم : إما القول بدوام الحوادث ، وإما القول بجواز قيامها بالقديم .

فنقول : إن كان القول بدوامها هو الحق قبلناه وتركنا ذلك ، وكان فى ذلك لنا مصلحتان : إحداهما : موافقة الأدلة العقلية التى ذكرتموها على ذلك . والثانية : موافقة النصوص الإلـٰهية [ التى ][1] بدّعنا بمخالفتها إخواننا المؤمنين .

---

(١) التى : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

ص ٢٣٩ والقول الذى يجمع لنا موافقة العقل والنقل / خير من أن نوافقكم على قدم الأفلاك ونفى صفات الله تعالى ، فإن فى هذا من الكفر المخالف للشرع ، والفساد المخالف للعقل ما يتبين لمن نظر فيه ، لا سيما والفلاسفة لا يمنعون قيام الحوادث والصفات بالقديم الأزلى ، ولا كون الجسم قديما أزليا ، بل يوجبون ذلك كله ، ولا دليل لهم على قدم جسم معيّن كالأفلاك ونحوها .

الوجه الثالث **الوجه الثالث** : أن يقال للفلاسفة : ما ذكرتموه من الأدلة العقلية الموجبة لدوام فاعلية الرب ودوام الحدوث يدل على نقيض قولكم لا على وِفقه . فإن هذا يقتضى أن واجب الوجود لم يزل يفعل ويحدث الحوادث ، وأنتم على قولكم يلزم ألا يكون أحدث شيئا من الحوادث ، وذلك لأن الموجب لهذه الحوادث المتعاقبة ، إما أن يكون ثابتاً فى الأزل أو لا . فإن كان الأول لزم وجود كلٍّ من هذه الحوادث فى الأزل ، وهو محال ، لأن الموجب التام لا يتخلف عنه موجبه ومقتضاه . وهم يقولون : إن واجب الوجود علة تامة لا يتخلف عنه شيء من معلوله ، فإذا كانت هذه الحوادث المتعاقبة معلولة بوسط أو بغير وسط لزم مقارنتها له ، لأن العلة التامة يقارنها معلولها ، لا يتخلف عنها ، وإذا امتنع أن يتخلف عنها معلولها ، فما تأخر عنها فليس معلولا لها ، فيلزم أنه لم يُحدِث شيئاً من الحوادث : لا بوسط ولا بغير وسط .

وقولهم بتسلسل الحوادث لا ينفعهم ، والحال هذه ، إذا جعلوه علة تامة مستلزمة لمعلولها ، لأن التقدير على قولهم : أنه ليس له فعل قائم بذاته متجدّد أصلا : لا خلقٌ ولا استواءٌ ولا غير ذلك .

ومعلوم أن الحوادث الحادثة هى مختلفة الأجناس ، متعاقبة فى الوجود ، فالأجناس الحادثة المختلفة ، إذا قدر أن حال الفاعل لها لم يزل على حال واحدة ، لا يقوم به فعل ولا وصف ، بل هو واحد بسيط ، امتنع أن يختلف حاله فى الإحداث ، وأن يُحدث شيئا بعد أن لم يكن أحدثه ، كما يقولون هم ذلك ، ويجعلونه عمدتهم فى قدم العالم ، وامتناع أن تحدث عنه الأنواع المختلفة بواسطة أو غير واسطة ، مع بساطته أيضا كذلك ، فكيف إذا حدثت الأنواع المختلفة الحادثة شيئا بعد شىء ، وهو فى نفسه لم يتجدد له/حال ولا فعل ، ولا حكم ولا وصف ، ولا شىء من الأشياء ؟ ص ٢٤٠

وهم أنكروا على المتكلمين نفاة الفعل الاختيارى القائم به أن يحدث عنه شىء بلا سبب حادث ، وقالوا : إن هذا مخالف لصريح العقل .

فيقال لهم : الباطل بعض قولكم ، وإذا كان حدوث بعض الحوادث عن هذا ممتنعا ، فحدوث الحوادث المختلفة دائما عن علة تامة ، لم يحدث فيها ولا منها شىء ، أعظم امتناعا من قول هؤلاء .

وأيضا فالحادث لا يحدث حتى يحصل الفعل التام المحدث له ، والممكن لا يحصل حتى يحصل الموجب التام المرجّح له ، والموجب التام يستلزم موجبه ومقتضاه ، فكل من الحوادث الممكنات ما حدث ووجد حتى حصل له الموجب التام ، وذلك الموجب التام لابد له من موجب تام ، وهلمَّ جرًّا . فيلزم أن يحصل لكل من الحوادث موجبات تامة لا نهاية لها فى آن واحد . وذلك تسلسل فى العلل والمؤثرات ، وهو باطل باتفاق العقلاء .

وإنما لزم ذلك لأن الحوادث يمتنع حدوثها عن العلة التامة القديمة ، فإن العلة التامة القديمة لا يتخلف عنها معلولها ، والمحدث يجب أن تكون علته تامة عند حدوثه .

وهم يقولون بكلا القولين ، فلزم من هذين القولين أن واجب الوجود لم يُحدث شيئا من الحوادث ، وأن الحوادث لا محدِث لها . ويلزم أيضا وجود علل ومعلولات لا نهاية لها ، وفاعلين لا نهاية لهم ، وكل ذلك مما يعلمون هم وسائر العقلاء فساده ، ولا مخلص لهم عن هذا إلا بأن يقولوا بأن واجب الوجود تقوم به الأفعال الاختيارية المقدورة له ، وتقوم به الصفات . وإذا قالوا ذلك بطل قولهم بنفى الصفات ووجوب قدم الأفلاك .

فعُلم أن ما ذكروه من الحجج الصحيحة الدالة على دوام فاعلية الرب ، ودوام الحدوث ، يدل على نقيض قولهم فى أفعال الرب تعالى وصفاته ، وعلى ضد قولهم فى قدم العالم ، وتوحيد واجب الوجود ، وهذا هو المطلوب ، وقد بُسط ما يتعلق بهذا الكلام فى موضع آخر .

والمقصود هنا التنبيه على أن كل ما تقيمه كل طائفة من الناس من الحجج العقلية التى لا مطعن فيها ، فإنها إنما تدل على موافقة الكتاب والسنة ، وإبطال ما خالف ذلك من أقوال أهل البدع ، متكلمهم ومتفلسفهم ، والله سبحانه أعلم .

/ومما يوضح هذا أن عمدة الحجة المتقدمة فى دوام فاعليته من جنس ص ٢٤١
الحجة المتقدمة لمن منع حدوث الأفعال القائمة به ، حيث قالوا : إن كل صفة تُفرض لواجب الوجود فإن ذاته كافية فى حصولها أو لا حصولها ،

وإلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل ، وذلك يقتضى إمكانه . فيلزم من دوام حقيقته دوام تلك الصفة . وهكذا قال القائلون بقدم الفعل ، قالوا : ذاته إما أن تكون كافية فيه ، وإما أن تكون متوقفة على غيره . فإن كانت كافية فيه ، لزم قدم الفعل لوجود موجبه التام فى الأزل ، وإن لم تكن كافية فيه ، لزم افتقاره إلى سبب منفصل ، وذلك يقتضى إمكانه ، وهذا هو الذى يعتمدون عليه .

والجواب عن هذا من وجوه :

**أحدها** : أن يُقال : هذا يبطل قولكم ويَرِدُ عليكم فى جميع الحوادث ، فإن ذاته إن كانت كافية فى حدوث الحوادث ، لزم قدمها ، وهو ممتنع . وإن لم تكن كافية ، لزم توقف الحوادث على غير ذاته . ثم ذلك الشرط فى حدوث الحوادث : إن كانت ذاته كافية فيه ، لزم قدمه ، وإلا فالقول فيه كالقول فى الحادث المشروط .

ومهما قُدِّر من الممكنات أمكن أن يُقال : حدوثه موقوف على حادث قبله ، كما عُلم حدوثه من المحدثات .

وإذا قالوا : مبدأ الحدوث هو حركة الفَلَك ، والحركة لذاتها تتجدد شيئا بعد شيء ، وسبب ذلك تجدد التصورات والإرادات .

قيل : هذا بعينه يبطل حجتكم ، فإن هذا الذى هو كذاته يتجدد شيئا بعد شيء ، لو كان ذات واجب الوجود وحده كافية فى وجوده ، لزم مقارنته له فى الأزل ، وهو ممتنع . فعُلم أن ذاته لا تكفى فى وجود شيء منه ، بل كل منه مشروط بما قبله ، وذاته لا تُوجب شيئا من الشروط .

وإذا قيل : الذات أوجبت وجوده متعاقبا دائما ، لزم أن يكون الواحد البسيط القديم ، الذى لا صفة له ولا فعل ، يوجب لذاته أموراً منفصلة عنه متعاقبة مختلفة ، سواء كان بواسطة لازمة له أو بغير واسطة . وهذا مع أنه باطل فى ضرورة العقل ، فإنه ينقض أصولهم فى تناسب الموجَب والموجِب ، ولزوم المعلول للعلة التامة ، وأن الواجب علة تامة .

ومن المعلوم بصريح العقل أن المعلول الموجب إذا كان حادثاً شيئاً فشيئاً ، فلابد من حدوث أمر فى علته الموجبة اقتضت ذلك ، وإلا فالعلة الموجبة إذا كانت عند الحادث الثانى كما كانت عند الحادث الأول ، كان تخصيصها للأول بالتقدم تخصيصا بلا مخصص ، وكان ترجيح الأول ترجيحاً بلا مرجّح .

وأيضا فيمتنع أن تكون الحركات الحادثة شيئاً بعد شىء معلول علة تامة قديمة أزلية يقارنها/معلولها ، فإن العلة الأزلية التامة يقارنها معلولها ، ص ٢٤٢
والحركات الحادثة شيئا فشيئا ليس شىء منها مقارنا للعلة ، فامتنع أن يكون معلولا لها .

وهذا بخلاف ما إذا كان الفاعل يحدث أفعاله القائمة به شيئاً بعد شىء ، فإن ذاته واجبة الوجود بنفسها ، فلا يمتنع أن تكون مستلزمة لدوام الفعل . وأما المفعولات فكلها ممكنة ، ليس فيها واجب بنفسه ، فامتنع أن يكون فيها ما يوجب الفعل الدائم ، بل ذلك مستند إلى الواجب بنفسه .

**الثانى** : أن يُقال : هذا إنما يصح فيما كان لازما لنفسه فى النفى والإثبات . أما ما كان موقوفا على مشيئته وقدرته كأفعاله ، فإنه يكون إذا شاءه الله ، ولا يكون إذا لم يشأه . وهم لا يمكنهم إقامة الدليل على أنه لا

يتعلق بمشيئته وقدرته إلا ببيان أنه لازم لذاته ، ولا يمكنهم بيان أنه لازم لذاته إلا بنفى مشيئته وقدرته ، فلا تصح حجتهم .

فإن قالوا : فتلك الأمور التى يقف عليها الفعل إن كانت قديمة لزم قدمه ، وإلا فلابد لحدوثها من سبب .

قيل : هذا غايته أنه يجب التسلسل فى الشروط والآثار ، وذلك جائز عندكم .

ثم نقول : إن كان التسلسل فى الشروط جائزا بطل هذا السؤال ، لجواز تسلسل الشروط ، وإن كان ممتنعا ، بطل أيضا ، لوجوب كون جنس الحوادث مسبوقاً بالعدم .

**والثالث** : أن يقال : أتعنى بقولك : ذاته كافية : أنها مستلزمة لوجود اللازم فى الأزل ، أم هى كافية فيه وإن تأخر وجوده ؟ فإن عنيت الأول انتقض عليك بالمفعولات الحادثة ، فإنه يلزمك إما قدمها وإما افتقاره إلى سبب منفصل ، إذا كان ما لا تكفى فيه الذات مفتقراً إلى سبب منفصل .

وإن عنيت الثانى كان حجة عليك إذا كان ما تكفى فيه الذات يمكن تأخره .

**الرابع** : أن يقال : قولك : يفتقر إلى سبب منفصل : أتعنى به سببا يكون من فعل الله ، أو سببا لا يكون من فعله ؟

أما الأول فلا يلزم افتقاره إلى غيره ، فإنه إذا كان هو فاعل الأسباب ، وفاعلها يحدث بها ، فهو فاعل الجميع وليس مفتقرا فى فعل إلى غيره ، إلا أن يُعنى به أنه لا يحصل أَحَدُ فِعْلَيْه إلا بشرط فعله الآخر . وهذا ليس فيه

افتقار إلى غيره . ومن سمَّى هذا افتقاراً إلى غيره ، فهو بمنزلة من قال : إنه يفتقر إلى صفته .

وقد ذُكر غير مرة أن هذا بمنزلة قول القائل : إنه مفتقر إلى نفسه . وهذا إذا أُطلق لا يُنافى ما وجب له من الغنى[١] . بل هذا الغنى[١] الذى لا يُتصور غيره .

ص ٢٤٣ وإن عنيت بالسبب ما لا يكون / من فعله ، لزمك أن كل ما لا تكفى الذات فيه ، ولا هو لازم لها فى الأزل ، لا يوجد إلا بشريك مع الله ليس من مفعولاته . وهذا مع أنه باطل بالإجماع الذى توافقون عليه أهل الملل ، فبطلانه معلوم بصريح العقل ، كما تقدم بيان بطلانه .

**الخامس** : أن يُقال ما تعنى بقولك : ذاته كافية فى ذلك ؟ أتعنى به بالذات المجردة عن فعل يقوم بها ؟ أم تعنى به الذات الموصوفة بقيام الفعل بها ؟ وأيهما عنيت بطل قولك .

فإن عنيت الأول لزم أن تكون الذات المجردة عن الفعل القائم بها تفعل أموراً مختلفة متعاقبة ، مع أن حالها مع فعل الشىء هو حالها مع فعل خلافه ، ومع أن حالها بالنسبة إلى وجود المفعول وعدمه سواء ، وهذا باطل .

ثم يُقال : إن جاز أن يكون هذا صحيحا ، جاز أن يكون حالها قبل الفعل وحين الفعل سواء . فيمكن قول القائل بأن الحوادث لها أول ، وإن

---

(١) فى الأصل : الغنا .

لم يجز أن يكون صحيحا ، بطل قولهم بأن الحوادث تصدر بواسطة أو بغير واسطة عن ذات لم يقم بها فعل .

وإن عنيت الثانى ، فالذات الموصوفة بقيام الفعل بها ، إذا قيل : هى كافية فى المفعولات لم يلزم قدم المفعولات ، لأنها مشروطة بالفعل ، ولا يلزم من ذلك افتقارها إلى غيرها ، لأن فعلها الذى هو شرط فى المفعولات من لوازم ذاتها ، كما أن صفاتها من لوازم ذاتها . لكن قد يكون اللازم نوعا ، كالفعل المتعاقب ، وقد يكون عينا كالحياة التى لم تزل ولا تزال .

وهذه الحجة هى التى يعتمد عليها أولوهم وآخروهم ، لكن يصرِّفون ألفاظها ومعانيها .

كلام السهروردى المقتول فى « التلويحات »

وذلك كقول **السهروردى المقتول** فى « **تلويحاته** »[١] ، فإنه قال[٢] : « واجب[٣] الوجود لا يصدر عنه شىء بعد أن لم يكن ، فإنه إن كان المرجّح هو نفسه ، أو على ما أخذ من صفاته ، وهو دائم ، فيجب دوام الترجيح[٤] ، ودوام وجود المعلول ، وإن لم يفعل ثم فعل ، فلابد من حدوث ما ينبغى فى فعله ، أو عدم ما لا ينبغى ، ويعود الكلام إليه ولا يقف . فواجب الوجود لا تسنح[٥] له إرادة ، وحال كل ما يتجدد حال ما لأجله التجدد فى استدعاء مرجّح حادث ، وليس قبل جميع الوجود

---

(١) المقابلة مع « كتاب التلويحات » وهو مطبوع مع « مجموعة فى الحكمة الإلٰهية » بتحقيق المستشرق هنرى كوربين ، استانبول ، ١٩٤٥ م . والكلام التالى : ص ٥٢ . ومن الكتاب عدة نسخ خطية بدار الكتب المصرية سبق الإشارة إلى بعضها . (٢) فى ص ٥٢ .

(٣) التلويحات : وواجب .

(٤) التلويحات : الترجّح ( وفى نسخة : الترجيح ) .

(٥) فى نسخة خطية رقم ١٣٠ حكمة تيمورية ( ص ١١٧ - ١١٨ ) : لا تسبح ، وهو تحريف .

وقت يتوقف عليه الفعل ، ولا [ يمتاز ][١] في العدم البحت حال يكون الأولى به أن يصدر عنه شيء ، أو بالشيء أن يحصل عنه ، فلو حصل
ص ٢٤٤ فيه[٢] شيء بعد أن لم يكن لتغيرت[٣] ذاته ،/ولتسلسل[٤] الحوادث فيها إلى غير النهاية[٥] وهو محال ، ففعله دائم » .

الرد عليه من وجوه

وجواب هذا من وجوه .

الوجه الأول

**أحدها** : أن يقال له : ما تعني بقولك : لا يصدر عنه بعد أن لم يكن ؟

إن عنيت به أنه لا يصدر عنه شيء من أعيان الحوادث بعد أن لم يكن ذلك المحدَث ، فهذا باطل لوجهين :

أحدهما : أن هذا خلاف قولكم وقول أهل الملل . فإن الحوادث متجددة شيئا بعد شيء ، سواء صدرت عنه بواسطة أو بغير واسطة . وإذا قلتم : الحركة هي السبب فيها ، فكل جزء من أجزاء الحركة صادر عنه بعد أن لم يكن .

الثاني : أن ما ذكرته من الحجة لا ينفي ذلك . فإن كون ذاته تقتضي دوام الترجيح ، لا يوجب أن تقتضي دوام ترجيح كل ممكن ولا كل مفعول ، بل يكفي أن توجب دوام ترجيح أمرٍ ما ، كما تقولون أنتم : إن الذي رجّحه هو الأفلاك والعناصر ، دون أعيان الحوادث .

(١) يمتاز : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « التلويحات » .

(٢) تلويحات : منه .

(٣) التلويحات : لتغير .

(٤) التلويحات ( نسخة خطية ١٣٠ حكمة تيمورية ) : لتسلسلت .

(٥) التلويحات : نهاية ( وفي نسخة: النهاية ) .

وإن عنيت أنه لا يصدر عنه شيء بعد أن لم يكن شيء من الأشياء صادرا عنه ، وهذا هو مراده .

فيقال : غاية ما فى هذا دوام فعله . وحينئذ فهذا لا يستلزم دوام المفعول المعيّن ، لا الفلك ولا غيره . بل يجوز تعاقب الأفعال القائمة به ، وتعاقب المفعولات المحدثة شيئا بعد شيء ، على قولك ، وتعاقبها جميعا .

وعلى التقديرات الثلاثة ، فحدوث الأفلاك ممكن ، فيبطل استدلالك على قدمها .

الوجه الثاني **الثانى** : أن يُقال : حدوث الحوادث المنفصلة عنه شيئا بعد شيء من غير فعل يقوم به : إما أن يكون ممكنا ، وإما ألا يكون . فإن لم يكن ممكنا بطل قولكم : بأن سبب الحوادث هو حركات الفلك . وإن كان ممكنا أمكن حدوث حوادث متعاقبة ، الفلك واحد منها . كما أخبرت بذلك الأنبياء ، وهو قول قدماء الفلاسفة وأساطينهم .

الوجه الثالث **الثالث** : أن يُقال : دوام حدوث الحوادث إما أن يكون ممتنعا ، أو ممكنا ، كما ذكرت . فإن كان ممتنعا لزم حدوث الأجسام وحركاتها ، ودخل فى ذلك الفلك وغيره . وإن كان ممكنا ، لم يجب أن يكون الفلك دائما ، بل يجوز أن يكون حادثا بعد حوادث قبله كما تقدم .

الوجه الرابع **الوجه الرابع** : أن يُقال : قولكم : إما أن يكون المرجّح نفسه ، أو على ما أخذ من صفاته وهو دائم ، فيجب دوام الترجيح ، ودوام وجود المعلول . وإن لم يفعل ، ثم فعل ، فلابد من حدوث ما ينبغى .

لأهل الملل هنا جوابان :

أحدهما : قول من يقول : إنه لم يزل يقوم به الفعل والكلام بقدرته ومشيئته ، وعلى هذا فيمكن دوام الترجيح ، ولا يجب قدم شيء من المفعولات ، فضلا عن قدم الأفلاك .

ص ٢٤٥ والجواب الثانى : قول من يقول / : يمتنع وجود المفعول فى الأزل .

وعلى هذا ، فإذا قلت لهؤلاء : إذا قلتم : لم يفعل ثم فعل ، فلا بد من حدوث ما ينبغى فعله ، أو عدم ما لا ينبغى ، ويعود الكلام إليه ولا يقف .

قالوا : فعل واجب الوجود لما فعله من المفعولات المختلفة الحادثة : إما أن يجوز صدوره عنه من غير فعل قائم به ، وإما ألا يجوز. فإن لم يجز ذلك بطل قولك . وإن جاز ذلك فحاله حين حدوث الطوفان كحاله حين إرسال محمد صلى الله عليه وسلم . وقد وجد منه فى أحد الزمانين من المفعولات ما لا يوجد فى الزمان الآخر ، مع تماثل حاله بالنسبة إلى الزمانين .

وإذا قيل : إن ذلك لأجل الحوادث المختلفة ، كالحركات الفلكية ، والاتصالات الكوكبية .

قيل : الكلام فى الحوادث التى أوجبت حدوث الطوفان ، كالقول فى الحوادث حين المبعث وغيره من الحوادث المختلفة .

فإذا كان الفاعل حاله مماثل فى جميع الأزمنة ، واللوازم عنه كذلك ، كان اختصاص أحد الزمانين بما يخالف الزمان الآخر ترجيحا بلا مرجح . فإن كان ذلك جائزا ، جاز أن تحدث عنه الحوادث بعد أن لم تكن .

وإذا نُسبت الحوادث إلى الحركة الفلكية . قيل : إن كانت الحركة الدائمة متماثلة لزم تماثل الحوادث ، وإن كانت مختلفة كان قد اختص أحد الزمانين بما لم يوجد فى الزمان الآخر . بل قد يقال : الفاعل إن قيل : إنه يلزمه مفعولات مختلفة دائمة متعاقبة من غير فعل يقوم به ، ولا صفة له ، كان ذلك أبعد فى العقل من أن يقال : إنه فعل مفعولات مختلفة فى وقت دون وقت ، فإن هذا بعض ذاك ، فكان المحذور الذى فى هذا هو فى ذاك وزيادة .

**الوجه الخامس** : أن يُقال : قولك : وإن لم يفعل ثم فعل فلابد من حدوث ما ينبغى فعله ، أو عدم ما لا ينبغى ، ويعود الكلام إليه ولا يقف . غايته أنه يستلزم امتناع كونه صار فاعلا بعد أن لم يكن ، وهذا لازم لك . الوجه الخامس

لكن نقول : لم قلت : إنه لم يزل يفعل شيئا بعد شيء ؟

فإن قلت : هذا يستلزم تسلسل الحوادث ، وتسلسل الحوادث شيئا بعد شيء جائز عندكم . فبتقدير أنه لا يزال يفعل شيئا بعد شيء كان كل ما سواه حادثا مع التسلسل الجائز ، وذلك جائز عندك . وهو موجب دليلك .

فإن كان باطلا بطل مذهبك . وإن كان حقا ، فيقال : ما المانع أن يفعل ما لم يكن فاعلا لحدوث/حادث ، وذلك موقوف على حادث آخر لا إلى نهاية ، وتكون تلك الحوادث صادرة عنه ؟ ص ٢٤٦

ثم يقال : إما أن يكون كل ما حدث يجوز حدوثه بلا فعل يقوم به ، أو لا بد من فعل يقوم به . وعلى التقديرين لا يلزم صحة قولك .

فإن قلت : مقصودى أنه لم يزل فاعلا وقد حصل ، قيل : لا يلزم أن يكون فاعلا لمفعول معين . بل ولا يلزم أن يكون هو الفاعل على قولك . فإنك تجوّز حدوث جميع الحوادث من غير أمر يحدث فيه ومنه ، وعندك يحدث الحادث المخالف لما قبله كالطوفان وغيره ، من غير أن يحدث منه ما لم يكن حدث قبل ذلك . فأنت تجوّز حدوث جميع الحوادث من غير أن يحدث منه شيء يخص حادثا من الحوادث .

الوجه السادس

**الوجه السادس** : أن يُقال : قولك : لو حصل منه شيء بعد أن لم يكن لتغيرت ذاته ، وتسلسل الحوادث فيها إلى غير نهاية وهو محال ، ففعله دائم .

جوابه أن يقال : حصول الحوادث المنفصلة عنه إما أن يقف على حدوث شيء فى ذاته ، وإما أن لا يقف . فإن لم يقف بطل قولك : لو حصل شيء بعد أن لم يحصل لتغيرت ذاته ، وتسلسلت فيها الحوادث . فإنك تجوّز أن تحدث عنه جميع الحوادث من غير حدوث شيء فى ذاته ، فلا يكون حدوث الحوادث مستلزما لحدوث شيء فى ذاته .

وإن كان حدوث الحوادث المنفصلة متوقفا على حدوث شيء فى ذاته ، لم يكن فى ذلك بمحذور ، فإن حدوث الحوادث مشهودة ، وأنت لم تذكر حجة على امتناع هذا المعنى ، ولكن أُحدِث امتناعُه مسلّماً .

وتسميتك لذلك تغيُّراً ليس بحجة عقلية ، فإن لفظ التغير مشترك ، وهنا لا يراد به الاستحالة ، بل يراد به نفس الفعل أو التحول أو ما يشبه ذلك ، وأنت لا دليل لك على انتفاء ذلك ، بل أنت تجوّز على القديم أن يكون متغيرا بهذا الاعتبار ، وتجوّز على القديم أن يكون محلا للحوادث .

وتحقيق الكلام فى هذا الموضع أن التسلسل هنا يراد به شيئان :

أحدهما : التسلسل فى الفعل مطلقا .

والثانى : التسلسل فى فعل شىء معين .

فالأول أن يراد به أنه لا يُحدِث شيئا من الأشياء أصلا حتى يُحدِث شيئا ، فتكون حقيقة الكلام أنه لا يخلق حتى يخلق ، ولا يفعل حتى يفعل ، ولا يحدِث حتى يحدِث ، وهذا ممتنع بالضرورة . وهذا فى الحقيقة دَوْر / وليس بتسلسل ، فإن معناه أنه لا يكون الشىء حتى يكون الشىء ، ص ٢٤٧
فيلزم الجمع بين النقيضين ، فإنه إذا لم يوجد حتى يوجد ، لزم أن يكون معدوما موجودا .

وأما إذا قيل : لا يفعل شيئا إلا بشرط يقارنه ، ولا يفعل ذلك الشرط إلا بشرط يقارنه ، فهذا التسلسل فى تمام التأثير ، وليس بتسلسل أمور متعاقبة ، وهذا هو التسلسل فى تمام التأثير ، والأول تسلسل فى أصل التأثير ، وكلاهما ممتنع .

والأول هو الذى ينبغى أن يراد بقول القائل : إذا لم يفعل ثم فعل ، فلابد من حدوث شىء : إما قدرة ، وإما إرادة ، وإما علم ، وإما أمر من الأمور . ثم القول فى حدوث ذلك كالقول فى حدوث الأول . فإن هذا الثانى أيضا لا يحدث إلا بحدوث شىء يكون حادثا معه ، فإن ما كان من تمام التأثير فلابد أن يكون موجودا حين التأثير ، لا يكفى وجوده قبله .

وحينئذ فيمكن تصوير هذه الحجة على وجهين :

أحدهما : أن يقال لا يُحدِث شيئا حتى يُحدث شيئا ، ولا يفعل شيئا

حتى يفعل شيئا . فإن حدوث الحادث بلا سبب حادث ممتنع .

والثانى : أن يقال : لا يُحدث مفعولا إلا بحدوث قدرة ، أو إرادة ، أو علم ، أو نحو ذلك . ولا يُحدِث ذلك إلا بحدوث ما يوجب حدوثه ، فيلزم أن لا يُحدث شيئا ، فإن هذا تسلسل فى تمام التأثير . والتسلسل فى تمام التأثيركالتسلسل فى المؤثرين ، فكما أنه يمتنع أن لا يكون مؤثرا إلا عن مؤثر ، ولا يؤثر إلا عن مؤثر ، وأنه يمتنع وجود علل ومعلولات لا نهاية لها ، فلذلك يمتنع أن لا يتم كون الشىء علة أو فاعلا إلا بوجود أمر ، ولا يتم وجود ذلك التمام إلا بوجود تمام آخر ، إلى غير غاية . فهذا أيضا ممتنع باتفاق العقلاء .

وأما إذا قيل : لا يوجد الشىء حتى يوجد قبله شىء آخر ، ولا يوجد ذلك الثانى حتى يوجد قبله شىء آخر ، فهذا فيه النزاع المشهور ، وهو تسلسل الآثار المعيّنة ، لا تسلسل فى أصل التأثير ، فيجب تصور الفرق بين الأمرين .

وقد صوَّر السهروردى هذه الحجة فى كتابه المسمَّى « بحكمة الإشراق » وهو الذى ذكر فيه خلاصة ما عنده ، ولم يقلِّد فيه المشَّائين ، بل بيَّن فيه خطأهم فى مواضع ، وذكر فيه طريقة فلاسفة الفرس المجوس والهند .

كما أن ابن سينا فى كتابه المسمى « بالحكمة المشرقية » ذكر فيه بيان ما تبرهن عنده ، وكذلك الرازى فى « المباحث المشرقية » .

كلام السهروردى المقتول فى « حكمة الإشراق » ص ٢٤٨

/فقال السهروردى[1] : « نور الأنوار والأنوار القاهرة » يعنى واجب

(١) فى كتابه « حكمة الإشراق » ص ١٧١ ، ١٧٢ ( بتحقيق هنرى كربين ، ط . طهران ، ١٩٥٢ م ) . وهو أول فصل فى المقالة الثالثة ، وعنوان الفصل : « فى بيان أن فعل الأنوار أزلى » .

الوجود والعقول[١] : « لا يحصل منهم شىء بعد أن لم يحصل ، إلا على ما سنذكره ، فإن كل ما لا يتوقف على غير شىء ، إذا وجد ذلك الشىء ، وجب أن يوجد ، وإلا هو[٢] مما [ لا ] يُتصور[٣] وجوده أو توقف على غيره ، فما كان هو الذى يتوقف عليه[٤] ، وقد فُرض أن التوقف عليه ، وهو محال . وكل ما سوى نور الأنوار لما كان منه ، فلا يتوقف على غيره ، كما يتوقف شىء من أفعالنا على وقتٍ ، أو زوال مانع ، أو وجود شرط ، فإن لهذه مدخلا فى أفعالنا ، ولا وقت مع نور الأنوار متقدم[٥] على جميع ما عدا نور الأنوار ، فإن نفس الوقت أيضا من الأشياء التى هى غير نور الأنوار ، فلما كان نور الأنوار ، وجميع[٦] ما يفرضه الصفاتية صفة دائمة ، فيدوم بدوامه ما فيه ، لعدم توقفه على أمر منتظر ، ولا يمكن فى العدم البحت[٧] فرضُ تجددٍ ، مع أن كل ما تجدد[٨] يعود الكلام إليه .

فنور الأنوار والأنوار القاهرة : ظلالها وأضواؤها المجرّدة دائمة ، وقد علمت أن الشعاع المحسوس هو من النيِّر ، لا النيِّر من الشعاع ، وكلما يدوم النيِّر [ الأعظم ][٩] يدوم الشعاع ، مع أنه منه » .

---

(١) عبارة « يعنى واجب الوجود والعقول » من كلام ابن تيمية للإيضاح .

(٢) حكمة الإشراق : وإلا فهو .

(٣) فى الأصل : مما يتصور ، والتصويب من « حكمة الإشراق » .

(٤) حكمة الإشراق : توقف عليه ( وفى نسخة : يتوقف عليه ) .

(٥) حكمة الإشراق : متقدما .

(٦) فى الأصل : جميع . والتصويب من « حكمة الإشراق » ص ١٧٢ .

(٧) فى الأصل : البحث . والتصويب من « حكمة الإشراق » .

(٨) حكمة الإشراق : كل ما يتجدد .

(٩) الأعظم : زيادة فى « حكمة الإشراق » .

ثم قال[1] : « كل هيئة » أي عرض[2] « لا يتصور ثباتها هي الحركة ، وكل ما لم يكن زمانا ثم حصل فهو حادث ، وكل حادث إذا حدث شيء مما يتوقف عليه هو حادث[3] ؛ إذ لا يقتضى الحادث وجود نفسه ؛ إذ لابد من مرجّح فى جميع الممكنات ، ثم مرجّحه ، إن دام مع جميع ما له مدخل فى الترجيح ، لدام الشيء ، فلم يكن حادثا ، ولما كان حادثا ، فشيء مما يتوقف[4] عليه هذا الحادث حادث .

ويعود الكلام إلى ذلك الشيء ، فلابد من التسلسل ، والسلسلة الغير المتناهية[5] مجتمعة وجودها محال ، فلابد من سلسلة غير متناهية لا تُجمع[6] آحادها ولا تنقطع ، وإلا يعود الكلام إلى أول حادث بعد الانقطاع ، فينبغى أن يكون فى الوجود حادث متجدد لا ينقطع ، وما يجب فيه لماهيته التجدد[7] إنما هو الحركة » .

وذكر تمام الكلام فى وجوب استمرار حركة دائمة ، وأنها حركة الأفلاك[8] .

الرد عليه من وجوه

**فيقال له** : عن هذا أجوبة :

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٧٢ - ١٧٣ . وهو فى الفصل الثانى وعنوانه : « فى بيان أن العالم قديم ، وأن حركات الأفلاك دورية تامة » .

(٢) عبارة « أى عرض » زيادة من ابن تيمية للإيضاح .

(٣) حكمة الإشراق ( ص ١٧٣ ) : وكل حادث إذا حدث فشيء مما توقف عليه فهو حادث .

(٤) حكمة الإشراق : مما توقف .

(٥) فى الأصل : متناهية ، والتصويب من « حكمة الإشراق » .

(٦) حكمة الإشراق : لا يجتمع .

(٧) حكمة الإشراق : فيه التجدد لماهيته .

(٨) انظر كلام السهروردى إلى نهاية الفصل الثانى ص ١٧٣ - ١٧٧ .

**أحدها** : أن يقال : كل ما لا يتوقف على غير شيء إذا وجد ذلك الشيء وجب أن يوجد ، إلى قوله : وما كان من نور الأنوار فلا يتوقف على غيره . إلى آخره . الوجه الأول

ما تعني بقولك : ما كان من نور الأنوار ؟ تعني : الله ، فلا يتوقف على غيره ؟ أتعني به : أنه لا يتوقف على شيء منفصل عن الله ؟/ أم تعني به : لا يتوقف على فعل قائم بذات الرب يفعله بمشيئته وقدرته ؟ ص ٢٤٩

أما الأول : فلا ينفعك ، لأنه لا يلزم من كونه لا يتوقف على شيء منفصل عن الله ، أن لا يتوقف على فعله الواقع بمشيئته وقدرته ، وحينئذ فلا يلزم قدمه ؛ بل إذا كان الفعل المراد المقدور حادثا ، فالمعلَّق به أَوْلى أن يكون حادثا ، فإنه لا يكون قبله ، وما لا يسبق الحوادث يجب أن يكون حادثا .

وإن قلت : إنه لا يتوقف على فعل الرب القائم بنفسه ، فهذا محل النزاع . وأنت لم تذكر دليلا على أن وجود الممكنات لا يتوقف على فعل الرب القائم بنفسه ، بل الدليل يوجب توقف المعقولات على فعل الفاعل ، وتوقف المعلول على اقتضاء العلة ، والعلة شيء ، واقتضاؤها المعلول شيء . وإذا كانت العلة مشروطة بما يقوم بها بالمشيئة والقدرة ، لم يحصل المشروط قبل الشرط ، وأنت لم تقم دليلا على ثبوت علة مجردة خالية عن شرط ؛ بل الدليل ينفي ذلك لأنه يلزم من قدم هذه العلة قدم معلولها ، ومعلول معلولها ، فإن العلة التامة لا يتأخر عنها شيء من معلولها ، وحينئذ فلا يكون للحوادث فاعل أصلا ، وهذا من أبين الأمور المعلوم فسادها بالضرورة .

الوجه الثانى **الوجه الثانى** : أن يقال : ما سوى الله هل يتوقف شىء منه على غيره ، أم لا ؟

فإن قلت بالثانى ، لزم قدم جميع الممكنات الموجودة ، حتى الحوادث ، وهو مكابرة . وإن توقف منه شىء على غيره بطل قولك : ما سوى نور الأنوار لا يتوقف على غيره . وإيضاح ذلك :

الوجه الثالث **بالوجه الثالث** : وهو أن يقال : إذا قُدِّر الغير الذى هو شرط ، هو من الله أيضا ، وتوقف أحد الفعلين على الآخر لم يكن فى ذلك محذور . فإن الله جعل بعض الأشياء شرطا فى وجود بعض ، غاية ما فى هذا أن يقال : هذا يقتضى التسلسل . فيقال : وهذا عندك جائز ، فلا يتعين قدم شىء من الأفلاك ولا غيرها .

الوجه الرابع **الرابع** : أن يقال : إن كان التسلسل باطلا بطل مذهبك ، وإن كان جائزا بطلت حجتك .

الوجه الخامس **الخامس** : أن يقال : أنت قد أوجبت التسلسل فى الحوادث بإيجاب حركة دائمة لا تنقطع ، وقلت أيضا : فلما كان نور الأنوار وجميع ما يفرضه الصفاتية صفة دائمة ، فيدوم بدوامه ما منه لعدم توقفه على أمر منتظر .

ص ٢٥٠ وإذا كان قولك وقول/إخوانك يتضمن هذا وهذا ، فيقال لكم : الحركة الدائمة إما أن تكون منه بواسطة أو بغير واسطة ، وإما أن لا تكون منه ، فإن لم تكن منه لزم حدوث الحوادث بدون واجب الوجود ، وهذا هو القول بحدوث الحوادث بلا محدث ، وإن كانت الحركة منه بواسطة أو بغير واسطة ، وهو قولهم .

فيقال : فحينئذ قد كان منه ما لا يدوم بدوامه . فإن كل جزء من أجزاء الحركة حادث ، وعندكم أنه حدث عن تصور حادث وشوق حادث ، فهذه أمور من واجب الوجود وليست دائمة بدوامه ، فهذا ينقض قولكم : إن كل ما منه يدوم بدوامه .

ثم أيضا من المعلوم أن كل واحد من الحوادث منه بواسطة أو غير واسطة ، وهو كان بعد أن لم يكن ، ويعدم بعد أن كان فهو منه ، وليس مقارنا له ، ولا دائما بدوامه . فعلم بذلك أنه لا يجب فى كل ما كان منه أن يدوم بدوامه ، فلا يجب فى الفلك وغيره من الأعيان المشهودة أن تدوم بدوامه ، وهو المطلوب .

وإذا قال : الذى يدوم بدوامه هو جنس الأفعال والمفعولات أو جنس الحوادث لا شىء بعينه .

قيل : فهذا يبطل حجتك على قدم شىء بعينه ، ويناقض أيضا مذهبك فى قدم شىء بعينه .

كلام ابن سينا فى « الإشارات »

**وقال ابن سينا فى « إشاراته »** فى ذكر هذه الحجة[١] : « تنبيه : وجود المعلول يتعلق[٢] بالعلة ، من حيث هى على الحال التى بها تكون علة ، من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك أيضا ، من أمور يُحتاج أن تكون من الخارج[٣] ، ولها مدخل فى تتميم كون العلة علة بالفعل ، مثل الآلة :

---

(١) فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٤/٥٢٠ – ٥٢٤ .

(٢) الإشارات : متعلق .

(٣) الإشارات : من خارج .

كحاجة[١] النجَّار إلى القدوم ، أو المادة : كحاجة[١] النجَّار إلى الخشب ، أو المعاون : كحاجة[١] النشَّار إلى نشَّار آخر ، أو وقت[٢] : كحاجة[٣] الأَدَميّ إلى الصيف ، أو الداعي[٤] : كحاجة[٥] الآكل إلى الجوع ، أو زوال مانع[٦] : كحاجة[٧] الغسَّال إلى زوال الدَّجْن[٨] .

وعدم المعلول يتعلق[٩] بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل ، [ سواء ][١٠] كان[١١] ذاتها موجودا[١٢] على غير تلك الحالة أو لم يكن موجودا أصلا[١٣] ، فإذا لم يكن شيء معوِّقٌ من خارج ، وكان الفاعل بذاته موجودا ، ولكن[١٤] ليس لذاته علة ، توقَّف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة ، التي إذا وُجدت[١٥] كانت طبيعة ، أو إرادة جازمة ، أو غير ذلك – وجب وجود المعلول . وإن لم توجد [ وجب ][١٦]

---

(١) الإشارات : حاجة .

(٢) الإشارات : أو الوقت .

(٣) الإشارات : حاجة .

(٤) في الأصل : أو إلى الداعي ، والأرجح أنه تحريف ، والمثبت عن « الإشارات » ( ص ٥٢١ ) .

(٥) الإشارات : حاجة .

(٦) الإشارات : المانع .

(٧) الإشارات : حاجة .

(٨) الدجن : إلباس الغيم السماء .

(٩) الإشارات : متعلق .

(١٠) سواء : ساقطة من الأصل ، وزدتها من « الإشارات » ( ص٥٢٢ ) .

(١١) الإشارات : كانت .

(١٢) الإشارات : موجودة .

(١٣) الإشارات : . . لا على تلك الحالة ، أو لم تكن موجودة أصلا .

(١٤) الإشارات : ولكنه .

(١٥) الإشارات : . . المذكورة فإذا وجدت . .

(١٦) وجب : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « الإشارات » ( ص ٥٢٣ ) .

عدمه ، وأيُّهما فُرض أبداً كان ما بإزائه أبدا ، / أو وقتاً ما ، كان وقتاً ما . ص ٢٥١
وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال فى كل شيء ، وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سروراً ، فإن لم يسمَّ هذا مفعولا ، بسبب أن لم يتقدمه عدم ، فلا مضايقة [ فى الأسماء ][1] بعد ظهور المعنى » .

تعليق ابن تيمية
**فيقال له** : هذا كلام مقدَّر على شئ مضمونه : أن العلة التامة التى لا يقف اقتضاؤها على أمر منفصل عنها ، يلزم من وجودها وجود معلولها بجلاء ، بخلاف ما يتوقف اقتضاؤها على أمور منفصلة ، كالآلة والمادة والداعي وغير ذلك ، وأنه إذا فُرض شيء متشابه الحال فى كل شيء وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمداً .

لكن الشأن فى تحقيق هذا المقدَّر ، فإنه يقال لك : هذا غايته أن يكون إبطالا لقول من يجعل الرب خالقاً للعالم ، من غير حدوث سبب أصلا . وهذا قول طائفة من أهل الكلام المنتسبين إلى الملل ، وليس هذا قول أئمة أهل الملل وجمهورهم القائلين بأن الله خالق كل شيء ، وأنه خلق السموٰات والأرض فى ستة أيام .

وإذا كان كذلك فهؤلاء يلزمونك ويقولون : هذه العلة الموصوفة هل يجوز أن يصدر عنها –بوسط أو بغير وسط– أمور مختلفة حادثة أو لا يجوز ؟

فإن لم تجوِّز ذلك بطل قولك ، ولزم أن لايكون للحوادث فاعل ، وهو معلوم الفساد بالضرورة .

وإن جوَّزت ذلك ، قيل لك : فإذا كان الفاعل واحدا بسيطا

---

( ١ ) عبارة « فى الأسماء » ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « الإشارات » ( ص ٥٢٤ ) :

موجودا ، لا يتوقف فعله على شىء خارج عنه ، فلم وجدت عنه المختلفات ؟ ولم تأخرت عنه الحوادث ؟ فما كان جوابك عن هذا ، كان جواباً لهم عن الحوادث ، وأولى . وأما من قال : إن الواجب بنفسه تقوم به الأفعال المتعلقة بقدرته ومشيئته . فيقولون : حدوث ماحدث يتوقف على تلك الأفعال ، وإن كانت تلك الأفعال موقوفة على ما قبلها ، فإن التسلسل جائز عندك .

ثم يقال : إما أن يكون التسلسل جائزاً ، وإما أن لا يكون . فإن كان جائزا ، أمكن أن تتسلسل الأفعال التى يقف عليها وجود تلك المفعولات . وإن لم يكن جائزاً لزم حدوث جنس المحدثات ، ويبطل القول بحوادث لا أول لها ، وهو نقيض قولكم .

ص ٢٥٢ وأيضا قوله : « إذا جاز أن يكون شىء/ متشابه الحال فى كل شىء وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمداً » . فيقال له : المتشابه الحال لا يخلو : إما أن يجوز أن تصدر عنه الأمور المختلفة الحادثة بوسط أوبغير وسط ، وإما أن لايجوز . فإن لم يجز ذلك ، لزم أن لاتكون هذه الحوادث صادرة عن علة بسيطة ، لابوسط ولابغير وسط . وهذا يبطل قولهم .

وحينئذ فإما أن يُقال : إن هذه الحوادث لامحدِث لها ، وهو معلوم الفساد بالضرورة . وإما أن يُقال : ليس المحدِث مجردا عن الصفات والأفعال ، بل له صفات وأفعال ، كما يقوله المسلمون[1] ، وهو الحق .

وإن جاز أن تصدر المختلفات والمحدثات عن بسيط ، أمكن أن يحدث عنه ما لم يكن حادثا عنه ، وحينئذ فلا يلزم أن يكون معلولا له لازما له .

كلام الرازى فى «شرح الإشارات»

**قال الرازى** فى شرح هذا الكلام[2] . « اعلم[3] أن الغرض من هذا

(١) فى الأصل : المسلمين ، وهو خطأ .
(٢) فى « شرحه على الإشارات » ١/٢٣٣ - ٢٣٤ (ط . الخيرية ، القاهرة ، ١٣٢٥) .
(٣) شرح الرازى : واعلم .

الفصل التنبيه على الحجة التى لايزال القائلون بالقدم[١] يتمسكون بها ويعوِّلون عليها ، وهى أن الأمور التى تم بها[٢] مؤثرية البارى تعالى فى العالم ، إما أن تكون بأسرها أزلية ، وإما أن لا تكون[٣] . والثانى باطل ، إذ لو كان شىء منها حادثا لافتقر حدوثه إلى المؤثر[٤] . والكلام فى كونه مؤثرا فى ذلك الآخر[٥] ، كالكلام فى الأول ، فيلزم التسلسل وهو محال . فإذاً كل الأمور المعتبرة فى مؤثرية الله تعالى فى العالم أزلية .

وأيضا فمن الظاهر أن المؤثر متى حصل مستجمعا جميع الأمور المعتبرة فى المؤثرية ، وجب أن يترتب[٦] الأثر عليه ، لأنه إن جاز تخلف الأثر عنه ، كان صدور الأثر عن العلة المستجمعة لجميع تلك الأمور المعتبرة فى المؤثرية ، ولا صدور[٧] عنها على السواء . ولو كان كذلك لما ترجح الصدور على أن لا صدور إلا بمرجِّح[٨] آخر ، فلم تكن جميع الأمور المعتبرة فى المؤثرية حاصلا قبل حصول هذا الزائد ، وكنا قد[٩] قد فرضنا أن الأمر كذلك ، هذا خلف » .

قال[١٠] : « وإذا ثبتت[١١] المقدمتان لزم من قدم البارى قدم أفعاله ، هذا[١٢] تحرير هذه الحجة » .

(١) شرح الرازى : بالعدم .
(٢) شرح الرازى : بها تم .
(٣) شرح الرازى :أو لا تكون .
(٤) شرح الرازى : إلى مؤثر آخر .
(٥) فى الأصل : فى ذلك الأمر . والمثبت من « شرح الرازى » ١/٢٣٤ .
(٦) شرح الرازى : وجب ترتيب .
(٧) شرح الرازى : صدوره .
(٨) شرح الرازى : لمرجح .
(٩) قد : ليست فى « شرح الرازى » .
(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة ١/٢٣٤ .
(١١) شرح الرازى : ثبت . (١٢) شرح الرازى : فهذا .

قال[١] : « ولقائل أن يقول : هذا الكلام إنما يلزم فى الموجب بالذات ؛ أما الفاعل المختار فلا ، لاحتمال أنه[٢] يقال : إنه كان فى الأزل

ص ٢٥٣ مريداً لإحداث[٣] العالم فى وقت دون وقت ، فإذا قالوا :/فلم أراد إحداثه فى ذلك الوقت دون ما قبله وما[٤] بعده ؟ كان الكلام فيه طويلا ، وهو مذكور فى سائر كتبنا على الاستقصاء[٥] » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : هذا الجواب الذى أجاب به هو جواب كثير من أهل الكلام ، من المعتزلة والكرَّامية والأشعرية ، ومن وافقهم من الفقهاء أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم . وقد عُرف الطعن فى هذا الجواب ، وأنه يستلزم الترجيح بلا مرجّح ، وأن ما ذُكر فى القسم الأول هو حصول المؤثرية التامة فى الأزل مع تأخر الأثر ، وأن مضمونه تخلُّف الشىء عن موجبه التام ، كما قد بُسط فى موضعه . ويجاب عن هذه الحجة بوجوه :

الجواب عن هذه الحجة بوجوه

الوجه الأول

**أحدها** : قوله : « يلزم التسلسل وهو محال » ليس كذلك ، فإن التسلسل جائز عند من يقول بموجب هذه الحجة ، فإن ذلك تسلسل فى الآثار لا فى المؤثرات ، ولا يصح القول بموجبها إلا بذلك ، فقولهم : التسلسل محال ، باطل على أصلهم . وهذا الموضع مما يشتبه على كثير من الناس ، فإن التسلسل فى الآثار : تارة يعنى به التسلسل فى أعيان الآثار ، مثل كونه فاعلا لهذا بعد هذا ، ولهذا بعد هذا ، وأنه لا يفعل هذا إلا بعد هذا ، ولا هذا إلا بعد هذا ، وهلمَّ جرًّا . فهذا التسلسل جائز عند الفلاسفة ، وعند أئمة أهل الملل ، أهل السنة والحديث .

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٢) شرح الرازى : أن .

(٣) شرح الرازى : إحداث .

(٤) شرح الرازى : أو ما .

(٥) شرح الرازى : على وجه الاستقصاء .

وعلى هذا التقدير، فقول القائل: الأمور التى تتم بها مؤثرية البارى فى العالم: إما أن تكون بأسرها أزلية، وإما أن لا تكون. أتريد به التى يتم بها مؤثريته فى كل واحدٍ واحدٍ من آحاد العالم؟ أو فى جملة العالم؟

إن أردت الأول، لم تكن بأسرها أزلية، وكان حدوث كل واحدٍ منها مفتقراً إلى حادث قبله. وهذا التسلسل جائزٌ عندهم.

وإن أردت الثانى، قيل لك[1]: ليس جملة العالم متوقفاً على أمور معينة، حتى يرد عليها هذا التقسيم، بل بعض العالم يتوقف على أمور، وبعضٌ آخر يتوقف على أمور أخرى، وكل بعض يتوقف على أمور حادثة، وتلك الأمور تتوقف على أمور أخرى، ويلزم من ذلك التسلسل فى نوع الحوادث، وهو جائز عندكم.

وأما أن أُريد بالتسلسل فى الآثار، التسلسل فى جنس التأثير، وهو أن يكون جنس/التأثير متوقفا على جنس التأثير، بحيث لا يُحدث شيئا حتى يُحدِث شيئا، فهذا باطل لا ريب فيه، وهو تسلسل فى تمام كون المؤثر مؤثرا، وهو من جنس التسلسل فى المؤثر. ص ٢٥٤

لكن بطلان هذا يستلزم أنه لم يفعل بعد أن لم يكن فاعلا لشىء، فيلزم دوام نوع الفاعلية، لا دوام مفعول معين، وحينئذ فلا يدل على قدم شىء من العالم، وهذا بيّن لمن تدبره.

ويراد بالتسلسل معنى ثالث، وهو أن فاعليته للحادث المعيّن، لا تحصل حتى يحصل تمام المؤثر لهذا الحادث المعيّن، فيلزم تسلسل الحوادث فى الواحد، وهذا ممتنع أيضا باتفاق العقلاء.

(١) فى الأصل: قيل ذلك، ولعل الصواب ما أثبته.

فهذا تسلسل فى تمام تأثير المعنى ، وذاك تسلسل فى أصل التأثير ، وكلاهما ممتنع باتفاق العقلاء .

فتبين أن حججهم الهائلة ، التى أرعبت قلوب النظّار ، ليس فيها ما يدل على قدم شىء من العالم ألبتة . فقولهم بقدم شىء من العالم : الأفلاك أو غيرها ، قول بلا حجة أصلا ، بل هو قول باطل ، كما بُيِّن فى موضع آخر .

نعم هذه الحجج إنما أرعبت قلوب أهل الكلام المبتدَع المحدَث فى الإسلام ، الذى هو كلام الجهمية والقدرية ، ومن سلك سبيلهم من الأشعرية والكرَّامية ، ومن تبعهم أو قلَّدهم من المتفقهة وغيرهم ، فما ذكره الفلاسفة إنما يبطل قول هؤلاء ، الذين زعموا أن الربّ لم يزل معطَّلا عن أن يفعل بمشيئته أو يتكلم بمشيئته ثم يفعل أو يتكلم بمشيئته من غير حدوث شىء .

وهذا القول مما اتفق سلف الأمة وأئمتها على بطلانه . فإذاً ليس معهم حجة عقلية تناقض نصوص الكتاب والسنة ، بل ولا مذهب السلف والأئمة ، وهو المطلوب .

وبما ذكرناه من الفرق بين التسلسل فى أصل التأثير وتمامه ، وبين التسلسل فى الآثار ، يظهر صحة الدليل ، الذى احتج به غير واحد من أئمة السنة ، على أن كلام الله غير مخلوق ، مثل سفيان بن عيينة .

وبيان ذلك : أنه إذا دل على أن الله لم يخلق شيئا إلا « بكن » ، فلو كانت « كن » مخلوقة ، لزم أن يخلق « بكن » أخرى ، وتلك الثانية بثالثة ،

وذلك هو من التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء ، فإنه تسلسل فى أصل التأثير ، فإنه لا يخلق شيئا إلا « بكن » ، فإذا لم يخلق « كن » لم يخلق شيئا ، ولو خلق « كن » لكان قد خلق بعض المخلوقات بغير « كن » ، فيلزم الدَّوْر الممتنع ،/ وهو المستلزم للجمع بين النقيضين ، وهو أن تكون موجودة معدومة . ص ٢٥٥

وأيضا فإذا قُدِّر أنه خلق الأولى بالثانية ، والثانية بالثالثة ، وهلمَّ جرًّا ، فلا بد من وجود جميعها فى آن واحد ، فإن كل واحد منها شرط فى الثانية ، وهى من الأمور الوجودية المشروطة فى التأثير ، فلا بد أن تكون موجودة عند وجود الأثر ، كالاستطاعة والقدرة ، وحياة الفاعل ، وعلمه ، وسائر شروط الفعل ، فإنها كلها لا بد من وجودها عند وجود الفعل .

ولهذا اتفق أهل السنة المثبتون للقدر ، على أن الاستطاعة لا بد أن تكون مع الفعل . وتنازعوا فى جواز وجودها قبله ، ودوام وجودها إلى حين الفعل فى حق المخلوق ، على قولين . وأما فى حق الخالق ، فاتفقوا على بقائها ودوامها إلى حين الفعل .

والصحيح الذى عليه السلف وأئمة الفقهاء ، أنها تكون موجودة قبل الفعل ، وتبقى إلى حين الفعل . ولهذا يجوز عندهم وجود الاستطاعة بدون الفعل ، كما فى حق العصاة ، ولولا هذا لم يكن أحد ممن كفر وعصى الله ، إلا غير مستطيع لطاعة الله ، وهو خلاف الكتاب والسنة .

قال تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ [ سورة آل عمران : ٩٧ ] . وقال : ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ [ سورة

التغابن : ١٦ ] . وقال : ﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴾ [ سورة النساء : ٩٢ ][(١)].

ومعلوم أنه ليس المنفى هنا استطاعة لا تكون إلا مع الفعل ، فإنه قد يكون حينئذ معنى الكلام : فمن لم يفعل فعليه صيام شهرين متتابعين . وكذلك يكون الأمر بالتقوى لمن اتقى لا لمن لم يتّق ، وإيجاب الحج على من حج دون من لم يحج ، وهذا باطل .

فعُلم أن المراد استطاعة توجد بدون الفعل ، وما كانت موجودة بدون الفعل أمكن وجودها قبله بطريق الأَوْلى .

وقد بُيِّن فى غير هذا الموضع أن تسلسل العلل والمعلولات ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء ، وكذلك تسلسل الفعل والفاعلين ، والخلق والخالقين ، فيمتنع أن يكون للخالق خالق ، وللخالق خالق إلى غير نهاية .

ولهذا بيّن النبى صلى الله عليه وسلم أن هذا من وسوسة الشيطان ، فقال فى الحديث الصحيح : « يأتى الشيطان أحدكم فيقول : من خلق كذا ؟ من خلق كذا ؟ حتى يقول : من خلق الله ؟ فإذا وجد ذلك أحدكم
ص ٢٥٦ فليستعذ بالله ولينته » . وفى رواية أخرى : « لا يزال الناس/ يتساءلون حتى يقولوا : هذا الله خلق الخلق ، فمن خلق الله ؟ فإذا وجد ذلك أحدكم فليتعوّذ بالله ولينته »[(٢)] .

وكذلك إذا قيل : لا يخلق شيئا إن لم يخلق كذا ، ولا يخلق كذا إن لم

(١) فى الأصل : لم يستطع ، والصحيح ما أثبته .
(٢) سبق الحديث فى حـ ١ ، ص ٣٦٣ – ٣٦٤ .

يخلق كذا ، كان هذا ممتنعا ، لأنه منع وجود الخالق بالكليّة ، حتى يوجد تمام كونه مؤثرا ، وتمام كونه مؤثرا موقوف على تمام آخر ، فيلزم ألاَّ يوجد تمام كونه خالقا ، فيلزم ألاَّ يخلق شيئا قط . فإذا عُلم أنه لا يخلق شيئا إلا « بكن » ، فلو كان «كن » مخلوقا « بكن » أخرى وهلمَّ جرًّا ، كان كل واحدة من ذلك بها يصير خالقا ، ولم يوجد شيء من ذلك ، فيمتنع أن يصير خالقا .

وهذا بخلاف ما إذا قيل: يخلق هذا « بكن » ، وهذا قبله أو بعده « بكن » وهلمَّ جرًّا ، فإن هذا يقتضى أنه لا يوجد الثانى إلا بعد وجود الأول . والتوقف ها هنا على الشرط ، هو فعله لهذا المعيّن ، لا أصل الفعل ، فلهذا كان فى هذا نزاع مشهور ، بخلاف الأول .

ومعلوم أن الأدلة العقلية لا تدل قط على قدم شيء من العالم ، وإنما غايتها أن تدل على دوام الفاعلية ، وامتناع كونه فاعلا بعد أن لم يكن .

فإذا قالوا : التسلسل باطل ، فإن عَنَوْا به تسلسل الآثار ، ووجود شيء بعد شيء فهذا خلاف قولهم ، ولم يقيموا دليلا على بطلانه .

وإن أرادوا به التسلسل الخاص ، وهو التسلسل فى تمام كون الفاعل فاعلا ، فهذا مسلَّم أنه ممتنع ، لكن امتناعه لا يدل على فعله لشيء معين ، بل على أصل الفعل ، وهذا لا ينفعهم بل يضرهم .

**الوجه الثانى** : أن يُقال : أما التسلسل فى أصل الفاعليه فلا ينفعهم ، الوجه الثانى
وإنما فيه إبطال قول الجهمية والقدرية . وأما التسلسل فى الأفعال المعيّنة ، فإن كان جائزا لم يصح احتجاجهم به ، بل تبطل الحجة ، وإن كان ممتنعا

لزم أن يكون للحوادث أول . فيبطل قول القائلين بقدم العالم . وإذا بطل هذا القول ، بطلت حجته بالضرورة ، فيلزم بطلان هذه الحجة على التقديرين ، وذلك يقتضى أنها فاسدة فى نفس الأمر .

الوجه الثالث **الثالث** : أن يُقال : كل حادث من الحوادث المشهودة : إما أن تكون مؤثريته حاصلة فى الأزل ، وإما ألّا تكون . فإن كان الأول ، لزم حصول الحوادث عن المؤثر القديم ، من غير تجدد شىء ، وبطلت الحجة .

وإن كان الثانى فحصول كمال المؤثرية فيه بعد أن لم تكن أمر حادث ،
ص ٢٥٧ فيقف كمال مؤثريته/فى هذا الكمال .

وحينئذ فحال الفاعل إما أن يكون عند كمال التأثير فى الحادث الثانى ، كحاله عند كمال التأثير فى الأول ، وإما ألا يكون . فإن قُدِّر الأول ، لزم أن يحدث هذا الحادث الثانى ، والذى بعده ، والذى بعده ، من غير حدوث سبب أوجب هذا الحدوث ؛ لأن الذات الفاعلة حالها عند الأول كحالها عند الثانى والثالث . وحينئذ فإذا كانت عند الأول لا تفعل الثانى ، فعند الثانى لا تفعل الثالث[1] ، لأنه لم يتجدد ما يوجب حدوثه .

وأيضا فتخصيص أحد الحادثين بالحدوث دون الآخر تخصيص بلا مخصص ، وترجيح بلا مرجّح ، بل نفس الحدوث فى كل وقت ترجيح بلا مرجّح ، وإحداث بلا محدث .

وأيضا فالذات نفسها ليست موجبا تاما فى الأزل لشىء من الحوادث ، وهى لم تزل على ما كانت عليه ، فيلزم ألاّ تكون موجبة لشىء من الحوادث فى الأبد ، وإلا لزم الإحداث بلا سبب حادث .

(١) فى الأصل : الثانى ، ولعل الصواب ما أثبته .

وهؤلاء فروا من حدوث الحوادث بعد أن لم تكن بلا سبب ، وادّعوا دوام حدوثها بلا سبب ، فكان الذى فروا إليه شرًّا من الذى فروا منه ، كالمستجير[١] من الرمضاء بالنار .

وأما إن قيل : إن الفاعل نفسه تقوم به إرادات وأفعال توجب تخصيص كل وقت بما أحدثه فيه ، كان هذا مبطلا لحجتهم ، إذ يمكن والحال هذه أن يُحدِث شيئا بعد شىء مع دوام فاعليته ، بل هذا مبطل لمذهبهم .

فإن من تصور هذا الفاعل علم يقينا امتناع مقارنة شىء من أفعاله ومفعولاته له ، وعلم أن كل واحد من أفعاله ومفعولاته لا يكون إلا حادثا ، لا مساوقا له أزلا وأبدا . وإن كان هذا معلوما فى كل ما يقدر أنه فاعل ، فهو فيما يقدر أنه فاعل بمشيئته وقدرته ، وأفعاله[٢] تقوم به ، أظهر وأظهر .

ثم يقال : إما أن يكون تسلسل كمال المؤثرات ممكنا ، وإما أن يكون ممتنعا . فإن كان ممتنعا لزم حدوث كل ما سوى الله ، وأنه لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا ، وهو مبطل لقولهم . وإن كان ممكنا لم يلزم إلا دوام كونه مؤثرا فى شىء بعد شىء ، وهذا لا حجة لهم فيه ، بل هو مبطل لحجتهم ومذهبهم كما تقدم . والقول فى الثانى كالقول فى الأول ، فيلزم التسلسل فى الآثار . وإذا كان ذلك لازما كان جائزا بطريق الأَوْلى ، وإذا كان جائزا بطل القول بأنه محال ، فبطلت الحجة .

---

(١) فى الأصل : المتحير ، وهو تحريف ، والصواب ما أثبته .

(٢) فى الأصل : وأفعال ، ولعل الصواب ما أثبته .

الوجه الرابع ص ٢٥٨

**الوجه الرابع** : أن يقال : حدوث الحوادث من المؤثر القديم/من غير تجدد شيء ، إما أن يكون جائزا ، وإما أن يكون ممتنعا . فإن كان جائزا بطلت المقدمة الثانية من الحجة . وإن كان ممتنعا لزم حدوث ما به يتم التأثير فى هذه الحوادث ، إذ لو لم يحدث ما به يتم التأثير ، لكانت قد حدثت عن المؤثر القديم من غير تجدد شيء ، والتقدير أنه ممتنع .

ثم القول فى حدوث ذلك التمام ، كالقول فى حدوث أثره ، ويلزم التسلسل فى الآثار ، وذلك يبطل القول بامتناع التسلسل مطلقا .

فإن كان هذا هو المراد فى المقدمة ، كما يريده طائفة ممن يصوغ هذه الحجة [ فهو ممتنع ][1] . وإن كان المراد به ما ينبغى أن يراد ، وهو التسلسل فى تمام أصل التأثير ، فهذا إذا امتنع إنما يستلزم دوام كونه فاعلا ، لا فاعلا لشيء معين ، وذلك لا ينفعهم بل يضرهم ؛ فيلزم فساد إحدى المقدمتين على تقدير أحد النقيضين ، وفساد الأخرى على تقدير النقيض الآخر . ولابد من ثبوت أحد النقيضين ، فيلزم فساد إحدى المقدمتين قطعا ، فتفسد الحجة .

الوجه الخامس

**الوجه الخامس** : أن نقول : قوله : « وإذا ثبتت المقدمتان لزم من قدم البارى تعالى قدم أفعاله » . أتعنى به جميع أفعاله ، أو فعلا[2] ما من أفعاله ، أم قدم نوع أفعاله ؟ .

أما الأول فباطل قطعا ، لأنه خلاف المشاهدة .

وأما الثانى فلا دليل فى الحجة عليه ، فإنها لا تدل على قدم شيء معين ، لافعل ولا مفعول .

(١) ما بين المعقوفتين بياض بالأصل ، ولعل الصواب ما أثبته .(٢) فى الأصل : فعل ، وهو خطأ .

وأما الثالث فلا يفيد قدم السمٰوات لجواز أن يكون هناك فعل قائم بالذات بعده فعل ، أو مفعول بعد مفعول ، أو كلاهما .

وهذه الحجة قد ذكرها الآمدى ، والأبهرى ، وغيرهما ، وأجابوا عنها بالمعارضة بالحوادث اليومية .

كلام الآمدى فى « دقائق الحقائق »

**فقال الآمدى فى « دقائق الحقائق »** فى الاحتجاج لهم : « لو كان ما وجد عن الواجب بذاته محدثا موجودا بعد العدم ، فهو لذاته : إما أن يكون واجبا ، أو ممتنعا ، أو ممكنا .

القول بالوجوب ممتنع ، وإلا لما كان معدوما . والقول بالامتناع ممتنع ، وإلا لما وجد . فلم يبق إلا أن يكون ممكنا لذاته .

وعند ذلك فحدوثه إن كان لا لمحدث ومرجّح فقد ترجح أحد طرفى الممكن لا لمرجح ، وهو محال .

وإن كان لمحدث ومرجّح فالمرجّح إما قديم ، أو حادث . فإن كان حادثا فالكلام فيه كالكلام فى الأول ، والتسلسل والدَّوْر محال . فلم يبق إلا أن يكون المرجّح قديما أو منتهيا إلى مرجّح قديم ، والمرجّح القديم إما أن يكون قد تحقق معه فى القدم كل ما لابد منه فى الإيجاد ، أو بقى شىء ص ٢٥٩ منتظر . فإن بقى شىء منتظر ، فالكلام فى حدوثه كالكلام فى الأول ، ويلزم منه التسلسل أو الدَّوْر وهو ممتنع . وإن كان القسم الأول فيلزم من قدم العلة قدم المعلول . وكذلك الحكم فيما وجب عن الواجب بالواجب لذاته » .

وقال الآمدى فى الجواب :« إنه يلزم منها وجود شىء من الحوادث . إذ

الكلام فى كل حادث يفرض بالنسبة إلى علته ، كالكلام فى معلول واجب الوجود ، وهو خلاف المعقول والمحسوس ، وما هو الجواب فيما اعترف به من الحوادث فهو الجواب فيما نحن فيه ، ولابد من التفاتهم فى ذلك إلى الإرادة النفسانية ، وبيان انتفائها عن واجب الوجود . وقد عُرف ما فيه » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : قد يظنون أنهم يجيبون عن هذه المعارضة بأن الحوادث اليومية مشروطة بحادث بعد حادث ، وهذا يقتضى التسلسل فى الآثار ، والتسلسل فى الآثار عندهم ليس بمحال .

وحقيقة قولهم : إن المرجح القديم هو دائم الترجيح ، والحوادث المنفصلة عنه تحدث شيئا بعد شىء . ثم قد يُعيّنون ذلك بحركة الفلك ، فيقولون : هى الحادثة شيئا بعد شىء . ومن حذق منهم كابن سينا علم أن هذا جواب باطل ، وأن حدوث حادث بعد حادث عن القديم من غير تجدد شىء ممتنع . فادعى ما هو أفسد من ذلك فقال : « إن الحركة لا توجد شيئا بعد شىء ، وإنما هى شىء موجود[1] دائما ، وأن ما يوجد شيئا بعد شىء لا وجود له فى الخارج ، بل فى الذهن » . وهذه مكابرة بيِّنة ، قد بسط الكلام عليها فى « شرح الأصبهانية» .

وقد اعترف حذّاقهم بأن حدوث الحوادث شيئا بعد شىء عن ذات لا يقوم بها حادث مما تنكره العقول .

وأما من اعترف منهم بقيام الأمور الاختيارية بذاته ، فيقال لهم : هذا أدلّ على حدوث المفعولات . ويقال للطائفتين : إذا جوّزتم ذلك ، لم يكن لكم دليل على قدم شىء من العالم . فظهر بطلان حجتكم .

(١) فى الأصل : موجودا ، وهو خطأ .

لكن هذا الجواب الذى عارض به هؤلاء لأولئك ، لا يمكن أن يُقال فى أول الحوادث ، لأنه ليس قبل أول الحوادث حادث يشترط فى الحوادث المستقبلة .

فهذا فرق هؤلاء الفلاسفة بين ما يثبتونه من الحوادث اليومية التى تُشاهَد ، وما ينفونه من أن للحوادث أولاً ابتدأت منه . وبهذا يتبين بطلان قول الطائفتين : هؤلاء وهؤلاء ، وأن كل طائفة أقامت برهانا على بطلان قول الأخرى ، لا على صحة قولها ، /إذ لا يلزم من بطلان أحد القولين صحة الآخر ، إلا إذا انحصر الحق فيهما ، وليس الأمر كذلك . ص ٢٦٠

كلام الآمدى فى « أبكار الأفكار »

وذكرها **الآمدى** أيضا فى كتابه **« أبكار الأفكار » قال**[١] : « وجوابها : أنها[٢] باطلة[٣] من جهة أن الحس والعيان والبرهان شاهد بوجود حوادث كائنة بعد ما لم تكن . وما ذكروه من الشبهة يلزم منه امتناع وجود الحوادث ، والقول بامتناع وجود الحوادث ممتنع ، وكل دليل لزم عنه[٤] الممتنع فهو باطل[٥] فى نفسه . وبيان الملازمة هو أن ما ذكروه من الترديد والتقسيم فى حدوث العالم بعينه لازم فى حدوث كل حادث ، وكل ما هو جواب لهم فى حدوث الحوادث بعينه[٦] يكون جوابا فى القول بحدوث العالم[٧] بجملته » .

(١) أبكار الأفكار للآمدى ( نسخة رقم ١٩٥٤ ) ٢/٣٦٨ - ٣٦٩ = ( نسخة رقم١٦٠٣) ظ ١٩٨ .
(٢) عبارة « وجوابها أنها » : ساقطة من « أبكار الأفكار » .
(٣) أبكار الأفكار : فباطلة .
(٤) أبكار الأفكار : عليه .
(٥) أبكار الأفكار : فهو ممتنع وباطل .
(٦) بعينه : ساقطة من « أبكار الأفكار » . (٧) أبكار الأفكار : جوابا فى حدوث العالم .

وهذا الذى ذكره يجيبون عنه بما تقدم ، وهو أن هذه الحجة إنما كانت حجة على من يقول ببطلان التسلسل فى الآثار من أهل الكلام ، وأما نحن فنجوِّز التسلسل فى الآثار ، فتكون الحوادث موقوفة على حوادث قبلها لا إلى أول .

وهذا الجواب منتف فى جملة العالم ، لأنه ليس قبله حادث نقف عليه عند الطائفتين .

وحقيقة جوابهم أن التسلسل الذى نَفَوْه فى هذه الحجة ، ليس هو التسلسل فى الحوادث التى تحدث شيئا بعد شىء ، فإنها لا تدل على بطلان هذا ، وهم لا يقولون ببطلانه ، وإنما دلت على بطلان التسلسل فى تمام كون الفاعل فاعلا .

ومن قال بكونه فاعلا ، لا يقول بتوقف فاعليته على غيره : لا حادث ولا غير حادث ، فلا يلزمهم هذا .

الجواب عن حجتهم من وجوه

ونحن قد ذكرنا الأجوبة القاطعة لهذه الحجة فى غير موضع من وجوه :

الوجه الأول

**أحدها** : أن يقال : إن كان التسلسل فى الآثار ممتنعا ، لزم القول بأن للحوادث أولا ، وبطل المذهب فبطلت حجته . وإن كان ممكنا بطلت الحجة ، لإمكان دوام كونه فاعلا ليس بعد شىء ، مع أن كل ما سواه مخلوق حادث . هذا إذا أُريد بالتسلسل الممتنع تسلسل أصل الفاعلية ، وأما إذا أُريد تسلسل الآثار ، فإنه يظهر بطلانها .

الوجه الثانى

**الثانى** : أن يقال : غاية الحجة أنه لابد لكل حادث أن يكون قبله حادث . وحينئذ فقد أخبرت الرسل أن الله خلق السمٰوات والأرض وما

بينهما فى ستة أيام ، وكان عرشه على الماء . وجمهور المسلمين وغيرهم على أن المخلوق ليس هو الخلق ، بل الخلق قائم بذات الله فتكون السماوات والأرض وما بينهما محدثة بحوادث قبلها ، والحوادث محدثة بما يقوم بذات الله من مقدوراته/ومراداته سبحانه وتعالى . ص ٢٦١

الوجه الثالث **الثالث** : أن يقال : إما أن تقولوا بأن كل ما صدر عن الواجب بذاته لازم لذاته ، أو لازم للازم بذاته ، أو منه ما ليس بلازم بذاته .

فإن قلتم بالأول كان مكابرة للحس ، ولم يقل بذلك أحد من الناس ، وهو الذى أنكره المعارضون لهم ، وجعلوه لازم حجتهم .

وإن قالوا : إن منه ما ليس بلازم لواجب الوجود ، ولا لازم للازمه ، بل هو متأخر عنه .

فيقال : فالسموٰات والأرض وما بينهما ، الذى أخبرت به الرسل عن الله ، أنه خلق ذلك فى ستة أيام : لم لا يجوز أن تكون من الحوادث المتأخرة كغير ذلك من الحوادث ؟

الوجه الرابع **والجواب الرابع** : أن يقال : إذا كان العالم صادرا عن علة مستلزمة له ، لا يتأخر عنها موجبها ، لزم ألاّ يكون لشىء من الحوادث فاعل ، لأن العلة التامة لا يتأخر عنها شىء من معلولها ، فلا يكون شىء من الحوادث معلولا لها ، ولا لشىء من معلولاتها . فلزم أن تكون الحوادث لا فاعل لها ، أو يكون فاعلها ليس هو ، بل يكون فاعل كل محدَث محدَثا ، وهلمَّ جرًّا ، ويلزم تسلسل الفاعلين . وهذا مع اتفاق العقلاء على فساده ، ففساده معلوم بالضرورة من وجوه كثيرة ، كما بُيِّن فى غير هذا الموضع .

## « فصل »

ومنشأ ضلال هاتين الطائفتين هو نفى صفات الله وأفعـاله القائمة بنفسه . فإنهم لما نفوا ذلك ، ثم أرادوا إثبات صدور الممكنات عنه ، مع ما يشاهدون من حدوثها ، لم يبق هناك ما يصلح أن يكون هو المرجّح لوجود الممكنات – إلا لما شوهد حدوثه منها – ولا لغير ذلك .

وصارت المتفلسفة تحتج على هؤلاء المتكلمة بالحجج التى توجب تناقض قولهم ، فيجيبوهم بما يتضمن الترجيح بلا مرجح ، مثل إسنادهم الترجيح إلى القدرة أو الإرادة القديمة ، التى لا اختصاص لها بوقت دون وقت .

فيقول لهم أولئك : إسناد التخصيص والترجيح إلى مرجّح ، لا فرق بالنسبة إليه بين وقت دون وقت ، وبين مفعول ومفعول ، كإسناد التخصيص والترجيح إلى ترجّح الذات المجرّدة عن الصفات .

لكن كل ما تحتج به المتفلسفة يلزمهم نظيره ، وما هو أشد فسادا منه . فإن قولهم أعظم تناقضا من قول هؤلاء المتكلمين ، وما من محذور يلزم أولئك ، إلا ويلزم المتفلسفة ما هو مثله أو أعظم منه . فإنهم يُسندون وجود
ص ٢٦٢ الممكنات/ المختلفات ، كالأفلاك والعناصر وما يسمّونه العقول والنفوس ، مع ما يتعاقب على ذلك من الحوادث المختلفات أيضا ، إلى ذات مجردة بسيطة لا صفة لها ولا فعل ، ويقولون : إنها لم تزل ولا تزال مجردة عن الصفات والأفعال ، وهى مع ذلك لا تزال تصدر عنها الأمور المختلفة والمحدثات المختلفة المتعاقبه .

وهذا مما يظهر فيه من الفساد والتناقض أعظم مما يظهر فى قول أولئك .

وإذا دفعوا(١) ذلك بما يجعلونه صادرا عن الأول من اللازم لذاته ، كالعقل الأول ولوازمه ، لم يكن هذا دافعاً لما يلزم قولهم من الفساد . فإن ما كان لازماً لذاته مع وحدته ، يُقال فيه ما يقال فيه من امتناع صدور الأمور المختلفة والحوادث الدائمة عنه ، ولهذا ينتهون إلى إثبات العقل الفعَّال ، ويقولون : إنه صدر عنه فَلَك القمر ونفسه ، والعناصر التى تحته ، مع اختلاف أنواعها وصفاتها وأقدارها ، وهو فى نفسه بسيط ، ثم يقولون : إنه بسبب حركات الأفلاك حصلت استعدادات مختلفة لما يفيض منه .

والكلام فى تلك الحركات المختلفة ، كالكلام فى غيرها ، فلا بد لهم من إسناد الأمور المختلفة الأنواع والأقدار والصفات ، والحوادث المختلفة الأنواع والأقدار والصفات ، إلى ذات بسيطة مجردة عن كل صفة وفعل يقوم بها ، مستلزمة لكل ما يصدر عنها ، وهذا فيه من التناقض والفساد أضعاف ما فى قول أولئك .

ومن سلَّم من الفلاسفة أن الرّب تقوم به الصفات والأفعال الاختيارية ، فهؤلاء حدوث كل ما سوى الله على قولهم أظهر ، وقدم شىء من العالم على قولهم أبعد .

ولهذا كان القائلون بهذا الأصل من الأساطين لا يُعرف عنهم القول بقدم صورة الأفلاك ، إذ أول من عرف عنه القول بقدم صورة الأفلاك هو

(١) فى الأصل : رفعوا ، ولعل الصواب ما أثبته .

أرسطو ، لكن يحكى عن بعضهم القول بقدم المادة ، وقد يريدون قدم جنسها لا قدم شىء معين ، ومنهم من يقول بقدم شىء معيّن .

وأما أبو البركات فإنه من المثبتين للصفات والأفعال القائمة بذاته ، وهو لم يُقم حجة على قدم شىء من العالم ، وإنما أبطل قول من قال بأنه فَعَلَ بعد أن لم يفعل .

والذى تقتضيه حججه العقلية الصحيحة وحجج سائر العقلاء ، إنما هو موافق لما أخبرت به الرسل لا مخالف لها . وكأن القول الوسط لم يعرفه ، كما لم يعرفه الرازى وأمثاله . ولو عرفوه لكان هو المتصور عندهم دون
غيره ، وإنما/استطال ابن سينا ، وأمثاله من الفلاسفة الدهرية ، على ص ٢٦٣
أولئك بما وافقوهم عليه من نفى الصفات . ولهذا تجد ابن سينا يذكر قول إخوانه وقول أولئك المتكلمين فقط .

ومعلوم أن فساد أحد القولين لا يستلزم صحة القول الآخر ، إلا أن تنحصر القسمة فيهما . فأما إذا أمكن أن يكون هناك قول ثالث هو الحق ، لم يلزم من فساد أحد القولين صحة القول الآخر . وهذا مضمون ما ذكره فى كتبه كلها ، وما ذكره سائر هؤلاء المتفلسفة[١] .

كلام ابن سينا فى « الإشارات » وتعليق ابن تيمية عليه.

وملخص ذلك ما ذكره فى « الإشارات » ، التى هى مصحف هؤلاء الفلاسفة . **قال**[٢] : « أوهام وتنبيهات . قال قوم : إن هذا الشىء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه ، لكن إذا تذكرت ما قيل[٣] فى

(١) فى الأصل : المفلسفة .

(٢) فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٥٣١/٤ — ٥٣٢ . وسبق هذا النص ، حـ ٨ ، ص ٢٤٩ .

(٣) الإشارات : ما قيل لك .

شرط واجب الوجود ، لم تجد هذا المحسوس واجباً ، وتلوث قوله تعالى : ﴿ لَا أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ ﴾[ سورة الأنعام : ٧٦ ] ، فإن الهوى فى حظيرة الإمكان أفولٌ ما » .

**قلت** : هذا القول هو قول الدهرية المحضة من الفلاسفة وغيرهم ، الذين ينكرون صدور العالم عن فاعل أو علة مستلزمة له ، وهو الذى أظهره فرعون وغيره . وإليه يرجع عند التحقيق قول القائلين بوحدة الوجود من قدماء الفلاسفة . ومن هؤلاء الفلاسفة الذين يدّعون التحقيق والتوحيد والمعرفة ، كابن عربى وابن سبعين ونحوهما ، فإن هؤلاء لا يثبتون موجودَيْن متباينين أحدهما أبدع الآخر ، بل كل وجود فى الوجود فهو الوجود الواجب عندهم . ثم لما رأوا أن الموجودات فيها اختلاف وتفرق ، وفيها ما حدث بعد وجوده ، احتاجوا إلى أن يجمعوا بين كون الوجود واحداً بالعين ، وبين ما يوجد فيه من التفرق والاختلاف ، فتارة يقولون : الأعيان ثابتة فى العدم ، ووجود الحق فاض عليها ، فيجمعون بين كَوْن المعدوم شيئاً ثابتا فى العدم غنيا عن الله تعالى ، كما قال ذلك من قاله من المعتزلة والشيعة ، ويضمون إلى ذلك أن وجوده وجود الخالق تعالى . وهذا لم يقله أحد من أهل الملل ، بل ولا من الفلاسفة الإلـهيين . وهذا حقيقة قول ابن عربى .

وتارة يجعلون الواجب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، والأعيان هى الممكنات ، كما يقوله صاحبه القونوى .

وابن سينا وأتباعه يقولون/الوجود الواجب هو المطلق بشرط الإطلاق ص ٢٦٤
عن كل أمر ثبوتى ، وهذا أفسد من ذاك ، فإن المطلق بشرط إطلاقه لا

وجود له فى الخارج ، وبتقدير وجوده فهو يعم ما تحته عموم الجنس والعَرَض العام ، والعالم بشرط سلبه عن كل أمر ثبوتى هو وجود مقيد بالعدم وسلب الوجود ، وهذا أبعد عن الوجود من المقيد بسلب الوجود والعدم ، فإن ما قُيِّد بانتفاء الوجود وبالعدم ، أقرب إلى العدم والامتناع مما قيد بسلب الوجود والعدم .

ومع هذا فهذا المطلق لا يوجد إلا بوجود الأعيان ، لا يُتصور أن يكون مبدعاً لها ولا علة لها ، بل غايته أن يكون صفة لها أو جزءاً منها ، فيكون الوجود الواجب صفة للمكنات أو جزءاً منها ، وما كان جزءاً من الممكن أو صفة له أَوْلى أن يكون ممكنا ، فإما أن ينفوه أو يجعلوه محتاجا إلى المخلوقات ، والمخلوقات مستغنية عنه(١) .

وتارةً يجعلونه مع الممكنات كالمادة فى الصورة ، أو الصورة فى المادة ، ونحو ذلك مما يقوله ابن سبعين ونحوه .

وتارة لا يثبتون شيئا آخر ، بل هو عين الموجودات ، وهى أجزاء له وأبعاض ، كما قد يقوله التلمسانى وأمثاله ، وهذا محض قول الدهرية المحضة ، الذين يجعلون هذا المحسوس واجباً بنفسه .

لكن طريقة ابن سينا وأتباعه فى الرد عليهم مبنيّة على أصله فى توحيد واجب الوجود ونفى صفاته ، وهى طريقة ضعيفة كما قد بُيِّن فسادها فى غير هذا الموضع .

فلا يمكن هؤلاء الذين يسمون أنفسهم بالفلاسفة الإلـٰهية الرد على

---

(١) فى الأصل : مستغنية له ، ولعل الصواب ما أثبته .

أولئك الدهرية الطبيعية بمثل هذه الطريق ؛ بل بيان كون المشاهدات ليست واجبة بنفسها ، بل مفتقرة إلى غيرها ، يمكن بوجوه كثيرة ، كما قد بُسط فى موضعه ، إذ المقصود هنا ذكر كلامه فى أفعال الرب تعالى ، وما ذكره فى قدم العالم .

**قال** :[1] : « وقال آخرون : بل هذا الوجود[2] المحسوس معلول ، ثم افترقوا . فمنهم من زعم أن أصله وطينته غير معلولين ، لكن صنعته معلولة . وهؤلاء فقد[3] جعلوا فى الوجود واجبين ، وأنت خبير باستحالة ذلك . ومنهم من جعل واجب الوجود[4] لضدين أو لعدة أشياء ، وجعل غير ذلك من ذلك ، وهؤلاء فى حكم الذين قبلهم[5] » .

**قلت** : هؤلاء كالمجوس القائلين بأن العالم له أصلان : النور والظلمة/ ، وهما قديمان ، فإن هذا أحد قوليهم ، والآخر أن الظلمة محدَثة . والقائلون ص ٢٦٥ بالقدماء الخمسة كديمقراطيس ومن اتّبعه ، كابن زكريا الطبيب الملحد ، يقولون بقدم البارى والنفس والمادة والدهر والخلاء .

فهؤلاء يجعلون الواجب أكثر من واحد ، وهم مع هذا يقولون بأن أصله غير معلول ، وطينته معلولة .

وأما من جعل المبدِعَ أكثر من اثنين فهذا لا يُعرف .

فقوله : « منهم من زعم أن أصله وطينته معلولة » يتناول هذا القول ،

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٥٣٢/٤ - ٥٣٣ .

(٢) الإشارات : الموجود .

(٣) الإشارات : فهؤلاء قد .

(٤) الإشارات ( ص ٥٣٣ ) : جعل وجوب الوجود . .

(٥) الإشارات : من قبلهم .

كما يتناوله قول من جعل وجوب الوجود لعدة أشياء ، وجعل غير ذلك من ذلك . وقد يُحكى عن طائفة من القدماء أنهم قالوا : كانت أجزاء العالم مبثوثة ، ثم إن البارى ألَّفها ، لكن هؤلاء قد يقولون : إنها معلولة عن الواجب بنفسه . فإن هذا القول الذى قاله أئمة الفلاسفة وقدماؤهم وأساطينهم ، وهو أن مادة العالم قديمة ، وصنعته محدثة ، لم يذكره ابن سينا ، فإن هؤلاء لا يقولون : إن المادة غير معلولة ، بل يقولون : هى مبدعة مفعولة للبارى .

وهذا القول الذى هو قول أئمة الفلاسفة وأساطينهم لم يتعرض لحكايته ، ولا لرده وإبطاله ، وليس فى كلامه ما يبطله . وقد قالوا : إن أول من قال بقدم صنعة العالم من هؤلاء الفلاسفة هو أرسطو ، فهذا كلامه فى حكاية مذاهبهم . وأما رده الأقوال التى حكاها بامتناع وجود واجبين فهو بناء على نفى الصفات[١] ، وهو توحيده الذى قد عُلم فساده ، وبُيِّن ذلك فى غير هذا الموضع .

ثم أخذ بعد ذلك فى ذكر مقالة من قال بحدوث العالم من نفاة الأفعال القائمة به ، ومن قال بقدمه ، فلم يذكر إلا هذين القولين مع تلك الأقوال الثلاثة ، فكان مجموع ما ذكره خمسة أقوال .

كلام الرازى فى «شرح الإشارات»

**قال الرازى** فى شرح ذلك[٢] : « المسألة العاشرة فى مذاهب أهل العلم فى إمكان العالم وحدوثه » ثم ذكر كلام ابن سينا ، وقال فى شرحه : « أقول : أهل العالم[٣] فريقان : منهم من أثبت أكثر من واجب

(١) فى الأصل : نفى والصفات ، وهو تحريف .

(٢) فى كتابه « شرح الإشارات مع شرح نصير الدين الطوسى » جـ ١ ص٢٤١ ط . المطبعة الخيرية ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ .

(٣) شرح الرازى : العلم .

[ وجود ][١] واحد ، ومنهم من لم يقل إلا بالواجب الواحد . أما الفريق الأول فقد تحزبوا إلى ثلاث فرق : أحدها : الذين زعموا أن هذا العالم المحسوس واجب لذاته ، على ما هو عليه من الشكل والمقدار والهيئة . قال الشيخ : لكنك إذا / تذكرت ما قيل فى شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس ص ٢٦٦
واجبا » . ثم استدل الرازى بما يدل على أن الأجسام ممكنة ، وقد ذكرت هذه الأدلة وضعفها فى غير هذا الموضع .

**ولهذا قال الرازى** لما ذكرها[٢] : « هذا مجموع ما يدل على أن الأجسام ممكنة ، وقد عرفت ما فى كل واحد منها . المقالة الثانية : أن العالم[٣] له ذات وصفات ، فأما الذات فهى للأجسام[٤] ، وهى واجبة لذواتها . ومنهم من قال : الذات هى الهيولى التى هى محل الجسمية ، وهى واجبة لذاتها . فأما[٥] الصفات وهى الشكل والمقدار والتحيز والحركة والسكون ، فكل ذلك من الممكنات » .

**قال** :[٦] « وهذه المقالة أيضا باطلة بالأدلة المذكورة[٧] على فساد المقدمة الأولى » . **قال**[٨] : « والمقالة الثالثة :[٩] أن هذا العالم ممكن الوجود بذاته وصفاته ، لكن[١٠] واجب الوجود مع ذلك أكثر من واحد . ثم هؤلاء أيضا فرق : منهم من أثبت إلٰهين واجبين لذاتيهما ، أحدهما خيِّر ، والآخر

(١) وجود : ساقطة من الأصل ، وزدتها من « شرح الرازى » .

(٢) بعد الكلام التالى وفى نفس صفحة ٢٤١ وانظر ما سبق من كلامه .

(٣) شرح الرازى : . . منها ، وعليه الفرقة الثانية زعموا أن العالم . .

(٤) شرح الرازى : أما الذات فهى الأجسام .

(٥) شرح الرازى : وأما

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٧) فى الأصل : المذكور ، وهو تحريف . والمثبت من « شرح الرازى » .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٩) شرح الرازى : الفرقة الثالث زعموا .

(١٠) شرح الرازى : ولكن .

شرير. ومنهم من قال: خمسة[١] أشياء واجبة لذواتها: البارى، والنفس، والهيولى، والدهر، والخلاء». قال:[٢] «وفساد هذه الأقاويل وأشباهها إنما يظهر بالأدلة [المذكورة][٣] على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد».

تعليق ابن تيمية

**قلت**: فقد تداخلت المقالتان فى كلامه، كما تداخل فى كلام الآخر؛ وذلك أن من قال: الأجسام أو الهيولى التى هى محل الجسمية واجبة لذاتها وصفاتها ممكنة، فهو من جنس من قال بخمسة أشياء واجبة، إذ كلاهما يقول: إن البارى أحدث التأليف والصنعة، بخلاف من قال بإلٰهين: الخير والشر، فإنه يقول: كلاهما فاعل، وليس فى هذه الأقوال قول من يجعل وجوب الوجود[٤] لعدة أشياء، وجعل ما سواها مفعولا لها، كما يقوله القائلون بالأصلين: النور والظلمة من المجوس.

لكن القائلون بقدم النفس يقولون: إنها أحبت الهيولى، ولم يمكن تخليصها منها إلا بإحداث العالم. والقائلون بقدم المادة فقط لا يقولون بذلك.

والقائلون بقدم الهيولى أو بعض الأجسام أو نحو ذلك، لا يلزمهم أن يقولوا: إنها واجبة الوجود بنفسها، بل قد يقولون: إنها مبدَعة مفعولة للواجب بنفسه. وهذا المشهور عن قدماء الفلاسفة.

ص ٢٦٧ والرازى قد ذكر/فى «شرح الإشارات» من كتبه: أن هؤلاء يقولون: إن البارى هو الواجب بذاته، وأن النفس وغيرها معلولة له. وذكر هنا

(١) شرح الرازى: بخمسة.

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة فى «شرح الرازى» ٢٤٢/١.

(٣) المذكورة: ساقطة من الأصل، وأثبتها من «شرح الرازى».

(٤) فى الأصل: وجوب الوجوب، وهو تحريف.

عنهم : أنهم يصفون الجميع بوجوب الوجود[١] ، وهذا تناقض فى نقل أقوالهم . ثم إبطال هذه الأقوال بناء على توحيدهم ، الذى مضمونه نفى الصفات ، لكون الواجب لا يكون إلا واحدا ، قد عُرف فساده .

**قال الرازى**[٢] : « فأما[٣] القائلون بأن واجب الوجود واحد ، فقد اختلفوا على قولين : منهم من قال : إنه تعالى لم يكن فى الأزل فاعلا ، ثم صار فيما لايزال فاعلا ، وهم المِلِّيون بأسرهم . ومنهم من قال : إنه كان فى الأزل فاعلا[٤] ، وهم أكثر الفلاسفة » .

**قلت** : القول الذى حكاه عن المِلِّيين بأسرهم هو قول طوائف من أهل الكلام المحدَث منهم ، الذين ذمهم السلف والأئمة ، ولا يُعرف هذا القول عن نبى مرسل ، ولا أحد من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين . لم يقل أحد من هؤلاء : إن الله لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا ، وإنما المعروف عنهم ما جاء به الكتاب والسنة ، من أن الله رب كل شىء ومليكه وخالقه ، فكل ما سواه مخلوق حادث بعد أن لم يكن . وهذا هو الذى نطق به الكتاب والسنة ، واتفق عليه أهل الملل . وكذلك نقله عن جمهور الفلاسفة : إن الله لم يزل فاعلا ، كلام مجمل ، فجماهير الفلاسفة لا يقولون بقدم العالم . وأول من ظهر عنه منهم القول بقدمه هو أرسطو . ولا يلزم من قال : إنه لم يزل فاعلا ، أن يقول بقدم شىء من العالم ، إذ يمكنه مع ذلك أن يقول : لم يزل فاعلا لشىء بعد شىء ، فكل ما سواه مخلوق محدَث ، وهو لم يزل فاعلا .

---

(١) فى الأصل : وجوب الوجوب ، وهو تحريف .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة .

(٣) شرح الرازى : وأما .

(٤) شرح الرازى : فاعلا لهذا العالم .

وقد أخبرت الرسل أن الله خلق السمٰوات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش ، وأن الله كان ولم يكن قبله شىء ، وكان حينئذ عرشه على الماء ، ثم كتب فى الذكر كل شىء[١] ، ثم خلق السمٰوات والأرض .

وليس فى كتاب الله ولا سنة رسوله ، ولا قول أحد من السلف ، هذا القول الذى حكاه عن أهل الملل كلهم ، بل صرح أئمة الإسلام بأن الله لم يزل متكلما إذا شاء ، قادرا على ما يشاء ، فاعلا يقوم به الفعل الذى يشاؤه ، بل وصرَّحوا أنه لم يزل فاعلا ، وأن الحىّ لا يكون إلا فعّالا ، يقوم به الفعل .

ولفظ بعضهم : أن الحى لا يكون إلا متحركا ، وعبارة بعضهم :
ص ٢٦٨ كان محسنا فيما لم يزل ، عالما[٢] بما لم يزل ،/ إلى ما لم يزل . وعبارة بعضهم : كان غفورا رحيما ، عزيزا حكيما ، ولم يزل كذلك .

فنقل الرازى لمقالة أهل الملل ، كنقل ابن سينا لمقالات الفلاسفة . فكلا الرجلين لم يذكر فى هذا المقام أقوال أئمة الفلاسفة المتقدمين الأساطين ، ولا أقوال الأنبياء والمرسلين ، ومن تبعهم من الصحابة والتابعين ، كأئمة المسلمين وعلماء الدين ، بل هذه الخمسة الأقوال التى ذكرها هذان وأتباعهما ، ليست قول هؤلاء ، ولا قول هؤلاء . ولهذا كان جميع ما ذكروه ، من الأقوال التى ينصرونها ويزيفونها ، أقوالا يظهر فسادها وتناقضها .

---

(١) انظر الأحاديث الواردة فى ذلك : جـ ٦ ص ١١٧ . وانظر الصفدية : جـ ١ص ١٤ – ١٦ .
(٢) فى الأصل : عالم ، وهو خطأ .

كلام ابن سينا فى «الإشارات»

**قال ابن سينا**[١] : «ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد ، ثم افترقوا ، فقال فريق منهم : إنه لم يزل ولا وجود لشىء عنه ، ثم ابتدأ وأراد وجود شىء عنه ، ولولا هذا لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى فى الماضى لا نهاية لها ، موجودة بالفعل ، لأن كل واحد منهما[٢] وُجد ، فالكل وُجد ، فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة كلية منحصرة فى الوجود . قالوا : وذلك محال ، وإن لم تكن[٣] كلية حاصرة لأجزائها معا ، فإنها فى حكم ذلك . وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال توصف بأنها لا تكون إلا بعد ما لا نهاية لها ، فيكون موقوفا[٤] على ما لا نهاية له ، فيُقطع[٥] إليها ما لا نهاية له . ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الأحوال ، وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ؟

ومن هؤلاء من قال : إن العالم وجد حين كان أصلح لوجوده ، ومنهم من قال : لم يمكن[٦] وجوده إلا حين وُجد . ومنهم من قال : لا يتعلق وجوده بحين وشىء[٧] آخر ، بل بالفاعل ، ولا يُسأل عن لِمَ[٨] ؟ . فهؤلاء هؤلاء . وبإزاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الأول ، يقولون :

---

(١) فى كتابة «الإشارات والتنبيهات» ٣ ، ٤/٥٣٤ – ٥٤٥ وسبق ورود جزء من هذا النص من قبل جـ ٨ ص ٢٥٣ – ٢٥٨ وقابلته هناك على «الإشارات» .

(٢) الإشارات (ص ٥٣٥) : منها ، وكذا سبقت ٢٥٣/٨ .

(٣) الإشارات ، وإن تكن . وانظر تعليق فيما مضى ٢٥٣/٨ .

(٤) الإشارات : فتكون موقوفة . وكذا سبقت ٢٥٤/٨ .

(٥) الإشارات (ص ٥٣٦) : فينقطع .

(٦) الإشارات (ص ٥٣٧) : لا يمكن .

(٧) الإشارات : ولا بشىء .

(٨) الإشارات : ولا يسأل عما فعل أو لم يفعل .

إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته ، وأحواله الأولية(١) ، وإنه لن يتميز(٢) فى العدم الصريح حال أَوْلى به فيها(٣) ألاَّ يُوجِد شيئا ، أو بالأشياء ألاَّ توجد عنه أصلا ، وحال بخلافها ، ولا يجوز أن تسنح له(٤) إرادة متجددة إلا لداع ، ولا أن تسنح جزافا . وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال . وكيف تسنح إرادة [ لحال ] تجددت(٥) ، وحال ما تجدد ، كحال ما تمهد(٦) له التجدد فيتجدد ؟ وإذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد . وسواء(٧) جعلت التجدد لأمر تيسر أو لأمر زال مثلا كحسن(٨) من الفعل وقتا ما تيسر ، أو [ وقتٍ ](٩) معين ، أو غير ذلك مما عُد ، أو لقبح(١٠) كان يكون له ، أوكان قد زال ، أو عائق أو غير ذلك كان فزال .

قالوا : فإن كان الداعى إلى تعطيل واجب الوجود عن إفاضة الخير والوجود(١١) هو كون / المعلول مسبوق العدم لا محالة ، فهذا الداعى ص ٢٦٩

(١) الأولية : كذا جاءت هنا وتوافق الإشارات ، وسبقت فى ٢٥٤/٨ : الأزلية .

(٢) الإشارات ( ص ٥٣٨ ) : لم يتميز . وسبقت ٢٥٤/٨ : ليس يتميز .

(٣) الإشارات : الأولى فيها به . وسبقت ٢٥٤/٨ : الأولى به فيها .

(٤) له : ساقطة من الإشارات ( ص ٥٣٩ ) .

(٥) لحال تجددت : كذا سبقت ٢٥٥/٨ وهذا موافق لما فى « الإشارات » . وجاءت العبارة هنا محرفة هكذا وكيف تسنح إرادة تجدد .

(٦) الإشارات : يمهد . وكذا سبقت ٢٥٥/٨ .

(٧) الإشارات ( ص ٥٤٠ ) : سواء .

(٨) فى الأصل : كجنس ، ولكنها غير منقوطة ، وسبقت ٢٥٥/٨ : لحسن . وفى الإشارات : كحسن ، وهو الذى أثبته هنا .

(٩) وقت : ساقطة هنا وسقطت من قبل ، وهى فى « الإشارات » .

(١٠) الإشارات : وكقبح . (١١) الإشارات ( ص ٥٤١ ) : والجود . وكذا سبقت ٢٥٦/٨ .

ضعيف قد انكشف لذى[(١)] الإنصاف ضعفه ، على أنه قائم فى كل حال ، وليس فى حال أَوْلى بإيجاب السبق من حال[(٢)] .

وأما كون المعلول ممكن الوجود فى نفسه ، واجب الوجود لغيره ، فليس يناقض كونه دائم الوجود[ بغيره ][(٣)] ، كما نبهت عليه .

وأما كون غير المتناهى كلاًّ موجودا ، ككون[(٤)] كل واحد وقتا [ ما ][(٥)] موجودا ، فهو توهم خطأ ، فليس إذا صح على كل واحد حكمه[(٦)] ، صح على كل محصل ، وإلا لكان يصح أن يقال : الكل من غير المتناهى يمكن أن يدخل فى الوجود ، لأن كل واحد يمكن أن يدخل فى الوجود ، فيحتمل[(٧)] الإمكان على الكل ، كما يُحمل على كل واحد .

قالوا : ولم يزل غير المتناهى من الأحوال التى يذكرونها معدوماً إلا شيئا بعد شىء ، وغير المتناهى المعدوم قد يكون فيه أقل وأكثر[(٨)] . ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية فى العدم .

وأما[(٩)] توقّف الواحد منها على أن يوجد قبله ما لا نهاية له ،

(١) الإشارات ( ص ٥٤٢ ) : لذوى .
(٢) الإشارات : منه فى حال .
(٣) بغيره : ساقطة من هذا الموضع وسبقت ٢٥٦/٨ . وهى فى « الإشارات » .
(٤) الإشارات : لكون .
(٥) ما : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « الإشارات » .
(٦) الإشارات : حكم .
(٧) الإشارات : فيُحمل . وكذا سبقت ٢٥٦/٨ .
(٨) الإشارات ( ص ٥٤٣ ) : أكثر وأقل . وكذا سبقت ٢٥٦/٨ .
(٩) وأما : كذا جاءت فيما مضى ٢٥٦/٨ ، وهو الموافق للإشارات . وجاءت هنا : وإنما .

واحتياج [١] شيء منها إلى أن يقطع [٢] إليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب . فإن معنى قولنا : توقف على كذا [٣] ، هو أن الشيئين وصفا معا بالعدم ، والثانى لم يكن يصح وجوده إلا بعد وجود المعلول [٤] الأول ، وكذلك الاحتياج . ثم لم يمكن ألبتة ، ولا فى وقت من الأوقات ، يصح أن يُقال : إن الأخير [٥] كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له ، أو محتاجا إلى أن يقطع إليه ما لا نهاية له ، بل أى وقت فَرَضتَ وجدتَ بينه وبين كون [٦] الأخير أشياء متناهية ؛ ففى جميع الأوقات هذه صفته ، لا سيما والجميع عندكم وكلّ [٧] واحد واحد ، فإن عنيتم بهذا التوقف أن هذا لم يوجد إلا بعد وجود أشياء كل واحد منها فى وقت آخر لا يمكن أن يُحصى عددها . وذلك محال ، فهذا نفس [٨] المتنازع فيه : أنه ممكن أو غير ممكن . فكيف يكون مقدمة فى إبطال نفسه ؟ أبأن [٩] يُغير لفظها بتغير [١٠] لا يتغير به المعنى ؟ قالوا : فيجب من اعتبار [١١] ما نبهنا عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه كونا أوّليّا ،

---

(١) الإشارات : أو احتياج .

(٢) الإشارات : ينقطع .

(٣) الإشارات ( ص ٥٤٤ ) : توقف كذا على كذا .

(٤) الإشارات : المعدوم .

(٥) الإشارات : الآخر .

(٦) كون : ساقطة من « الإشارات » .

(٧) وكل : كذا سبقت ٨/٢٥٧ ، وهو الموافق لما فى « الإشارات » . وجاءت هنا : كل .

(٨) الإشارات : فهذا هو نفس . .

(٩) الإشارات : أفبان .

(١٠) الإشارات : تغيرا . وسبقت ٨/٢٥٧ : بتغيير .

(١١) الإشارات : فالواجب من اعتبار .

وما يلزم من ذلك [ الاعتبار ][1] لزوما ذاتيا ، إلا ما يلزم من اختلافات تلزم عندها[2] فيتبعها التغير ، فهذه هى المذاهب وإليك الاعتبار[3] بعقلك دون هواك ، بعد أن تجعل واجب الوجود واحدا » .

**قلت** : والرازى قد شرح هذا الكلام إلى أن وصل إلى آخره ، وهو قوله : « وإليك الاختيار بعقلك/دون هواك ، بعد أن تجعل واجب الوجود واحدا » . **وقال**[4] : « فاعلم أن الغرض منه الوصية بالتصلب فى مسألة التوحيد . ولكنه[5] يكون كلاما أجنبيا عن مسألة القدم والحدوث ، وإن كان الغرض منه إنما[6] هى المقدمة التى منها يظهر الحق فى مسألة القدم والحدوث فهو ضعيف ، لأن القول بوحدة واجب الوجود لا[7] تأثير له فى ذلك أصلا ، لأن القائلين بالقدم يقولون : ثبت إسناد[8] الممكنات بأسرها إلى الواجب بذاته ، فسواء كان الواجب واحدا أو أكثر من واحد[9] ، لزم من كونه واجبا دوام آثاره وأفعاله . وأما القائلون بالحدوث فلا يتعلق شىء من أدلتهم بالتوحيد والتثنية[10] ؛ فثبت أنه لا تعلق[11] لمسألة القدم والحدوث بمسألة التوحيد » .

شرح الرازى لكلام ابن سينا

ص ٢٧٠

(١) الإشارات ( ص ٥٤٥ ) : وما يلزم ذلك الاعتبار . وسقطت كلمة « الاعتبار » من الأصل هنا .

(٢) فى الأصل : تلزم بلها ( غير منقوطة وكتب فوقها كذا ) عندها . والمثبت هو الذى سبق فيما مضى ٨/٢٥٧ . وفى الإشارات : تلزم منها .

(٣) الإشارات : الاختيار .

(٤) أى الرازى فى « شرح الإشارات » ١/٢٤٣ .

(٥) شرح الرازى : فاعلم أنه إن كان الغرض منه الأمر بالتصلب فى مسألة التوحيد فقط فهو جيد ولكنه ..

(٦) شرح الرازى : أنها .

(٧) شرح الرازى : مما لا

(٨) شرح الرازى : استناد .

(٩) شرح الرازى : من الواحد .

(١٠) شرح الرازى : والتنبيه ، وهو تحريف .

(١١) شرح الرازى : لا تتعلق ، وهو تحريف .

تعليق ابن تيميه

**قلت** : لقائل أن يقول : بل ابن سينا عرف أن قوله لا يتم إلا بما ادّعاه من التوحيد الذى مضمونه نفى صفات الرب وأفعاله القائمة بنفسه ، كما وافقه على ذلك من وافقه من المعتزلة ، وبموافقتهم له على ذلك استطال عليهم ، وظهر تناقض أقوالهم ، وإن كان قوله أشد تناقضا من وجه آخر . لكنه صار يحتج على بطلان قولهم بما اشتركوا هم وهو فيه من نفى صفات الله الذى هو أصل الجهمية . وهكذا هو الأمر . فإن حجة القائلين بقدم العالم ، التى اعتمدها أرسطوطاليس وأتباعه ، كالفارابى وابن سينا وأمثالهما ، لا تتم إلا بنفى أفعال الرب القائمة بنفسه ، بل وتبقى صفاته ، وإلا فإذا نوزعوا فى هذا الأصل بطلت حجتهم ، وإذا سُلِّم لهم هذا الأصل صار لهم حجة على من سلّمه لهم ، كما أن عليهم حجة من جهة أخرى .

ولهذا كان مآل القائلين بنفى أفعال الرب الاختيارية القائمة به فى مسألة قدم العالم : إما إلى الحيرة والتوقف ، وإما إلى المعاندة والسفسطة ، فيكونون إما فى الشك وإما فى الإفك . ولهذا كان الرازى يظهر منه التوقف فى هذه المسألة فى منتهى بحثه ونظره ، كما يظهر فى « المطالب العالية » ، أو يرجّح هذا القول تارة ، كما رجّح القدم فى « المباحث المشرقية » ، وهذا تارة ، كما يرجّح الحدوث فى الكتب الكلامية .

وابن سينا وصّى [١] بالأصل المتضمن نفى صفات الرب وأفعاله القائمة به . ثم ذكر القولين فى قدم العالم وحدوثه ، مع ترجيحه القدم ، مفوِّضاً إلى الناظر الاختيار ، بعد أن يسلِّم الأصل الذى به يحتج على القائلين بالحدوث .

---

(١) كلمة « وصى » غير واضحة بالأصل ، وكذا استظهرتها لظهور حرفى الواو والياء منها .

ونحن نبين إن شاء الله أن قوله ، مع تسليم/نفى الصفات والأفعال القائمة بالله ، أشد فسادا وتناقضا من قول القائلين بالحدوث ، فإن كان فى قول هؤلاء ما يناقض صريح العقل ، ففى قول أصحابه من مناقضة المعقول الصريح ما هو أشد من ذلك . وذلك أنه إذا كانت الذات بسيطة ليس لها فعل يقوم بها أصلا ، بل كان امتناع صدور الأمور المختلفة ، والحادثة عنها بوسط أو بغير وسط دائما ، أشد امتناعا من صدور ذلك بعد أن لم يصدر ، فإنه إن أمكن أن يحدث عنها حادث بلا سبب محدث منها ، أمكن حدوث الحوادث عنها بعد أن لم تحدث ، وإن لم يمكن كان حدوث الحوادث المختلفة عنها ، بوسط أو غير وسط دائما من غير فعل منها ، هو أبعد فى الامتناع من صدور المختلفات عنها بعد أن لم تصدر . ص ٢٧١

ولهذا كان أرسطاليس مقدم هؤلاء لم يذكر علة فاعلة لحدوث الحركة ، وإنما ذكر أن سبب الحوادث الحركة الفلكية وما يحدث عنها ، وذكر لذلك علة غائية . فذكر أن كل متحرك فلا بد له من محرّك يحركه ، وجعل الأول يحرّك الفَلَك ، كما يحرّك الإمام المقتدى به المشبَّه به للمأموم المقتدى المتشبِّه ، وقد يشبه ذلك ، كما يحرّك المعشوق لعاشقه .

ومعلوم أن هذا التحريك ليس هو بفعل من المحرّك ، ولا قصد ، وتلك الحركة حادثة بعد أن لم تكن ، فنسأل عن الفاعل لتلك الأجسام الممكنة ، فإن الممكن وإن كان قديما لابد له من فاعل ، فما الفاعل لها ؟ ونسأل عن العلة الفاعلة لتلك الحوادث ، فإن المتحرك ممكن ، فالمحرّك إذا كان أمورا تحدث فى ذاته ، كما يقولون فى تصورات النفس الفلكية وشوقها ، قيل لهم : فما المحدِث لتلك التصورات والإرادات شيئا بعد

شىء ، وهى أمور ممكنة كانت بعدأن لم تكن ، وهى قائمة بممكن هو مفتقر إلى غيره ، ليس بواجب بنفسه . معلوم أن الحركة لا يكفى فى حدوثها العلة الغائية ، بل لابد من العلة الفاعلية ، ومعلوم أن افتقار الفعل إلى الفاعل ، إن لم يكن مثل افتقاره إلى الغاية لم يكن دونها ، بل العقل يعلم افتقار الفعل الحادث إلى الفاعل قبل علمه بافتقاره إلى الغاية .

وأرسطو وأتباعه إنما زعموا افتقاره إلى الغاية المنفصلة عنه ، ولم
ص ٢٧٢ يذكروا/احتياجه إلى الفاعل المنفصل عنه .

ومعلوم أن الموجب لحدوث الحركة يحدثها شيئا بعد شىء ، فلابد له من محدث منفصل ، كما أنه لابد له من غاية منفصلة بطريق الأَوْلى ، فإن جوَّز المجوِّز أن يكون هو المحدث لفعله ، من غير افتقار إلى شىء منفصل مع كونه ممكنا ، فلنجوِّز أن يكون هو غاية لنفسه من غير افتقار إلى شىء منفصل مع كونه ممكنا ، وذلك ممتنع عندهم .

وأيضا فمن المعلوم أن الممكن الذى ليس له شىء من نفسه ، بل ذاته نفسها من غيره يمتنع أن يكون شىء من أفعاله من نفسه ، بدون افتقاره فى ذلك إلى غيره ، كما يمتنع أن تكون صفاته وأبعاضه من نفسه ، من غير افتقار فى ذلك إلى غيره .

فإن ما به يُعلم أن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لا يكون بنفسه موجودا ، يُعلم أن سائر ما يحصل له من الصفات والأفعال لا تكون بنفسه ، فإن ما لا يوجد بنفسه بل بغيره ، كيف يكون موجدا لغيره بنفسه بدون غيره ؟

والكلام فى هذه المسألة من جنس الكلام فى مسألة خلق أفعال العباد ، فكلما نعلم أن الله خالق أفعال العباد نعلم أنه خالق حركات الفلَك إذا قُدِّر أنها اختيارية ، وإن قُدِّر أنها غير اختيارية كان الأمر أَوْلى وأَوْلى ، فإن القدرية تنازع فى الأول ، لا تنازع فى الثانى .

وليس لقائل أن يقول : إن هؤلاء الفلاسفة ، كأرسطو وأتباعه ، قد يسلكون فى حركات الأفلاك الاختيارية مسلك القدرية ، الذين لا يقولون : إن الله خالق أفعال العباد .

لأنه يُقال: أولا : ليس هذا مذهبهم ، بل عندهم أن أفعال الحيوان وغير ذلك من الممكنات صادرة عن واجب الوجود ، وهذا هو الموجود فى كتب الذين نقلوا مذهبهم ، كابن سينا وأمثاله .

وأيضا فيقال لهم : إما أن تجوِّزوا على الحىّ أن يحدث الأفعال من غير سبب من خارج يقتضى حدوث تلك الأفعال ، لست أعنى من غير مقصود يحدث ، بل من غير مقتضٍ للفعل ، وإما ألا تجوِّزوه .

فإن لم تجوِّزوا على الحى ذلك ، لزمكم أن الفَلَك الحىّ عندكم لا تحدث حركته إلا بسبب منفصل ، يكون مقتضيا لفعل الحدوث ، لا يكفى أن يكون ذلك متشبها به . ثم القول فى حدوث اقتضاء ذلك المقتضى ، كالقول فى حدوث حركة الفلك ، فيلزم أن يكون فوق الفَلَك سبب فاعل للحوادث ، وذلك يبطل قولهم . فإنه ليس عندهم فوق الفلك حركة/ولا فعل بوجه من الوجوه . ص ٢٧٣

وإن جوَّزوا على الحىّ أن يحدث الأفعال بغير سبب حادث من غيره ،

لم يمتنع حينئذ حدوث العالم من الحىّ بدون سبب حادث عن غيره .

فذكر أرسطوطاليس فى كتاب « ما بعد الطبيعة » وهو العلم الإلٰهى ، الذى هو أصل حكمتهم ، ونهاية فلسفتهم ، فيما حكاه عنه **ثابت بن قرّة** ، فإنه **قال** فى كتاب « **تلخيص ما أتى به أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة** »(١) : « إن أرسطوطاليس يأتى فى كتابه هذا بأقاويل فيها إغماض ، يرمى فيها إلى غرض واحد ، إذا وفّى حقه من الشرح والبيان ، قُبِلَ على هذه الجهة ، مما جرى الأمر فيه على صناعة البرهان ، سوى ما جرى من ذلك مجرى الإقناع »(٢) .

كلام ثابت بن قرة فى « تلخيص ما أتى به أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة » . وتعليق ابن تيمية عليه .

**وقال** : « إنما عَنْوَن أرسطو كتابه هذا بما بعد الطبيعة ، لأن قصده فيه : البحث عن جوهر غير متحرك ، وغير قابل للشوق ، إلى شىء خارج عن ذاته » .

**وقال** : « إن الجوهر الجسمانى كله الوجود مبتدأ لمتكون ، إنما قوامه بطبيعته الخاصة به ، وطبيعته الخاصة به إنما قوامها بصورته الخاصة به ، وصورته الخاصة به المقوِّمة لذاته ، إنما قوامها بحركته الخاصة به ، وكل متحرك بحركة خاصة به ، فإنما يتحرك إلى تمام ، وتمام كل واحد من الأشياء ملائم لطبيعته ، وموافق لها . وكل متحرك إلى ما لاءمه ، ووافق

(١) فى فهرس المخطوطات المصورة لجامعة الدول العربية ٢٠٦/١ ( ط . القاهرة ١٩٥٤)مصورة رقمها ٦٥ الفلسفة والمنطق وعنوانها : « تلخيص ما أتى به أرسطو طاليس فى كتابه فيما بعد الطبيعة مما جرى الأمر فيه على سياقة البرهان سوق ما جرى من ذلك مجرى الإقناع » صنعه ثابت بن قرة الحرانى ، نسخة كتبت فى القرن السادس للوزير أبى الحسين القاسم بن عبد الله . وهذه المصورة عن نسخة خطية فى مكتبة أياصوفيا باستانبول رقمها ٤٨٣٢ وهى تقع فى ثلاث ورقات كبيرة مقاس ٢٢ × ١٢ سم . وقد ذهبت إلى معهد المخطوطات فى القاهرة ولكن قيل لى إن المصورة قد فقدت .

(٢) كذا جاء فى الأصل ، وقارن هذا بعنوان المخطوطة الذى ذكرته فى التعليق السابق .

طبيعته ، فبالشوق والمحبة والتوْق منه إليه يتحرك ، والشىء المتشوق إليه ، علة لحركة المتحرك إليه بالشوق ، والشىء المشتاق معلول له من جهة تلك العلة ، وفى تلك الحركة ، وحركة كل واحد من الأجسام ، فتنساق كلها ، وترتفع إلى محرك أول لا يتحرك ، كما بيَّن أرسطو ذلك فى كتابه المعروف « بالسماع الطبيعى » .

لأنه وإن وَجَد بعضها يحرك بعضا ، فالمتحرك الأقصى متحرك عن محرِّك غير متحرِّك ، والمحرِّك الأول علة الصورة المقوِّمة لجوهر كل واحد من الأشياء المتحركة حركة خاصية ، فقوام جوهر كل واحد من الأشياء المتحركة ، ليس له فى ذاته ، لكنه من الشىء الذى هو السبب الأول فى حركته » .

**فيقال لهم** : هب أن الحركة الإرادية لا تتصور إلا بمحبوب منفصل عنها ، لكن إذا كان المتحرك ليس واجبا بنفسه ، لا هو ولا حركته ، فما الموجب له ولحركته ؟ وأنتم لم تجعلوا المحرِّك الأول محركا إلا من جهة كونه /محبوبا معشوقا ، لا من جهة أنه فعل شيئا أصلا . ص ٢٧٤

**قال ثابت** : « وكذلك ما يقول أرسطوطاليس : إن كل ما يتحرك فحركته بالشوق إلى شىء ، والصورة الأولى فيما هو فى الكون ، وفيما هو موجود الحركة الخاصة به ، فالمحرِّك الأول إذن هو المبدأ والعلة فى وجود صور الجواهر الجسمانية كلها وبقائها ، إذ كنا متى توهمنا ارتفاع وجود الحركة الطبيعية ، وإن شئت أن تقول : القوى من كل واحد من الأجسام التى له ، فسد جوهره لا محالة » .

ثم ذكر سؤالا وجوابا مضمونه : إن الجوهر الجسمانى لا قوام له إلا بطبيعته التى قوامها بحركته الخاصة به .

**قال** : « فإن ظن أحد أن هذا الجوهر إذا قُدِّرت صورته الطبيعية باطلة منه ، انحلَّ إلى شىء آخر أبسط منه ، ليس فى طبيعته حركة خاصة به ، فيكون حينئذ فى ذاته ، لا معلول ، لكن المركب فيه معلول .

فأرسطوطاليس يقول : إن هذا الظن باطلٌ محالٌ ، لأن ذلك البسيط إنما يوجد حينئذ فى الوهم الفكرى فقط . فأما فى خاصة نفسه مفردا ، فلا وجود له بالحقيقة ، ولا قوام لذاته . وليس بهذا المعنى فقط يترك هذا الظن ، لكنه يرى أنه يوجد فى ذلك البسيط الذى ينحل إليه الجوهر الجسمانى فى الوهم ، إذا توهمنا فساد صورته تلك ، قبول صورة أخرى ، فهو معلول فى ذلك القبول من المحرّك الأول .

فإن ظن ظانٌّ أنه معلول من جهة ذلك القبول فقط ، قلنا : فإن أنزلنا إزالة ذلك القبول نفسه منه أنه قد بطل ، وجب أن تبطل ذاته ، يعنى فتفسد وتنحلّ طبيعته التى بها هو حينئذ ما هو ، إذ كانت ذاته تلك حينئذ إنما هى التى فى طبيعتها القبول . فإن قيل أيضا : إنها تنحل إلى شىء آخر كان الجواب فيه كما أجبنا فى الانحلال الأول ، وليس يمكن أن ينحلّ هذا دائما إلى ما لا نهاية له » .

**قال** : « فقد تبيّن من هذا أن كل جوهر جسمانى معلول فى جوهره ، ووجوده ، وبقائه للعلة التى هى المبدأ الأول بحركة الجميع » .

**قلت** : فهذا هو تقريرهم لوجود العلة الأولى ، التى هى المبدأ الذى

يسمّيه المتأخرون : واجب الوجود بذاته ، وهى طريقة المتقدمين من المشَّائين . وأما الطريقة المشهورة عند المتأخرين : وهى الاستدلال بمطلق الوجود على الواجب ، فهذه هى التى سلكها ابن سينا ومتّبعوه ، ثم هذه طريقة أرسطو وأتباعه المشَّائين : مضمونها أن كل/جسم لا يتقوَّم إلا ص ٢٧٥ بطبيعته ، ولا تتقوَّم طبيعته إلا بحركة إرادية ، ولا تتقوم تلك إلا بمحبوب معشوق لا يتحرك ، ثم إن أرسطو أورد على نفسه سؤالا بأنه يمكن تقدير بطلان طبيعة الجسم الخاصة وبطلان حركته ، بانحلاله إلى شىء أبسط منه ، فلا يكون المحرك علة لذاته ، بل علة للتركيب فقط .

وأجاب بأن البسيط إنما يوجد فى الذهن لا فى الخارج . وأجاب أتباعه بجوابٍ ثان ، وهو أنه يكون فيما انحلّ إليه قبول ، والقبول حركة .

وهذا الجواب ساقط ، فإنه إذا قُدِّر أن فيه قبولا ، لم يجب أن يكون ذلك حركة إرادية شوقية . وإذا لم تكن الحركة إرادية شوقية لم يستلزم وجود محبوب ، بل يستلزم وجود فاعل مبدِع . وهم لم يثبتوا ذلك .

وكذلك تقدير أرسطو تقدير فاسد ، فإنه إذا قدِّر أن الحركة لا تتم إلا بطبيعة تستلزم الحركة الإرادية ، مع أن فى تقدير هذا كلاما ليس هذا موضع بسطه ، لكن بتقدير[1] أن هذا سُلِّم له ، فغاية ما فى هذا أن يكون الجسم المتحرِّك بالإرادة مفتقراً إلى المعشوق الذى هو غايته ، وأنه لا يتم وجوده إلا به ، فيكون وجوده شرطا فى وجوده ، بأن يقال : لا قوام للجسم إلا بطبيعته ، ولا قوام لطبيعته إلا بحركته ، ولا قوام لحركته إلا

(١) فى الأصل : لكن يقدر ، ولعل الصواب ما أثبته .

بالمحرِّك المنفصل الذى هو محبوب معشوق ، فغاية ما فى هذا أنه لابد من وجود محبوب معشوق ، ولا يمكن وجود الجسم المتحرك إلا به ، لكن مجرد المحبوب المنفصل لا يكفى فى وجود الجسم الممكن الذى ليس بواجب بذاته ، ولا فى وجود طبيعته ، ولا فى وجود حركته الخاصة به ، بل لابد من أمر مبدع له ولحركته ولطبيعته ، وهم لم يذكروا احتياجه إلى المبدع لذلك ، ولا دليلا على وجود المبدع لذلك كله ، بل اكتفوا بوجود المعشوق المنفصل .

وهذا مقام يتبين فيه جهل هؤلاء القوم وضلالهم ، لكل من تدبر نصوص كلامهم الموجود فى كتبهم ، الذى نقله أصحابه عنهم ، فإنّا نحن لا نعرف لغة اليونان ، ولم ينقل ذلك عنهم بإسناد يُعرف رجاله ، ولكن هذا نقل أئمة أصحابهم الذين يعظّمونهم ويذبُّون عنهم بكل طريق . وقد نقلوا ذلك إلينا وترجموه باللسان العربى ، وذكروا أنهم بيَّنوه وأوضحوه وقدَّروه وقرَّبوه إلى أن تقبله العقول ولاترده ، فكيف إذا أُخذ كلام أولئك على وجهه ؟ فإنه يتبين فيه من الجهل/بالله ، أعظم مما يتبين من كلام المحسِّنين له . ص ٢٧٦

ولاريب أن الفلاسفة أتباع أرسطو يقل جهلهم ويعظم علمهم ، بحسب ما اتفق لهم من الأسباب التى تصحّح عقولهم وأنظارهم ، فكل من كان بالنبوات أعلم وإليها أقرب ، كان عقله ونظره أصح .

ولهذا يوجد لابن سينا من الكلام ما هو خير من كلام ثابت بن قرَّة ، ويوجد لأبى البركات صاحب « المعتبر » من الكلام ما هو خير من كلام ابن سينا . وكلام أرسطو نفسه دون كلام هؤلاء كلهم فى الإلٰهيات .

ثم إنهم مع أنهم لم يذكروا المبدِع للأجسام الممكنة المتحركة ، اللهم إلا أن يكون هؤلاء قائلين بأن الأجسام الفلكية المتحركة واجبة الوجود بنفسها ، وأنها مع ذلك مفتقرة إلى المحرّك الأول . وهذا حقيقة قول أرسطو ، فهذا أعظم فى التناقض ، فإنه إذا قُدِّر أن الأجسام الفلكية واجبة الوجود بنفسها ، وهى متحركة حركة تفتقر فيها إلى غيرها ، كان واجب الوجود متحركا مفتقرا فى حركته إلى غيره .

وحينئذ فكونه متحركا لا يفتقر فى حركته إلى غيره أَوْلى ، فإنهم حينئذ يكونون قد أثبتوا واجبا بنفسه لا يتحرك أصلا ، وواجبا بنفسه يفتقر فى الحركة إلى محبوبٍ غيره ، لا قوام له إلا به .

وحينئذ فإثبات واجب يتحرك لا يفتقر فى الحركة إلى غيره ، أَوْلى بالإمكان من هذا ، فإن كلاهما متحرك ، لكن هذا يفتقر إلى غيره ، وهذا مستغنٍ عنه .

وهم قد جعلوا على هذا التقدير واجب الوجود بنفسه اثنين : واجبا لا يفتقر إلى غيره ، وواجبا يفتقر إلى غيره . فإذا قدّر واجباً يتحرك بنفسه لنفسه ، من غير افتقار إلى غيره ، كان أَوْلى بالجواز ، ولم يكن فى ذاك محذور ، إلا لزمهم فيما أثبتوه ما هو أشد منه ، وسيأتى تمام كلامهم فى ذلك ، وقولهم : إن الجسم لا يجوز أن يتحرك بنفسه حركة لا نهاية لها .

فهذا فصل ، وهنا فصل ثان ، وهو أنهم مع إثباتهم لكون الفعل معلولا ، إنما أثبتوه بكونه محتاجا إلى معشوق يكون هو مبدأ الحركة الإرادية ، من جهة كونه غاية لا فاعلا ، وليس فى هذا ما يدل على أن الفَلَك له علة مبدعة فاعلة له ، كما لا يخفى على عاقل .

ثم ادعوا أن ذلك المعشوق الذى هو العلة الغائية لا يجوز أن يكون متحركا ، ولا له حركة أصلا . ومن هنا قالوا بقدم العالم ، إذ كان حدوث المحدثات يقتضى حركة يحدث بها ، /فمنعوا حدوث الحوادث عن المعشوق ص ٢٧٧
الذى سمّوْه المحرِّك الأول ، لئلا يكون فيه تغير . وحدوث الحوادث عن علة لا تغير فيها ممتنع بصريح العقل . وكلامهم فى ذلك فى غاية التناقض . وهذا منتهى نظر القوم وعلمهم وحكمهم .

فلما قال[1] : « فقد تبين من هذا أن كل جوهر جسمانى معلول فى جوهره ووجوده وبقائه للعلة التى هى المبدأ لحركة الجميع » فهذا كلامهم .

**قلت** : وقد عُرف أنه لم يبيّن ، إن سُلِّم له ما ذكره من المقدمات ، إلا أنه لابد للحركة من محرِّك ، ولم يبيّن بعد أن المحرك لا يتحرك ، ولا أن المحرِّك للأجسام أمر منفصل عنها .

**فقال فى بيان ذلك** : « ولأنه ليس يلزم أن يكون كل عدم أقدم بالزمان من الوجود ، فيما علة وجوده شىء غيره ، ولا كل الأنظام أقدم من النظام ، ولا كل بسيط أقدم من المركَّب ، لأنه ليس كل ما كان تقدّمه لغيره ، فإن قوام غيره به وبسببه ، أو وجود غيره عنه ، وجب أن يكون متقدمه فى الزمان ، وكذلك ما يقول أرسطوطاليس : إن الأفضل فى المبدأ الأول ما يوجد الأمر عليه ، من أنه علة وجود كل موجود ، وسبب بقاء كل باق منذ الأبد ، من غير أن يكون إنما صار كذلك فى زمان ، وبعد أن لم يكن كذلك ، إذ ليس موجود ولا شىء له بقاء إلا به » .

---

(١) وهو كلامه الذى مضى فى ص ٢٧٤ .

**وقال** : « وذلك أنه لم يزل ، ولا وجود ولا قوام للفلك ولسائر الأجسام الطبيعية إلا بالمبدأ الأول ، يعنى المحرك الأول ، إذ صورة كل واحد منها هى حركته الخاصة به ، وحركته الخاصة به هى المقوِّمة لجوهره ، التى بارتفاعها يرتفع وجوده . فإذن المحرك الأول علة وجود هذه الحركة » .

**قال** : « فهذا هو الأفضل من أن تكون العلة الأولى علة وجود العالم فى زمان » .

**فيقال له** : أنت لم تذكر إلا أنه لا وجود للجسم المتحرك إلا بحركته ، وهذا إذا سُلِّم لك لم يدل على أنه مبدع وفاعل له أصلا ، بل ولا يثبت أن له غاية منفصلة عنه ، بل ادعيت ذلك دعوى . نعم : إذا ثبت أن الحركة إرادية فلابد لها من مراد ، أما أن كَوْن المراد منفصلا عن المتحرك أو غير منفصل ، فهذا يحتاج إلى دليلٍ ثان ولم تبيِّنه ، ثم إذا بيَّنته يلزم افتقار المتحركات إليه ، وكونه شرطا فى وجودها لا يقتضى كونه مبدعا لها/وفاعلا لها ، إذ مجرد العلة الغائية من هذه الجهة ، لا تكون هى الفاعلة المبدعة بالضرورة واتفاق العقلاء ، وهم لم يدّعوا ذلك . ص ٢٧٨

لكن لو قال قائل غيرهم بجواز أن يكون الأول غاية وفاعلا ، قلنا : نعم ، لكن هذا يَنْقُض ما بَنَوْه من حيث يكون فاعلا للحوادث مبدعاً لها ، وهم يأبون ذلك ، حيث يكون فيه جهتان : جهة كونه مرادا محبوبا ، وجهة كونه فاعلا مبدعا . وهذا إذا قيل : إنه حق ، أفسد أصولهم ومذهبهم .

والمسلمون لا ينكرون أن يكون الله رب كل شيء وإلٰهه ، فهو من

جهة كونه ربًّا هو الخالق المبدِع الفاعل ، ومن جهة كونه إلـٰها هو المعبود المألوه المحبوب .

لكن هذا القول الذى يقوله المسلمون ينقض قولهم ويبطله ، فثبت بطلان قولهم على ما ذكروه ، وعلى ما يقوله المسلمون .

فتبين أن قوله : « إن الأفضل فى الأول ما يوجد الأمر عليه من أنه علة وجود كل موجود » كلام مبنى على محض الدعوى والكذب .

أما الدعوى : فإنه ادّعى أن المتحرك لابد له من معشوق منفصل .

وأما الكذب : فقوله : « إن ذلك هو العلة فى وجود المتحرك » ، وإنما هو مجرد شرط ، وغايته أن يكون جزءاً من أجزاء العلة فى وجوده . فهذا إذا سلمت المقدمات كلها ، وهو أن الفلك يتحرك بالإرادة ، وأن المتحرك بالإرادة لا وجود له إلا بحركته ، وأن حركته لابد لها من معشوق منفصل — لم يثبت إلا مجرد كون ذلك شرطا فى وجوده ، لا علة تامة لوجوده ، فكيف إذا قيل : إن المقدمات الثلاث باطلة ، كما هو مذكور فى موضعه ؟

**ثم قال** : « فهذا هو الأفضل من أن تكون العلة الأولى علة وجود هذا العالم فى زمان » .

**قال** : « وكان يجب من هذا أن الأشياء الموجودة لم يكن لها بتّة وجود ثم أخرجت إلى الوجود ، فيلزم من ذلك أن يكون لوجود العالم علة أخرى مشاركة للعلة الأولى فيه ، أو فوق العلة الأولى ، لأنه إن لم يكن للعلة الأولى فى إخراج العالم إلى الوجود أمر من الأمور ، ولا ها هنا علة تُعَيِّن ، أو تدعو العلة الأولى إلى إخراج العالم إلى الوجود غير ذاتها ، ولا علة ترتبها

وتعوّقها ، فليس لتأخر وجود العالم عن وجود ذات العلة الأولى سبب يوجبه ، فكيف يمكن أن يتأخر وجودٌ زماناً بلا نهاية ، ثم يخرج إلى الوجود ، كحال من كان نائما فانتبه ؟ » .

فيقال لهؤلاء الذين مَثَلُهم ، كما قال عبد/الله بن عمر ، لما سأله بعض الناس عن المُحْرِم يقتل البعوض : انظروا إلى هؤلاء يسألون عن دم البعوض ، وقد قتلوا ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ! ! . ص ٢٧٩

وكما يقال عن بعض الناس إنه كان يزنى بامرأة وهو صائم . فقال لها : غطِّى وجهك فقد كره العلماء القبلة للصائم .

وكما يقال عن بعض النصارى ، إذ قال لبعض المسلمين : أنتم تقولون : إن راعياً هو رسول الله . فيقال له : أنتم تقولون : إن جنينا فى بطن أمه هو الله .

ونظائر هذه الأمثال كثيرة ، التى ينكر فيها الرجل شيئا ، وقد التزم ما هو أَوْلى بالإنكار منه .

فإن هؤلاء قالوا : إذا كان العالم محدَثا بعد أن لم يكن ، لزم افتقار العالم إلى شيء غير العلة الأولى . وهم لم يذكروا أن العلة الأولى أبدعت العالم أصلا ، بل قولهم مضمونه : إن العالم أبدعه غيرها ، أو هو واجب آخر بنفسه ليس هو مبدِع ، ولكن هو محتاج إليها احتياج المحب إلى محبوبه . وهم لم يثبتوا هذا الاحتياج إلا بمقدمات ، إذا حُقِّق الأمر عليهم فيها ظهر جهلهم وتناقضهم . فغاية ما أثبتوه ليس فيه أن العالم إبداع الأول أصلا ، مع أنهم ينكرون على من جعله محدِثا للعالم ، لكون الحادث يفتقر إلى سبب حادث ، فهل يكون أعظم تناقضا من مثل هذا القول ؟ !

ثم يقال : الأجسام المتحركة : إما أن تكون – أو شيء منها – واجب الوجود بذاته ، وإما ألاَّ تكون ولا شيء منها واجب الوجود بذاته .

فإن كان منها شيء واجب الوجود بذاته ، بطل ما أثبتوه من أن الواجب بنفسه ، وهو العلة الأولى ، لا يمكن أن يتحرك،إذ كان على هذا التقدير قد قيل : إن شيئا واجبا بنفسه وهو متحرك .

وعلى هذا التقدير فلا يبقى لهم طريق إلى إثبات محرِّك لا يتحرك إذا أمكن أن يكون الواجب بنفسه متحركا .

وإن لم يكن فى الأجسام المتحركة ما هو واجب بنفسه ، فقد ثبت أن الأفلاك المتحركة كلها ممكنة مفتقرة إلى واجب يكون فاعلا مبدعا لها ، سواء قيل : إنها قديمة أو حادثة ، فإن الممكن لابد له من فاعل ، سواء قيل بقدمه أو حدوثه ، إذ كان لا يكون بنفسه .

ولو قيل : إنه لا فاعل له ولا مبدع ، كان واجبا بنفسه ، فالشيء إما أن يكون وجوده بنفسه ، وإما أن يكون وجوده بغيره . فالأول هو الممكن بنفسه ، والثانى هو الواجب بنفسه .

وقد نازعهم من نازعهم فى أن الممكن لا يجوز أن يقارن وجود الواجب ، بل لابد من تأخره عنه .

ص ٢٨٠ لكن/ليس مقصودنا فى هذا المقام منازعتهم فى ذلك ، بل نتكلم على تقدير ما يدّعونه من أن الممكن يقارن وجوده وجود الواجب ، مع كونه معلولا موجبا له صادرا عنه ، وهم يسمون الواجب علة ومبدِعا وفاعلا ، وقد يسمونه محدِثا ، لكن هذه تسمية بعض من أظهر الإسلام منهم ، لئلا

يخالف المسلمين فى الظاهر ، كما فعل ذلك ابن سينا وغيره .

لكن بكل حال لابد للممكن الذى لا يوجد بنفسه من موجبٍ يوجبه ، بل يوجب صفاته وحركاته ، لا يكفى فى وجوده مجرد وجود محبوبه ، بل لابد من موجب لذاته وصفاته ، بل وموجب لنفس حبه .

ثم إذا قيل : إنه محب لشىء منفصل عنه ، لزم احتياجه إلى المحبوب . وأما كون مجرد المحبوب هو المبدِع له ، الموجب لذاته وصفاته وأفعاله ، من غير اقتضاء ولا إيجاب ولا إبداع من المحبوب ، بل لمحض كونه محبوبا — فهذا مما يُعرف ببديهة العقل فساده .

وهم ، وكل عاقل ، يفرِّق بين العلة الغائية والعلة الفاعلة ، فالمحبوب يقتضى ثبوت العلة الغائية ، ولابد من علة فاعلية ، فإن جعلوا المحبوب هو العلة الفاعلية ، لزم كونه مبدِعا له ، وهو المطلوب ، وحينئذ يُخاطبون على هذا التقدير بما يبيِّن فساد قولهم .

وإن لم يجعلوه مبدِعا له لم يكن لهم دليل على إثبات علة فاعلة لوجود العالم . وقيل لهم : افتقار الممكن إلى مبدع له ولصفته ولحركته ، أَبْيَن من افتقاره إلى محبوب له .

**قال ثابت بن قرَّة** : « وأرسطوطاليس ينكر هذا الرأى المجدَّد . والظن الذى يظنه كثير من الناس من أنه يلزم من رأى أرسطو : أن العالم أبدىٌّ ، أن يكون غير معلول فى جوهره لعلّة خارجة عنه — ظن كاذب » .

**فيقال له** : الذين يظنون هذا يقولون : إن هذا لازم لأرسطو ، لأنه لم يثبت أن العالم معلول بعلّة فاعلة مبدِعة له ، وإن كان مقارنا لها . بل إنما

أثبت بما ادّعاه من المقدمات أنه لابد من محبوب يتحرك لأجله ، وليس مجرد كون الشيء محبوبا يوجب أن يكون علّة فاعلة مبدعة لمحبه ، فلهذا ألزموه ذلك .

ثم هذا اللازم له : إن اعتقده و إن لم يعتقده يقتضى بطلان قوله ، لأنه إذا كان العالم واجبا بنفسه ليس له مبدِع ، مع كونه مفتقراً إلى محبوب له ، كما يقوله أرسطو ، لزم كون الواجب بنفسه مفتقراً إلى شيء منفصل عنه فى بعض صفاته .

ص ٢٨١ وحينئذ فإذا قيل بأن الواجب/المبدِع للعالم مفتقر إلى شيء بعينه على إبداع العالم ، لم يكن باطلا على هذا القول الذى يلزم أرسطو .

وأيضا فعلى هذا التقدير إذا كان الواجب بنفسه متحركاً لغيره ، فلأن يكون متحرِّكا لنفسه أَوْلى وأحرى . وأرسطو أبطل كون الأول متحركا بحجج تنقض مذهبه .

**قال ثابت** : « وأرسطوطاليس يقول : فإن كان الأمر كما يظن من رأى أن للعالم ابتداءً زمانيا ، فما العلّة التى أوجبت أو دعت إلى إخراج العالم إلى الوجود بعد أن لم يكن موجودا زمانا بلا نهاية ؟ وما هذه العلّة الباعثة للعلّة الأولى على ذلك ؟ وما كانت العلة المرتِّبة ؟ » .

**فيقال له** : هذا كله يبين فساد قولك ، فإنه يقال : إما أن يكون العالم واجب الوجود بنفسه ، وإما أن يكون ممكنا . فإن كان واجباً بنفسه ، فما العلّة التى أوجبت أو دعت إلى إحداث ما فيه من الحوادث ، وحركته المتجددة ، وتحريكه لما يحرِّكه ؟ وما هذه العلة الباعثة للواجب بنفسه على

ذلك ؟ وما كانت العلة المرتّبة له عن إحداث الحوادث المتأخرة ؟ فإنه لا يزال تحدث فيه أمور بعد أمور ، فما الموجب لتأخر هذه الحوادث بعد أن لم تكن حادثة ؟

فأى شيء أجاب به عن ذلك كان جوابا له .

فإن قال : « ليستكمل الشروط التى بها تتم الحوادث » فقد جوَّز أن يكون فعل الواجب الوجود لا يتم إلا بشروط تحدث ، وحينئذ فيجوز أن يُقال : إن الموجب لتأخر فعله للعالم لتتم شروط إحداثه للعالم ، إذ كان فعل الواجب بنفسه ، على هذا التقدير ، قد يتوقف على الشروط التى بها يحدث .

وإن قال : إن العالم ممكن .

قيل له : فلابد له من واجب فعله . وحينئذ فقد فعله على الوجه الذى هو عليه من تأخر الحوادث ، فما الذى أوجب للفاعل أن يؤخر ما حدث من الحوادث ؟ وما الذى دعاه إلى إخراج الحوادث إلى الوجود بعد أن لم تكن ؟ وما العلة الباعثة للفاعل إلى ذلك ؟

وأيضا فيقال لهم : إن كان ممكنا صادرا عن الواجب ، فما الذى أوجب الأول أن يفعله ؟ وما الذى دعاه إلى ذلك ؟

فإن قالوا : مجرد ذاته المجردة أوجبت ذلك .

قيل : فإذا كانت موجبة لما يصدر عنها ، لا يقف شيء من فعلها على غير الذات المجرّدة ، وجب اقتران كل ما صدر عنها بها ، ووجب اقتران الصادر عن الصادر به ، /فحينئذ لا يتأخر شيء عن العالم ، بل يكون كله ص ٢٨٢

بجميع أجزائه قديما ملازما للذات المجردة ، وهو خلاف الحس والمشاهدة .

وأيضا فيقال له : فعل الأول إما أن يقف على داعٍ ، وإما أن لا يقف على داع . فإن وقف على داعٍ ، قيل لك : ما الداعى الموجب لإبداعه للعالم على ما هو عليه من الأمور المختلفة والحادثة ؟ وإن لم يقف على داعٍ جاز أن يحدث ما حدث بلا داع ، ولم يجب أن يكون لفعله علَّة .

**قال ثابت** : « ويلزم أهل هذا الرأى أن يكون فى المبدأ الأقصى الذى عنده يتناهى الأبد فى ابتداء كل فعل ما هو بالقوة ، وما بالقوة ليس يخرجه ما هو له بالقوة بغير علة داخلة عليه من خارج يصير معلولا لها فى تلك الجهة ، لأنه إن كان ليس لإخراج ما هو له بالقوة إلى الفعل سبب غير ذاته ، فيجب أن يكون وجوب ذلك الأمر بالفعل مع وجود تلك الذات المخرجة له ، وذلك الشىء غير متأخر عن وجودها ، وإن كان له سبب غير ذاته . فإذن تكون العلة الأولى والمبدأ الأول ليس بمبدأ أوَّل على الحقيقة ، لأنه يحتاج حينئذ إن كانت تلك حاله إلى مبدأ آخر . وأيضا فيلزم جوهر العلة الأولى ، وإن كان لها ما هو بالقوة حينا لم يخرج إلى الفعل حينا تغير . وهذا أمر قد أضرب عنه سائر القدماء ، فينبغى أن يُسلَّم لأرسطوطاليس أن العلة الأولى على غاية ما يمكن من التمام والكمال . وكما أنه ليس يمكن منه فى مادة من المواد أن تؤخِّرها الطبيعة لحظة من غير أن يعمل منها أجود ما ينعمل من مثلها ، ما لم يعتور ذلك شىء من خارج ، كذلك يرى أرسطوطاليس أن الأمر واجب فى جملة أمر العالم ، أى فى وجود جملته ، إذ كان إمكانه لم يزل ، والإمكان له بمنزلة المادة » .

الرد على كلامه من وجوه .

**فيقال له** : جواب هذا من وجوه .

**أحدها** : أن يُقال : خروج ما بالقوة إلى الفعل : إما أن يفتقر إلى علة من خارج وإما أن لا يفتقر. فإن لم يفتقر بطل هذا الكلام . وإن افتقر ، فإما أن يفتقر إلى علّة خارجة فاعلة ، أو علة غائية ، أو كلاهما . والافتقار إلى علة غائية وحدها غير كاف ، لأن ما بالقوة إذا لم يخرج إلى الفعل إلا بعلة من خارج ، فلابد أن يكون علة لوجود كونه فاعلا ، وإلا مجرد المحبوب بدون ما به يفعل المحب مطلوبه ، لا يوجب وجود الفعل . الوجه الأول

ولهذا/إذا كان المحب غير قادر على الفعل ، لم يتحرك إلى المحبوب ، وتحركه إلى المحبوب هو ممكن ليس بممتنع ولا واجب بنفسه ، والممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجّح تام يستلزم وجود الممكن ، فلابد لفاعلية الممكن من مرجّح تام الفاعلية ، وذلك هو الفعل ، إذ مجرد الغاية ليس مرجّحا تاما . ص ٢٨٣

وإن افتقر خروج ما بالقوة إلى الفعل إلى علة من خارج ، علّة فاعلة أو علة فاعلة وغائية .

قيل له : فحركة الجوهر الجسمانى حينئذ تفتقر إلى فاعل خارج عنها . وحينئذ فذاك الفاعل لم يكن فاعلا لتلك الفاعلية فى الأزل ، إذ لو كان كذلك للزم وجود جميع الحركات والحوادث فى الأزل ، لوجود فاعلها التام ، فتعين أنه صار فاعلا لتلك الحوادث بعد أن لم يكن فاعلا .

فيلزم حينئذ إذا جعل الممكن مفتقرا إلى علة خارجة ، أن تكون العلة صارت علة لفاعليته بعد أن لم تكن علة . وهذا قد يُستدل به على العليّة مطلقا ، سواء جُعلت فاعلية أو غائية .

فإنه يقال : كل ما حدث من الحوادث فإنه يمتنع وجود علته التامة فى

الأزل ، فإذن قد حدثت عليته – عليّة الفاعل والغاية – بعد أن لم تكن . فيجب أن يكون الأول قد صار علة فاعلية وغائية بعد أن لم يكن لكل ما يحدث على قولكم ، وهذا يبطل ما ذكرتموه فيه .

ثم يقال : إذا كان هذا جائزاً فيه ، جاز أن يكون حدوث الأفلاك لحدوث عليّة حدوثها ، وأن تكون قبلها حوادث قائمة به أو منفصلة عنه متعاقبة ، ليس فيها ما هو قديم بعينه .

الوجه الثانى **الوجه الثانى** : أن يقال : لم قلت : إن ما هو بالقوة لا يخرجه فاعله بغير علة منفصلة ؟ قوله : لأنه إن لم يكن لإخراجه سبب غير ذاته فيجب أن يكون مقارنا للذات ، وإن كان له سبب غير ذاته ، لم تكن العلة الأولى مبدأً أولاً[1] على الحقيقة .

فيقال له : وأنت لم تجعل الأول مبدأً لوجود ما سواه ، بمعنى أنه فاعل له مبدع ، وإنما جعلته مبدأً بمعنى أنه محبوب معشوق . ومجرد كونه محبوبا معشوقا لا يوجب وجود المحب وذاته وصفاته وأفعاله . فليس الأول على ما ذكروه وحده مبدأ ، بل ما ذكرته أبعد عن كونه مبدأً ، لأن كونه فاعلا يتوقف فعله على شيء من غيره أقرب إلى كونه مبدأً من كونه ليس إلا مجرد كونه محبوبا .

الوجه الثالث ص ٢٨٤ **الثالث** : أن يُقال : /ما تعنى بقولك : إن كان ليس لإخراجه سبب غير ذاته ؟ أتعنى به ذاتا مجردة عن فعل يقوم بها ، أم ذاتا موصوفة بفعل يقوم بها ؟

(١) فى الأصل : مبدأ أول . وهو خطأ .

فإن عنيت الأول ، كان اللازم أن الذات المجردة عن الفعل ليست مبدأً أول ، ولا علة أولى . وهم يلتزمون هذا ، فإن الذات المجردة من الفعل لا حقيقة لها عندهم ، وهم يمنعون أن يكون الأول كذلك .

وإن عنيت الثانى ، لم يلزم أن يكون المبدأ الأول ليس بمبدأ أول ، لأنه إذا كان مبدأً بما هو عليه من صفاته وأفعاله التى لا يحتاج فيها إلى غيره ، كان هو المبدأ الأول من غير احتياج إلى غيره .

**الوجه الرابع**[1] : أن يقال : العالم إن كان واجب الوجود بنفسه مع كونه مفتقراً إلى محبوب ، كان واجب الوجود معلولا من بعض الجهات ، فجاز حينئذ أن يكون المحبوب الأول ، مع وجوب وجوده بنفسه ، من خارج ما به يصير فاعلا ، فإن العالم حينئذ واجب الوجود ، وله من خارج ما به يصير فاعلا . وإن كان ممكن الوجود بنفسه ، لم يوجد إلا بمبدع فاعل يبدعه ، فالإبداع فعل من المبدع وصنع.وأنت لم تجعل الأول إلا محبوبا فقط . الوجه الرابع

وأيضا فإذا كان الأول فاعلا مبدعاً للعالم ، بما فيه من الأمور المختلفة المحدَثة ، امتنع أن يكون صانعاً بالفعل لها فى الأزل ، لأن ذلك يستلزم وجود كلٍّ من المحدثات فى الأزل ، وهو مكابرة للحس .

فيلزم أنه كان صانعا بالقوة ، ثم صار صانعا بالفعل ، من غير سبب خارج عنه ، إذ الخارج عنه كله على هذا التقدير ممكن مفعول له ، ففعله له لو توقف على تأثير فيه لزم الدور .

---

(١) الأصل : الوجه الخامس ، وهو خطأ .

ومن تدبر هذه الوجوه وما يناسبها ، تبين له فساد قول هؤلاء فى رب العالمين ، وأن الحق ليس إلا ما جاء عن المرسلين بالعقل الصريح المبين .

الرد على كلام آخر لثابت ابن قرة من وجوه

**وأما قوله** : « وأيضا فيلزم جوهر العلة الأولى تغير ، وهذا أضرب عنه القدماء »[1] . فجوابه من وجوه .

الوجه الأول

**أحدها** : أن صدور التغير عن غير المتغير إما أن يكون ممكنا ، وإما أن يكون ممتنعا . فإن كان ممكنا ، بطلت هذه الحجة . ثم يجوز أن يُقال : كان بحيث لا يصدر عنه شيء ، ثم صدر عنه شيء من غير تغير ، كما يقول ذلك كثير من أهل النظر .

وإن كان ممتنعا . قيل له : فالعالم المتغير : إما أن يكون صادراً عنه ، وإما أن لا يكون . فإن كان صادراً عنه ، لزم أن يكون متغيرا . وإن لم يكن صادراً عنه ، فهو إما واجب بنفسه وإما ممكن .

فإن كان واجبا بنفسه ، وهو مع ذلك متغير ، فقد لزم أن يكون
ص ٢٨٥ الواجب بنفسه متغيرا . وإن كان ممكنا/بنفسه ، لزم أن يكون الممكن قد وجد بلا موجب . وهذا مع اتفاق العقلاء على فساده ، فهو معلوم الفساد بالضرورة .

ثم من جوَّز أن يوجد الممكن بلا فاعل ، فلأن يجوِّز تغير الواجب أَوْلى وأحرى ، لأن هذا فيه مصير ما ليس بشيء شيئا من غير فاعل ، فلأن يصير شيئا بفاعل متغير أَوْلى وأحرى .

الوجه الثانى

**الوجه الثانى** : قولك : « هذا أمر أضرب عنه سائر القدماء » لو كان

(١) وهو معنى كلامه الذى سبق ص ٢٨٦.

هذا النقل حقًّا لم ينفعك ، لأنه لا حجة فى إضراب من ليس بمعصوم . وأنت لو احتج عليك محتج بنصوص الأنبياء ، وهو ممن يعتقد عصمتهم ، وقد قام الدليل عنده على ذلك ، لم تقبل حجته ، فلأن لا يُقبل منك قول قومٍ توافقه أنت على عدم عصمتهم أَوْلى وأحرى . فكيف وهذا النقل ليس صحيحا ؟

بل كثير من القدماء ومن المتأخرين جوَّزوا أن تقوم بالأول أمور يشاؤها ويقدر عليها ، بل صرَّحوا بأنه متحرك ، وأنه تقوم به إرادات حادثة وعلوم حادثة وغير ذلك ، كما تقدم . فإن لم يبطل قولهم بحجة عقلية لم يكن ما ذكرته حجة .

**الثالث** : أن يُقال : ما تعنى بالتغير؟ أتعنى به استحالته كاستحالة الجسم من صورة إلى صورة ؟ أو تعنى به كونه يفعل ما لم يكن فاعلا له ؟ الوجه الثالث

فإن عنيت الأول ، منعت المقدمة الثانية . فإن المتحركات التى يخرج منها ما بالقوة إلى الفعل كالأفلاك ، لاتستحيل صورتها بذلك .

وإن عنيت الثانى ، قيل لك : هذا لا يسمى تغيرا ، أو لا نسميه تغيرا . وإذا سميته تغيرا ، لم يكن [ فى ][1] مجرد تسميتك له ولا تسميتنا له – إذا وافقناك على التسمية – ما يمنع جوازه .

فإن مجرد الألفاظ لا تثبت بها المعانى العقلية ، فلم قلت : إن هذا المعنى ممتنع ؟

بل هذا هو نفس المتنازع فيه ، لكن بدلتِ العبارة عنه . أفبأن بدلت

(١) فى : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

العبارة عنه صادرت عليه وجعلته مقدمة فى إثبات نفسه ؟ ونحن لا نعنى بالتغير إلا كونه يفعل ما لم يكن فاعلا .

الوجه الرابع **الوجه الرابع** : أن يُقال لك : نحن نشاهد حدوث الحوادث ، وأنت تسمى ذلك إخراج ما بالقوة إلى الفعل ، فلابد حينئذ فى حدوث الحوادث من إخراج ما بالقوة إلى الفعل ، فمحدثها أخرج ما بالقوة إلى الفعل ،/والمحدِث لإحداثه الذى جعله يخرج ما بالقوة إلى الفعل كذلك ، ص ٢٨٦
وهلمَّ جرًّا .

فإن قدرت مع هذا محدِثا لفاعليته ، غير مخرج ما بالقوة إلى الفعل ، بطلت حجتك .

وإن جعلت الأول أخرج ما بالقوة إلى الفعل ، بطل أيضا دليلك .

وإن ادعيت أن بعض الفاعلين يخرج ما بالقوة إلى ما بالفعل دون الآخر ، بطل دليلك ، فهو باطل على كل تقدير .

وذلك أنه يلزمه أحد أمرين ، كلاهما يبطل قوله . فإنه إن أثبت فاعلاً يخرج ما بالقوة إلى الفعل ، من غير سبب من خارج ، أمكن أن يكون الأول كذلك ، فبطل قوله .

وإن لم يجوّز أن يكون فاعلا يخرج ما بالقوة إلى الفعل إلا بسبب من خارج ، لزمه أن يكون كل فاعل للحوادث لم يحدث فاعليته إلا بسبب أخرج ما بالقوة إلى الفعل : فإن كان الأول كذلك ، لزم التسلسل الممتنع . وإن لم يكن كذلك ، كان الأول مخرجا لما بالقوة إلى الفعل ، من غير سبب من خارج ، وذلك يبطل قوله .

**قال** : « فينبغى أن يسلَّم لأرسطوطاليس أن العلة الأولى على غاية ما يمكن من التمام والكمال »[١] .

الرد على كلام آخر لثابت ابن قرة

**فيقال له** : أولا : أرسطو لم يثبت علة أولى مبدعة للعالم ، ولا فاعلة له ، ولا علة فاعلة له . وإنما أثبت علة غائية له ، ولم يقم على ذلك دليلا . فهو مع أنه لم يذكر إلا جزء علة لم يقم عليه دليلا . فأى تمام وكمال أثبته للعلة الأولى ؟ !

وأما أهل الإثبات فيقولون : نحن نثبت للأول غاية ما يمكن من التمام والكمال ، بما نثبته له من صفات الكمال وأفعاله سبحانه وتعالى ، فنحن أحق بوصفه بالكمال من وجوه لا تحصر .

وإذا قال القائل : فلم تأخر ما تأخر من مفعولاته ؟

قلنا : هو لازم على القولين ، فلا يختص بجوابه .

ثم يُقال : الموجب لذلك ما تقول أنت فى نظيره فى تأخر الحوادث ، مثل استجماع الشروط التى بها يصلح كون الحادث مفعولا ، أو بها يمكن كونه مفعولا ، فإن عدمه قبل ذلك قد يكون لعدم الإمكان ، وقد يكون لعدم الحكمة الموجبة تأخره ، إذ لابد فى الفعل من القدرة التامة والإرادة التامة المستلزمة للحكمة .

**وأما قوله** : [٢] «كما أنه ليس يمكن أن تؤخر الطبيعة فعلها فى المادة القابلة إلا لعائق ، فكذلك الأمر فى العالم إذا كان إمكانه/لم يزل . ص ٢٨٧
والإمكان له بمنزلة المادة » .

(١) وهو كلامه الذى مضى فيما سبق . ص ٢٨٦.

(٢) وهو كلامه الذى سبق فى ص ٢٨٦ .

**فيقال** : أولا : أنت لم تثبت له فعلا ولا إبداعا ، بل الطبيعة عندك تفعل . والأول لم يثبت إلا كونه محبوبا للتشبه به ، يثبت ذلك بلا دليل .

ويقال لك : ثانيا : إن كان مجرد الإمكان موجبا لكون الممكن مقارنا للواجب ، لزم أن يكون كل ما يمكن وجوده أزليا . وهذا مكابرة للحس والعقل .

فإن قلت : إن بعض الممكنات توقف على شروط ، أو يكون له مانع .

قيل لك : فحينئذ ما المانع أن يكون إبداع الأول للعلل متوقفا على شروط ، أو له مانع ، مع كون الأول لم يزل يفعل أفعالا قائمة بنفسه ، أو مفعولات منفصلة عنه ، كما يقوله أساطين أصحابك من الفلاسفة المتقدمين على أرسطو أو غيرهم؟.

ويقال لك : ثالثًا[١] : إن كان العالم واجبا لنفسه ، فقد تأخر كثير من أفعاله ، فيلزم أن يتأخر ما يتأخر من فعل الواجب بنفسه ، وإن كان ممكنا بنفسه ، ففاعله قد أخَّر كثيرا مما فيه من الأفعال .

وعلى كل تقدير فقد تأخر عن الواجب بنفسه ما تأخر من[٢] مفعولاته ، فعُلِم أنه لا يلزم مقارنة مفعولاته كلها له ، وإذا جاز تأخر ما يتأخر من مفعولاته ، فلم لا يجوز أن تكون الأفلاك من ذلك المتأخر؟

**قال** : « إلا أن قوما يرون أنه يجب من هذا – أعنى من وجوب وجود العالم مع العلة الأولى – أن لا يكون صنع إرادى للعلة الأولى فى وجود

---

(١) فى الأصل : ثانيا ، وهو خطأ .

(٢) فى الأصل : عن ، ولعل الصواب ما أثبته .

العالم ، كما لا صنع لها فى وجود جوهرها . إذ كان وجود العالم غير ممكن تأخره عن وجود جوهر العلة الأولى ، فيكون وجوده لازماً اتباعه لوجود العلة الأولى ، فتكون العلة الأولى علة طبيعية للعالم ومتممة له ، فيكون القياس فى ذلك كالقياس فيما يفعله الفَلك ويؤثِّره بطبيعته ، إذ وجود ذلك مع وجود جوهر الفلك ، لا سيما وأرسطوطاليس يقول : إن المحرك الأول هو علة حركة كل ما فى الكون بالتشوق .

فالأَوْلى على ظاهر الأمر أن يكون الشىء المتشوق إليه تَشَوَّقَ بجهة طبيعته لا بإرادته ، لأنه قد يمكن أن يكون المعشوق المتشوق إليه نائما أو غير ذى إرادة ، وهو يحرك المشتاق إليه والعاشق له ، إلا أنه ينبغى أن يترك أمر العلة الأولى فى جوهرها وسائر أمورها ، على أفضل ما يمكن أن يكون وجود شىء عليه .

فإذن ليس يؤثر جوهر هذه العلة أثرا/ولا يفعل فعلا متقلبا عن قصدها ص ٢٨٨
وإرادتها ، ولا دون إرادتها ، إذ ليس فى هذه الذات نقص يُحتاج فيه إلى تمام من خارج ، ولا فوق جوهرها أمر تقتبس منه ازدياداً فى شىء من حاله ، ولا يعرض لها أمر تحتاج إلى استدفاعه . فجوهرها إذن ليس فيه شوق إلى شىء ، ولا منافرة لشىء ، ولا قبول لتغيير ، ولا لحدوث شأن متجدد له .

فليس يوجد إذن أمر يُحدث هذه الذات بالطبع وبغير إرادة ، وليس يوجد إذن أمر يدعو هذه الذات إلى حال أو شأن ، ليس هى المبدأ الأول له ، والعلة فيه .

وبالجملة فكل ما كان له ما هو بالطبع على الجهة الطبيعية التى

ينحوها ، فإنه يلزم أن يوجد فى جوهره شوق بالطبع إلى حال لا تملكها إرادته ، والمشتاق معلول من جهة شوقه للشىء المشوق له ، والشىء المشوق له مبدأ له فى ذلك الشوق ، ومن جهة أنه هو له علة تمامية من جهة من الجهات .

وليس يليق هذا الأمر ألبتة بالمبدأ الأول ، ولكنه مبدأ لكل طبيعة ولكل شوق ولكل حركة » .

هذا كلامه ولقائل أن يقول : هذا الكلام قد كشف فيه قوله ومذهبه ، وقد تبين فى ذلك من التناقض والفساد ما يطول ذكره بالوصف والتعداد . وذلك من وجوه :

كلام آخر له من

الوجه الأول

**أحدها** : **قول أرسطو** : « إن المحرك الأول هو علة كل ما فى الكون بالتشوق ، والمتشوق إليه إنما تشوق بجهة طبيعته لا إرادته ، ولأنه قد يكون المعشوق المتشوق إليه نائما أو غير ذى إرادة ، وهو يحرّك المشتاق إليه والعاشق له ، إلا أنه ينبغى أن يترك أمر العلة الأولى فى جوهرها وسائر أمورها ، على أفضل ما يمكن أن يوجد شىء عليه ، فإذن ليس يؤثر أثراً ، ولا يفعل فعلا ، لا عن إرادتها ، ولا بدون إرادتها »[1] إلى آخر كلامه .

**فيقال له** : قد صرحتم فى كلامكم بأن الأول ليس له فعل بإرادة ، ولا بدون إرادة ، ولا تأثير فى العالم أصلا إلا من جهة كونه معشوقا متشوقا إليه ، والمعشوق المتشوق إليه لا يجب أن يكون شاعرا بالعاشق ، ولا مريدا له ، ولا قادرا على فعل يفعله به ، بل الجمادات تُحب ويُشتاق إليها ، كما

(١) وهو كلامه الذى سبق قبل قليل ص ٢٩٥ .

يشتاق الجائع إلى الطعام ، والعطشان إلى الشراب ، والبردان إلى الثياب ، والضاحى فى الشمس إلى الظلال .

ثم إنكم مع هذا لم تذكروا على ذلك دليلا صحيحا ، ولكن نحن نخاطبكم بما أقررتم به .

فيقال : إذا كان بهذه المثابة ، لم يكن علة للعالم ، ولا مبدأ له ، ولا فاعلا له ، ولا مؤثراً فيه أثرا ، فبطل قولكم : إنه علة العلل ، وإنه المبدأ الأول .

قولكم :/إنه علة طبيعية للعالم ومتممة له . غاية ما فى الباب أن العالم يكون محتاجا إليه ، من كونه مشتاقا إليه ، والشىء المشتاق إليه لا يجب أن يكون هو المبدِع المشتاق ولا الفاعل له ، ولا يكون مؤثرا فيه ، كما اعترفتم به ، وكما هو معلوم لكل عاقل . ص ٢٨٩

فإن كون الشىء علة غائية ، لا يستلزم أن يكون علة فاعلية ، لاسيما وإنما هو عليّة من جهة أن الفَلَك يحب التشبه به،فهذا مع ما فيه من جحد وجود واجب الوجود المبدع للعالم ، فيه من تناقض قولكم ما قد تبين .

وسنبين إن شاء الله فرقهم بين العلة الأولى وبين العالم القديم بأنه جسم ، وأن الجسم لا تكون فيه قوة غير متناهية ، وما ذكروه فى ذلك .

الوجه الثانى

**الوجه الثانى** : أن يُقال : هذا القول الذى قلتموه يبطل حجتكم على قدم العالم أيضا ، فإنه إذا لم يكن مؤثرا فى العالم وعلة له ، ومبدأ ومحركا له ، إلا من جهة كونه محبوبا شائقا معشوقا ، أمكن تأخر وجود العالم عن وجوده ، فإن الشىء المشتاق إليه قد يتأخر عنه ما يشتاقه ، والشىء

المشتاق إليه هو مستلزم[١] لوجود المشتاق ، بل الأمر بالعكس . فالمشتاق إليه غنى عن المشتاق ، والمشتاق محتاج إلى المشتاق إليه .

وحينئذ فيمكن وجود الأول المشتاق إليه ، بدون وجود العالم المشتاق ، ثم بعد هذا يوجد العالم المشتاق ، ولا يقدح ذلك فى كمال المشتاق إليه .

فإن قلتم : فما الموجب لوجود العالم بعد هذا ؟

قيل لكم : هو الموجب لوجوده قبل هذا على أصلكم ، فإنكم لم تثبتوا للعالم مبدعا فاعلا ، وحينئذ فلا فرق بين تقدم وجوده وبين تأخره ، إلا أن تقولوا : إنه واجب الوجود بنفسه .

وإذا قلتم : إن العالم مع احتياجه إلى المعشوق الغنى عنه واجب الوجود بنفسه ، كان قولكم أعظم تناقضا .

الوجه الثالث

ونحن نبين ذلك **بالوجه الثالث** : فنقول : إذا أثبتم للعالم وعلته المعشوقة له ، التى يجب التشبه بها ، وتتحرك لاستخراج ما فيه من الأيون والأوضاع ، لأن ذلك غاية التشبه بها . فإما أن تقولوا : هذا واجب الوجود بنفسه ، أو تقولوا : إن أحدهما ممكن بنفسه ، لا يوجد إلا بالواجب بنفسه .

فإن قلتم بالأول ، ثبت أن العالم المحتاج إلى محبوبه واجب الوجود بنفسه ، مع كونه معلولا من هذه الجهة ، وكونه ذى إرادة وشوق ، وكونه يؤثر آثارا ويفعل أفعالا بالإرادة .

(١) فى الأصل : مستلزما ، وهو خطأ .

وقد قلتم : إن هذا لو كان فى الأول لكان نقصا يحتاج فيه إلى تمام من خارج ، فقد أثبتم فى الواجب بنفسه نقصا / يحتاج فيه إلى تمام من خارج ، ص ٢٩٠
فإن كان هذا جائزاً فى الواجب بنفسه ، لم يمتنع هذا فى الأول المعشوق ، بل جاز مع وجوبه بنفسه أن يكون أيضا عاشقا مريدا مؤثرا فاعلا ، فيه على أصلكم نقص يُحتاج فيه إلى تمام من خارج .

وإذا كان هذا غير ممتنع فى الواجب بنفسه ، بطل ما ذكرتموه من امتناع ذلك عليه .

وأيضا فإذا جاز ذلك عليه ، لم يكن أحدهما بكونه عاشقا والآخر معشوقا أَوْلى من العكس ، بل يمكن أن يكون كلاهما محبا للآخر مشتاقا إليه .

وبتقدير أن يكون هو المحب للعالم المريد له ، يكون هو المحدث لما فيه من الحركات .

ثم على هذا التقدير لا يجب أن تكون الأفلاك هى الواجبة بنفسها ، بل يمكن أن يُقال هناك واجب بنفسه غيرها ، ثم إن أحد الواجبين أحدث الأفلاك لما حدث له من الشوق ، كما تقولون فيما يحدث بحركة الفَلَك .

وفى الجملة إذا قالوا : إن العالم واجب الوجود بنفسه ، نقضوا كل ما ذكره فى المبدأ الأول ، ولم يكن لهم حجة على الطبيعية الذين ينكرون الأول .

والطبيعية الذين يقولون : العالم واجب بنفسه ، قولهم أفسد من قول هؤلاء الإلـٰهيين منهم كلهم ، كما قد بُيِّن فساد قولهم فى غير هذا الموضع .

لكن فساد أقوالهم يظهر من وجه آخر ، من غير التزام صحة قول الإلٰهيين ، بل قول كلا الطائفتين باطل متناقض ، يُعلم بطلانه وتناقضه بصريح العقل .

وإن قال هؤلاء الإلٰهيون : إن العالم ممكن الوجود بنفسه ، فلابد أن يكون هناك واجب ، هو علة فاعلة له ، لا يكفى فى وجوده ما هو مشتاق إليه ، فإن ما لا وجود له من نفسه ، ليس له من نفسه لا صفة ولا شوق ولا حركة ولا شىء من الأشياء ، فلا بد لكم من إثبات مبدع للممكن ، قبل إثبات شوقه إلى غيره ، ثم يبقى النظر بعد ذلك فى قدمه وحدوثه نظرا ثانيا .

الوجه الرابع

**الوجه الرابع** : أن يُقال : قولهم أولا : إن قوما يرون أنه يجب من هذا ، أى من وجوب وجود العالم مع العلة الأولى ، ألاَّ يكون صنع إرادى للعلة الأولى فى وجود العالم ، كما لا صنع لها فى وجود جوهرها ، إذ كان وجود العالم غير ممكن تأخره عن وجود جوهر العلة الأولى . . . إلى آخره .

فيقال لكم : إرادة [ العلة ] الأولى[١] إما أن يستلزم تأخر فعلها للعالم أو يجوز مع ذلك تقدم فعلها للعالم ، فإن كانت الإرادة تستلزم تأخر المراد ، لزم تأخر العالم المشتاق صاحب الإرادة والشوق ، فإن العالم عندكم قديم له إرادة/وشوق قديم ، فإن كان القديم لا يكون له شوق ص ٢٩١
وإرادة بطل قولكم بقدم العالم ، مع القول بشوقه .

---

(١) فى الأصل : إرادة الأول . وأرجو أن يكون ما أثبته هو الصواب ، فإن كلامه السابق والتالى عن العلة الأولى .

وإن كان القديم يمكن أن يكون له إرادة وشوق ، أمكن أن يكون الأول له إرادة وشوق مع قدمه ، وأن يكون صانعا للعالم صنعا إراديا ، وهذا أيضا يبطل قولكم .

الوجه الخامس

**الوجه الخامس** : أن يقال : القديم : إما أن يجوز أن يكون له إرادة ، وإما ألاَّ يجوز . فإن لم يجز ، امتنع كون العالم قديما مريداً . وحينئذ فلا يبقى لكم حجة على إثبات المبدأ الأول ، فإنكم إنما أثبتموه بأنه ، معشوق للعالم المتحرك بالإرادة مع قدم العالم . فإذا امتنع كون القديم مريدا ، لم يلزم أن يكون هناك معشوق قديم ، فلا يبقى دليل على ثبوته . وإن جاز أن يكون القديم مريدا ، جاز كَوْن الأول مريدا ، وبطل قولكم : إنه لا صنع إرادى للعلة الأولى .

فأنتم بين أمرين : إما سلب الإرادة عن العالم القديم ، وإما إثباتها للأول القديم . وأيهما قلتم بَطُلَ قولكم بِبُطْلِ قولكم ، وسنتكلم إن شاء الله على فَرْقِهم .

الوجه السادس

بل يقال فى **الوجه السادس** : إنكم لو أثبتم الإرادة للأول القديم ، وسلبتموها عن الفَلَك ، كما يقول ذلك من يقوله من أهل الملل ، كان أقرب إلى المعقول من إثباتها للفَلَك ، ونفيها عن العلة الأولى ، فإن صريح العقل يعلم أن العلة والمبدأ الأول أَوْلى أن يكون مريداً من المعلول الثانى ، فإن الفعل إن لم يستلزم إرادة ، لم تستلزم حركة الفَلَك إرادة ، وإن استلزم إرادة ، فالعلة الفاعلة أَوْلى بالإرادة من المعلول المفعول .

ألا ترى أن المعلولات قد تكون جامدة ، كالعناصر والنباتات التى لا إرادة لها ؟ .

يبين ذلك أن الحركات ثلاثة : الطبيعية والقسرية والإرادية . فالقسرية تابعة للقاسر ، والطبيعية لا تكون إلا إذا خرج الجسم عن مركزه ، فيميل بطبعه إلى مركزه ، فكلاهما عارضة ، وإنما الحركة الأصلية هى الإرادية .

وإذا كان كذلك فالمعلول المفعول يحتاج إلى إرادة فاعلة ، أعظم من حاجته إلى كونه هو مريدا ، فإنه إذا كانت جميع الحركات مستندة إلى الإرادة ، فمن المعلوم أن احتياجها إلى إرادة الفاعل ، أعظم من احتياجها إلى إرادة المفعول .

فإن قالوا : الفَلَك عندنا ليس بمعلول عن واجب مبدِع ، بل هو قديم
ص ٢٩٣ واجب بنفسه . / كان ما يلزمهم على هذا التقدير ، مثل جعل الواجب بنفسه جسما متحيّزا تحلّه الحوادث ، مفتقرا إلى علة يتشبه بها ، وسائر اللوازم أعظم مما فروا منه .

الوجه السابع

**الوجه السابع** : أن يقال : الممكن لا يوجد إلا بفاعل ، ويمكن وجوده بدون كونه مشتاقا ، فوجوده مشروط بالفاعل له ، ليس مشروطا بكونه مشتاقا ، فكيف يجوز إثبات ما لا يحتاج الممكن فى وجوده إليه ، وإلغاء ما لا يكون موجودا إلا بوجوده ؟ .

الوجه الثامن

**الوجه الثامن**[1] : أن يُقال : قولكم : « فتكون العلة الأولى علة طبيعية للعالم ومتممة له ، ويكون القياس فى ذلك كالقياس فيما يفعله الفَلَك ، ويؤثره بطبيعته ، أو وجود ذلك مع وجود جوهر الفلك ، لا سيما

---

(١) فى الأصل : السابع ، وهو خطأ .

وأرسطو يقول : إن المتحرك الأول إنما يحرك كل ما فى الكون بالشوق ، وهو شوق المتحرك إليه[(١)] » إلى آخره .

فيقال : هذا كلام متهافت متناقض ، وذلك أن ما يفعله الفَلَك ويؤثّره بطبيعته ، هو عندكم مريد له ، مع أن وجوده مع وجود الفَلَك ، وقد شبّهتم فعل الأول بفعل الفَلَك ، ثمّ قلتم : إن الأول ليس له إرادة ولا تأثير ، فهذا التمثيل يناقض هذا التفريق .

**الوجه التاسع**[(٢)] أن يُقال : الفَلَك إما أن يكون فاعلا بالإرادة ، وإما ألاّ يكون . فإن كان الأول ، وهو قولكم : ووجود فعله مع وجوده ، لزم أن يكون الفعل الإرادى يجوز مساوقته للفاعل ، وألاّ يتأخر عنه . وهذا يبطل قولكم : « إنه يجب من وجوب وجود الفلك مع العلة الأولى أن يكون لا صنع إرادى للعلة الأولى فى وجود العالم » فإنكم حينئذ أثبتم فاعلا فعلا إراديا ، مع كون فعله موجودا معه . الوجه التاسع

وأما قولكم : « كما لا صنع لها فى وجود جوهرها » فهذا تمثيل ساقط إلى غاية ، فإن الواجب بنفسه لا يكون فاعلا لنفسه ، وأما معلوله فلا بد أن يكون فاعلا له . فكيف يقال : لا يفعل معلوله ، كما لا يفعل نفسه ؟

وإن لم يكن الفَلَك فاعلا بالإرادة ، بطل كونه مشتاقا عاشقا ، وبطل ثبوت المبدأ الأول ، وحينئذ فيبطل ما بنيتم عليه ثبوت الأول وقدم العالم .

**الوجه العاشر**[(٣)]: قولكم : « ينبغى أن ينزل أمر العلة الأولى فى جوهرها الوجه العاشر

---

(١) وهو الكلام الذى مضى فيما سبق ، ص ٢٩٤ - ٢٩٥ .

(٢) فى الأصل : الثامن ، وهو خطأ .

(٣) فى الأصل : التاسع ، وهو خطأ .

وسائر أمورها على أفضل ما يمكن أن يكون وجود شيء عليه » كلام حق ،
ص ٢٩٣ لكن أنتم من أبعد الناس عنه ، فإنكم جعلتم أمر العلة الأولى / من أنقص ما يمكن أن يكون وجود شيء عليه ، بل جعلتموه أنقص من كل موجود شبيها بالمعدوم ، فإن الموجودات أقسام : أعلاها الذى يفعل غيره ولا ينفعل عن غيره . وهذا هو الذى يجب أن يكون عليه المبدأ الأول .

والقسم الثانى : الذى يفعل وينفعل ، كالإنسان .

وثالثها : الذى ينفعل ولا يفعل كالجماد .

وأما ما لا يفعل ولا ينفعل فهذا لا يكون إلا معدوما . وأنتم جعلتم الأول لا يفعل شيئا ولا ينفعل ، فإنكم قد قلتم : إنه لا يؤثر أثرا ولا يفعل فعلا ، لا عن إرادة ولا دون الإرادة ، وقلتم أيضا : إنه لا ينفعل عن غيره ، وهذا حال المعدوم .

ووصفهم له بأنه معشوق لا يفيد ، فإن المحبوب المعشوق من الموجودات لابد أن يكون فاعلا أو منفعلا . وأما ما لا يفعل ولا ينفعل فلا يُحِب وَلا يُحَب ، ولا حقيقة له . فوصفتم الواجب الوجود المبدِع لكل ما سواه بما هو أنقص من صفات سائر الموجودات ، ولا يتصف به إلا المعدومات .

الوجه الحادى عشر **الوجه الحادى عشر**[1] : أنكم قلتم : « إن المحرك الأول إنما يحرك الفَلَك ، لكون الفلك مشتاقا إليه » أى إلى التشبه به . وقلتم : « إن المشتاق إليه إنما تحرك بجهة طبعية لا إرادية ، لأنه قد يمكن أن يكون المعشوق المتشوق إليه نائما أو غير ذى إرادة ، وهو يحرك المشتاق إليه

(١) فى الأصل : الوجه العاشر ، وهو خطأ .

والعاشق له ، إلا أنه ينبغى أن يترك أمر العلة الأولى فى جوهرها وسائر أمورها على أفضل ما يمكن أن يكون وجود شىء عليه » .

وأردتم تنزيهه أن يشبَّه بالنائم ونحوه ، وأنتم وصفتموه بدون صفة النائم . فإن المحبوب الذى لم يشعر بمحبه لنومه يمكن أن يتنبه فيشعر به ، ويمكن أن يحب محبه .

ومن المعلوم أن المحبوب الذى يمكن أن يعلم بمحبه ، وأن يحبه ، أكمل من النائم الذى لا يعلم به ولا يحبه . وأنتم قد قلتم : إنه لا يمكن أن يكون منه محبَة لمحبِّهِ ، ولا أثر ، ولا فعل من الأفعال .

وقال أرسطو وأكثركم : إنه لا شعور له بمحبه ، بل قد يقولون : إنه لا شعور له بنفسه أيضا . فهل هذا إلا وصف له بدون صفة النائم ونحوه من الناقصين ؟ !

**الوجه الثانى عشر**[1] : أن يقال : إذا نُزِّل أمر الأول على أفضل ما يمكن أن يكون وجود شىء عليه ، فمن المعلوم / أن الموجود إذا انقسم إلى حىّ وميت ، فالحى أكمل من الميت ، وإذا قُسِّم إلى ما يقبل الاتصاف بالحياة والموت وما لا يقبل ، فالذى يمكن اتصافه بذلك كالحيوان ، أكمل ممن لا يمكن اتصافه بذلك كالجماد .

الوجه الثانى عشر

ص ٢٩٤

وإذا قسم إلى عالم وجاهل ، وما لا يقبل لا هذا ولا هذا ، وقادر وعاجز ، وما لا يقبل لا هذا ولا هذا ، كان ما يقبل واحدا منهما ، أكمل مما لا يقبل ، وما كان عالما قادرا أكمل مما كان جاهلا عاجزا .

(١) فى الأصل : الحادى عشر ، وهو خطأ . وسنكتفى بما سبق من إشارة ولن نشير إلى الخطأ فى ترقيم الوجوه التالية بإذن الله .

وإذا قسم إلى ما يكون فاعلا بالإرادة ، وما يفعل بغير إرادة ، وما لا يفعل لا بهذا ولا بهذا ، كان ما يفعل بالإرادة أكمل مما يفعل بدون إرادة ، وما يفعل بدون إرادة أكمل ممن لا فعل له . وأنتم جعلتموه لا يفعل لا بإرادة ولا بدون إرادة .

الوجه الثالث عشر

**الوجه الثالث عشر** : قولكم : « فإذن لا يؤثر جوهر هذه العلة أثراً ، ولا يفعل فعلا منقلبا عن إرادتها وقصدها ، ولا دون إرادتها ، إذ ليس فى هذه الذات نقص يحتاج فيه إلى تمام من خارج ، ولا فوق جوهرها أمر يقتبس منه ازديادا فى شىء من حاله » إلى آخره .

فيقال لكم : إذا قدر ذات لها فعل وتأثير بالإرادة ، وذات ليس لها فعل ولا تأثير ، لا بإرادة ولا بدونها ، شهد صريح العقل بأن الأول أكمل . ولهذا كان الحيوان أكمل من الجماد .

وقلتم أنتم : إن حركة الفلك إرادية ، وإن ذلك أكمل من أن تكون حركته غير إرادية . وإذا قُدِّر مع هذا أن المتحرك بالإرادة محتاج إلى تمام من خارج ، وهو متحرك لطلب ذلك التمام ، فهو أكمل من الذى لا يقبل التمام كالجماد ، فإذا كان الأول عندكم لا شعور له ولا إرادة ولا فعل بالإرادة ولا يمكن أن يكون له شىء من ذلك ، كان المتحرك بالإرادة لطلب تمامه أكمل من هذا الناقص المسلوب صفات الكمال ، الذى لا يمكن اتصافه به ، فالعميان والعرجان والصم البكم العمى أكمل من هذا الأول الذى فرضتموه ، والفلك أكمل منه بكثير ، وفيما ذكرتموه من التناقض وغاية الفساد ، ما لا يحصيه إلا رب العباد .

الوجه الرابع عشر

**الوجه الرابع عشر** : أن يقال : العالم : إما أن يكون واجباً بنفسه ،

وإما أن يكون ممكنا . فإن كان ممكنا ، لم يوجد إلا بواجب يبدعه ويفعله ، فيلزم أن يكون للأول فعل وتأثير ، وذلك مناقض ما ذكرتموه . ثم إذا قُدِّر من يفعل بإرادة ومن يفعل بلا إرادة ، فالفاعل بالإرادة أكمل ، فيلزم أن يكون فاعلا له بالإرادة ، حيث سلّمتم/أنه يجب أن يُنَزَّل أمره فى جوهره ص ٢٩٥
وسائر أموره ، على أفضل ما يمكن أن يكون وجود شيء عليه ، وإن كان العالم واجب الوجود بنفسه ، مع كونه عندكم مفتقراً إلى الأول ، افتقار الشيء إلى من يتشبه به ، ويحركه بالإرادة حركة يحصل بها تمامه — أمكن أن يكون واجب الوجود يتحرك حركة إرادية ، يحتاج فيها إلى تمام من خارج . فثبت أنه على تقدير إمكان العالم بنفسه ، ووجوبه بنفسه ، يلزم أن يكون الواجب بنفسه له فعل وتأثير ، وذلك ينقض ما ذكرتموه ، وإن وصفه بذلك أَوْلى من وصفه بكونه لا فعل له ولا إرادة ولا تأثير ، ولا يمكن اتصافه بشيء من صفات الكمال .

**الوجه الخامس عشر** أن يقال : أنتم فررتم من إثبات نوع من النقص له ، فأثبتم له من النقائص ما يكون أنقص به من جميع الموجودات . فإنكم فررتم من كونه يفعل بإرادة وبغير إرادة ، لأن ذلك بزعمكم يستلزم نقصا يحتاج فيه إلى تمام من خارج . الوجه الخامس عشر

فيقال : إذا قُدِّر أنه لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا إرادة ، ولا فعل لا بإرادة ولا غير إرادة ، ولا يؤثر شيئا أصلا ، ولا يتأثر عن شيء — كان ما فى الموجود أكمل منه ، فهذا منتهى كل نقص ، ومن كان فيه نقص يمكنه إتمامه من خارج ، كان خيراً من العدم ، ومن ما لا يمكنه إتمام نقصه .

الوجه السادس عشر **الوجه السادس عشر** : أن يقال : ما هو النقص الذى نزهتموه عنه ؟ فإن النقص لا يُعقل إلا عدم كمال ، أو وجود مناف لكمال . فعدم العلم والحياة والقدرة يُسمى نقصا ، ووجود الصمم والبكم والخرس المنافى لهذه الصفات يسمى نقصا ، ثم ما كان قابلا للاتصاف بصفات الكمال ، أكمل ممن لا يقبلها . فإذا كان عندكم لا متصفا بها ولا قابلا للاتصاف بها ، كان هذا غاية ما يُعقل من النقص ، فما النقص الذى نزّهتموه عنه ؟

فإن قالوا : نزهناه عن طلب تمامه من خارج ، فإن كون تمامه لا يحصل إلا بسبب من خارج نقص .

فيقال لهم : هذا باطل من وجوه :

أحدها : أن هذا إن كان نقصا ، فما وصفتموه به من النقائص أعظم من هذا وأكثر .

الثانى : أن يُقال : فكون تمامه ممكنا وهو طالب له ، أكمل من كونه لا يقبل التمام ولا يطلبه .

الثالث : ولم قلتم : إن هذا نقص ؟ فإن النقص إنما يكون نقصا إذا عَدِم ما ينبغي وجوده أو ما يمكن وجوده ، فإذا قُدِّر أمر لا يمكن وجوده / فى الأزل ، أو لا يصلح وجوده فى الأزل ، فلم قلتم : إن عدم هذا نقص ؟ ص ٢٩٦

الرابع : أن يقال : ظنكم أن تمامه يحتاج إلى سبب منفصل غلط ، كما قد بُسط فى موضع آخر ، فليس هو محتاجا فى شىء من أفعاله ، فضلا عن صفاته وذاته ، إلى سبب خارج عنه .

الوجه السابع عشر **الوجه السابع عشر أن يُقال** : لم قلتم : إن الأول إذا كان فاعلا مؤثرا

بالإرادة ، لزم أن يكون فيه نقص يحتاج فيه إلى تمام من خارج ؟ فإن هذا إنما يلزم لو كان المحرك له شيئا منفصلا عنه . أما إذا لم يكن مبدأ فعله إلا منه ، لم يلزم أن يكون محتاجا إلى تمام من خارج . وأنتم لم تقيموا دليلا [ على ][1] أن كل فاعل بالإرادة لا يكون مبدأ فعله إلا بسبب من خارج ، بل ادّعيتم هذا دعوى مجردة . ومن هنا يتبين فساد أصل كلامهم ، فنقول فى :

**الوجه الثامن عشر** : أنتم لما ذكرتم أن حركة الأفلاك إرادية قلتم : إن المتحرك بالإرادة لا يكون إلا بمحبوب منفصل عنه . ثم إنكم قلتم : الأول لا يتحرك بالإرادة ، لئلا يكون له محبوب منفصل فنحتاج إليه ، ولم تذكروا دليلا على أن كل متحرك بالإرادة يجب أن يكون مفتقرا إلى محبوب منفصل ، بل ذكرتم هذا دعوى مجردة بنيتم عليها إثبات الأول ، وبنيتم عليها امتناع كون الأول مؤثرا ويفعل بإرادة أو غير إرادة ، وإذا لم يفعل بإرادة ولا غير إرادة امتنع وجود الممكنات ، فامتنعت حركتها بالإرادة ، فامتنع احتياجها إلى معشوق ، فبطل دليلكم على إثبات الأول ، فكان نفس دعواكم التى بنيتم عليها إثبات الأول وسلب أفعاله ، ولم تقيموا عليها دليلا ، هى بعينها تستلزم عدم دليلكم على ثبوت الأول ، فتبين أنه ليس فى كلامكم لا إثبات للأول ، ولا نفى لشىء عنه[2] . الوجه الثامن عشر

**الوجه التاسع عشر** : أن يُقال : لم قلتم : إن كل فاعل بالإرادة أو كل متحرك بالإرادة يجب أن يكون محتاجا إلى مراد منفصل عنه غنى عنه ؟ ولم الوجه التاسع عشر

---

(١) على : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

(٢) فى الأصل : ولا لنفى شىء عنه ، وهو تحريف ، ولعل الصواب ما أثبته .

تذكروا على هذا دليلا . ويقال لكم : لم لا يجوز أن يكون هو المراد المحبوب ، فيكون محبا لنفسه ، فهو المحب وهو المحبوب ؟ أو يكون مريدا محتاجا لما هو مفعول له ، فيكون هو الفاعل لما هو مراده ، فلا يكون فى ذلك احتياجه إلى غيره ؟

وأنتم تقولون ما هو موجود فى كتبكم : إن الأول عاشق ومعشوق وعشق ، ولذيذ وملتذ ، ومبتهِجٌ ومبتَهَجٌ به ، فإذا جاز عندكم أن يكون
ص ٢٩٧ محبا محبوبا ،/مريدا مراداً ، فلم لا يجوز أن يكون إذا فعل بالمحبة و بالإرادة ، هو المحبوب المراد ؟

وعلى اصطلاحكم : هو العاشق المعشوق ؟ وعلى هذا التقدير يبطل أصلا كلامكم ، ويمكن وصفه بصفات الكمال وبالأفعال الكاملة الإرادية ، التى لا يفتقر فيها إلى غيره ، ولا يكون فيه نقص يحتاج فيه إلى تمام من خارج .

الوجه العشرون **الوجه الموفى عشرين** : أنكم تقولون : إن العالى لا يفعل لأجل السافل ، وإن حركة الفلك الإرادية لا يجوز أن تكون لأجل السفليات ، لكن لزم حصول ما حصل عن حركته الإرادية بالقصد الثانى . وإنما مقصوده بحركته الإرادية التشبه بمحبوبه الأعلى . وإذا كان الأمر كذلك ، فلم لا يجوز أن يكون الأول هو المريد والمراد ، والمحبوب والمحب ؟ وهو لا يريد شيئا لأجل شىء سواه ، ولكن محبته لنفسه وإرادته لها ، استلزم وجود المفعولات ، كما قلتموه فيما صدر عن الأفلاك .

وإذا قيل : هو فاعل باختياره وإرادته ، فعلا يستلزم وجود المعلولات ، كان كما قلتم مثل ذلك فى حركة الفَلَك ، فهذا القول جاز على

أصولكم ، وهو أحق بالجواز إن[1] كانت أصولكم صحيحة – مما قلتموه فيه من وصفه بغاية النقص ، فإذا وصفتموه بهذا كنتم قد وصفتموه بصفات الكمال ، مع رعاية أصولكم التى اعتقدتم صحتها ، ولم يكن فى هذا محذور ، إلا كان فى نفيه من المحذور ما هو أعظم منه .

الوجه الواحد والعشرون

**الوجه الواحد والعشرون**[2] : أن يُقال : قولكم : « فجوهرها ليس فيه شوق إلى شىء ، ولا منافرة لشىء » مضمونه أنها لا تحب شيئا ولا تبغضه ، فلم قلتم ذلك ؟

فإن قلتم : إن المحب المبغض لا يحب إلا ما يحتاج إليه من غيره ، ولا يبغض إلا ما يحتاج إلى دفعه عن نفسه .

قيل لكم : ولم قلتم ذلك ، والفلك عندكم يحب بل يعشق ؟ وإذا كان يحب شيئا فإنه يبغض زواله ، ومع هذا فهو عندكم لا يخاف من شىء منفصل ، ولا يحتاج إلى دفع ضرر عن نفسه ، بل ولا يجوز عليه الفساد والانحلال ، وهو مع هذا عاشق محب ، طالب مشتاق ، فلا يلزم من كونه مشتاقا ، أن يكون من يعرض له أمر يحتاج إلى استدفاعه . وأما كون الحب يوجب أن يكون فوقه جوهر آخر يقتبس منه ، فهذا إنما يلزم إذا لم يكن قادرا على حصول محبوبه . فأما إذا قُدِّر أنه ليس فى ذلك حاجة إلى ماهو غنى عنه ، لم يكن فى ذلك محذور .

الوجه الثانى والعشرون
ص ٢٩٨

**الوجه الثانى والعشرون** :/أن يقال : قولكم : « فجوهرها إذن ليس فيه شوق إلى شىء ، ولا منافرة لشىء ، ولا قبول لتغيير ، ولا لحدوث

(١) إن : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

(٢) فى الأصل : الوجه الموفى عشرين .

شأن متجددة » أمر لم يذكروا عليه حجة عقلية ، إلا ما ذكرتموه من أن هذه الذات ليس فيها نقص يُحتاج فيه إلى تمام من خارج ، ولا فوقها ما تزداد منه ، ولا يعرض لها ما يُحتاج دفعه .

فيقال لكم : الجوهر المتحرك أهو محتاج إلى شيء من خارج ، وفوقه ما يزداد منه ، ويعرض له ما يحتاج إليه فى دفعه ، أم ليس كذلك ؟

فإن قلتم : إنه بهذه الصفة وهو متحرك ، لم يكن فى ثبوت هذه الصفات ما يمنع كون الموصوف متحركا ، فيجوز حينئذ على الأول أن [ يكون ][1] متحركا قابلا لقيام الأمور الاختيارية به ، كما يقبله الجوهر المتحرك ، إذ كان كلاهما مشتركا فى هذه الصفات .

وإن قلتم : ليس كذلك ، وإن الجوهر المتحرك يعرض له ما يدفعه عن نفسه .

قيل لكم : ليس هذا قولكم ، وبتقدير أن يعرض له ، فليس فوقه ما يدفع هذا عنه ، إذ عندكم ليس فوقه فاعل ، إنما فوقه محبوب ليس بفاعل ولا مؤثر : لا بإرادة ولا بدون إرادة .

وكذلك إن قلتم : إنه يحتاج إلى تمام من خارج ، أو فوقه جوهر يقتبس منه زيادة .

قيل لكم : فمن الذى يفيده الزيادة ويزيل عنه الحاجة غيره ؟

فإن قلتم : الأول . فالأول عندكم ليس يؤثر أثرا ، ولا يفعل فعلا : لا عن إرادة ولا عن غير إرادة . وكونه محبوبا لا يقتضى أنه يفعل بالمحب فعلا

(١) كلمة « يكون » ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

يزداد به ، إذ كان الفاعل للحب فى المحبوب المحرِّك له إلى المحبوب ليس نفس المحبوب ، إذ كل عاقل يعلم أن الخبز إذا أحبه الجائع لم يفعل حركته ولا قصده ، وكذلك المعشوق الذى لا يشعر بعاشقه ، ليس منه فعل ولا حركة يزيد بها المحب شيئا ، وإنما يُضاف الفعل إليه كما يضاف إلى الجماد .

كما يقال : أهلك الناسَ الدرهمُ والدينارُ . ويقال : قتلنى حب المال . ويقال للذهب : قاتول . ويقال للدنيا : غرَّارة خدَّاعة مكَّارة ، ونحو ذلك مما يُضاف إلى ما تحبه النفوس وتهواه ، من غير فعل منه ولا قصد ، فإنما يضاف الفعل إليه لأنه كان بسببه ، لا أنه هو المحدِث لذلك الفعل ولا الفاعل له ، ولا المبدِع له ، وهذا متفق عليه بين العقلاء .

وإذا كان كذلك فليس فى الجوهر الجسمانى الفلكى إلا من جنس ما جعلتموه فى الأول ، وهو غنى كغنى الأول ، ومع هذا فقد جاز عليه الحركة وقيام الحوادث به ، فكذلك فى الأول .

وإذا جاز أن يُقال : إن الفلك يتحرك بنفسه ، فلم لا يجوز أن يُقال : إنه يشتاق/إلى نفسه ؟ ص ٢٩٩

وإذا قيل : إن الأول هو محبوب مشتاق إليه ، فلم لا يجوز أن يكون محبا لنفسه ، وحركته من المحبة لنفسه ؟

وإذا قلتم : إلى أى شىء يتحرك ؟

قيل لكم : والفلك إلى أى شىء يتحرك ؟

فإذا قلتم :لإخراج ما لا يمكن وجوده دفعةً عن الأيون والأوضاع .

قيل لكم : ولم لا يجوز على هذا أن تقولوا : إن الأول يتحرك لإخراج

ما لا يمكن وجوده دفعةً من أحواله وشئونه ، ثم الحوادث المنفصلة تابعة لذلك كما قلتم مثل ذلك فى الفلك ؟

الوجه الثالث والعشرون

**الوجه الثالث والعشرون** : أن يقال : قولكم ليس فيه شوق إلى شيء ولا منافرة لشيء : أتريدون به أنه ليس فيه حب لشيء أصلا : لا لنفسه ولا لغيره ؟ ولا بغض لشيء من الأشياء ؟ وسميتم الحب الباعث على الفعل شوقا ؟ أم تريدون به ليس فيه شوق إلى شيء مستغن عنه كما قلتموه فى الفلك ؟

فإن كان مرادكم الثانى ، لم يضر هذا ، مع أنكم لم تقيموا على هذا دليلا .

ولو قيل لكم : بل يجوز أن يكون مشتاقا إلى غيره ، وغيره مشتاق إليه – لم يمكنكم الجواب ، لأنكم إن قلتم : إن الفلك ممكن بنفسه ، لزم أن يكون الأول فاعلا له ، ولزم أن يكون كالفلك . وهو عندكم لا يفعل ولا يؤثر ، وإن كان الفلك واجبا ، كان الواجب موصوفا بالشوق إلى غيره .

وأيضا فأنتم لم تذكروا دليلا على ثبوته ، فضلا عن غناه ، إذ دليلكم فى ثبوته مبنى على أن المتحرك بالإرادة لا تكون حركته إلا عن حب لغيره ، وهذا لم تقيموا عليه دليلا ، وهو لا يتم حتى يمتنع كون الأول فاعلا بالإرادة ، فإذاً لا يمكنكم ثبوته حتى يمتنع كونه فاعلا بالإرادة ، ولا يمتنع كونه فاعلا بالإرادة حتى يُعلم ثبوته ، فإذاً لا يثبت لا هذا ولا هذا .

وإن كان مرادكم الأول ، فيقال لكم : من أين علمتم أنه لا يكون محبا لنفسه ولا لغيره ؟

فإن قلتم : إن المحب لغيره ناقص يحتاج إلى الغير . كان جوابكم من أربعة أوجه :

أحدها : أن يقال : لم لا يجوز أن يكون محبا لنفسه ، ثم محبته لغيره تبعا ؟ كما تقولون فى حب الفلك وإرادته بالقصد الأول والقصد الثانى .

الثانى : أن يقال : فلم لا يجوز أن يكون محبا لغيره ، الذى هو مفعول مصنوع له ؟ وإذا كان مريدا كما هو مفعول مصنوع له ، وهو ممكن ، لم يكن فى ذلك/إرادته ومحبته إلا لمفعولاته ومبتدعاته ، التى هى فقيرة إليه من ص ٣٠٠
كل وجه ، فليس فى هذا افتقار إلى شىء هو مستغن عنه بوجه من الوجوه . ومعلوم أن هذا خير من قولكم : إن الفلك لا يحتاج إليه إلا من جهة كونه محبوبا ، فإن ذلك فى إثبات فقر الفلك إليه من كل وجه ، وهذا أبلغ فى الكمال .

الثالث : أن يقال : ولو فرض محبا لغيره مريدا لغيره ، وذلك الغير أيضا محتاج إليه ، لكونه لا يقوم إلا به ، كان غاية ما فى هذا أن يكون قوام كل منهما بالآخر . ومعلوم أن هذا ، وإن كان المسلمون ينزهون الله عنه ، فهو خير من قولكم المتضمن أن الفلك ليس له مبدِع فاعل ، مع كونه محتاجا إلى محبوبه ، لأن هذا يتضمن شيئين ، كل منهما فاعل له ، وأحدهما محب للآخر ، أقرب إلى العدل والإمكان ، إن كان ذلك ممكنا ، وإلا فهو أقرب إلى الامتناع ، لأن كلا القولين يتضمن[1] إثبات شيئين لا فاعل لهما ، وأحدهما يتضمن[1] أن المحب أحدهما والآخر محبوب ، والقول الثانى يتضمن[1] أن كلاهما محب محبوب .

(١) فى الأصل : يضمن ، وهو تحريف .

الوجه الرابع : أن يقال : المحب المريد لأمور منفصلة عنه ، إذا كان قادرا عليها ، وهو يفعلها بحسب محبته وإرادته من غير مانع . فلم قلتم : إن هذا نقص ؟ أو ليس الموصوف بهذا أكمل من الذى لا يحب شيئا ولا يريده ولا يقدر عليه ؟ وإذا شُبه الأول بالحيوان ، كان الثانى مشبها بالجماد ، والجماد أنقص .

الوجه الرابع والعشرون

**الوجه الرابع والعشرون** : أن يقال : إذا قُدِّر موجودان : أحدهما محب مريد يفعل ما يريده وهو قادر على ذلك ، والثانى لا يحب شيئا ولا يريده ولا يقدر على شيء محبوب مراد ، لكن غيره يحبه — كان إجماع العقلاء أن الأول أكمل من الثانى ، فإن الثانى شبيه بالخبز والماء واللباس ، والمساكن التى يحبها الناس ويريدونها ، والأول شبه بالناس الذين يحبون ذلك .

ومعلوم أن الثانى أنقص من الأول ، والأول أقرب إلى الكمال . فهؤلاء فرّوا بزعمهم مما توهموه نقصا ، فوقعوا فيما هو أعظم نقصا بلا ريب .

وإيضاح هذا أن يُقال : إذا قسمنا الموجودات إلى قسمين : حى وميت ، وعالم وجاهل ، وقادر وعاجز ، وقادر على الفعل وغير قادر عليه ، بل قادر على الفعل والحركة بإرادته ومحبته ، ومن لا إرادة له ولا قدرة له ، أو لا فعل له ولا حركة إلى ما يريده ، ونحو ذلك — كان
ص ٣٠١ الأول/هو الموصوف بصفات الكمال دون الثانى .

وأما مجرد كون الشيء مرادا محبوبا ، فليس بصفة كمال له ، إلا أن يكون محبوبا لنفسه مرادا لذاته . وهؤلاء سلبوا الرب جميع صفات الكمال ، ووصفوه بالنقائص ، ولم يثبتوا له شيئا من الكمال ، إلا مجرد كونه

محبوبا ، ولم يقيموا حجة على ذلك ، ولا على أنه محبوب لنفسه ، فكان ما وصفوه به غاية النقص ، بل العدم .

بقية كلام ثابت بن قرة ورد ابن تيمية عليه

**قال ثابت** : « فليس يوجد إذن أمر يجتذب هذه الذات بالطبع وبغير إرادة ، وليس يوجد إذن أمر يدعو هذه الذات إلى حال أو شأن ليس هى المبدأ الأول له والعلة فيه » .

**فيقال لهم** : أولا : لم تقيموا دليلا على شىء من ذلك . فإنكم لم تجعلوها فاعلا لشىء ولا مؤثراً فيه أصلا ، فليست مبدأً لشىء من الأشياء ولا علة له ، إلا من كونها محبوبة فقط ، وليس فى هذه الجهة أنها تحدث شيئا ، ولا أنها تبدع شيئا .

وإذا كان كذلك فما المانع أن يكون غيرها جاذبا لها وداعيا لها إلى شىء ؟ وما المانع أن تكون هى محبة لغيرها ؟ وأنتم لم تذكروا على امتناع ذلك حجة أصلا .

والمسلمون ، وغيرهم من أهل الملل ، إذا نزهوا الله عن الحاجة إلى غيره ، فهم يثبتون أنه رب غيره ومليكه وخالقه . وأنتم لم تثبتوا أنه رب كل ما سواه ومليكه وخالقه .

وحينئذ فلا دليل لكم على انتفاء الحاجة عنه ، لا سيما مع أنه يلزمكم أن تجعلوا العالم واجب الوجود بنفسه مع فقره إليه ، فيكون الواجب بنفسه فقيرا إلى غيره ، أو تجعلوه ممكنا لابد له من فاعل ، فيكون الأول مبدعا فاعلا لغيره ، والفاعل[1] ، كما ذكروه ، يستلزم أن يكون له فعل وإرادة ، وهذا نقيض قولهم .

(١) فى الأصل : والفعل . ولعل الصواب ما أثبته .

ويقال لهم : ثانيا : لم لا يجوز أن يكون مفعولها المحتاج إليها هو الداعي الجاذب ؟ وليس في هذا افتقار إلى ما هو مستغن عنها ، وأنتم لم تقيموا دليلا على انتفاء ذلك .

ويقال لهم : ثالثا : لم لا يجوز أن يكون هو المبدأ لما يفعله ، والداعي منه لا من غيره ، وهو المحب لنفسه ؟ وقد ذكر أئمتكم في كتبهم أنه عاشق ومعشوق وعشق ، ولذيذ وملتذ به .

**قال** : « وبالجملة فكل ما كان له ما هو بالطبع ، على الجهة الطبيعية التي يمحوها ، فإنه يلزم أن يوجد في جوهره شوق بالطبع ، إلى حال لا تملكها إرادته ، والمشتاق[1] معلول من جهة/شوقه للشيء المشوق إليه ، ص ٣٠٢ والشيء المشوق إليه مبدأ له في ذلك الشوق ، ومن جهة أيٍّ هو له علة تمامية من جهة من الجهات . وليس يليق هذا الأمر ألبتة بالمبدأ الأول . ولكنه مبدأ لكل طبيعة ولكل شوق ولكل حركة » .

**فيقال له** : الكلام على هذا من وجوه :

الأول : قولكم:إن الأول مبدأ لكل طبيعة وكل شوق وكل حركة ، كلام مناقض لما ذكرتموه ، فإنكم لم تجعلوه إلا محبوبا فقط ، لا فاعلا مبدعا ، ولا علة فاعلة ، ومجرد كون الشيء محبوبا لا يوجب أن يفعل شيئا في غيره . وقد عُلم الفرق بين العلة الفاعلة والغائية .

والثاني : قولكم : إن المشتاق إليه علة للمشتاق . فيقال لكم : ولم يمتنع أن يكون محبا لنفسه ؟ فهو المحب المحبوب .

---

(١) في الأصل : المشتاق ، ولعل الصواب ما أثبته .

الثالث : أن يقال : ما المانع أن يكون محبا مريدا لما هو مفعول مصنوع له ؟ وليس فى هذا كونه معلولا لغيره ، لأن ذلك الغير هو معلوله من كل وجه ، مفعول له بكل طريق ، محتاج إليه بكل سبب .

وليس فى حب الشىء وإرادته لمثل ذلك نقص ، بل هذا من الكمال . فإن من أراد ما هو مفعول له معلول له ، وهو قادر على ذلك المراد المحبوب ، كان هذا غاية الكمال ، بخلاف من لا يفعل شيئا منفصلا عنه ، ولا يريده ، ولا يقدر عليه ، بل ولا يفعل فعلا قائما بنفسه ، بل هو كالجماد الذى ليس له صفة كمال ، بل كالمعدوم .

الرابع : قولكم : « وليس يليق هذا ألبتة بالمبدأ الأول » كلام بلا برهان ، وأنتم تدّعون البرهان والحجة – وقد ذكر هذا غيركم – لم ترضوا أن تجعلوا هذا خطابة ، بل جعلتموه دون الخطابة ، وأنتم تجعلونه عمدة فى مثل هذا الأمر العظيم بلا حجة أصلا ، مع أنكم لم تثبتوا أن الأول مبدأ ولا فاعل أصلا ، إلا بجهة كونه محبوبا ، مع أنكم لم تقيموا على ذلك دليلا .

الخامس : قوله : «كل ما كان ما هو له بالطبع عن الجهة التى ينحوها ، فإنه يلزم أن يوجد فى جوهره شوق بالطبع إلى حال لا تملكها إرادته » .

فيقال لهم : هذه قضية كلية لم يذكروا عليها دليلا ، وغاية ما يستدلون به أن يقولوا : وجدنا المتحركات بالإرادة كذلك كالحيوان .

فيقال لهم : وكذلك وجدتم ذلك ممكنا مفعولا مصنوعا ، مفتقرا إلى

فاعل مبدع ، فقولوا : إن الأول ممكن مفعول مصنوع مفتقر إلى فاعل مبدع[١] . فإن كان الدليل قد أثبت موجودا واجبا بنفسه لا يفتقر إلى غيره ، فإما أن يكون ذلك هو الفلك ، أو أمراً فوق الفلك / ، فإن كان هو ص ٣٠٣
الفلك ، وهو مشتاق إلى حال لا تملكها إرادته ، بطل نفيكم لهذا عن الواجب بنفسه .

وإن كان الواجب بنفسه أمرا فوق الفلك ، كان هو الفاعل للفلك المبدع له . وحينئذ فالفلك وما فيه محتاج إليه من كل وجه ، فليس فى الوجود ما هو خارج عن ملكه ، حتى يقال : إنه مشتاق إلى ما تملكه إرادته .

السادس : أن هذا الكلام إنما يصح أن لو كان فى الوجود ما لا تملكه إرادة الأول . فأما إذا كان كل ما سواه كائنا بإرادته ومشيئته ، فليس فى الوجود شىء لا تملكه إرادته . وأنتم لم تقيموا دليلا على امتناع إرادته ، وإذا كانت إرادته ممكنه على هذا الوجه ، كما يقول المسلمون : ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن — لم يمنع أن يكون مريدا على هذا الوجه .

السابع : أن يُقال : كونه يفعل بالطبع ، أو نحو ذلك ، ليست من عبارة المسلمين . فإذا كانوا يسمون كل ما يفعل فعلا قائما بنفسه متحركا بالطبع ، لم ننازعهم فى المعنى .

لكن نقول : لم قلتم : إن من كان فاعلا فعلا يقوم به بإرادته مشتاق إلى حال لا يملكها ؟

(١) فى هذا الموضع كتب فى هامش الأصل كلمة « بلغ » .

فإذا سميتم كل ما كان كذلك فاعلا بالطبع ، فلم قلتم : إن كل ما كان كذلك مشتاق إلى حال لا يملكها ؟

## فصل

عود إلى كلام ابن رشد في « مناهج الأدلة » وتعليق ابن تيمية عليه.

**ثم قال ابن رشد**[١] : « فإن قيل : فإذ[٢] قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هى الطريقة الشرعية التى دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرهم إلى الإقرار بوجود البارى[٣] ، فما هى الطريق[٤] الشرعية التى نبّه الكتاب عليها وكان يعتمدها الصحابة ؟[٥]

قلنا : الطرق[٦] الشرعية[٧] التى نبه الكتاب[٨] عليها ، ودعا الكل من بابها ، إذا استُقرِئ الكتاب[٨] ، وجدت تنحصر فى جنسين : أحدهما طرق[٩] الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله[١٠] ، وتسمى[١١] هذه دليل العناية .

---

(١) فى كتابه « مناهج الأدلة » ص ١٥٠ – ١٥١ . وهذا الكلام بعد آخر كلام سبق إيراده لابن رشد ( ص ١٣١ ) .

(٢) مناهج الأدلة : فإذا .

(٣) مناهج الأدلة : بوجود البارى سبحانه .

(٤) مناهج الأدلة : الطريقة .

(٥) مناهج الأدلة : التى نبه الكتاب العزيز عليها ، واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم ؟

(٦) مناهج الأدلة : الطريق « وفى نسخة : الطرق » .

(٧) الشرعية : ليست فى « مناهج الأدلة » .

(٨) مناهج الأدلة : الكتاب العزيز .

(٩) مناهج الأدلة : طريق .

(١٠) مناهج الأدلة : من أجلها ( وفى نسخة : من أجله ) .

(١١) مناهج الأدلة : ولنسمى .

والطريق [(١)] الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ، مثل اختراع الحياة فى الجماد ، والإدراكات الخمسة [(٢)] والعقل ، ولنسم هذا [(٣)] دليل الاختراع .

أما [(٤)] الطريقة الأولى فتنبنى على أصلين : أحدهما : أن جميع الموجودات التى ها هنا موافقة لوجود الإنسان .

والأصل الثانى : أن هذه الموافقة هى ضرورة من قِبَل فاعل [ قاصد ] [(٥)] لذلك مريد ، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة
ص ٣٠٤ بالاتفاق ، فأما كونها / موافقة لوجود الإنسان ، فيحصل اليقين بذلك ، بدليل [(٦)] موافقة الليل والنهار ، والشمس والقمر ، لوجود الإنسان ، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة [ له ] [(٧)] ، والمكان الذى هو فيه [ أيضا ] [(٨)] وهو الأرض .

وكذلك أيضا يظهر [(٩)] موافقة كثير من الحيوان له ، والنبات والجمادات [(١٠)] ، وجزئيات كثيرة : مثل الأمطار ، والأنهار ، والبحار ، وما تحمله

(١) مناهج الأدلة : والطريقة .
(٢) مناهج الأدلة : والإدراكات الحسية .
(٣) مناهج الأدلة : هذه .
(٤) مناهج الأدلة : فأما .
(٥) قاصد : ساقطة من الأصل ، وزدتها من « مناهج الأدلة » .
(٦) مناهج الأدلة : باعتبار .
(٧) له : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .
(٨) أيضا : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .
(٩) مناهج الأدلة : وكذلك تظهر أيضا .
(١٠) مناهج الأدلة : والجماد .

الأرض[(١)] والماء والهواء والنار .

وكذلك أيضا تظهر العناية فى أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان ، أعنى كونها موافقة لحياته ووجوده .

وبالجملة فمعرفة منافع[(٢)] الموجودات داخلة فى هذا الجنس . ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن صانع[(٣)] جميع الموجودات » .

**قال**[(٤)] : « وأما دلالة الاختراع ، فيدخل فيها وجود الحيوان كله ، ووجود النبات ، ووجود السمٰوات . وهذه الطريقة تنبنى على أصلين موجودين [ بالقوة ][(٥)] فى فِطر جميع[(٦)] الناس . أحدهما : أن هذه الموجودات مخترعة ، وهذا معروف بنفسه فى الحيوان والنبات .

كما قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ ﴾ الآية [ سورة الحج : ٧٣ ] ، فإنّا نرى أجساما جمادية ثم[(٧)] تحدث فيها الحياة ، فنعلم قطعا أن ها هنا موجِدا للحياة ومنعما بها ، وهو الله تبارك وتعالى . وأما السمٰوات فنعلم من قِبَل حركاتها التى لا تفتر أنها مأمورة

---

(١) مناهج الأدلة : وبالجملة الارض . .

(٢) مناهج الأدلة ( ص ١٥١ ) : وبالجملة فمعرفة ذلك - أعنى منافع . . .

(٣) مناهج الأدلة : عن منافع . .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٥) بالقوة : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٦) مناهج الأدلة : فى جميع فطر . .

(٧) فى الأصل : لم ،وهو تحريف ، والمثبت من « مناهج الأدلة » .

بالعناية بما هو[1] ها هنا ، ومسخرة لنا ، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة » .

**قلت** : هذا يبين بأن حركات الأفلاك ليست من قِبَل أنفسها ، بل من محرِّك منفصل عنها ، حتى يكون ذلك المحرك لها هو الآمر المسخِّر.

وهذا يتبين بوجوه مبسوطة فى غير هذا الموضع ، مثل أن يُبين المحرِّك من جهة الفاعل والسبب ، ومن جهة المقصود والغاية ، أى أنها لابد أن تقصد بحركاتها شيئا منفصلا عنها ، مثل ما يقول المسلمون وغيرهم من أهل الملل : إنها عابدة لله تعالى ، ويقول المتفلسفة – كأرسطو وأتباعه – : إنها تقصد التشبه بالإلـٰه على قدر الطاقة .

وعلى القولين فتكون حركتها من جنس حركة المحب إلى محبوبه ، والطالب إلى مطلوبه ، وما كان له مراد منفصل عنه مستغن[2] عنه – فهو محتاج إلى ما هو مستغن عنه ، ومن احتاج إلى ما هو مستغن عنه لم ص ٣٠٥ يكن غنيا بنفسه ، بل يكون مفتقرا / إلى ما هو منفصل عنه ، وهذا لا يكون واجب الوجود بنفسه ، بل يكون ممكنا عبدا فقيرا محتاجا ، فتكون السمٰوات مفتقرة ممكنة ليست بواجبة .

والوجه الثانى : أن كل فلك فإنه يحركه غيره من الأفلاك المنفصلة عنه ، فتكون حركته من غيره ، والفَلَك المحيط بها المحرِّك لها لا يحرِّك ولا يؤثر فى غيره ، إلا بمعاونة غيره من الأمور المنفصلة عنه ، فليس هو وحده المحرِّك

(١) هو : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٢) فى الأصل : مستغنى ، وهو خطأ .

لسائر أنواع حركاتها ، بل يجب أن يكون المحرك غيره ، والمتحركات المنفصلة عنه ليست منه وحده ، بل منه ومن غيره ، فليس فيها ما هو مستقل بالتحريك ، وما كان مفتقرا إلى غيره لم يكن واجبا بنفسه ، فلا بد من محرِّك منفصل عنها .

ومثل أن يُقال : ليس شيء منها مستقلا بمصالح السفليات والآثار الحادثة فيها ، بل إنما يحصل ذلك بأسباب منها اشتراكها ، ومنها أمور موجودة فى السفليات ليست من واحد منها ، فكل واحد منها لابد له من شريك معاون[1] ، له مانع يعوقه عن مقتضاه ، فلا يتم أمره إلا بمشارك غنى عنه ، وانتفاء مانع معارض له ، فيمتنع أن يكون مبدعا لشريكه الغنى عنه ، ولمانعه المضاد له ، وأن يكون ما يحصل من المصالح التى فى العالم السفلى بمجرد قصده وفعله ، فوجب أن يكون هناك ما يوجب فعله وحركته من غيره ، وذلك هو الأمر والتسخير.

لأن الحركة إن كانت قسرية فلها قاسر . وإن كانت طبيعية فالطبعية لا تكون إلا إذا خرجت بالعين عن محلها ، فهى مقسورة على الخروج .

وإن كانت إرادية فالمريد لآثار لا يستقل بها ولا يحصل إلا بمشاركة غيره ، ويمتنع بمعارضة غيره له فيها ، هو مفتقر فى مقصوده إلى غيره .

ويمتنع أن يكون واجب الوجود بنفسه ، لأن الواجب بنفسه لا يكون مفتقرا إلى غيره المستغنى عنه بوجه من الوجوه ، إذ لو افتقر إلى غيره بوجه من الوجوه ، لم يكن من ذلك الوجه غنيا عن الغير ، بل مفتقرا إليه .

---

(١) فى الأصل : معادن ، وهو تحريف .

ولا يتم ذلك الوجه إلا بذلك الغير المستغنى عنه .

والمريد لأمر إذا لم يكن قادرا على تحصيل مراده كان عاجزا ، وكان فقيرا إلى ما به يحصل مراده ، والمفتقر إلى ما يعجز عنه لا يكون واجبا بنفسه ، ولا يكون كماله حاصلا به ، بل بما هو مستغن عنه . فهذه /

ص ٣٠٦ الأمور وغيرها مما يُستدل به على هذا المطلوب .

**قال**[١] : « وأما الأصل الثانى فهو أن كل مخترع فله مخترِع ، فيصح من هٰذين الأصلين أن للوجود فاعلا مخترعاً له . وفى هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ؛ ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقى فى جميع الموجودات ؛ لأن من لم يعرف حقيقة الشىء لم يعرف حقيقة الاختراع .

وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى : ﴿ أَوَ لَمْ يَنظُرُوا فِى مَلَكُوتِ السَّمَـٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَىْءٍ ﴾ ، [ سورة الأعراف : ١٨٥ ] .

وكذلك أيضا من تتبع معنى الحكمة فى موجود[٢] ، أعنى معرفة السبب الذى من أجله خُلق والغاية المقصودة به – كان وقوفه على دليل[٣] العناية أتم . فهذان الدليلان هما دليلا الشرع .

وأما [ أن ][٤] الآيات المنبّهة على الأدلة المفضية[٥] إلى وجود الصانع

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٥١ – ١٥٣ .

(٢) مناهج الإدلة : فى موجودٍ موجود .

(٣) فى الأصل : على داخل ، وهو تحريف ، والتصويب من « مناهج الأدلة » .

(٤) أن : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » ( ص ١٥٢ ) .

(٥) فى الأصل : المفتضية ، وهو تحريف .

سبحانه فى الكتاب العزيز [ هى منحصرة ][١] فى هٰذين الجنسين من الأدلة – فذلك بَيِّنٌ لمن تأمل الآيات الواردة فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى .

وذلك أن الآيات التى فى الكتاب [ العزيز ][٢] فى هذا المعنى إذا تُصفِّحت وُجدت على ثلاثة أنواع :

إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية[٣] ، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع[٤] ، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعا .

فأما الآيات التى تتضمن [ دلالة ][٥] العناية فقط ، فمثل قوله تعالى : ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَاداً * وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً ﴾ [ سورة النبأ : ٦ ، ٧ ] إلى قوله : ﴿ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴾ [ سورة النبأ : ١٦ ] .

ومثل قوله تعالى[٦] : ﴿ تَبَارَكَ الَّذِى جَعَلَ فِى السَّمَاءِ بُرُوجاً وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجاً وَقَمَراً مُنِيراً ﴾ [ سورة الفرقان : ٦١ ] [٧]إلى قوله : ﴿ أَوْ أَرَادَ شُكُوراً ﴾ [ سورة الفرقان : ٦٢ ][٧]

(١) عبارة « هى منحصرة » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .
(٢) العزيز : زيادة من « مناهج الأدلة » .
(٣) العناية : كذا فى « مناهج الأدلة » ، وفى الأصل : الاختراع .
(٤) فى الأصل : العناية . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٥) دلالة : زيادة من « مناهج الأدلة » .
(٦) تعالى : ليست فى « مناهج الأدلة » .
(٧ – ٧) : ساقط من « مناهج الأدلة » .

ومثل قوله[١] : ﴿ فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ ﴾ الآيات[٢] [ سورة عبس : ٢٤ ] . ومثل هذا كثير [ في[٣] ] القرآن .

وأما الآيات التي تضمنت[٤] دلالة الاختراع فقط ، فمثل قوله تعالى : ﴿ فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ ﴾ [ سورة الطارق : ٦ ] .

ومثل قوله[٥] : ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ [ سورة الغاشية : ١٧ ] الآية .

ومثل قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَاباً ﴾[٦] [ سورة الحج : ٧٣ ] .

ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول إبراهيم عليه السلام[٧] : ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفاً ﴾[٨] [ سورة الأنعام : ٧٩ ] ، إلى غير ذلك من الآيات التي لا تُحصى .

وأما الآيات التي تجمع الدلالتين فهي كثيرة أيضا ، بل هي الأكثر ،
مثل قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن ص ٣٠٧

(١) مناهج الأدلة : . . قوله تعالى .
(٢) مناهج الأدلة : الآية .
(٣) في : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .
(٤) مناهج الأدلة : التي تتضمن . .
(٥) مناهج الأدلة : . . قوله تعالى .
(٦) في « مناهج الأدلة » : . .ذبابا ولو اجتمعوا له . .
(٧) عليه السلام : ليست في « مناهج الأدلة » .
(٨) كلمة « حنيفا » ليست في « مناهج الأدلة » .

قَبْلِكُمْ ﴾ [ سورة البقرة : ٢١ ] إلى قوله تعالى[1] : ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[ سورة البقرة : ٢٢ ] .

وذلك أن قوله[2] : ﴿ الَّذِى خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾[ سورة البقرة : ٢١ ] تنبيه على دلالة الاختراع ، وقوله : ﴿ الَّذِى جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً ﴾[ سورة البقرة : ٢٢ ] تنبيه على دلالة العناية .

ومثله قوله[3] : ﴿ وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ﴾ [ سورة يس : ٣٣ ] .

وقوله[4] ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَاخَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾ [ سورة آل عمران : ١٩١ ][5] .

وأكثر الآيات الواردة فى هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الأدلة[6] » .

**قال**[7] : « فهذه الطريق هى الصراط المستقيم ، التى دعا [ الله ][8] الناس منه[9] إلى معرفة وجوده ، ونبههم على ذلك بما جعل فى فطرهم من إدراك هذا المعنى .

---

(١) تعالى : ليست فى « مناهج الأدلة » .

(٢) مناهج الأدلة : فإن قوله . .

(٣) مناهج الأدلة : ومثل هذا قوله تعالى .

(٤) مناهج الأدلة : وقوله تعالى .

(٥) فى « مناهج الأدلة » ( ص ١٥٣ ) أضاف الأستاذ المحقق أول الآية : ﴿ الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم . . ﴾ وذكر أن هذه الكلمات لا توجد فى جميع النسخ . .

(٦) مناهج الأدلة : من الدلالة .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة . ص ١٥٣ .

(٨) كلمة « الله » ليست فى الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٩) مناهج الأدلة : منها .

وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة فى طباع البشر الإشارة بقوله تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِى آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّاتِهِمْ وَأَشْهَدَهُمْ ﴾[١] إلى قوله : ﴿ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا ﴾[ سورة الأعراف : ١٧٢ ] .

ولهذا يجب على كل[٢] من كان وكده طاعة الله تعالى ، فى الإيمان به وامتثال ما جاءت به رسله ، أن يسلك هذه الطريقة ، حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بربوبيته[٣] ، مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له .

كما قال تعالى[٤] : ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لَا إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ [ سورة آل عمران : ١٨ ] » .

**قال**[٥] : « ودلالة[٦] الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التسبيح المشار إليه بقوله تعالى[٧] : ﴿ وَإِن مِن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَـٰكِن لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ [ سورة الإسراء : ٤٤ ] » .

**قلت** : فى هذه الآية وآية أخذ الميثاق من الكلام ما ليس هذا موضعه . وكذلك دعواه انحصار الطريق فى هَـٰذين النوعين .

---

(١) فى « مناهج الأدلة » : ذريتهم .

(٢) كل : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة : بالربوبية .

(٤) مناهج الأدلة : كما قال تبارك وتعالى .

(٥) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٥٣ .

(٦) مناهج الأدلة : ومن دلالة .

(٧) مناهج الأدلة : فى قوله تبارك وتعالى .

وقوله : « إن فى الآيات ما يدل على العناية دون الاختراع » وغير ذلك – كلامٌ ليس هذا موضعه ، بل كل ما دل على العناية دل على الاختراع ، ولكن المقصود هنا حكاية ما ذكره .

**قال**[١] : « فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة فى هذين الجنسين : دلالة العناية ، ودلالة الاختراع » .

**قال**[٢] : « وبيِّنٌ[٣] أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما : طريقة الخواص ، ويُعنى[٤] بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور . وإنما الاختلاف بين المعرفتين فى التفضيل[٥] : أعنى أن الجمهور يقتصرون من معرفة / العناية والاختراع على ما هو مدرَك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس . وأما العلماء فيزيدون إلى ما يدركون[٦] من هذه الأشياء بالحس ما يُدرك بالبرهان ، أعنى من العناية والاختراع ، حتى لقد قال بعض العلماء : إن الذى أدرك[٧] العلماء من معرفة منافع[٨] أعضاء الإنسان والحيوان ، هو قريب من عشرة آلاف منفعة[٩] » . ص ٣٠٨

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٥٣ .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٥٣ – ١٥٤ .

(٣) مناهج الأدلة : وتبين .

(٤) مناهج الأدلة : وأعنى .

(٥) مناهج الأدلة : فى التفصيل .

(٦) مناهج الأدلة : فيزيدون على ما يُدرك . .

(٧) مناهج الأدلة ( ص ١٥٤ ) : الذى أدركه . .

(٨) منافع : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٩) مناهج الأدلة : هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة . .

**قال**(١) : « وإذا كان هذا هكذا [ فهذه الطريقة ](٢) هى الطريقة الشرعية والفلسفية الحكمية(٣) ، وهى التى جاءت بها الرسل ، ونزلت بها الكتب ، والعلماء ليسوا(٤) يفضلون الجمهور فى هذين الاستدلالين من قِبَل الكثرة فقط ، بل من(٥) قبل التعمق فى معرفة الشىء الواجب بنفسه(٦) ، فإن مثال الجمهور فى النظر إلى الموجودات ، مثالهم فى النظر إلى المصنوعات ، التى ليس عندهم علم بصنعها(٧) ، فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط ، وأن لها صانعا موجوداً .

ومثال العلماء فى ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التى عنده(٨) عِلم ببعض صنعها(٩) وبوجه الحكمة فيها . ولاشك أن من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال ، فهو أعلم بالصانع من جهة ما هو صانع ، من الذى لا يعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعةٌ فقط .

وأما مثال الدهرية فى هذا الذين جحدوا الصانع سبحانه وتعالى(١٠) ، فمثال من أحس مصنوعات فلم يعرف(١١) أنها مصنوعات ، بل ينسب ما

(١) بعد الكلام السابق مباشرة . ص ١٥٤ .
(٢) عبارة « فهذه الطريقة » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .
(٣) مناهج الأدلة : هى الطريقة الشرعية والطبيعية . .
(٤) مناهج الأدلة : ليس .
(٥) مناهج الأدلة : بل ومن . .
(٦) مناهج الأدلة : معرفة الشىء الواحد نفسه . .
(٧) مناهج الأدلة : بصنعتها .
(٨) مناهج الأدلة : عندهم .
(٩) مناهج الأدلة : صنعتها .
(١٠) وتعالى : ليست فى « مناهج الأدلة » .
(١١) مناهج الأدلة : فلم يعترف .

رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والأمر الذى يحدث من ذاته » .

**قلت** : فهذا الرجل مع أنه من أعيان الفلاسفة المعظِّمين لطريقتهم ، المعتنين بطريقة الفلاسفة المشَّائين ، كأرسطو وأتباعه ، يبين أن الأدلة العقلية الدالة على إثبات الصانع مستغنية عما أحدثه المعتزلة ، ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم ، من طريقة الأعراض ونحوها ، وأن الطرق الشرعية التى جاء بها القرآن هى طرق برهانية تفيد العلم للعامة وللخاصة ، والخاصة عنده يدخل فيهم الفلاسفة ، والطرق التى لأولئك ، هى مع طولها وصعوبتها ، لا تفيد العلم[1] لا للعامة ولا للخاصة .

هذا مع أنه لم يقدر القرآن قدره ، ولم يستوعب أنواع الطرق التى فى القرآن ، فإن القرآن قد اشتمل على بيان المطالب الإلـٰهية بأنواع من الطرق وأكمل الطرق ، كما قد بسط فى موضعه .

والذى قاله من أن هذه الطرق المعتزلية ، كطريقة الأعراض المبنية على امتناع حوادث لا أول لها ، / لم يُبعث الرسول بدعوة الخلق إليها ، ولا كان ص ٣٠٩
سلف الأمة يتوسلون بها إلى معرفة الله — هو أمر معلوم بالاضطرار لكل من كان عالما بأحوال الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه والسلف ، ولكل من تدبّر القرآن والحديث .

وكل متكلم فاضل ،كالأشعرى وغيره ، يعلم ذلك ، كما تقدم كلام الأشعرى .

وأما كون هذه الطرق المعتزلية — كطريقة الأعراض والتركيب والاختصاص — هى برهانية أو ليست برهانية ، وهى تفيد العلم أو لا

(١) فى الأصل : للعلم ، وهو تحريف .

تفيده ، فهذا مما يُعلم بنظر العقل الصريح ، فمن كان ذكيا طالبا للحق ، عرف الحق فى ذلك .

ولنا مقصودان : أحدهما : أن ما به يُعلم ثبوت الصانع وصدق رسوله ، لا يتوقف على هذه الطرق المعتزلية الجهمية . وهذه الطرق هى التى يُقال : إنها عارضت الأدلة الشرعية ، ويقال : إن القدح فيها قدح فى أصل الشرع ، فإذا تبين أنها ليست أصلاً للعلم بالشرع ، كما أنها ليست أصلاً لثبوته فى نفسه بالاتفاق ، بطل قول من يزعم أن القدح فى هذه العقليات قدح فى أصل الشرع ، وهو المطلوب .

والمقصود الثانى أن هذه العقليات المعارضات للشرع باطلة فى نفسها ، وإن لم نقل إنها أصل للعلم به ، وقد ذكرنا من قَدْح فضلاء أهل الكلام والفلسفة فيها بالأدلة العقلية ما يحصّل هذا المقصود .

فمن كان له نظر ثاقب فى هذه الأمور عرف حقيقة الأمر ، ومن كان لا يفهم بعض الدقيق من كلامهم ، كفاه أن يعلم أن هؤلاء النظّار يقدح بعضهم فى أدلة بعض ، وأنهم لم يتفقوا على مقدمتين عقليتين ، ولا مقدمات ولا مقدمة واحدة يمكن أن يستنتج منها دليل عقلى ، يصلح لمعارضة أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل إن اتفقوا على مطلوب ، كاتفاق طائفة من أهل الكلام وطائفة من أهل الفلسفة على نفى العلو مثلا — فهؤلاء يثبتون ذلك وينفون التجسيم بدليل الأعراض ، والآخرون يطعنون فى هذا الدليل ويثبتون فساده فى العقل ، وهؤلاء يثبتون ذلك بدليل نفى التركيب العقلى ، وأولئك يثبتون فساد هؤلاء ، فصار هذا بمنزلة من ادّعى حقًّا وأقام عليه بيّنتين ، وكل بيّنة تقدح فى الأخرى ، وتقول :

إنها كاذبة فيما شهدت به ، وتبدى ما يُفسد[١] شهادتها ، / وأنها غير صادقة ، فلا يمكن ثبوت الحق بذلك ، لأنَّا إن صدقنا كلاًّ منهما فيما شهدت به من الحق ، وفى فسق أولئك الشهود ، لزم أن لا تُقبل شهادة أولئك الشهود ، فلا تُقبل شهادة لا هؤلاء ولا هؤلاء ، فلا يثبت الحق . وإن عيَّنَّا إحدى البيّنتين بالقبول ، أو قبلنا شهادتها فى الحق دون جرح الأخرى ، كان تحكما . ص ٣١٠

مع أنه ما من مطلوب من المطالب إلا وقد تنازع فيه أهل الكلام والفلسفة جميعاً ، فأهل الفلسفة متنازعون فى الجهة وحلول الحوادث ، وأهل الكلام متنازعون أيضا فى ذلك . والمثبتون من هؤلاء وهؤلاء يقدحون فى أدلة النفاة بالقوادح العقلية .

وأهل السنة ، وإن كانوا يعرفون بعقولهم من المعانى الصحيحة نقيض ما يقوله النفاة ، فلا يعبِّرون عن صفات الله بعبارات مجملة مبتدعة ، ولا يطلقون القول بأن الله جسم ، وأنه تحله الحوادث ، وأنه مركَّب ، ولا نحو ذلك . ولا يطلقون من نفى ذلك ما يتناول نفى ما أثبته الرسول ودلت العقول [ عليه ][٢] ، بل يفسّرون المجملات ، ويوضحون المشكلات ، ويبينون المحتملات ، ويتبعون الآيات البينات ، ويعلمون موافقة العقل الصريح للنقل الصحيح .

وهؤلاء المتفلسفة ، مثل هذا الرجل وأمثاله ، وإن وافقوا النفاة فى الباطن فى بعض ما نَفَوْه ، فهم معترفون بأن الشرع لم يَرِد بذلك ، ومبطلون

---

(١) كلمة « يفسد » ليست واضحة فى الأصل ، وكذا استظهرتها .

(٢) عليه : ساقطة من الأصل ، وأثبتها ليستقيم الكلام .

لأدلة إخوانهم النفاة ، ثم يذكرون من أدلة النفى ما هو أضعف وأفسد مما ضعَّفوه وأفسدوه .

ونحن نذكر كلامه فى ذلك ، وذلك أنه لما تكلم على الطريق العقلية الشرعية فى إثبات الصانع ، تكلم أيضا على إثبات التوحيد والصفات الثبوتية والسلبية والأفعال .

**فقال**[١] : « القول فى الوحدانية : فإن قيل : إذا كانت[٢] هذه الطريقة هى الطريقة الشرعية فى معرفة وجود الصانع[٣] سبحانه ، فما طريقة معرفة وحدانيته الشرعية[٤] أيضا ، وهو معرفة أنه لا إلـٰه إلا هو ، فإن هذا النفى هو معنىً زائد على الإيجاب الذى[٥] تضمنته[٦] هذه الكلمة ، والإيجاب قد ثبت من[٧] القول المتقدم ، فماذا يصح النفى[٨] ؟

قلنا : أما نفى الألوهية عمَّا سواه[٩] ، فإن طريق الشرع فى ذلك هى الطريق التى نصَّ الله عليها فى كتابه[١٠] .

---

(١) وهو ابن رشد فى كتابه « مناهج الأدلة » ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(٢) مناهج الأدلة : فإن كانت . .

(٣) مناهج الأدلة : الخالق .

(٤) مناهج الأدلة : فما طريق وحدانيته الشرعية . .

(٥) فى جميع نسخ « مناهج الأدلة » : التى . وفى نسخة ( أ ) فقط : الذى . ( وهى النسخة التى أنكرها الأستاذ المحقق ) .

(٦) مناهج الأدلة : تضمنت .

(٧) مناهج الأدلة : فى .

(٨) مناهج الأدلة : فما يطلب بثبوت النفى ؟

(٩) مناهج الأدلة : عن سواه .

(١٠) مناهج الأدلة : التى نصَّ عليها الله تعالى فى كتابه العزيز .

وذلك فى ثلاث آيات : إحداها [١] قوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [ سورة الأنبياء : ٢٢ ] .

والثانية قوله [٢] : ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَـٰهٍ إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [ سورة المؤمنون : ٩١ ] .

والثالثة قوله [٢] : ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذاً لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِى الْعَرْشِ سَبِيلاً ﴾ [ سورة الاسراء : ٤٢ ] . ص ٣١١

فأما الآية الأولى فدلالتها مغروزة فى الفِطَر بالطبع ، وذلك أنه من المعلوم بنفسه [ أنه ] [٣] إذا كان مَلِكان كل واحد منهما فِعْله فعل صاحبه ، أنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة ، لأنه ليس يكون عن فاعِلَيْن من نوع واحد فعلٌ واحد ، فيجب [ ضرورة ] [٤] إن فعلا معاً أن تفسد المدينة الواحدة ، إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلاً ، وذلك منتفٍ فى صفة الإلـهية [٥] ، فإنه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد ، فسد المحل ضرورةً ، (٦ أو تمانع الفعل ، فإن الفعل الواحد لا يصدر إلا عن واحد٦) . فهذا معنى قوله سبحانه : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [ سورة الأنبياء : ٢٢ ] .

---

(١) فى الأصل : أحدها . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٢) مناهج الأدلة : قوله تعالى .

(٣) أنه : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٤) فى الأصل : فيجب معا . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٥) مناهج الأدلة : الآلهة .

(٦ - ٦) ساقط من جميع نسخ « مناهج الأدلة » ( ص ١٥٦ ) ما عدا نسخة ( أ ) وقد أشار إليه الأستاذ المحقق فى التعليقات ، ولم يثبته فى الأصل .

**قلت** : المعلوم بنفسه أنه لا يكون المفعول الواحد بعينه فعلاً لفاعِلَيْن على سبيل الاستقلال ولا التعاون ، ولا يكون المعلول الواحد بالعين معلولاً لعلتين مستقلتين ولا متشاركتين[١] ، وهذا مما لا ينازع فيه أحد من العقلاء بعد تصوره ، فإنه إذا كان أحدهما مستقلا به ، لزم أن يحصل جميع المفعول المعلول به وحده ، فلو قُدِّر أن الآخر كذلك ، للزم أن يكون كل منهما فعله كله وحده ، وفعله له وحده ينفي أن يكون له شريك فيه ، فضلاً عن آخر مستقل ، فيلزم الجمع بين النقيضين : إثبات استقلال أحدهما ونفي استقلاله ، وإثبات تفرده به ونفي تفرده به ، وهذا جمع بين النقيضين .

ومن المعلوم بنفسه أن عين المفعول ، الذى يفعله فاعل ، لا يشْرَكه فيه غيره ، كما لا يستقل به ، فإنه لو شَرَكَ فيه غيره ، لم يك مفعوله ، بل كان بعضه مفعوله ، وكان مفعولاً له ولغيره ، فيمتنع وقوع الاشتراك فيما هو مفعول لواحد .

ولهذا كان المعقول من الاشتراك هو التعاون ، بأن يفعل كل منهما غير ما يفعله الآخر ، كالمتعاونين على البناء : هذا ينقل اللَّبِن ، وهذا يضعه . أو على حمل الخشبة : هذا يحمل جانبا ، وهذا يحمل جانبا .

والمخلوقات جميعها يعاون بعضها بعضاً فى الأفعال ، فليس فى المخلوقات ما يستقل بمفعول ينفرد به ، بل لا بد له من مشارك معاون مستغنٍ عنه ، ثم مع احتياجه إلى المشارك ، له من يعارضه ويعوقه عن الفعل ، فلا بد له من مانع يمنع التعارض المعوق .

(١) فى الأصل : ولا متشاركين .

وهذا فى كل ما يُقال إنه مؤثر بالطبع أو بالاختيار ، أو شىء آخر إن قُدِّر .

ولهذا لم يكن فى المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شىء أصلاً . فلا واحد يفعل وحده إلا الله سبحانه .

وهذا مما يبين ضلال هؤلاء المتفلسفة / القائلين بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . وجعلوا هذه قضية كلية ليدرجوا فيها واجب الوجود . ويقولوا : لم يصدر عنه إلا واحد بسيط ، وهو ما يسمونه العقل . ص ٣١٢

فإن هذا القول ، وإن كان فساده معلوما من وجوه كثيرة ، لكن المقصود هنا أن هذه القضية الكلية لا تصدق فى موضع واحد غير محل النزاع . ومحل النزاع عُلم فيه أن الفاعل واحد ، لكن لم يُعلم فيه أنه لا يفعل إلا واحدا .

وأيضا فالوحدانية التى يستحق الرب أن يوصف بها ، ليست هى الوحدة التى يدّعونها ، فإن تلك الوحدة التى يدّعونها لا تصدق إلا على الممتنع الذى لا يمكن وجوده إلا فى الذهن لا فى الخارج ، إذ يثبتون وجوداً مطلقاً أو مشروطا بسلب الأمور الثبوتية ، أو الثبوتية والعدمية . وهذا لا يكون إلا فى الأذهان ، كما قد قرروا ذلك فى منطقهم ، وهو معلوم بصريح العقل ، وقد بُيِّن هذا فى موضعه .

والمقصود هنا أنهم لا يعلمون واحداً يصدر عنه شىء غير الله تعالى . فإذا قالوا : الشمس يصدر عنها الشعاع ، فالشعاع لا يحصل إلا مع وجود جسم قابل له ينعكس عليه الشعاع ، فصار لوجوده سببان : الشمس ،

والجسم المقابل لها . ثم له مانع ، وهو الحُجُب التى تحول بين الشمس وبين ما يقبل الشعاع .

وهكذا النور الخارج من السراج ، ونحوه من النيران ، لا يحصل إلا بالنار ، وبجسم يقبل انعكاس الشعاع عليه ، وارتفاع الحجب الحائلة بينهما .

وكذلك تسخين النار ، وتبريد الماء ، وما يحصل بالخبز والماء من شِبَع ورِىٍّ ، وسائر الآثار الحاصلة بالأغذية والأدوية وغير ذلك ، فإنه لابد من النار ، ومن جسم يقبل أثرها ، وإلا فالياقوت والسمندل ونحو ذلك لا تحرقه النار . وكذلك الغذاء لا ينفع إلا بقوة قابلة لأثره فى الجسم ، وأمثال ذلك كثيرة .

وكذلك الفاعل المختار كالإنسان ، فإن حركته الحاصلة باختياره ، لا تحصل إلا بقوة من أعضائه يحتاج إليها ، وليس هو الفاعل لأعضائه ولا لقواها ، فهو محتاج فى فعله إلى أسباب خارجة عن قدرته ، وقد يحصل فى بدنه من العوائق ما يعوقه عن الحركة . هذا فعله فى نفسه ، فأما الأمور المنفصلة عنه التى يُقال : إنها متولدة عن فعله ، فمن الناس من يقول : ليست مفعولة له بحال ، بل هى مفعولة لله تعالى ، كما يقول ذلك كثير من متكلمى المثبتين للقدر .

ومنهم من يقول . بل هو مفعول له على طريق التولد ، كما يقوله من يقوله من المعتزلة ويُحكى عن بعضهم : أنه قال : لا فاعل لها بحال .

ص ٣١٣ / وحقيقة الأمر أن تلك قد اشترك فيها الإنسان والسبب المنفصل

عنه ؛ فإنه إذا ضَرَب بحجر فقد فعل الحَذْف ، ووصول الحجر إلى منتهاه حصل بهذا السبب ، وبسبب آخر من الحجر والهواء .

وكذلك الشبع والريّ حصل بسبب أكله وشربه ، الذى هو فعله ، وبسبب ما فى الطعام والشراب من قوة التغذية ، وما فى بدنه من قوة القبول لذلك ، والله خالق هذا كله .

وهذا مما يبين أنه ليس فى المخلوقات ما يستقل بمفعول أصلاً ، فالقلب الذى هو مَلِك البدن ، وإن كان منه تصدر الإرادات المحرِّكة للأعضاء ، فلا يستقل بتحريكٍ ، إلا بمشاركة الأعضاء وقواها كما تقدم .

وولاة الأمور ، المدبِّرون للمدائن والجيوش ، لا يستقل أحدهم بمفعول ، إن لم يكن له من يعينه عليه ، وإلا فقوله وعمله أعراض قائمة به لا تجاوزه ، وكل ما يصدر خارجاً عنه فمتوقف على أسباب أخرى خارجة عن محل قدرته وفعله .

وهذا كله مما يبين عجز كل مخلوق عن الاستقلال بمفعول ما ، فلا يكون شيء من المخلوقات ربًا لشيء من المخلوقات ربوبية مطلقة أصلا ، إذ رب الشيء من يَرُبُّه مطلقا من جميع جهاته ، وليس هذا إلا لله رب العالمين .

ولهذا مُنع فى شريعتنا من إضافة الرب إلى المكلَّفين ، كما قال صلى الله عليه وسلم : « لا يقل أحدكم : اسق ربك أطعم ربك »(١) .

(١) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ١٥٠/٣ (كتاب العتق ، باب كراهية التطاول على الرقيق) ؛ المسند (ط . الحلبى) ٣١٦/٢ .

بخلاف إضافته إلى غير المكلَّفين ، كقول النبى صلى الله عليه وسلم [ لمالك بن عوف ] الجشمى[(١)] : « أرب إبل أنت أم رب شاء[(٢)] ؟ ». وقولهم : رب الثوب والدار .

فإنه ليس فى هذه الإضافة ما يقتضى عبادة هذه الأمور لغير الله ، فإن هذا لا يمكن فيها ، فإن الله فطرها على أمر لا يتغير ، بخلاف المكلَّفين ، فإنهم يمكن أن يعبدوا غير الله ، كما عبد المشركون به من الجن والإنس غيرَه ، فمَنَع من الإضافة فى حقهم تحقيقاً للتوحيد الذى بعث الله به رسله ، وأنزل به كتبه . ولهذا لم يكن شىء يستلزم وجود المفعولات إلا مشيئة الله وحده ، فما شاء الله كان ، وإن لم يشأ ذلك غيره ، وما لم يشأ لا يكون ، ولو شاءه جميع الخلق .

وإذا عُرف أنه ليس فى المخلوقات ما هو مستقل بمفعول ولا معلول ، فليس فى المخلوقات ما هو رب لغيره أصلاً ، بل فعل كل مخلوق له فيه شريك ، وقد يكون له مانع ، وهذا مما يدل على إثبات الصانع تعالى ووحدانيته ، كما نُبِّه عليه فى غير هذا الموضع .

ص ٣١٤ / والمقصود هنا أنه من المعلوم بنفسه أنه لا يكون اثنان مستقلَّيْن بفعل ، ولا يكون مفعول واحد قد فعله كل من الاثنين ، ولا يكون نفس

---

(١) فى الأصل : للأحوص الجشمى . والحديث عن أبى الأحوص عن أبيه . وفى الإصابة لابن حجر ٣٣٢/٣ : « مالك بن عوف الجشمى – أخرج البغوى من طريق أبى أحمد الزبيرى عن الثورى عن أبى إسحاق عن أبى الأحوص عن أبيه مالك بن عوف – فذكر حديثا . . » . وفى المسند ( ط . الحلبى ) ١٣٧/٤ جاء فى سند حديث عن أبى الأحوص . . عن أبى الأحوص عن أبيه مالك . .

(٢) الحديث عن أبى الأحوص عن أبيه فى : المسند ( ط . الحلبى ) ١٣٦/٤ ولفظه : أرب إبل أنت أو رب غنم ؟

مفعول الفاعل الواحد قد شاركه فيه غيره ، فحيث حصلت المشاركة لم يكن هناك مفعول واحد لفاعل واحد ، فإن الوحدة تناقض الشركة ، ومفعولات المخلوقات لابد فيها من الاشتراك ، لكن لا يفعل أحد الشريكين[١] نفس فعل الآخر ، فلا تَفعل اليد ما تفعله العين ، ولا يفعل الدماغ ما يفعله القلب ، وإن كان كل منها مفتقراً إلى غيره فى فعله .

فكذلك السفينة إذا كان فيها ربّانان ، أو كان للقرية رئيسان ، أو للمدينة ملكان ، لم يمكن أن يكون فعل هذا هو نفس فعل هذا ، بل يفعل هذا شيئاً وهذا شيئاً ، وما يفعله كل منهما لا يفعله الآخر .

فلهذا قال هذا الرجل : إنه ليس يكون عن فاعلَيْن من نوع واحد فعل واحد ، وقوله : من نوع واحد – إن كان زيادة إيضاح ، وإلا فلا حاجة إليه ، فإنه لا يمكن أن يكون عن فاعلَيْن فعل واحد ، سواءٌ كان فعلهما نوعاً واحداً أو نوعين مختلفين ، بل الامتناع هنا أظهر .

وقوله : « متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة ، أو تمانع الفاعل ، فإن الفعل الواحد لا يصدر إلا عن فاعل واحد » فحقيقته أن يقال : بل يمتنع الفعل والحال هذه ، فلا يمكن وقوعه حتى يُقال : إن المحل يفسد أو لا يفسد .

ولكن هو ظن – كما ظن من ظن من المتكلمِين – أن الإلٰه هو بمعنى الَرب ، وأن دلالة الآية على انتفاء إلٰهين إنما دلت به على انتفاء ربّين فقط ، وذلك يظهر بتقدير امتناع الفعل من ربّين .

---

(١) فى الأصل : الشركين .

وسنبين إن شاء الله أن الآية دلت على ما هو أكمل وأعظم من هذا ، وأن إثبات ربين للعالم لم يذهب إليه أحد من بنى آدم ، ولا أثبت أحد إلـٰهين متماثلَيْن ، ولا متساويين فى الصفات ولا فى الأفعال ، ولا أثبت أحدٌ قديمين متماثلين ، ولا واجبى الوجود متماثلين .

ولكن الإشراك الذى وقع فى العالم إنما وقع بجعل بعض المخلوقات مخلوقة لغير الله فى الإلـٰهية بعبادة غير الله تعالى ، واتخاذ الوسائط ودعائها والتقرب إليها ، كما فعل عبّاد الشمس والقمر والكواكب والأوثان ، وعباد الأنبياء والملائكة أو تماثيلهم ونحو ذلك .

فأما إثبات خالقين للعالم متماثلَيْن فلم يذهب إليه أحد من الآدميين .

ص ٣١٥ / وقد قال تعالى : ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَنْ خَلَقَ السَّمَـٰوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [ سورة لقمان : ٢٥ ] .

وقال تعالى : ﴿ قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ * قُلْ مَن رَبُّ السَّمَـٰوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ * قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ ﴾ [ سورة المؤمنون ٨٤ – ٨٩ ] .

وقال : ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴾ [ سورة يوسف : ١٠٦ ] .

والرسل دعوا الخلق إلى توحيد الإلـٰهية ، وذلك متضمن لتوحيد الربوبية . كما قال كل منهم لقومه : ﴿ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُ ﴾ [ سوره الأعراف : ٥٩ ] .

وقال : ﴿ وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَٰنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ ﴾ [ سورة الزخرف : ٤٥ ] .

وقال : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ [ سورة الأنبياء : ٢٥ ] .

وقال : ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ [ سورة النحل : ٣٦ ] .

وإلا فمجرد توحيد الربوبية قد كان المشركون يقرُّون به ، وذلك وحده لا ينفع . وهؤلاء الذين يريدون تقرير الربوبية من أهل الكلام والفلسفة ، يظنون أن هذا هو غاية التوحيد ، كما يظن ذلك من يظنه من الصوفية ، الذين يظنون أن الغاية هو الفناء فى توحيد الربوبية .

وهذا من أعظم ما وقع فيه هؤلاء وهؤلاء من الجهل بالتوحيد ، الذى بعث الله به الرسل ، وأنزل به الكتب .

فإن هذا التوحيد – الذى هو عندهم الغاية – قد كان مشركو العرب يقرون[1] به ، كما أخبر الله عنهم ، ولكن كثير من الطوائف قَصَّر فيه ، مع إثباته لأصله ، كالقدرية الذين يخرجون أفعال الحيوان عن قدرة الله ومشيئته وخلقه ، ولازم قولهم حدوث محدثاتٍ كثيرة بلا محدث .

وأما الفلاسفة القائلون بقدم العالم ، فلازم قولهم أن الحوادث جميعها ليس لها فاعل . ثم هم يجعلون بعض مبدعات الرب هى الفاعلة لما سواه ، كما يزعمون مثل ذلك فى العقل .

(١) فى الأصل : يقر.

ومشركو العرب كانوا خيراً فى التوحيد من هؤلاء ، فإن هؤلاء غايتهم أن يثبتوا أسباباً لبعض الموجودات . لكن الأسباب لا تستقل ، بل تفتقر إلى مشارك ، وانتفاء معارض ، وقد يثبتون أسباباً وعللاً لا حقيقة لها ، كالعقول التى يزعمون أنها أبدعت ما سواها .

ص ٣١٦ وأما المجوس الثنوية / فهم أشهر الناس قولا بإلٰهين ، لكن القوم متفقون على أن الإله الخيّر المحمود هو النور الفاعل للخيرات ، وأما الظلمة – التى هى فاعل الشرور – فلهم فيها قولان : أحدهما : أنه محدَث حدث عن فكرة رديئة من النور . وعلى هذا فتكون الظلمة مفعولا للنور . لكنهم جهّال أرادوا تنزيه الرب عن فعل شر معيّن ، فجعلوه فاعلاً لأصل الشر ، ووصفوه بالفكرة الرديئة التى هى من أعظم النقائص ، وجعلوها سبباً لحدوث أصل الشر .

والقول الآخر قولهم : إن الظلمة قديمة كالنور .

فهؤلاء أثبتوا قديمين ، لكن لم يجعلوهما متماثلين ولا مشتركين فى الفعل ، بل يمدحون أحدهما ويذمّون الآخر .

ولذلك من قال من الملاحدة كمحمد بن زكريا[1] الرازى الطبيب ،

---

(١) فى الأصل : كمحمد بن زياد ، وهو تحريف.وهو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى الطبيب والفيلسوف المتوفى سنة ٣١٣ .وهو أحد القائلين بمذهب الجوهر الفرد من الفلاسفة . انظر ترجمته وآراءه فى : طبقات الأطباء لابن جلجل ، ص ٧٧ ، ٧٨ ؛ ابن القفطى ، ص ٢٧١ – ٢٧٧ ؛ تاريخ حكماء الإسلام للبيهقى ( دمشق ، ١٩٤٦ ) ، ص ٢١ ، ٢٢ ؛ وقد تكلم الدكتور س . بينيس فى كتابه « مذهب الذرة عند المسلمين » ( ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبى ريدة ، ط . القاهرة ، ١٣٦٥/١٩٤٦ ) عن مذهب الرازى بالتفصيل، وذكر ( ص ٤٠ ) قول الرازى : إن القدماء أو الجواهر خمسة : البارى والنفس والهيولى والزمان والمكان . وانظر نفس الكتاب ( ص ٤١ – ٥٦ ) . وانظر أيضا : الفصل لابن حزم ٥/٧٠ .

وأمثاله الذين اتبعوا قول طائفة من الملاحدة الفلاسفة القائلين بالقدماء الخمسة التى هى: واجب الوجود، والنفس، والهيولى، والدهر، والخلاء، وأن سبب حدوث العالم أن النفس تعلقت بالهيولى، فلم يمكن واجب الوجود أن يخلصها منها حتى تمتزج بالعالم، فتذوق ما فيه من الشرور.

وسبب قوله هذا القول أنه كان يقول بحدوث العالم، وطولب بسبب حدوثه، فأثبت نوعا من الحركات سماها الحركة الفلتية[١]، وشبهها بالريح والصوت الذى يخرج من الإنسان بغير اختياره، وجعل عشق النفس للهيولى من هذا الباب، وظهر للناس جهله فى إلحاده، فإن هذه الحركة على أى وجه كانت حادثة بعد أن لم تكن، فيُسأل عن سبب حدوثها، كما يُسأل عن سبب حدوث حركة أخرى، فلم يتخلص بهذا الجهل من السؤال.

**والمقصود أن كثيراً من أهل الشرك والضلال قد يضيف وجود بعض الممكنات، أو حدوث بعض الحوادث، إلى غير الله. وكل من قال هذا لزمه حدوث الحادث بلا سبب. وهم مع شركهم، وما يلزمهم من نوع تعطيل فى الربوبية، لا يثبتون مع الله شريكا مساويا له فى أفعاله ولا فى صفاته.**

(١) الحركة الفلتية: كذا بالأصل. وقد راجعت آراء الرازى فوجدته يقول: إن الحركة: طبيعية، وقسرية، ولا إرادية، فلعه قصد بالحركة الفلتية الحركة اللاإرادية، ويؤكد هذا ما أورده ابن تيمية بعد ذلك فى شرح المقصود بهذه الحركة. وانظر: رسائل فلسفية للرازى(جمعها وصححها بول كراوس نشر كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول، القاهرة، ١٩٣٩)؛ مذهب الذرة عند المسلمين (خاصة ص ٤٣، ٤٤)؛ أصول الفكر الفلسفى عند أبى بكر الرازى، تأليف الدكتور عبد اللطيف محمد العبد، نشر مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٧٧ (خاصة ص ١٢٢ - ١٢٩).

وأما إثبات الأسباب التى لا تستقل بالأثر ، بل تفتقر إلى مشارك معاون ، وانتفاء معارض مانع ، وجعلها مخلوقة لله – فهذا هو الواقع الذى أخبر به القرآن ، ودل عليه العيان والبرهان . وهو من دلائل التوحيد وآياته ، ليس من الشرك بسبيل ، فإن ذلك مما يبين أنه ليس فى المخلوقات ما يستقل بمفعول من المفعولات .

والمقصود هنا أن هؤلاء اعتقدوا أن قوله : ﴿ لَوْكَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[ سورة الأنبياء : ٢٢ ] إنما يدل على نفى الشركة فى الربوبية ، وهو أنه
ص ٣١٧ ليس /للعالم خالقان ، ثم صار كل منهم يذكر طريقاً فى ذلك .

فهذا الفيلسوف ابن رشد قرر هذا التوحيد كما تقدم .

قال[١] : « وأما قوله تعالى[٢] : ﴿ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾[ سورة المؤمنون : ٩١ ] ، فهذا رد منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال ، وذلك أنه يُعقل[٣] فى الآلهة المختلفة الأفعال ، التى لا يكون بعضها مطيعاً لبعض ، أن لا يكون عنها موجود واحد ، [٤] بل موجودات كثيرة ، فكان يكون العالم أكثر من واحد ، وهو معنى قوله : ﴿ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾[ سورة المؤمنون : ٩١ [٤] ] ولما كان العالم واحداً ، وجب أن لا يكون موجوداً عن آلهة كثيرة[٥] متفننة الأفعال » .

قلت : لما قرر أولاً امتناع ربَّيْن فعلهما واحد ، قرر امتناع أرباب تختلف

(١) بعد كلامه السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٥٦ .

(٢) تعالى : ليست فى « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة : أنه يلزم .

(٤ – ٤) : ساقط من « مناهج الأدلة » .

(٥) كلمة « كثيرة » : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

أفعالهم ، فإن اختلاف الأفعال يمنع أن يكون المفعول واحداً والعالم واحداً[١] .

وكلامه فى تفسير هذه الآية بهذا ، من جنس كلامه فى تفسير تلك الآية بذاك .

**قال**[٢] : « وأما قوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً ﴾[ سورة الإسراء : ٤٢ ] ، فهى كالآية الأولى ، أعنى أنه برهان على امتناع إلـٰهين فعلهما واحد . ومعنى هذه الآية : أنه لوكان فيهما آلهة إلا الله[٣] قادرة على إيجاد العالم وخلقه ، غير الإلـٰه الموجود ، حتى تكون نسبته[٤] من هذا العالم نسبة الخالق له ، لوجب أن يكون على العرش معه . فكان يوجد موجودان متماثلان ينتسبان[٥] إلى محل واحد نسبة واحدة ، فإن المثلين لا ينتسبان[٦] إلى محل واحد نسبة واحدة ، لأنه إذا اتحدت نسبته[٧] اتحد المنسوب ، أعنى لا يجتمعان فى النسبة إلى محل واحد ، كما لا يحلان فى محل واحد ، إذا كانا مما شأنهما أن يكونا[٨] بالمحل ، وإن كان الأمر فى نسبة الإلـٰه إلى العرش ضد[٩] هذه

---

(١) فى الأصل : واحد ، وهو خطأ .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٥٦ .

(٣) عبارة « إلا الله » : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٤) فى الأصل : نسبتها . ورجحت أن يكون الصواب ما أثبته وهو الذى فى « مناهج الأدلة » .

(٥) مناهج الأدلة : ينسبان .

(٦) مناهج الأدلة : لا ينسبان .

(٧) مناهج الأدلة : النسبة .

(٨) مناهج الأدلة : أن يقوما .

(٩) فى الأصل : منه . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

النسبة ، أعنى أن العرش يقوم به ، لا أنه يقوم بالعرش . ولذلك قال[١] : ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾[ سورة البقرة : ٢٥٥ ] » .

**قلت** : قد سلك فى هذه الآية هذا المسلك الذى ذكره . والآية فيها قولان معروفان للمفسرين : أحدهما : أن قوله : ﴿ لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً ﴾[ سورة الإسراء : ٤٢ ] ، أى بالتقرب إليه والعبادة والسؤال له .

والثانى:بالممانعة والمغالبة . والأول هو الصحيح ، فإنه قال:﴿لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ﴾[ سورة الإسراء : ٤٢ ] ، وهم لم يكونوا يقولون :إن آلهتهم تمانعه وتغالبه . بخلاف قوله : ﴿ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[ سورة المؤمنون : ٩١ ] ، فهذا فى الآلهة المنفية ، ليس فيه أنها تعلوا على الله ، وأن المشركين يقولون ذلك .

ص ٣١٨ وأيضا فقوله :﴿ لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً ﴾[ سورة الإسراء : ٤٢ ] ، يدل على ذلك ، فإنه قال تعالى : ﴿ إِنَّ هَٰذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلاً ﴾[ سورة المزمل : ١٩ ] ، والمراد به اتخاذ السبيل إلى عبادته وطاعته ، بخلاف العكس ، فإنه قال : ﴿ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً ﴾[ سورة النساء : ٣٤ ] ، ولم يقل : إليهن سبيلا .

وأيضا فاتخاذ السبيل إليه مأمور به ، ، كقوله : ﴿ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ ﴾[ سورة المائدة : ٣٥ ] ، وقوله : ﴿ قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِ

---

(١) مناهج الأدلة : قال الله تعالى .

فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلاً * أُوْلَـٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ ﴾[ سورة الإسراء : ٥٦ ، ٥٧ ] .

فبين أن الذين يدعون من دون الله يطلبون إليه الوسيلة . فهذا مناسب لقوله : ﴿ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً ﴾[ سورة الإسراء : ٤٢ ] .

وليس المقصود هنا بسط الكلام على ذلك ، إذ المقصود بيان ما ذكره فى طرق المعتزلة ومن سلك سبيلهم من الأشعرية .

قال[١] : « فهذا هو الدليل الذى بالطبع والشرع فى معرفة الوحدانية . وإنما الفرق بين الجمهور وبين العلماء[٢] فى هذا الدليل أن العلماء يعلمون من اتحاد[٣] العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض ، بمنزلة الجسد الواحد ، أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك .

ولهذا المعنى الإشارة بقوله تعالى فى آخر الآية : ﴿ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا * تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَـٰكِن لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُوراً ﴾[ سورة الإسراء : ٤٣ ، ٤٤ ] » .

قال[٤] : « وأما ما يتكلفه[٥] الأشعرية » – يعنى والمعتزلة[٦] – « من

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٥٦ – ١٥٧ .

(٢) مناهج الأدلة : بين العلماء والجمهور .

(٣) مناهج الأدلة : من إيجاد . والصواب هو ما فى نسختنا .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٥٧ .

(٥) مناهج الأدلة : تتكلفه .

(٦) عبارة « يعنى والمعتزلة » زيادة من ابن تيمية ليست فى « مناهج الأدلة » .

الدليل الذى يستنبطونه من هذه الآية ، وهو الذى يسمونه دليل التمانع[(١)] ، فشىء ليس يجرى مجرى الأدلة الطبيعية ولا الشرعية[(٢)] . أما كونه ليس يجرى مجرى الطبع ، فلأن ما يقولون فى ذلك ليس برهانا . وأما كونه ليس شرعيا[(٣)] لا يجرى مجرى الشرع ، فإن[(٤)] الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك ، فضلاً عن أن يقع لهم به إقناع . وذلك أنهم قالوا : لو كانا اثنين فأكثر[(٥)] لجاز أن يختلفا ، وإذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها : إما أن يتم مرادهما جميعاً ، وإما أن لا يتم مراد أحدهما ويتم مراد الآخر ، وإما أن لا يتم مراد واحد منهما[(٦)] .

قالوا : ويستحيل أن لا يتم مراد واحد منهما ؛ لأنه لو كان الأمر كذلك ، لكان العالم لا موجوداً ولا معدوماً .

ويستحيل أن يتم مرادهما جميعاً[(٧)] ؛ لأنه كان يكون العالم موجوداً معدوماً معاً[(٨)] .

فلم يبق إلا أن يتم مراد أحدهما[(٩)] ، ويبطل مراد الآخر . والذى[(١٠)] بطلت إرادته عاجز ، والعاجز ليس بإلـه » .

(١) مناهج الأدلة : الممانعة . وفى نسخة (أ) : التمانع .
(٢) مناهج الأدلة : الطبيعية والشرعية .
(٣) عبارة « ليس شرعيا » : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٤) مناهج الأدلة : فلأن .
(٥) فأكثر : كذا فى « مناهج الأدلة » . وفى الأصل : وأكثر .
(٦) مناهج الأدلة : جميعا ، وإما ألا يتم مراد واحد منهما ، وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر .
(٧) مناهج الأدلة : مرادهما معا .
(٨) معا : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٩) مناهج الأدلة : مراد الواحد .
(١٠) مناهج الأدلة : فالذى .

قال[١] : « ووجه الضعف فى هذا الدليل أنه كما يجوز فى العقل أن يختلفا ، قياساً على المريدين فى الشاهد ، كذلك[٢] يجوز أن يتفقا ، وهو الأليق بالإلـٰهية من الاختلاف[٣] . وإذا اتفقا/على صناعة العالم ، كانا مثل الصانعين[٤] : اتفقا على صنع مصنوع ما[٥] . ص ٣١٩

وإذا كان هذا هكذا ، فلابد أن يُقال : إن أفعالهم[٦] – ولو اتفقا – كانت تتعاوق[٧] لورودهما[٨] على محل واحد ، إلا أن يقول قائل : ولعل[٩] هذا يفعل بعضا والآخر بعضا ، أو لعلهما[١٠] يفعلان على المداولة ، إلا أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور .

والجواب فى هذا لمن يشكِّك من الجدليين فى هذا المعنى : أن الذى[١١] يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل ، فيعود الأمر إلى قدرتهما على كل شىء ، فإما أن يتفقا وإما أن يختلفا ، وكيفما كان يتعاوق الكل[١٢] .

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٥٧ – ١٥٨ .

(٢) كذلك : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة : وهو الأليق بالآلهة من الخلاف .

(٤) مناهج الأدلة : صانعين ( وفى نسخة : الصانعين ) .

(٥) ما : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٦) مناهج الأدلة : أفعالهما ( وفى نسخة : أفعالهم ) .

(٧) مناهج الأدلة ( ص ١٥٨ ) : تتعاون ( وهو خطأ ) .

(٨) مناهج الأدلة : لورودها .

(٩) مناهج الأدلة : فلعل .

(١٠) مناهج الأدلة : ولعلهما .

(١١) مناهج الأدلة : . . المعنى أن يقال : إن الذى .

(١٢) مناهج الأدلة : تعاون الفعل ( وهو خطأ ) .

وأما التداول ، فهو نقص فى حق كل واحد منهما . والأشبه أن لو كانا اثنين أن يكون العالم اثنين . فإذًا العالم واحد ، فالفاعل واحد . فإن الفعل الواحد إنما يوجد عن واحد ، فإذًا ليس ينبغى أن يُفهم من قوله[١]: ﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[ سورة المؤمنون : ٩١ ] من جهة اختلاف الأفعال فقط ، بل من جهة اتفاقها ، فإن الأفعال المتفقة تتعاوق[٢] فى ورودها على المحل الواحد ، كما تتعاوق[٢] الأفعال المختلفة » .

قال[٣] : « وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية ، وما فهمه المتكلمون ، وإن كان قد يوجد فى كلام أبى المعالى إشارة إلى هذا الذى قلناه » .

قلت : بل الذى ذكره النظّار عن المتكلمين ، الذى سموه دليل التمانع ، برهان تام على مقصودهم . وهو امتناع صدور العالم عن اثنين ، وإن كان هذا هو توحيد الربوبية .

والقرآن يبيّن توحيد الإلٰهية وتوحيد الربوبية . لكن المقصود هنا أن اعتراض هذا على دليل نظّار المتكلمين هو اعتراض مشهور ، قد ذكره غيره ، وظنوا أنه اعتراض قادح فى الدلالة ، كما ذكر ذلك الآمدى وغيره . وحتى ظن بعض الناس أن التوحيد إنما يُعرف بالسمع .

وليس الأمر كما ظنه هؤلاء ، بل هو برهان صحيح عقلى ، كما قدّره

---

(١) مناهج الأدلة : من قوله تعالى .

(٢) مناهج الأدلة : تتعاون .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٥٨ .

فحول النظَّار ، وكما قد بُسط الكلام عليه فى غير هذا الموضع ، وأفردت مصنفاً للتوحيد[١] .

وذلك أن هؤلاء النظَّار قالوا : إذا قُدِّر ربَّان متماثلان فإنه يجوز اختلافهما ، فيريد أحدهما أن يفعل ضد مراد الآخر . وحينئذ : إما أن يحصل مراد أحدهما ، أو كلاهما ، أو لا يحصل مراد واحد منهما .

والأقسام الثلاثة باطلة ، فيلزم انتفاء الملزوم .

أما الأول : فلأنه لو وجد مرادهما للزم اجتماع الضدين ، وأن يكون الشيء الواحد حيًّا ميتاً ، متحركا ساكنا ،/قادراً عاجزا ، إذا أراد أحدهما ص ٣٢٠
أحد الضدين وأراد الآخر الضد الآخر .

وأما الثانى : فلأنه إذا لم يحصل مراد واحد منهما ، لزم عجز كل منهما ، وذلك يناقض الربوبية .

وأيضا فإذا كان المحل لا يخلو من أحدهما ، لزم ارتفاع القسمين المتقابلين ، كالحركة والسكون ، والحياة والموت ، فيما لا يخلو عن أحدهما .

وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر ، كان النافذ مراده هو الرب القادر ، والآخر عاجزاً ليس برب ، فلا يكونان متماثلين .

---

(١) لابن تيمية أكثر من مصنف عن التوحيد وقد ذكر بعض هذه المصنفات ابن عبد الهادى فى كتابه « العقود الدرية » فذكر ( ص ٣٩ ) : « وقاعدة فى أن التوحيد والإيمان يشتمل على مصالح الدنيا والآخرة » . وذكر ( ص٤١ ) : « وقاعدة فى الإيمان والتوحيد ، وبيان ضلال من ضل فى هذا الأصل » . وذكر ( ص ٤٢ ) : « وقاعدة فى كلام الجنيد لما سئل عن التوحيد فقال : هو إفراد الحدوث عن القدم » . وذكر ( ص ٥٥ ) : « وله فى الكلام على توحيد الفلاسفة على نظم ابن سينا – مجلد لطيف » .

فلما قيل لهم : هذا إنما يلزم إذا اختلفت إرادتهما ، فيجوز اتفاق إرادتهما .

أجابوا بأنه إذا اتفقا فى الآخرة امتنع أن يكون نفس ما فعله أحدهما نفس مفعول الآخر ، فإن استقلال أحدهما بالفعل والمفعول ، يمنع استقلال الآخر به ، بل لا بد أن يكون مفعول هذا متميزا عن مفعول هذا . وهذا معنى قوله تعالى : ﴿ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ [ سورة المؤمنون : ٩١ ] .

وهذا ممتنع ، فإن العالم مرتبط بعضه ببعض ارتباطا يوجب أن فاعل هذا ليس هو مستغنياً عن فاعل الآخر ، لاحتياج بعض أجزاء العالم إلى بعض .

وأيضا فلابد أن يعلو بعضهم على بعض ، فإن ما ذكرناه من جواز تمانعهما ، إنما هو[1] مبنى على جواز اختلاف إرادتهما . وذلك أمر لازم من لوازم كون كل منهما قادراً ، فإنهما إذا كانا قادرين ، لزم جواز اختلاف الإرادة .

وإن قُدِّر أنه لا يجوز اختلاف الإرادة ، بل يجب اتفاق الإرادة ، كان ذلك أبلغ فى دلالته على نفى قدرة كل واحد منهما ، فإنه إذا لم يجز أن يريد أحدهما ويفعل إلا ما يريده الآخر ويفعله ، لزم أن لا يكون واحد منهما قادراً ، إلا إذا جعله الآخر قادراً ، ولزم أن لا يقدر أحدهما إلا إذا لم يقدر الآخر .

---

(١) فى الأصل : إنما هى ، وهو خطأ .

وعلى التقديرين يلزم أن لا يكون واحد منهما قادراً ، فإنه إذا لم يمكنه أن يريد ويفعل ، إلا ما يريده الآخر ويفعله ، والآخر كذلك ، وليس فوقهما أحد يجعلهما قادرَيْن مريدَيْن ، لم يكن هذا قادراً مريداً ، حتى يكون الآخر قادراً مريداً .

وحينئذ فإن كان كلٌّ منهما جعل الآخر قادراً مريداً ، كان هذا دَوْراً قَبْلِيا ، وهو دَوْر فى الفاعِلِين والعلل .

كما لو قيل : لا يوجد هذا حتى يوجده هذا ، ولا يوجد هذا حتى يوجده الآخر ، فإن هذا محال ممتنع فى صريح العقل ، ولم ينازع العقلاء فى امتناع ذلك ، وهذا يسمى الدَوْر القَبْلى .

بخلاف ما إذا قيل : لا يكون هذا إلا مع هذا ، ولا هذا إلا مع هذا ، كالأمور المتلازمة ، فإن هذا يسمى الدَوْر المعىّ الاقترانىّ .

وذلك جائز ، كما إذا قيل : ذات الرب لا تكون إلا مع صفاته اللازمة/لها ، وصفاته اللازمة لها لا تكون إلا مع ذاته . وقيل : لا تكون ص ٣٢١ حياته إلا مع علمه ، ولا علمه وحياته إلا مع قدرته ، ونحو ذلك .

فتبين أنه يمتنع أن تكون قدرة كل منهما مستفادة من قدرة الآخر .

وإن قيل : بل كل منهما قادر مريد ، من غير أن يستفيد أحدهما ذلك من الآخر . وهو دَوْرٌ معىٌّ لا قَبْلىٌّ ، كان هذا أيضا باطلا .

فإنه حينئذ يجب أن تكون قدرة كل منهما من لوازم ذاته ، فلزم أن صانع العالم لابد أن يكون قادرا ، قدرة لا يحتاج فيها إلى غيره ، بل تكون من لوزام ذاته ، وهذا حق .

وحينئذ فإذا قدِّر ربَّان[١] ، لزم أن يكون كل منهما قادراً قدرة لازمة لذاته ، لا يحتاج فيها إلى غيره ، فيكون الفعل بتلك القدرة ممكنا ، فيلزم أن يكون الرب قادراً متمكنا[٢] من الفعل بمجرد قدرته ، لا يحتاج فى ذلك إلى غيره .

وحينئذ فيمتنع وجود ربّين : كل منهما كذلك ، لأنه إذا كان كل منهما قادراً بنفسه على الفعل ، أمكنه أن يفعل دون الآخر ، وأمكن الآخر أن يفعل دونه ، وهذا ممتنع ، فإنه إذا فعل أحدهما شيئاً ، امتنع أن يكون الآخر فاعلاً له ، أو شريكا فيه ، مع استقلال الأول بفعله ، فيلزم عجز كل منهما عمَّا يفعله الآخر ، ويلزم أنه لا يمكنه الفعل إن لم يمكِّنه الآخر منه ، فلا يفعله هو ، فيلزم أن يكون كل منهما عاجزاً غير قادر على الفعل .

وقد تبين أنه لابد أن يكون كل منهما قادراً على الفعل ، فيلزم الجمع بين النقيضين ، ويلزم أيضا أنه لا يكون هذا قادراً إلا إذا كان الآخر غير قادر ، فيلزم أن يكون كل منهما قادراً غير قادر ، وهذا جمع ثانٍ بين النقيضين .

فتبين أن الخالق لابد أن يكون قادراً بنفسه على الاستقلال بالفعل .
وهذا وحده برهان كافٍ .

وحينئذ فلابد أن يكون أحدهما أقدر من الآخر ، فيلزم علو بعضهم على بعض .

---

(١) فى الأصل : فإذا قدر بأن ، وهو تحريف .

(٢) فى الأصل : ممكنا ، وهو تحريف .

ولهذا بيّن الله تعالى فى كتابه : أن كل واحد من ذهاب كل إلٰه بما خلق ، ومن علو بعضهم على بعض ، برهانٌ قاضٍ بأنه ليس مع الله إلٰه .

كما قال تعالى : ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَـٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[ سورة المؤمنون : ٩١ ] .

فجعل هنا لازمين[1] ، كل منهما يدل على انتفاء الملزوم . أحدهما قوله : ﴿ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾فإن الإلٰه لابد أن يكون قادرًا مستقلاً بالقدرة على الفعل ، لا يحتاج فى كونه قادرًا إلى غيره ، كما تقدم من أنه لو كانت قدرة أحدهما يحتاج فيها إلى من يجعله قادرًا ، كان ذلك ممتنعا .

/فإن الذى يجعله قادراً : إن كان مخلوقا له ، فهو الذى جعل المخلوق قادراً ، فلو كان المخلوق هو الذى جعله قادراً ، كان هذا دَوْرًا ممتنعًا ، كما يمتنع أن يكون المخلوق خالقاً للخالق . ص ٣٢٢

وإن كان قديماً واجبا بنفسه مثله ، كان القول فى قدرته كالقول فى قدرة الآخر . فإن كانت قدرته من لوازم ذاته ، لا يحتاج فيها إلى غيره ، ثبت المدّعى .

وإن كان يحتاج فيها إلى غيره ، لم يكن قادرًا حتى يجعله ذلك الآخر قادرًا . وهذا دَوْرٌ ممتنع ، كما يمتنع أن لا يكون أحدهما موجوداً أو عالما حتى يجعله الآخر موجوداً وعالما ، فإنه حينئذ يكون كونه موجودًا وقادرًا وعالما ، مستفادًا من الآخر ومفعولاً له ، فلا يكون هذا حتى يكوّنه هذا ، ولا يكون هذا حتى يكوّنه هذا . فلا يكون هذا ولا هذا .

(١) فى الأصل : لازمان ، وهو خطأ .

وهذا أعظم امتناعاً من أن يُقال : لا يكون الشيء حتى يكوِّن نفسه ، فإن ذلك يقتضي كَوْن نفسه فاعلة لنفسه ومتقدّمة عليها .

وهذا وإن كان ممتنعا فى صريح العقل ، فكونه فاعلا لفاعل نفسه ، ومتقدماً على المتقدم على نفسه ، أبلغ فى الامتناع .

فإذا كان يمتنع أن لا يكون الواحد قادراً ، حتى جعل نفسه قادرًا ، فكون كل منهما لا يكون قادرا ، حتى يجعله الآخر قادرًا – أَوْلى بالإمتناع .

وذلك أنه لا يجعل نفسه قادرًا حتى يكون هو قادراً ، فيلزم أن يكون حينئذ قادراً غير قادر .

وكذلك يلزم إذا لم يكن أحدهما قادرًا ألاَّ يجعل الآخر ، أن يكون كل منهما قادرًا غير قادر مرتين : حين جعل مجعوله قادرًا ، وحين جعله مجعوله قادرًا .

ولما كان هذا من المعالم البديهية الضرورية لمن تصوّره ، لم يحتج إلى تقرير . وإذا كان ذلك الإلـه لابد أن يكون قادرا على الاستقلال بالفعل ، فاستقلاله بالفعل يمنع[١] أن يكون غيره فاعلاً له ومشاركاً له فيه ، فيلزم أن ينفرد كل إلـه بما خلق ، لا يحتاج فيه إلى غيره .

وحينئذ يلزم أن لا يحتاج مخلوق هذا إلى مخلوق هذا ، لأن ذلك يوجب حاجة كل منهما إلى الآخر ، وأنه لا يقدر أن يفعل إلا مع فعل الآخر ، ويكون فعل[٢] كل منهما مستلزما لفعل الآخر ملزوماً له ، والملزوم لا يوجد

(١) فى الأصل : يمتنع ، وهو تحريف .

(٢) فى الأصل : ويكون كل فعل . . . الخ ، وهو خطأ .

بدون لازمه ، فيلزم العجز عن الانفراد بالفعل ، وذلك ينفي القدرة التي هي من لوازم الربوبية .

وأما البرهان الثاني : وهو لزوم علو بعضهم على بعض ، وذلك يمنع إلٰهية المغلوب فإنه يمتنع/أن يقدر أحدهما على عين مقدور الآخر ، لأن ص ٣٢٣ ذلك يستلزم أن يكون ما فعله أحدهما يقدر الآخر أن يفعله ، مع كونه فعل الأول .

ويمتنع أن يكون كل منهما لا يقدر إلا إذا مكّنه الآخر وأقدره ، فإن ذلك يستلزم أن لا يكون أحدهما قادراً ، فيمتنع أن يكون كلٌّ منهما قادراً على الاستقلال ، ويمتنع أن يكونا قادرين على مفعولٍ واحد ، فيلزم حينئذ أن لا يوجد مفعول واحد ، لا بطريق استقلال أحدهما ، ولا بطريق اشتراكهما فيه ، وذلك يمنع أن يكون أحدهما قادرا .

وكذلك يمتنع أن يكونا متماثِلَيْن في القدرة ، فإنه إن أمكن كل منهما منع الآخر من الفعل ، لزم امتناع الفعل ، وانتفاء القدرة عن كل منهما .

وإن لم يمكنه ذلك ، لزم أن لا يكون قادراً على ما يقدر عليه الآخر ، إذ لو كان قادراً عليه ، لأمكنه فعله ، وذلك ممتنع .

وإذا لم يكن قادراً على ما يقدر عليه الآخر ، لم تكن قدرته مثل قدرته ، فإن المثلين هما اللذان يسد أحدهما مسد الآخر ، ويقوم مقامه .

وإذا امتنع تماثل القدرتين ، وجب كون أحدهما أقدر من الآخر ، وحينئذ فالأقدر الأقوى يغلب الأضعف .

وهذا معنى قوله : ﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾[ سورة المؤمنون : ٩١ ] .

فإن قيل : قد أوردوا هنا سؤالاً معروفاً ، أورده الآمدى وغيره ، وذكروا أنه لا جواب عنه .

وهو أنه يجوز أن يكون كل منهما قادراً ، بشرط أن لا يفعل الآخر معه . ولا يقدح ذلك فى القدرة ، كما يكون هو قادراً على أحد الضدين ، بشرط عدم الآخر ، فإن اجتماع الضدين محال ، فالقدرة على فعل أحدهما ينافى القدرة على فعل الآخر معه ، ولا ينافى القدرة على فعل الآخر حال عدمه . بل كل من الضدين مقدور بشرط عدم الآخر ، وهو مقدور على سبيل البدل ، لا على سبيل الجمع . فكذلك يُقال فى القادرَيْن : كل منهما قادر على الفعل المعيّن ، حال عدم قدرة الآخر عليه .

قيل : هذا تشبيه باطل . وذلك أن القادر على الضدين يفعل كل منهما بمشيئته . وإذا فعل أحدهما لم يكن عاجزاً عن فعل الآخر ، لكنه قادر عليه إن اختاره والجمع بينهما ممتنع لذاته ، ليس بشىء .

وذلك لا ينافى القدرة بوجه من الوجوه ، فإن الفاعل لأحد الضدين يختار هذا دون ذاك ، فلم يكن عدمه إلا لكونه لم يرده ، لا لأن غيره منعه
منه ، ولا أن قدرته عاجزة عنه إذا أراد أن يفعله ، بخلاف القادر/إذا ص ٣٢٤
قيل : إنه لا يمكنه الفعل إلا إذا أمكنه غيره ، ولم يرد أن يفعل معه . ولو أراد الآخر أن يفعل ما فعله ، لم يقدر أن يفعله هو ، فإنه حينئذ لا يكون قادراً بنفسه ، بل يكون غير قادر حتى يمكّنه الآخر ، ويمتنع من أن يفعل ما يفعله .

ومما يوضح هذا أن الخالق لابد أن يكون قادراً ، وأن يكون قادرا بنفسه ، لا بقدرة استفادها من غيره ، ويمتنع أن يكون معه آخر قادر

بنفسه ، فإن القادر لابد أن يقدر أن يفعل وحده مفعولا لا يشركه فيه غيره ، فإنه إذا كان لا يقدر[١] إن لم يعاونه غيره ، لم يكن قادرًا بنفسه ، بل كان[٢] تمام قدرته من ذلك المعنى له . ويمتنع أن يكون كل منهما لا يكون قادرًا إلا بإعانة الآخر ، فإن هذا بدون إعانة الآخر ليس بقادر ، وهذا بدون إعانة الآخر ليس بقادر ، فليس واحد منهما قادرًا بنفسه ، ومن لم يكن قادرًا بنفسه امتنع أن يجعل غيره قادرًا ، فإنه إذا لم يكن القادر قادراً بنفسه ، امتنع أن يجعل غيره قادراً بطريق الأَوْلى ، فلو لم يكن فى الوجود من هو قادر بنفسه ، بمعنى أنه قادر على أن يستقلّ بالفعل ، فيفعل وحده من غير شريك ومعين ، لم يكن فى الوجود حادث ، لامتناع وجود الحوادث بدون القادر بنفسه .

والحوادث مشهودة دلت على وجود القادر بنفسه ، ويمتنع أن يكون فى الوجود قادران على الاستقلال بالفعل ، بحيث يكون كل منهما مستقلا بالفعل وحده ، فإنه إذا قُدِّر ذلك ، فحال ما يفعل أحدهما الفعل ، يمتنع أن يكون الآخر قادراً على ذلك الفعل بعينه ، فاعلا له وحده ، فإنه إذا فعله أحدهما وحده ، لم يكن له شريك ، فضلاً عن أن يفعله غيره مستقلا ، فتبين أنه حال ما يكون الشيء مقدوراً لقادر مستقل ، أو مفعولا لفاعل مستقل ، لا يكون مقدورًا ولا مفعولاً لآخر مستقل .

فتبين أن ما يقدر عليه ويفعله القادر المستقل ، يمتنع أن يقدر عليه غيره ويفعله غيره ، بل يكون هذا عاجزاً عمًّا يفعله هذا ، ولا يكون هذا قادرًا

---

(١) فى الأصل : لا يقدران ، وهو تحريف .

(٢) فى الأصل : كانت ، وهو تحريف .

إلا إذا مكّنه الآخر وخلاّه يفعله ، فلا يكون واحد منهما قادرًا حتى يجعله الآخر قادرًا ، فلا يكون واحد منهما قادرًا .

فتبين امتناع وجود قادرين مستقلين ، وتبين امتناع وجود الفعل بدون قادر مستقل ، وأنه لا يكفى وجود قادر غير مستقل ، ولا يجوز وجود قادرين مستقلين ، فعُلم أن القادر على الخلق واحد ، لا يجوز أن يكون اثنان قادرين على الخلق ، سواء اتفقا أو اختلفا ، وهو المطلوب .

ص ٣٢٥ وهذا/أمر مستقر فى فطر بنى آدم وعقولهم ، وإن تنوعت العبارات عنه ، وإن كان قد يحتاج إذا تغيرت فطرة أحدهم باشتباه الألفاظ والمعانى إلى بسط وإيضاح ، فإنهم يعلمون أنه لا يجتمع مَلِكان متساويان فى القدرة والملك ، إن لم يكن مُلك هذا منفصلا عن ملك هذا ، وإلا فإذا كان أحدهما يتصرّف فيما يتصرّف فيه الآخر ، امتنع أن يكون كل منهما قادراً مالكا لما يقدر عليه الآخر ويملكه ، لأنه يجب حينئذ أن يكون كل منهما قادرا على ما يقدر عليه الآخر ، بل فاعلاً مدبِّرًا لما يفعله الآخر ويدبِّره ، وذلك ممتنع ، فإن قدرة أحدهما على الشيء وفعله له ، يمنع أن يكون الآخر قادراً عليه وفاعلاً له ، إلا فى حال عدم قدرة الآخر وفعله ، فيمكن أن يفعله هذا إذا لم يفعله هذا ، ويقدر أحدهما على فعله إذا لم يفعله الآخر .

فأما حال فعل الآخر له ، فيمتنع أن يكون الآخر فاعلاً له إذا أراد فعله ، وإذا امتنع كَوْن أحدهما فاعلاً له إذا أراده ، امتنع كونه قادراً عليه ، فإن كونه قادراً عليه ، مع امتناع فعله له إذا أراده ، جمع بين النقيضين ، فإن القادر هو الذى يقدر على الشيء إذا أراد فعله ، فإذا كان

لا يقدر عليه إذا أراده ، لم يكن قادراً عليه ، فامتنع أن يكون الشىء قادراً على فعل ما يفعله غيره ، حال كَوْن الآخر فاعلا له ، ومفعول أحدهما مقدور له .

وإذا كان حينئذ يمتنع كون الآخر فاعلاً له ، وذلك يمنع كونه قادرًا عليه ، امتنع أن يكونا قادرَيْن على مقدور واحد فى حال واحدة ، وفاعلَيْن لمفعول واحد فى حال واحد ، بل لا يقدر أحدهما على الفعل إلا إذا تركه الآخر يفعله ، وسكت عن فعله استقلالاً ومشاركة ، ولو أراد الآخر أن يفعله ، كان الآخر غير قادر على فعله ، فصار المانع لأحدهما من القدرة على الفعل والاستقلال به ، كَوْن الآخر قادرًا عليه فاعلاً له .

وذلك يوجب بطلان الربّين من وجوه :

منها : أن الممنوع الذى منعه غيره لا يكون قادرًا ، بخلاف من لم يفعل الفعل لكونه هو لم يرده ، فإن هذا لا يمنع قدرته على الآخر .

فإذا كان الرجل قادرًا على القيام والقعود ، فاختار أحدهما بدلاً عن الآخر ، لم يكن عدم الآخر لعجزه عنه ، بل لأنه لم يرده ، وهو لا يريد اجتماعهما فى حال واحدة ، لأن ذلك ممتنع لنفسه ، لا لكونه غير قادر ، أو لكونه عاجزاً عنه ،/فإن الممتنع بذاته ليس بشىء يتصور وقوعه . ص ٣٢٦

ولهذا اتفق النظّار على أنه ليس بشىء ، فلا يدخل فى قوله : ﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[ سورة البقرة : ٢٠ ] ، بخلاف من كان لا يقدر أن يفعل فعلاً لأن غيره فعله ، فإنه حينئذ [ يكون ][1] غير قادر على أن يفعل مفعول ذلك ولو أراده .

(١) يكون : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

ولهذا كان أحد المِلِكين غير قادر على أن يكون مَلِكا مع مُلكِ غيره ، بل إنما يكون ملكا مع انتفاء ملك غيره .

وأيضا فإنه إذا كان أحدهما قادرًا ، ولم يمنعه أن يكون قادرًا فاعلا للفعل إلا كون الآخر قادرا عليه فاعلاً له ، لزم أن يكون كل منهما ممنوعا حال ما هو مانع ، وقادراً[١] حال ما هو غير قادر ، فإن أحدهما حينئذ لا يمنعه من الفعل المعيّن ، إلا كون الآخر قادرًا عليه فاعلاً له ، وذلك لا يكون قادرًا فاعلاً ، إلا إذا لم يكن ممنوعاً ، ولا يكون ممنوعا إلا إذا كان المانع قادرًا ، فيلزم ألاَّ يكون هذا قادرًا إلا إذا كان غير قادر ، ولا ممنوعا إلا إذا كان غير ممنوع ، ولا فاعلاً إلا إذا كان غير فاعل ، وذلك جمعٌ بين النقيضين .

وهذا كله بيِّنٌ فى فِطَر الناس ، فإنهم يعلمون أن من كان أميراً أو متوليًّا[٢] على فعل ، أو إماماً لقوم ، أو قاعداً فى مكان ، لم يقدر غيره أن يكون أميراً ، أو متوليًا[٢] أو إماماً ، أو فاعلاً ، حال كون الآخر أميراً ، أو متوليا ، أو إماماً ، أو قاعدا .

فتبين أن القادر على الفعل لا يقدر حال فعل الآخر له ، ولا حال قدرة الآخر عليه . أما قدرته حال فعل الآخر ، فظاهر الامتناع . وأما حال قدرة الآخر ، فلا يمكن أن يفعله ، إلا إذا سكت الآخر عن فعله ، وتركه وحده يفعل ، وأما حال فعل الآخر فلا يكون قادرًا .

فتبين أن اجتماع قادِرَيْن بأنفسهما ممتنع لذاته فى فِطَر جميع الناس .

(١) فى الأصل : وقادر ، وهو خطأ .

(٢) فى الأصل : موليا ، ولعل الصواب ما أثبته ، وسوف ترد الكلمة بعد قليل كما أثبتها هنا .

وحينئذ فالقادر بنفسه هو واحد ، فيجب أن يكون الإلـٰه العالى الغالب ، وما سواه مقهور مغلوب[١].

وحينئذ فلا يكون الواحد قادرًا إلا إذا كان الآخر غير قادر ، فإن كلاًّ منهما قادر حال عدم قدرة الآخر ، فلا يكون أحدهما قادرًا إلا مع كون الآخر غير قادر ، وكل منهما قدرته من لوازم ذاته إن كان قادرًا ، فيلزم من ذلك أن يكون كل منهما لا يزال قادرًا غير قادر ، فيلزم الجمع بين النقيضين .

وكذلك إذا قيل : لا يكون أحدهما قادرًا إلا إذا جعله الآخر قادرًا ، أو مكّنه الآخر ، وامتنع من منعه ، فإنه يلزم ألاَّ يكون واحد منهما قادرًا للدَّوْر الممتنع ، وهو قد جُعل فاعلا[٢] ، فيلزم اجتماع النقيضين ، فيلزم ألاّ يكون واحد منهما قادرًا ، مع وجوب كَوْن/الخالق قادرًا ، ويلزم أن يكون ص ٣٢٧
كلا منهما غير قادر مع كونه قادراً .

وهذا كله من الممتنع بصريح العقل ، وهو لازم من إثبات ربَّيْن قديمين واجبين بأنفسهما ، فدل على امتناع ذلك . وسواءٌ قُدِّر اتفاقهما على الفعل أو اختلافهما فيه ، فنفس كونهما قديمين واجبين قادرين ممتنع ، ونفس كونهما غير قادرين ممتنع ، ونفس اجتماع القدرة وعدمها ممتنع ، ونفس اتفاقهما على مفعول واحد يستقل به كل منهما ممتنع ، ونفس الاشتراك بأن يفعل هذا بعضه وهذا بعضه ممتنع .

وحينئذ فلابد أن يكون أحدهما هو القادر أو الأقدر ، فيعلو بعضهم

(١) توجد فوق كلمة « مغلوب » إشارة . وكتبت فى الهامش كلمة كأنها « تقدم » .

(٢) فى الأصل : فاعل .

على بعض ، ولابد إذا كانا قادرَيْن من أن يذهب كل إلٰه بما خلق ، فإن العالى هو الإلٰه المعبود ، فلا يكون معه إلٰه ، بل يكون ما يُقال إنه إلٰه مملوكه وعابده .

وهم مقرُّون بذلك ، لكن بيَّن لهم فساد عبادة المخلوق والعابد لغيره ، كما قال : ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً ﴾[ سورة الإسراء : ٤٢ ] .

وقال : ﴿ قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُم وَلَا تَحْوِيلاً * أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴾[ سورة الإسراء : ٥٦ ، ٥٧ ] .

فإنه سبحانه ينهى عن الشرك الواقع ، وهو اتخاذ ما سواه إلٰها ، وإن كان المشركون مقرِّين بأنه إلٰه مخلوق عابد للإلٰه الأعظم . ولهذا يقول : ﴿ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ ﴾[ سورة الإسراء : ٤٢ ] .

وبيَّن أيضا امتناع أن يكون معه إلٰه غنيٌّ عنه بقوله : ﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[ سورة المؤمنون : ٩١ ] ، وبقوله : ﴿ لَذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ [ سورة المؤمنون : ٩١ ] ، وهذه الأمور مبسوطة فى غير هذا الموضع ، وقد ذكرها العلماء فى كتبهم .

وكذلك ما ذكره هذا الفيلسوف ذكره غير واحد من النظار ، وذكروا أنه بتقدير الاتفاق يمتنع أن يكون مفعول أحدهما هو مفعول الآخر ، والمفعول الواحد لا يكون مفعولاً لفاعلين باتفاق العقلاء . لكن التقدير

الذى يُحتاج إلى نفيه تقدير التعاون ، كما ذكر مِنْ فِعْل هذا البعض وهذا البعض ، وما ذكره من أن التداول نقص هو موجود فى التبعيض ، فإن الشريكين قد يتهابّان[1] بالمكان وقد يتهابّان[1] بالزمان .

وهذا التقدير قد أبطلوه بوجوه :

منها : أن هذا نقص فى حق كل واحد منهما ينافى الإلٰهية .

ومنها:أن كلاًّ منهما/إن لم يكن قادرًا على الاستقلال كان عاجزًا ، وإن كان قادرًا عليه – وهو لا يمكنه مع معاونة الآخر – كان ممنوعا من مقدوره ، وهو مثل العجز وأشد . وكذلك إن لم يكن قادرا على خلاف مراد الآخر كان عاجزًا ، وإن كان قادرًا ولم يفعل إلا ما يوافق الآخر ، فإن كان الفعل الآخر ممكنا لا مانع له من غيره أمكن تقديره ، ويعود دليل التمانع ، وإن لم يكن ممكنا ، لزم تعجيزه ، ومنعه بغيره . ص ٣٢٨

وبالجملة فالدلائل العقلية على هذا متعددة ، وإن كان من الناس من يزعم أن دليل ذلك هو السمع ، لكن هذا المطلوب الذى أثبتوه هو متفق عليه بين العقلاء .

ومقصود القرآن توحيد الإلٰهية ، وهو مستلزم لما ذكروه من غير عكس .

ولهذا قال تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[ سورة الأنبياء : ٢٢ ] ، فلم يقل : لو كان فيهما إلٰهان ، بل المقدَّر آلهة غير الإلٰه

(١) يتهابان : كذا بالأصل ، ولم أدر ما المقصود بذلك . وفى « اللسان » مادة « هبب » : « وهَبَّ السيفُ يَهُبُّ هبًّا وهَبَّةً وهِبَّةً إذا قطع » . فيكون المعنى على ذلك أن الشريكين يقطع كل منهما جزءًا لنفسه من المكان أو الزمان .

المعلوم أنه إلـه ، فإنه لم ينازع أحدٌ فى أن الله إلـه حق ، وإنما نازعوا هل يتخذ غيره إلها مع كونه مملوكا له ؟

ولهذا قال : ﴿ ضَرَبَ لَكُم مَّثَلاً مِّن أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِى مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ ﴾[ سورة الروم : ٢٨ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى ﴾[ سورة الزمر : ٣ ] .

وقال : ﴿ أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوَ لَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ ۝ قُل لِّلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَّهُ مُلْكُ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝ وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾[ سورة الزمر : ٤٣ – ٤٥ ] . وقد بسط الكلام على هذا فى موضعه .

والمقصود هنا ما ذكره هذا .

**قال**[١] : « ويدلك[٢] على أن الدليل الذى فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذى تضمنته الآية : أن المحال الذى أفضى إليه دليلهم ، غير المحال الذى أفضى إليه الدليل المذكور فى الآية . وذلك أن المحال الذى أفضى إليه الدليل الذى زعموا أنه دليل الآية ، هو أكثر من محال واحد ؛ إذ قسّموا الأمر إلى ثلاثة أقسام ، وليس فى الآية تقسيم . فدليلهم الذى

(١) أى ابن رشد بعد كلامه السابق فى « مناهج الأدلة » ص ١٥٨ – ١٥٩ .

(٢) مناهج الأدلة : وقد يدلك .

استعملوه هو الذى يعرفه أهل المنطق بالشرطى المنفصل[(١)] ، ويعرفونه هم فى صناعتهم بدليل السبر والتقسيم . والدليل الذى فى الآية هو الذى يُعرف فى صناعة المنطق بالشرطى المتصل ، وهو غير المنفصل . ومن نظر فيه أدنى نظر فى تلك الصناعة[(٢)] /تبين له الفرق بين الدليلين . ص ٣٢٩

وأيضا ، فإن المحالات التى أفضى إليها دليلهم غير المحال الذى أفضى إليه دليل الكتاب ؛ وذلك أن المحال الذى أفضى إليه دليلهم [ هو ][(٣)] أن يكون العالم : إما لا موجوداً ولا معدوماً ؛ وإما أن يكون موجودًا ومعدوما[(٤)] ؛ وإما أن يكون الإلـه عاجزا مغلوبا . وهذه مستحيلات دائمة الاستحالة أكثر من واحد . والمحال الذى أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلاً على الدوام ، وإنما علقت الاستحالة فيه فى وقت مخصوص ، وهو أن يوجد العالم فاسداً فى وقت الوجود ، فكأنه قال : ( لو كان فيهما آلهة إلا الله ) لوجد العالم فاسدا فى الآن ، ثم استثنى أنه غير فاسد ، فوجب ألاَّ يكون هناك إلـه إلا واحد »[(٥)] .

**قلت** : الفساد المذكور فى الآية لم يوقّت بوقت مخصوص ، والفساد ليس هو امتناع الوجود الذى يُقَدَّر عند تمانع الفاعلَيْن ، إذا أراد أحدهما شيئاً وأراد الآخر نقيضه ، ولا هو أيضا امتناع الفعل الذى يُقدَّر عن كون المفعول الواحد لفاعلَيْن ، فإن هذا كله يقتضى عدم الوجود .

---

(١) مناهج الأدلة : بالقياس الشرطى المنفصل .

(٢) مناهج الأدلة : ومن نظر فى تلك الصناعة أدنى نظر .

(٣) هو : ساقطة من الأصل ، وزدتها من « مناهج الأدلة » ( ص ١٥٩ ) .

(٤) مناهج الأدلة : موجودًا معدوما .

(٥) مناهج الأدلة : ألا يكون هنالك إلا إله واحد .

وأما الفساد فهو ضد الصلاح . كما قال تعالى : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾[ سورة البقرة : ١١ ] .

وقال تعالى : ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴾[ سورة الأعراف : ١٤٢ ] .

وقال : ﴿ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ﴾[ سورة الأعراف : ٥٦ ] .

وقال : ﴿ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ ﴾[ سورة البقرة : ٢٠٥ ] .

وقال : ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ﴾[ سورة المائدة : ٣٢ ] .

وقالت الملائكة : ﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ﴾[ سورة البقرة : ٣٠ ] .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا ﴾[ سورة المائدة : ٣٣ ] .

وقال : ﴿ وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ ﴾[ سورة المؤمنون : ٧١ ] .

وجماع الصلاح للآدميين هو طاعة الله ورسوله ، وهو فعل ما ينفعهم وترك ما يضرهم ، والفساد بالعكس . فصلاح الشيء هو حصول كماله الذي به تحصل سعادته ، وفساده بالعكس . والخلق صلاحهم وسعادتهم

فى أن يكون الله هو معبودهم ، الذى تنتهى إليه محبتهم وإرادتهم ، ويكون ذلك غاية الغايات ، ونهاية النهايات .

/ولهذا كان كل عمل يُعمل لغير الله لا ينفع صاحبه بل قد يضره ، ص ٣٣٠
وكانت أعمال الذين كفروا : ﴿ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ لاَّ يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَىْءٍ ﴾[ سورة إبراهيم : ١٨ ] .

قال تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[ سورة الذاريات : ٥٦ ] .

فعبادته هى الغاية التى فيها صلاحهم ، فإن الإنسان حارثٌ همَّام . كما قال النبى صلى الله عليه وسلم : « أصدق الأسماء الحارث وهمام »[١] . والحارث هو الكاسب ، والهمّام هو الذى يكثر الهمّ ، الذى هو أول الإرادة ، فالإنسان متحرك بالإرادة ، وكل مريد لابد له من مراد ، والذى يجب أن يكون هو المراد المقصود بالحركات هو الله ، فصلاح النفوس وسعادتها وكمالها فى ذلك ، وهكذا العالم العلوى أيضا .

والحركات ثلاثة : طبيعية ، وقسرية ، وإرادية . لأن الحركة : إما أن يكون مبدأها من المتحرك ، وإما من غيره . فما كان مبدؤها من غيره فهى القسرية الكرهية ، وما كان مبدؤها من المتحرك ، فإن كان [ على ][٢] شعور منه فهى الإرادية ، وإلا فهى الطبيعية .

والطبيعية لا تُعرف إلا إذا خرج المطبوع عن مركزه ، كصعود الحجر

(١) مضى الحديث فيما سبق . جـ ٨ ، ص ٤٥٧ .

(٢) على : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

والماء إلى فوق ، فنى طبعه الهُوِىُّ والنزول ، فهى تابعةٌ للقسرية ، فكل من الطبيعية والقسرية تابعة لغيرها .

فمبدأ الحركات كلها هى الإرادية ، وكل إرادة لا يكون الله هو المراد المقصود بالقصد الأول بها ، كانت ضارة لصاحبها مفسدة له ، غير نافعة [ ولا ][1] مصلحة له .

وليس ما يستحق أن يكون هو المحبوب لذاته ، المراد لذاته ، المطلوب لذاته ، المعبود لذاته : إلا الله . كما أنه ليس ما هو بنفسه مبدع خالق إلا الله ، فكما أنه لا ربّ غيره ، فلا إلـٰه إلا هو ، فليس فى المخلوقات ما يستقل بإبداع شىء حتى يكون ربًّا له ، ولكن ثمَّ أسباب متعاونة ولها فاعل هو سببها .

وكذلك ليس فى المخلوقات ما هو مستحق لأن يكون المستقلّ بأن يكون هو المعبود المقصود المراد بجميع الأعمال ، بل إذا استحق أن يُحب ويُراد ، فإنما يراد لغيره ، وله ما شاركه فى أن يحب معه ، وكلاهما يحب أن يحب لله ، لا يُحب واحدٌ منهما لذاته ، إذ ليست ذاته هى التى يحصل بها كمال النفوس وصلاحها وانتفاعها ، إذا كانت هى الغاية المطلوبة .

والله فطر عباده على ذلك ، وهو أعظم من كونه فطرهم على حب الأغذية التى تصلحهم ، فإذا تناولوا غيرها أفسدتهم ، فإن ذلك ، وإن كان كذلك ، فنى الممكن أن يجعل فى غير ذلك ما يغذّيهم . وأما كون
ص ٣٣١ الفطرة يمكن أن تصلح على عبادة غير الله ، فهذا ممتنع /لذاته كما يمتنع لذاته

(١) ولا : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

أن يكون للعالم مبدع غير الله . قال تعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾[ سورة الروم : ٣٠ ] الآية .

وفى الصحيحين عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال :كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، كما تُنتج البهيمة بهيمة جمعاء ، هل تحسون فيها من جدعاء ؟

وفى صحيح مسلم عن عياض بن حمار ، عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : يقول الله : إنى خلقت عبادى حنفاء فاجتالتهم الشياطين وحرَّمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بى ما لم أنزل به سلطانا .

والفِطَر تعرف هذا أعظم مما تعرف ما يلائمها من الطعام والشراب ، لكن قد يحصل للفطرة نوع فساد ، فيفسد إدراكها ، كما يفسد إدراكها إذا وجدت الحلو مرًّا ، وهذا هو أعرف المعروف الذى أمر الله الرسل أن تأمر به ، والشرك أنكر المنكر الذى أمرهم بالنهى عنه ، والشرك لا يغفره الله ، فإنه فساد لا يقبل الصلاح .

ولهذا وجب التفريق بين الحب مع الله ، والحب لله ، فالأول شرك ، والثانى إيمان .

قال تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾[ سورة البقرة : ١٦٥ ] ، فليس لأحد أن يحب شيئا مع الله .

وأما الحب لله ، فقال تعالى : ﴿ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ [ سورة التوبة : ٢٤ ] .

وقال صلى الله عليه وسلم فى الصحيح : ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله ، ومن كان يكره أن يرجع فى الكفر بعد إذ أنقذه الله منه ، كما يكره أن يُلقى فى النار[(١)] .

وفى الحديث : أوثق عرى الإيمان الحب فى الله والبغض فى الله ، ومن أحب لله وأبغض لله ، وأعطى لله ، ومنع لله فقد استكمل الإيمان[(٢)] .

وهذا حقيقة قوله تعالى : ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ ﴾ [ سورة الأنفال : ٣٩ ] .

وفى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم : يقول الله : أنا أغنى الشركاء عن الشرك ، من عمل عملاً أشرك فيه غيرى ، فأنا[(٣)] منه برىء ، وهو كله للذى أشرك[(٤)] .

فكان الفعل الواحد ممتنع أن يكون من فاعلَيْن مستقلين ، فيمتنع أن يكون المرادَيْن مستقلين بالإرادة ، فإن كون هذا مستقلا بكونه هو المراد المحبوب ، يناقض كون الآخر كذلك ، ومتى لم يكن المراد مستقلا

---

(١) سبق الحديث فى : جـ٣ ص ١٣٦ .

(٢) قال السيوطى فى « الجامع الكبير » : « أوثق عرى الإيمان الموالاة فى الله والمعاداة فى الله والحب فى الله والبغض فى الله – ( طب ) الطبرانى فى المعجم الكبير عن ابن عباس » .

(٣) فى الأصل : فإنه . وهو خطأ .

(٤) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : مسلم ٢٢٨٩/٤ (كتاب الزهد والرقائق ، باب من أشرك فى عمله غير الله) ؛ سنن ابن ماجة ١٤٠٥/٢ (كتاب الزهد ، باب الرياء والسمعة) .

بالإرادة ، لم يكن هو المراد ، بل بعض المراد ، وما كان بعض المراد لم يحصل به صلاح النفوس، وهو المراد الذى لا يصلح المتحرك بالإرادة إلا به ./ فمن أراد غير الله بعمله امتنع أن يكون الله مراده بعمله ، ومن لم يكن الله هو مراده ، لم يحصل صلاحه ، بل كان الحاصل فساده بالشرك لا يُغفر ، بخلاف ما دونه . ص ٣٣٢

وأفضل الكلام قول : لا إلـٰه إلا الله . والإلـٰه هو الذى يستحق أن تألهه القلوب بالحب والتعظيم ، والإجلال والإكرام ، والخوف والرجاء ، فهو بمعنى المألوه ، وهو المعبود الذى يستحق أن يكون كذلك .

ولكن أهل الكلام الذين ظنوا أن التوحيد هو مجرد توحيد الربوبية ، وهو التصديق بأن الله وحده خالق الأشياء ، اعتقدوا أن الإلـٰه بمعنى الآلِه : اسم فاعل ، وأن الإلـٰهية هى القدرة على الاختراع ، كما يقوله الأشعرى وغيره ، ممن يجعلون أخص وصف الإلـٰه القدرة على الاختراع .

ومن قال : إن أخص وصف الإلـٰه هو القدم ، كما يقوله من يقوله من المعتزلة ، قال ما يناسب ذلك فى الإلـٰهية ، وهكذا غيرهم . وقد بُسط الكلام على هذا فى موضعه .

والمقصود هنا التنبيه على هذه الأمور ، وأن هؤلاء غلطوا فى معرفة حقيقة التوحيد ، وفى الطرق التى بيّنها القرآن ، فظنوا أنه مجرد اعتقاد أن العالم له صانع واحد . ومنهم من ضم إلى ذلك نفى الصفات أو بعضها ، فجعل نفى ذلك داخلا فى مسمَّى التوحيد . وإدخال هذا فى مسمَّى التوحيد ضلال عظيم .

وأما الأول ، فلا ريب أنه من التوحيد الواجب ، وهو الإقرار بأن خالق العالم واحد ، لكنه هو بعض الواجب وليس هو الواجب الذى به يخرج الإنسان من الإشراك إلى التوحيد ، بل المشركون الذين سمَّاهم الله ورسوله مشركين ، وأخبرت الرسل أن الله لا يغفر لهم ، كانوا مقرِّين بأن الله خالق كل شىء .

فهذا أصل عظيم يجب على كل أحد أن يعرفه ، فإنه به يُعرف التوحيد ، الذى هو رأس الدين وأصله .

وهؤلاء قصَّروا فى معرفة التوحيد ، ثم أخذوا يثبتون ذلك بأدلة ، وهى ، وإن كانت صحيحة ، فلم تُنازع فى هذا التوحيد أمة من الأمم ، وليست الطرق المذكورة فى القرآن هى طرقهم ، كما أنه ليس مقصود القرآن هو مجرد ما عرفوه من التوحيد .

**قال ابن رشد**[١] : « فقد تبين من هذا القول الطرق التى دعا الشرع من قِبَلِها الناس إلى الإقرار بوجود البارى تعالى[٢] ، ونفى[٣] الإلٰهية عمَّا سواه ، وهما المعنيان اللذان تضمنتهما[٤] كلمة التوحيد : أعنى[٥] لا إلٰه إلا الله ، فمن نطق بهذه الكلمة ، وصدَّق بهذين المعنيين اللذين تضمنتهما بهذه الطرق[٦] التى وصفنا ، فهو المسلم الحقيقى الذى عقيدته/العقيدة[٧] ص ٣٣٣

(١) بعد كلامه السابق فى « مناهج الأدلة » ص ١٥٩ .
(٢) مناهج الأدلة : البارى سبحانه .
(٣) فى الأصل (ت) : ونفا .
(٤) مناهج الأدلة : تتضمنها .
(٥) فى الأصل : كلمة أعنى التوحيد ، وهو تحريف .
(٦) مناهج الأدلة : الطريق .
(٧) فى الأصل : عقيدة ، والتصويب من « مناهج الأدلة » .

الإسلامية ، ومن لم تكن عقيدته مبنيّة على هذه الأدلة ، وإن صدَّق بهذه الكلمة ، فهو مسلم مع المسلم الحقيقى باشتراك الاسم » .

ثم تكلم على الصفات الثبوتية **فقال**(١) « الفصل الثالث فى الصفات : أما(٢) الأوصاف التى صرَّح الكتاب العزيز بوصف الصانع لوجود العالم بها(٣) ، فهى أوصاف الكمال الموجودة للإنسان ، وهى [ سبعة ](٤) : العلم ، والحياة ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام .

أما العلم فقد نبّه الكتاب(٥) على وجه الدلالة عليه ، فى قوله تعالى : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾[ سورة الملك : ١٤ ] .

ووجه الدلالة : أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذى فى أجزائه ، أعنى كَوْن صنع بعضها من أجل بعض ، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة لذلك(٦) المصنوع ، أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة ، وإنما وُجدت(٧) عن صانع رتَّب ما قبل الغاية لأجل الغاية(٨) ، فوجب أن يكون عالما به .

مثال ذلك : أن الإنسان إذا(٩) نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما

(١) بعد كلامه السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٦٠ – ١٦١ .
(٢) مناهج الأدلة : وأما .
(٣) مناهج الأدلة : بوصف الصانع الموجد للعالم بها .
(٤) سبعة : ساقطة من الأصل ، وزدتها من « مناهج الأدلة » .
(٥) مناهج الأدلة : الكتاب العزيز .
(٦) مناهج الأدلة : بذلك .
(٧) مناهج الأدلة : وإنما حدث .
(٨) مناهج الأدلة : ما قبل الغاية قبل الغاية .
(٩) مناهج الأدلة : إذ .

صُنع من أجل الحائط ، وأن الحائط من أجل السقف – تبين أن البيت إنما وجد عن فاعل[(١)] عالم بصناعة البناء ، وهذه الصفة هى صفة قديمة ، إذ كان لا يجوز عليه[(٢)] أن يتصف بها وقتا [ ما ][(٣)]

لكن ليس ينبغى أن نتعمق فى هذا فنقول[(٤)] ما يقوله[(٥)] المتكلمون : إنه يعلم المحدَث فى وقت حدوثه بعلم قديم ، فإنه يلزم على[(٦)] هذا أن يكون العلم بالمحدَث فى وقت وجوده وعدمه[(٧)] علماً واحدًا .

وهذا أمر غير معقول ، إذ كان العلم واجبا أن يكون تابعا للموجود . ولما كان الموجود تارة يُوجد فعلا ، وتارة يوجد قوة ، وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفا ، إذ كان فى[(٨)] وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل . وهذا – يعنى قول المتكلمين[(٩)] – شىء لم يصرِّح الشرع به[(١٠)] ، بل الذى صرَّح به خلافه ، وهو أنه[(١١)] يعلم المحدَثات حين حدوثها .

كما قال تعالى : ﴿ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾[ سورة الأنعام : ٥٩ ] .

---

(١) فاعل : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٢) مناهج الأدلة : عليه سبحانه .

(٣) ما : ساقطة من الأصل ، وزدتها من « مناهج الأدلة » .

(٤) مناهج الأدلة : أن يتعمق فى هذا فيقال . .

(٥) مناهج الأدلة : ما يقول ( وفى نسخة : ما يقوله ) .

(٦) مناهج الأدلة : عن .

(٧) مناهج الأدلة : فى وقت عدمه وفى وقت وجوده .

(٨) فى : ليست فى « مناهج الأدلة » ( ص ١٦١ ) .

(٩) عبارة « يعنى قول المتكلمين » من كلام ابن تيمية وليست فى « مناهج الأدلة » .

(١٠) مناهج الأدلة : لم يصرح به الشرع .

(١١) فى الأصل : أن . والتصويب من « مناهج الأدلة » .

فينبغى أن يوضع فى الشرع أنه عالم بالشىء قبل أن يكون على أنه سيكون ، وعالم[١] بالشىء إذا كان على أنه قد كان ، وعالم بما تلف أنه تلف[٢] فى وقت تلافه[٣] . وهذا هو الذى تقتضيه أصول الشرع .

وإنما كان هكذا[٤] لأن الجمهور لا يفهمون من العالِم فى الشاهد/ غير هذا المعنى ، وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة ، إلا أنهم يقولون : إن العلم المتغير بتغير المعلومات[٥] الموجودات هو محدَث ، والبارى تعالى[٦] لا يقوم به حادث ، لأن ما لا ينفك عن الحوادث ، زعموا أنه حادث[٧] » . ص ٣٣٤

**قال**[٨] : « وقد بيّنا نحن كذب هذه المقدمة ، فإذاً الواجب أن تقرر[٩] هذه القاعدة على ما وردت ، ولا يُقال : إنه يعلم حدوث الحادثات[١٠] وفساد الفاسدات ، لا بعلم محدث ولا بعلم قديم ، فإن هذه بدعة فى الإسلام : ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾[ سورة مريم : ٦٤ ] .

**قال**[١١] : « والذى يُقال للخواص : إن العلم القديم لا يشبه علم

(١) فى الأصل : عالم . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٢) مناهج الأدلة : قد تلف أنه قد تلف .
(٣) مناهج الأدلة : تلفه ( وفى نسخة : تلافه ) .
(٤) مناهج الأدلة : . . كان هذا هكذا . .
(٥) المعلومات : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٦) مناهج الأدلة : والبارى سبحانه .
(٧) مناهج الأدلة : زعموا حادث ( وفى نسخة : زعموا أنه حادث ) .
(٨) فى « مناهج الأدلة » بعد الكلام السابق مباشرة .
(٩) مناهج الأدلة : تقر .
(١٠) مناهج الأدلة : المحدثات .
(١١) الكلام التالى ورد فى نسخة ( أ ) فقط ، وأثبته الدكتور محمود قاسم فى ذيل ص ١٦١ .

الإنسان المحدَث[١] ،[٢] فالذى يدركه الإنسان من تغاير العلم المحدث بالماضى والمستقبل والحاضر هو شيء يخص العلم المحدث[٢] ، وأما العلم القديم فيجب فيه اتّحاد هذه العلوم ، لأن انتفاء العلم عنه بما يحدثه من هذه الموجودات الثلاثة[٣] محال ، فقد وقع اليقين بعلمه سبحانه بها ، وانتفى التكييف ، إذ التكييف[٤] يوجب تشبيه العلم القديم بالمحدَث[٥] » .

**قلت** : هذا الكلام من جنس ما حكاه عن المتكلمين ، فإنه إذا اتّحد فى العلم القديم العلم بالماضى والحاضر والمستقبل ، ولم يكن هذا مغايرًا لهذا ، كان العلم بالموجود حال وجوده وحال عدمه واحداً ، وهذا مناقض لما تقدم من قوله ، « يجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفا » .

غاية ما فى هذا الباب أن هذا الرجل يقول : إن عدم التغاير هو ثابت فى العلم القديم دون المحدَث . ولا ريب أن أولئك المتكلمين يقولون هذا ، ولكن يقولون : لو فُرض بقاء العلم الحادث لكان حكمه حكم القديم ، ويقولون : إن هذا من باب حدوث النسب والإضافات ، التى لا توجب حدوث المنسوب المضاف ، كالتيامن والتياسر .

وهكذا هذا يقول : إنما تتجدد النسب والإضافات ، وقد ذكر ذلك فى مقالة له فى العلم[٦] ، لكن المتكلمون خير منه ، لأنهم يقولون بعلمها

---

(١) مناهج الأدلة : لا يشبه العلم المحدث .

(٢ - ٢) : ساقط من « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة : الثلاث .

(٤) مناهج الأدلة : التكيف إذ التكيف . .

(٥) مناهج الأدلة : بالعلم المحدث .

(٦) المقالة التى يشير إليها ابن تيمية هى رسالة نشرت مع كتاب « فلسفة ابن رشد » الذى طبعه محمود على =

بعد وجودها : إما بعلم زائد عند بعضهم ، وإما بذلك الأول عند بعضهم .

وأما هذا فلا يثبت إلا العلم الذى هو سبب وجودها ، كما سيأتى كلامه . وهذا عندهم حكم يعم الواجب والقديم ، وهذا يقول : بل ذلك حكم يخص المحدَث . وهو لم يأت على الفرق بحجة إلا مجرد الدعوى .

وقد بيَّن ذلك فى كلام أفرده فى مسألة العلم ، وأراد أن ينتصر بذلك للفلاسفة الذين قيل عنهم : إنهم يقولون : إنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات إلا على وجه/كلى ، فذكر أنهم يقولون : إنه يعلم الجزئيات ، لكن على هذا الوجه . ص ٣٣٥

كلام ابن رشد فى «ضميمة لمسألة العلم القديم» ورد ابن تيمية عليه

فقال لمن راسله[١] : «لما فقتم بجودة ذهنكم ، وكرم[٢] طبعكم ، كثيرا ممن يتعاطى هذه العلوم ، وانتهى نظركم السديد إلى أن وقفتم على الشك العارض فى العلم القديم[٣] ، مع كونه متعلقا بالأشياء المحدَثة ، وجب علينا لمكان الحق ، ولمكان إزالة الشك والشبهة عنكم[٤] ، أن نحلَّ هذا الشك بعد أن نقول فى تقريره ، فإنَّ لم يعرف الربط لم يقدر على

= صبيح ويتضمن كتاب «فصل المقال» وكتاب «الكشف عن مناهج الأدلة» وهذه الرسالة نشرت بعد كتاب «فصل المقال» بعنوان «ضميمة لمسألة العلم القديم التى ذكرها أبو الوليد فى فصل المقال – رضى الله عنه» ، وسينقل ابن تيمية كلاما منها بعد قليل بإذن الله .

(١) أى ابن رشد فى رسالة «ضميمة فى مسألة العلم القديم» التى أشرت إليها فى التعليق السابق (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ، ص ٣٦ – ٣٨ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٣٥٣/١٩٣٥) .

(٢) ضميمة فى مسألة العلم القديم : وكريم .

(٣) ضميمة فى . . : فى علم القديم سبحانه .

(٤) ضميمة فى . . : ولمكان إزالة هذه الشبهة عنكم .

الحل[١] والشك يلزم هكذا إن كانت الأشياء كلها فى علم الله تعالى[٢] قبل أن تكون ، [٣] فهل هى فى علمه فى حال كونها كما كانت عليه قبل أن توجد ؟[٣]

فإن قلنا : إنها فى علم الله تعالى[٤] فى حال وجودها على غير ما كانت عليه فى علمه قبل أن توجد ، لزم أن يكون العلم القديم متغيرًا ، وأن تكون[٥] إذا خرجت من العدم إلى الوجود ، فقد حدث هناك[٦] علم زائد ، وذلك مستحيل على العلم القديم .

وإن قلنا : إن العلم القديم فيها واحد فى الحالين[٧] .

قيل : فهل هى فى نفسها – أعنى الموجودات الحادثة قبل أن توجد – كما هى حين وجدت ؟ فيجب[٨] أن يقال : ليست فى نفسها [ قبل أن توجد ][٩] كما هى حين وجدت ، وإلا كان المعدوم والموجود[١٠] واحدًا .

فإذا سلّم الخصم هذا ، قيل له : أفليس العلم الحقيقى هو معرفة الوجود على ما هو عليه ؟

(١) فى الأصل : معرف ، و : مدر : غير منقوطتين . وفى « ضميمة فى . . » : فإنه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل .

(٢) ضميمة فى . . : الله سبحانه .

(٣ – ٣) بدلا من هذه العبارات فى « ضميمة . . » : فهل هى فى حال كونها فى علمه كما كانت فيه قبل كونها ؟ أم هى فى علمه فى حال وجودها على غير ما كانت عليه فى علمه قبل أن توجد ؟

(٤) تعالى : ليست فى « ضميمة » ( ص ٣٧ ) .

(٥) ضميمة : وأن يكون .

(٦) ضميمة . . : قد حدث هنالك . .

(٧) ضميمة . . . : إن العلم بها واحد فى الحالتين .

(٨) ضميمة . . : فسيجب .

(٩) عبارة « قبل أن توجد » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « ضميمة . . » ( ص ٣٧ ) .

(١٠) ضميمة . . : الموجود والمعدوم .

فإذا قال : نعم .

قيل : فيجب على هذا إذا اختلف الشيء فى نفسه ، أن يكون العلم به يختلف[١] ، وإلا فقد علم على غير ما هو عليه ، فإذًا يجب أحد الأمرين[٢] : إما أن يختلف العلم القديم فى نفسه ، أو تكون الحوادث غير معلومة[٣] ، وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه .

ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الإنسان ، أعنى مِن تعلُّق علمه بالأشياء المعدومة على تقدير الوجود ، وتعلق علمه بها إذا وجدت ، فإنه من البيّن بنفسه أن العلمين يتغايران[٤] ، وإلا كان جاهلا بوجودها فى الوقت الذى وجدت فيه ، وليس ينجى من هذا ما جرت [ به ][٥] عادة المتكلمين فى الجواب عن هذا ، بأنه سبحانه[٦] يعلم الأشياء قبل كونها ، على ما تكون عليه فى كونها[٧] ، من زمان ومكان ، وغير ذلك من الصفة المختصة به بوجود موجود[٨] .

فإنه يقال لهم : إذا[٩] وجدت فهل حدث هنالك تغير أو لم يحدث ، وهو خروج الشيء من العدم إلى الوجود ؟

---

(١) فى الأصل : مختلف . والتصويب من « ضميمة . . . » .

(٢) ضميمة . . : أمرين .

(٣) ضميمة . . : أو تكون الحادثات غير معلومة له .

(٤) ضميمة . . : متغايران .

(٥) به : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « ضميمة . . » .

(٦) ضميمة . . : بأنه تعالى .

(٧) ضميمة . . : فى حين كونها .

(٨) ضميمة . . : من الصفات المختصة بوجود موجود .

(٩) ضميمة . . . : فإذا .

فإن قالوا : لم يحدث ، فقد كابروا .

وإن قالوا : حدث هنالك تغير .

ص ٣٣٦ قيل لهم : فهل حدوث هذا التغير[١] معلوم/للقديم[٢] أم لا ؟ فيلزم الشك المتقدم .

وبالجملة فيعسر أن يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد ، وأن العلم به[٣] بعد أن وُجد علم واحد بعينه . فهذا هو تقرير هذا الشك » .

**قال**[٤] : « وقد رام الإمام أبو حامد الغزالى[٥] حل هذا الشك فى كتابه الموسوم « بتهافت الفلاسفة »[٦] بشىء ليس فيه منتفع[٧] . وذلك أنه قال قولا معناه هذا ، وهو أنه زعم أن العلم والمعلوم من المضاف ، وكما أنه قد يتغير أحد المتضايفين ولا يتغير هذا الآخر فى نفسه[٨] ، كذلك يشبه[٩] أن يعرض للأشياء فى علم الله سبحانه وتعالى[١٠] ، أعنى أن تتغير[١١] فى أنفسها ، ولا يتغير علمه سبحانه وتعالى[١٢] بها .

---

(١) ضميمة . . . : التغيير .

(٢) ضميمة . . . : للعلم القديم .

(٣) ضميمة . . ( ص ٣٨ ) : والعلم به .

(٤) بعد الكلام السابق بسطرين فى « ضميمة . . . » ص ٣٨ .

(٥) ضميمة . . : وقد رام أبو حامد . .

(٦) ضميمة . . : بالتهافت .

(٧) ضميمة . . : مقنع .

(٨) ضميمة . . . : . . أحد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر فى نفسه .

(٩) فى الأصل : نسبه ، وهو تحريف .

(١٠) وتعالى : ليست فى « ضميمة . . » .

(١١) ضميمة . . : يتغير ، وهو خطأ .

(١٢) وتعالى : ليست فى « ضميمة . . » .

ومثال ذلك فى المضاف : أنه قد تكون [١] الإسطوانة الواحدة يمنة زيد ثم تعود يسرته ، وزيد بعد لم يتغير فى نفسه » .

**قال** [٢] : « وليس هذا [٣] بصادق [٤] ؛ فإن الإضافة قد تغيرت [٥] فى نفسها ، وذلك أن الإضافة التى كانت يمنة قد عادت يسرة ، وإنما الذى لم يتغير موضع الإضافة [٦] ، أعنى الحامل لها الذى هو زيد .

وإذا كان كذلك [٧] ، وكان العلم هو نفس إضافة ؛ فقد يجب أن يتغير [٨] عند تغير المعلوم كما تتغير الإضافة [٩] : إضافته الإسطوانة إلى زيد عند تغيرها فى نفسها [١٠] ، وذلك إذا عادت يسرة بعد أن كانت يمنة » .

**قال** [١١] : « والذى ينحل به هذا الشك عندنا ، هو أن يُعرف أن الحال [١٢] فى العلم القديم مع الموجود بخلاف [١٣] الحال فى العلم المحدث مع

---

(١) فى الأصل : يكون . والمثبت من « ضميمة . . » .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٣٨ .

(٣) هذا : ساقطة من « ضميمة . . » .

(٤) فى الأصل : يصادف ، وهو تحريف .

(٥) فى الأصل : قد تعترض ، وهو تحريف . والتصويب من « مناهج الأدلة » .

(٦) ضميمة . . : . . لم يتغير هو موضوع الإضافة .

(٧) ضميمة . . : وإذا كان ذلك كذلك .

(٨) ضميمة . . : تتغير .

(٩) كلمة « الإضافة » : ساقطة من « ضميمة . . » .

(١٠) عبارة « فى نفسها » : ساقطة من « ضميمة . . » .

(١١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٣٨ .

(١٢) ضميمة . . : يعرف الحال .

(١٣) ضميمة . . : خلاف .

الموجود ، وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا ، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود ، فلو كان إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد فقد[١] حدث فى العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك فى العلم المحدث ؛ للزم أن يكون العلم القديم معلولاً للموجود لا علة له ، فإذًا وجب[٢] أن لا يحدث هنالك تغير ، كما يحدث فى العلم المحدَث .

وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدَث ، وهو قياس الغائب على الشاهد ، وقد عُرف فساد هذا القياس .

وكما لا يحدث[٣] فى الفاعل تغيرٌ عند وجود مفعول له[٤] ، أعنى تغيرًا[٥] لم يكن قبل ذلك ، كذلك لا يحدث فى العلم القديم تغير[٦] عند حدوث مفعوله[٧] عنه .

فإذًا قد انحل هذا[٨] الشك ، ولم يلزمنا أنه إذا لم يحدث هنالك تغيرٌ ،
ص ٣٣٧ أعنى فى العلم القديم ، فليس يَعْلَم الموجود فى حين/حدوثه على ما هو عليه ، وإنما لزم أنه لا يعلمه بعلم محدث ، [ بل لا يعلمه إلا ] بعلم قديم[٩] ، [١٠]كما ظن أنه لازم من ذلك القول[١٠] ، لأن حدوث التغير فى

(١) فقد : ليست فى « ضميمة . . . » .
(٢) ضميمة . . : واجب .
(٣) ضميمة . . :وكما أنه لا يحدث .
(٤) ضميمة . . ( ص ٣٩ ) : مفعوله .
(٥) ضميمة . . . : تغيرا .
(٦) ضميمة . . : فى العلم القديم سبحانه تغيرا .
(٧) ضميمة . . : معلومه .
(٨) هذا : ليست فى « ضميمة . . » .
(٩) فى الأصل : وإنما لزم أنه لا يعلمه بعلم محدث لا بعلم قديم . وفى « ضميمة . . » : وإنما لزم أن لا يعلمه بعلم محدث إلا بعلم قديم . ولعل الصواب ما أثبته ، وهو الموافق لمعنى الكلام السابق واللاحق .
(١٠ – ١٠): ساقط من « ضميمة . . . » .

العلم عندنا بتغير الموجود[١] إنما هو شرط فى العلم المعلول عن الموجود ، وهو العلم المحدَث .

فإذًا العلم القديم إنما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التى يتعلق بها العلم المحدَث ، لا أنه غير متعلق أصلاً ، كما حَكَى عن الفلاسفة أنهم لموضع هذا الشك قالوا : إنه لا يعلم الجزئيات [٢] .

وليس الأمر كما توهم عليهم ، بل يَرَوْن أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدَث الذى من شرطه الحدوث بحدوثها ، [٣]ويعلمها بالعلم القديم الذى ليس من شبرطه الحدوث بحدوثها[٣] ، إذ كان علة لها لا معلولا عنها ، كالحال فى العلم المحدَث .

وهذا هو غاية التنزيه الذى يجب أن يعترف به ، فإنه إذًا [ قد ] اضطر البرهان[٤] إلى أنه عالم بالأشياء من جهة أن صدورها عنه ، [ إنما هو ] [٥] من جهة أنه عالم ، لا من جهة أنه موجود فقط ، أو موجود بصفة كذا[٦] ، بل من جهة أنه عالم . كما قال تعالى : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾[ سورة الملك : ١٤ ] .

وقد اضطر البرهان إلى أنه غير عالم بها [ بعلم ] [٧] هو على صفة العلم

(١) ضميمة . . : فى العلم عند تغير الموجود .

(٢) ضميمة . . . : عن الفلاسفة أنهم يقولون لموضع هذا الشك : إنه سبحانه لا يعلم الجزئيات .

(٣ - ٣) : ساقط من « ضميمة . . . » .

(٤) فى الأصل : فإنه إذاً اضطر البرهان . وفى « ضميمة . . » : فإنه قد اضطر البرهان . ولعل الصواب ما أثبته .

(٥) عبارة « إنما هو » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « ضميمة » .

(٦) فى الأصل : بصفة كلا . والتصويب من « ضميمة . . . » .

(٧) بعلم : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « ضميمة . . . » .

بالمحدَث [١] ، فواجب أن يكون هناك بالموجودات [٢] علم آخر لا يكيف ، وهو العلم القديم » [٣] .

**قال** [٤] : « وكيف يمكن أن يتصور أن المشَّائين من الحكماء يرون أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات ، وهم يرون أنه سبب الإنذار فى المنامات والوحى وغير ذلك من أنواع الإلهامات » .

**قال** [٥] : « فهذا ما ظهر لنا فى وجه هذا الشك ، وهو أمر لا مرية فيه ولا شك » .

**قلت** : لقائل أن يقول : ليس فيما ذكره جواب ، وذلك أن تفريقه بين العلم القديم والعلم المحدَث ، بأن ذلك سبب للموجود ، وهذا سبب عنه — هو قول تقوله طائفة من الفلاسفة ، وقد عارضهم طائفة من المتكلمين ، فزعموا أن ليس فى العلم ما هو سبب لوجود الموجود ، بل العلم يطابق المعلوم على ما هو عليه ، فلا يكسبه صفة ، ولا يكتسب عنه صفة .

وأولئك يقولون : علمه فعل ، وهؤلاء يمنعون ذلك .

والتحقيق أن كلاًّ من العلمين : علم الخالق وعلم المخلوق ، ينقسم إلى ما
ص ٣٣٨ يكون له تأثير فى وجود معلومه ، وإلى ما لا يكون كذلك ،/فما لا يكون كذلك علم الله بنفسه سبحانه ، فإن هذا العلم ليس سببا لهذا الموجود ، فلا يجوز إطلاق القول بأن ذلك العلم سبب للوجود مطلقا .

(١) ضميمة : المحدث .

(٢) ضميمة . . . : أن يكون هنالك للموجودات . .

(٣) ضميمة . . . : القديم سبحانه .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٣٩ .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، وفى نفس الصفحة .

وكذلك علمنا بمخلوقات الله التى لا أثر لنا فيها كالسماوات .

وأما الثانى فعلم الله بمخلوقاته ، فإن خلق المخلوقات مشروط بالعلم بها . كما قال : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾[ سورة الملك : ١٤ ] ، فالعلم بها شرط فى وجودها ، لكن ليس هو وحده العلة فى وجودها ، بل لابد من القدرة والمشيئة .

ومن هنا ضل هؤلاء المتفلسفة ، فجعلوا مجرد العلم بنظام المخلوقات موجبا لوجودها ، ولم يجعلوا للقدرة والمشيئة أثراً ، مع أن تأثير القدرة والمشيئة فى ذلك أظهر من تأثير العلم ، مع أنهم متناقضون فى ذلك ، فإنهم قد يثبتون العناية والمشيئة تارة وينفونها تارة .

وعلم العبد بما يريد فعله من أفعاله ، هو أيضا شرط فى وجود المعلوم ، فهذا العلم بهذا المحدَث شرط فى حصوله ، والمعلوم تابع للعلم المحدَث هنا ، فليس وجود كل معلوم لنا هو علة وسببا لعلمنا مطلقا ، بل يُفرَّق فى ذلك بين العلم النظرى والعلم العملى ، فبطل هذا الفرق .

ثم يُقال أيضا : لا ريب أن الفاعل إذا أراد أن يفعل أمرًا ، فَعَلِمَ ما يريد أن يفعل ، لم يكن هذا هو العلم بأن سيكون ، فإنه ليس كل من تصور ما يريد أن يفعل يعلم أن سيكون ما يريده ، بل الواحد منا يتصور أشياء يريدها ولا يعلم أنها تكون ، بل لا تكون ، ثم إذا علم العالم أن الشىء سيكون ثم كان ، علم أنه قد كان .

فهنا فى حقنا ثلاثة علوم ، وهو إنما ذكر فى حق الله العلم المشروط فى الفعل ، وهو الذى لا يكون المريد مريدًا حتى يحصل ذلك العلم ، فإن الإرادة مشروطة بتصور المراد .

أما العلم بأن سيكون المراد ، فهذا لا يثبت بمجرد ما ذكره ، فإن هذا علم خبرى ، وذاك علم طلبى . ثم إذا ثبت هذا العلم جاء الشك ، وهو أنه هل يكون هذا العلم هو نفس العلم بوقوعه إذا وقع أم لا ؟

والمتكلمون تكلموا فى هذين العلمين ، وأرادوا جعل أحدهما هو الآخر ، فكانوا أقرب إلى الصواب ممن جعل العلم بما يريده هو العلم بأن سيكون المراد ، وذلك هو العلم بأن قد كان .

ص ٣٣٩ فتبين أن طريقة المتكلمين أقل إشكالاً ،/وأقرب إلى الصواب .

وأيضا فيقال له : العالم بما يريد أن يفعل إذا فعله علم أنه سيكون ، ثم علم أن قد كان ، لم يخرج بذلك عن أن يكون العلم القديم شرطا فى وجود المعلوم ، وهو من تمام علة وجوده ، وإذا كانت نفسه مستلزمة لعلمه بالموجود بشرط فعله لها ، كما فى سمعه وبصره ، لم يكن شىء من أحواله معلولاً لغيره .

فقوله : يلزم أن يكون العلم القديم معلولاً للوجود لا علة له — ليس بلازم .

وأما ما ذكره من نفى التغير ، فهو قد طعن فى دليل المتكلمين على نفيه ، ولم يذكر هو دليلاً على نفيه ، فبقى نفيه له بلا حجة أصلاً ، إلا قوله : يلزم أن يكون العلم القديم معلولاً للوجود لا علةً له ، وليس هذا بصحيح ، فإنه بتقدير تجدد علم ثان ، لا يخرج العلم الذى به كان الفاعل فاعلاً عن أن يكون علة .

وأيضا فعلم الله لازم لذاته ، وهو الذى فعل الموجودات . فإذا قيل :

إن ذاته أوجبت له هذا العلم ، بشرط فعله ما فعل ، لم يكن ذلك موجبا لافتقاره فى العلم إلى غيره .

وقوله : « إنما أتى هذا من قياس الغائب على الشاهد » .

فيقال : جميع ما تذكره أنت وأصحابك والمتكلمون فى هذا الباب ، لابد فيه من مقدمة كلية تتناول الغائب والشاهد ، ولولا ما يوجد فى الشاهد من ذلك ، لما تُصور من الغائب شىء أصلا ، فضلاً عن معرفة حكمه ، فإن أبطلت هذا بطل جميع كلامكم .

وأما قوله : « كما لا يحدث فى الفاعل تغير عند وجود مفعول له ، كذلك فى العلم عند حدوث مفعوله » .

فيقال له : أنت قد أبطلت دليل المتكلمين على هذا الأصل الذى قاسوا عليه ، ولم تذكر لك عليه دليلا ، فإن أولئك بَنَوْه على أن ما لا يسبق الحوادث حادث ، وهذا ثبت بطلانه . فيجوز عندك أن تقوم الحوادث بالقديم ، وإذا كان كذلك ، لم يمتنع عندك أن يتجدد للفاعل القديم عند فعله حال من الأحوال ، بل أنت قد بيّنت فى غير موضع أنه لا يُعقل صدور الحوادث عن المحدِث بدون هذا .

وأما قوله : « لا يلزمنا إذا لم يحدث هناك تغير أن لا يعلم الموجود فى حين حدوثه على ما هو عليه » .

فيقال : هذا لك ألزم منه للمتكلمين ، لأنك ألزمتهم أن العلم بأن [ ما ][1] سيكون/قد كان . ومعلوم أن العلم بما نريد أن نفعل ، ليس هو ص ٣٤٠
العلم بأن سيكون ، ولا بأن قد كان .

(١) ما : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

فإن نفيت علمه بأن ستكون[1] الموجودات قبل وجودها ، وعلمه بأن قد كانت بعد وجودها – كان هذا أعظم عليك . وإن جعلت ذلك هو نفس علمه بما يريد فعله ، كان جعلهم العلم بالشيء قبل كونه واحدًا ، أقرب إلى العقل .

وأما قوله : « حدوث التغير فى العلم عندما يتغير الموجود ، هو شرط فى العلم المعلول عن الموجود ، وهو المحدث » .

فيقال له : هذا ضعيف لوجهين :

أحدهما : أن ما ذكرته من الدليل لا يفرق .

الثانى : أنه يلزم علم العبد بما يريد أن يفعله ، فإنه متقدم على المعلوم به الموجود ، وهو متغير ، فليس هو معلولا عن الموجود . فتبين أن كونه سببا فى الوجود أو تابعا له ، لايمنع ما ذكر من التغير .

وعلم الرب تبارك وتعالى لا يجوز أن يكون مستفادًا من شيء من الموجودات ، فإن علمه من لوازم ذاته ، فعلم العبد يفتقر إلى سبب يحدثه ، وإلى المعلوم ، الذى هو الرب تعالى ، أو بعض مخلوقاته . وعلم الرب لازم له ، من جهة أن نفسه مستلزمة للعلم ، والمعلوم : إما نفسه المقدسة ، وإما معلوماته التى علمها قبل خلقها .

وهذه المسألة : مسألة تعلق صفاته بالمخلوقات بعد وجودها ، تعلق العلم والسمع والبصر ونحو ذلك ، هى مسألة كبيرة .

والناس متفقون على تجدد نسب وإضافات لا تقوم بذات الرب ،

(١) فى الأصل : سيكون .

وتنازعوا فيما يقوم بذات الرب ، وهذا كما تنازعوا فى الاستواء ونحوه : هل هو مفعول للرب يحدثه فى المخلوقات من غير قيام أمر به ؟ أم يقوم به أمر ؟ على القولين .

فالكُلاَّبية والمعتزلة ينفون أن يقوم بالرب شيء من ذلك . وأكثر أهل الحديث ، وكثير من أهل الكلام يجوِّزون ذلك . وأما النسب والإضافات فتتجدد باتفاقهم . وابن عقيل يسّمى هذه النسب والإضافات « الأحوال » ، ولعله سمّاها بذلك ، كما يسمّى غيره كونه عالما وقادرا حالاً معللة بالعلم والقدرة ، كما هى طريقه القاضى أبى بكر ، ومن وافقه كالقاضى أبى يعلى وابن عقيل وغيرهما .

وهؤلاء يقولون – تبعًا لأبى هاشم – إن الحال لا موجودة ولا معدومة ، وكذلك هذه النسب والإضافات على قولهم . أو/أن يكون ابن عقيل شبَّه ذلك بالأحوال التى يثبتها أبو هاشم ، ويجعلها لا موجودةً ولا معدومة ، كذلك هذه النسب والإضافات . ص ٣٤١

ولأهل الحديث والتفسير والكلام وغيرهم من الكلام فى هذه المسألة ما هو معروف . ولهذا صار طائفة من أهل الكلام ، كهشام بن الحكم ، والجهم ، وأبى الحسين البصرى ، والرازى ، وغيرهم – إلى إثبات أمور متجددة .

والكلام على هذا متعلق بما ذكره الله فى القرآن فى غير موضع . كقوله : ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِى كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ﴾[ سورة البقرة : ١٤٣ ] .

وقوله تعالى : ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ ﴾[ سورة آل عمران : ١٤٢ ] .

وقوله : ﴿ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ ﴾[ سورة آل عمران : ١٤٠ ] .

وقوله : ﴿ أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ ﴾[ سورة آل عمران : ١٦٥ ] إلى قوله : ﴿ فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ * وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا ﴾[ سورة آل عمران ١٦٥ ، ١٦٦ ] الآية .

وقوله : ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا ﴾[ سورة الكهف : ١٢ ] .

وقوله : ﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ ﴾إلى قوله : ﴿ وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ ﴾[ سورة العنكبوت : ٣ - ١١ ] .

وغير ذلك فى كتاب الله . هذا مع اتفاق سلف الأمة وأئمتها ، على أن الله عالم بما سيكون قبل أن يكون .

وقد نصَّ الأئمة على أن من أنكر العلم القديم فهو كافر . ومن هؤلاء غلاة القدرية ، الذين ينكرون علمه بأفعال العباد قبل أن يعملوها ، والقائلون بالبَدَاء من الرافضة ونحوهم (١) .

---

(١)قال الشهرستانى فى « الملل والنحل » ١/١٣٢ - ١٣٣ عن مذهب المختارية الشيعة الكيسانية ، وهم أصحاب المختار بن أبى عبيد الثقفى : « فمن مذهب المختار أنه يجوز البداء على الله تعالى . والبَدَاء له معان : البداء =

وإنما المسألة الدقيقة أنه عند وجود المسموع والمرئى والمعلوم ، إذا سمعه ورآه وعلمه موجوداً ، فهل هذا عين ما كان موجودًا قبل وجود ذلك ؟ أو هناك معنى زائد ؟

وأما قول من قال من الفلاسفة : إنه لا يعلم إلا الكليات ، فهذا من أخبث الأقوال وشرها ، ولهذا لم يقل به أحد من طوائف الملة . وهؤلاء شر من المنكرين للعلم القديم ، من القدرية وغيرهم .

وأما ما ذكره من أن الفلاسفة لا يقولون : إنه لا يعلم الجزئيات ، بل يَرَوْن أنه لا يعلمها بالعلم المحدث ، وإنكاره أن يكون المشّاؤون من الفلاسفة ينكرون علمه بجزئيات العالم ، فهذا يدل على فرط/تعصبه لهؤلاء ص ٣٤٢
الفلاسفة بالباطل ، وعدم معرفته بحقيقة مذهبهم ، فإنه دائما يتعصب لأرسطو ، صاحب التعاليم المنطقية والإلٰهية . وكلامه فى مسألة العلم معروف مذكور فى كتابه « ما بعد الطبيعة » ، وقد ذكره بألفاظه أبو البركات صاحب « المعتبر » وغيره ، ورد ذلك عليه أبو البركات ، مع تعظيمه له .

= فى العلم ، وهو أن يظهر له خلاف ما علم ، ولا أظن أن عاقلا يعتقد هذا الاعتقاد . والبداء فى الإرادة ، وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم . والبداء فى الأمر ، وهو أن يأمر بشىء آخر بعده بخلاف ذلك . ومن لم يجوِّز النسخ ظن أن الأوامر المختلفة فى الأوقات المختلفة متناسخة . وإنما صار المختار إلى القول بالبداء لأنه كان يدَّعى علم ما يحدث له من الأحوال : إما بوحى له ، وإما برسالة من قِبَل الإمام ، فكان إذا وعد أصحابه بكون شىء وحدوث حادثة ، فإن وافق كونه قوله جعله دليلا على صدق دعواه ، وإن لم يوافق قال : قد بدا لربكم . وكان لا يفرِّق بين النسخ والبداء . قال : إذا جاز النسخ فى الأحكام جاز البداء فى الأخبار » . وانظر أيضا عن قول المختار بالبداء : الفرق بين الفرق ، ص ٢٦ .

وتابع المختار فى هذا القول كل الكيسانية وكثير من الإمامية الاثنى عشرية . وقد عقد الكلينى فى كتابه « أصول الكافى » ١/١٤٦ – ١٤٩ ( ط . طهران ، ١٣٨١ ) فصلا عن البدَاء » أورد فيه آثار الشيعة وأدلتهم على هذا الاعتقاد .

وانظر عن البداء عند الشيعة أيضا : فرق الشيعة للنوبختى ، ص ٨٥ – ٨٦ ؛ التبصير فى الدين ، ص ١٨ ، ٢٠ ؛ دائرة المعارف الإسلامية ، مقالة « البداء » لجولدتسيهر .

وأرسطو ينكر علم الرب بشيء من الحوادث مطلقاً . وكلامه فى ذلك وحججه من أفسد الكلام ، كما سنذكره إن شاء الله .

ولكن ابن سينا وأمثاله زعموا أنه إنما يعلم الكليات والجزئيات : يعلمها على وجه كليّ . وهؤلاء فروا من وقوع التغير فى علمه .

وأما من قبل أرسطو من المشَّائين ، فلا ريب أن فى كلامهم ما هو خير وأقرب إلى الأنبياء من كلام أرسطو . ولهذا نُقِل عنهم أنهم كانوا يقولون بحدوث الأفلاك ، وأن أرسطو أول من قال بقدمها من المشَّائين .

وأما احتجاجه على إثبات علم الرب بالجزئيات بالإنذارات والمنامات ، فاستدلال ضعيف ، فإن ابن سينا وأمثاله يدَّعون أن ما يحصل للنفوس البشرية من العلم والإنذارات والمنامات ، إنما هو من فيض العقل الفعَّال والنفس الفلكية ، وإذا أرادوا أن يجمعوا بين الشريعة والفلسفة ، قالوا : إن النفس الفلكية هى اللوح المحفوظ ، كما يوجد مثل ذلك فى كلام أبى حامد فى كتاب « الإحياء » و« المضنون » وغير ذلك من كتبه . وكما يوجد فى كلام من سلك سبيله من الشيوخ المتفلسفة المتصوفة ، يذكرون اللوح المحفوظ ، ومرادهم به النفس الفلكية ، ويدَّعون أن العارف قد يقرأ ما فى اللوح المحفوظ ويعلم ما فيه .

ومن علم دين الإسلام ، الذى بعث الله به رسله ، علم أن هذا من أبعد الأمور عن دين الإسلام ، كما قد بسط فى موضع آخر ، إذ تنزيهه هنا للفلاسفة المشَّائين عن أن يكون هذا كلامهم ، هو تعصب جسيم منه لهم .

وهذا نظر سيّئ [١] فى نقل أقوال الناس ، وليس تحقيق هذا من غرضنا هنا .

والفلاسفة طوائف متفرقون لا يجمعهم قول ولا مذهب ، بل هم مختلفون أكثر من اختلاف فرق اليهود والنصارى والمجوس . وكلام المشّائين فى الإلـهيات كلام قليل الفائدة ، وكثير منه بلا حجة .

/والنقل المذكور موجود فى كتب المتّبعين لهم كابن سينا وأضرابه . وقد نظرت فيما نُقل عنهم من الأقوال فى العلم فوجدتها عدة مقالات ، لكن من الناس من يحكى عنهم قولين أو ثلاثة ، ومن الناس من لا يحكى إلا قولاً واحداً . وقد وجدت أربعة مقالات منقولة عنهم صريحا فى كتب متعددة . ص ٣٤٣

فنقل طائفة عنهم ، كالشهرستانى وغيره فى العلم ثلاث مقالات .

قالوا [٢] : «ذهب [٣] قدماء الفلاسفة إلى أنه عالم بذاته فقط ، ثم من ضرورة علمه بذاته يلزم منه الموجودات ، وهى غير معلومة عنده ، أى لا صورة لها عنده على التفصيل والإجمال .

وذهب قوم منهم إلى أنه تعالى [٤] يعلم الكليات دون الجزئيات .

وذهب قوم إلى أنه يعلم الكلى والجزئى جميعا ، على وجه لا يتطرق إلى علمه نقص وقصور .

---

(١) كلمة « سيّئ » ليست واضحة فى الأصل ، وكذا استظهرتها .

(٢) الكلام التالى هو كلام الشهرستانى فى كتابه « نهاية الإقدام » ص ٢١٥ .

(٣) نهاية الإقدام : وذهبت .

(٤) تعالى : ليست فى « نهاية الإقدام » .

فهذا القول الثالث هو شبيه بالقول الذى اختاره ابن رشد . وأما القول الثانى والأول فهما اللذان حكاهما الغزالى عن الفلاسفة .

**قال**[١] : « منهم من قال : لا يعلم إلا ذاته ، ومنهم من يسلِّم أنه يعلم غير ذاته .

**قال** : وهو الذى اختاره ابن سينا ، فإنه زعم أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلى ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التى يوجب تجدد الإحاطة بها تغيرًا فى ذات العالم . وذكر الغزالى أنهم اتفقوا على أنه لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن ، وما كان ، ويكون .

**قال**[٢] : «فمن ذهب منهم[٣] إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، لا يخفى فساد هذا من مذهبه[٤] ، ومن ذهب منهم[٥] إلى أنه يعلم غيره ، كما اختاره[٦] ابن سينا ، فقد زعم أنه يعلم الأشياء علما كليا ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن ، ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقالُ ذرة فى السماوات ولا فى الأرض ، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلى » .

**قلت** : ولأبى البركات صاحب « المعتبر » مقالة فى العلم رد فيها على أرسطو ونصر فيها أنه يعلم الكليات والجزئيات .

---

(١) الكلام التالى تلخيص لكلام الغزالى بمعناه وسيرد نص كلام الغزالى بعد قليل .

(٢) وهو الغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة » ص ٢٠٤ .

(٣) تهافت الفلاسفة : فإن من ذهب منهم .

(٤) تهافت الفلاسفة : فلا يخفى هذا من مذهبه .

(٥) منهم : ساقطة من « تهافت الفلاسفة » .

(٦) تهافت الفلاسفة : وهو الذى اختاره .

وما ذكره ابن رشد عنهم من أنهم يَرَوْن أن العلم سبب الإنذار بالجزئيات .

فيقال : أما الفلسفة الموجودة فى كتب ابن سينا وأمثاله ، ففيها أن ذلك من العقل الفعّال والنفس الفلكية ، وعندهم ذلك هو المنذر بذلك ، ويسمون ذلك اللوح المحفوظ ، ومن ذلك ينزل عندهم الوحى على الأنبياء ، ومن ذلك كلّم موسى . وكثير من المتصوفة الذين/سلكوا مسلكهم قد دخل ذلك فى كلامهم . ص ٣٤٤

فإن كان فريق غير هؤلاء المتفلسفة يجعل ذلك من علم الله ، فلا ريب أن من جعل الله منذرًا لعباده بالجزئيات ، لزم أن يكون عالما بها ، فإن الإعلام بالشىء فرع على العلم به . وهذا ما يثبت القول الثالث المحكى عنهم .

وذكر أبو البركات فى « معتبره » الأقوال الثلاثة : قول من قال : لا يعلم إلا ذاته ، وذكره عن أرسطو ، وذكر ألفاظه . وابن رشد هو يعظّم أرسطو إلى الغاية ، وهو من أعظم الفلاسفة عنده ، فكيف ينفى هذا القول عنهم ؟ !

وذكر أبو البركات قول ابن سينا ، وذكر عنهم القول الثالث ، وهو أنه يعرف ذاته وسائر مخلوقاته فى سائر الأوقات ، على اختلاف الحالات ، مما هو كائن ، وما هو آت .

وهذا القول ينزع إلى قولين : أحدهما : القول الذى اختاره ابن رشد ، الذى قرّبه من التغير ، ولم يُجب عنه . والثانى التزام هذا اللازم ، وبيان أنه ليس بمحذور . وهذا قد اختاره أبو البركات ، كما يختاره طوائف من

المتكلمين ، كأبى الحسين والرازى وغيرهما ، وكما هو معنى ما دل عليه الكتاب والسنة ، وذكره أئمة السنة .

فصارت الأقوال للفلاسفة فى علم الله أربعة أقوال ، بل خمسة ، بل ستة ، بل سبعة . وأكثر من ذلك القول الذى ذكره ابن سينا ، والقول الذى اختاره ابن رشد ، والقول الذى اختاره أبو البركات . وهذان القولان هما القولان اللذان يقولها نظّار المسلمين .

وقول أرسطو وابن سينا ، فلا يمكن أن يقولها مسلم . ولهذا كان ذلك مما كفَّرهم به الغزالى وغيره ، فضلاً عن أئمة المسلمين ، كمالك والشافعى وأحمد ، فإنهم كفَّروا غلاة القدرية ، الذين أنكروا علمه بالأفعال الجزئية قبل وجودها ، فكيف من أنكر علمه بالجزئيات كلها قبل وجودها وبعد وجودها ؟ !

وللسهروردى المقتول قول آخر سنحكيه بعد إن شاء الله . وكذلك للطوسى قول قريب منه ، مضمونه أن العلم ليس صفة له ، بل هو نفس المعلومات .

كلام ابن ملكا فى « المعتبر » عن مسألة علم الله وتعليق ابن تيمية عليه .

**قال أبو البركات**[1] : « فأما معرفته وعلمه فقد اختلف فيه كثير من العلماء ، من المحدثين والقدماء » . يعنى علماء النظّار من الفلاسفة ، لا يعنى به أتباع الأنبياء .

**قال**[2] : « فقال قوم منهم : إنه لا يعرف ولا يعلم سوى ذاته ، وصفاته التى له بذاته . وقال آخرون : بل يعرف ذاته وسائر مخلوقاته ، فى

(١) وهو أبو البركات هبة الله بن ملكا فى كتابه « المعتبر فى الحكمة » ٦٩/٣ .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة .

سائر الأوقات ، على اختلاف الحالات ، فيما هو كائن ، وفيما هو[١] آت ./وقال آخرون : بل يعرف ذاته بذاته ، والصفات الكلية من مخلوقاته ، والذات[٢] الدائمة الوجود من معلولاته ، ولا يعرف الجزئيات ، ولا يعلم الكليات[٣] الفاسدات المتغيرات المستحيلات ، ولا شيئا من الحوادث من الأفعال والذات[٤] » . ص ٣٤٥

**قال**[٥] : « واشتهر القول بين المتفلسفة من القدماء بالمذهب الأول ، أعنى تنزيه الذات[٦] فقط ، وبين المُحدَثين القول الثالث[٧] : وهو معرفة الكليات . وضعفت بينهم حجج القائلين بمعرفة الجزئيات ، لتدقيق النظر ، وتقرير أصول لم تحرر[٨] ، وافقهم عليها السامعون[٩] ، [ فألزمهم بتصديقهم ][١٠] من حيث لا يشعرون » .

**قال**[١١] : « ونحن الآن نقتص مذاهب الذين يقولون بأنه تعالى لا يعرف الجزئيات وحججهم ، ثم نشرع فى اعتبارها والنظر فيها ، وفى مذهب القائلين بخلافها ، ونجرى على العادة فى توفية كل مذهب حجته ،

---

(١) المعتبر : وما هو .

(٢) المعتبر : والذوات .

(٣) المعتبر : الكائنات .

(٤) المعتبر : والذوات .

(٥) بعد كلامه السابق مباشرة ٦٩/٣ .

(٦) المعتبر : أعنى معرفة الذات . .

(٧) المعتبر : ومن المحدثين بالمذهب الثالث .

(٨) المعتبر : لم تتحرر .

(٩) المعتبر : ووافقهم السامعون عليها .

(١٠) عبارة « فألزمهم بتصديقهم » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « المعتبر » .

(١١) بعد كلامه السابق مباشرة .

مما قيل ، ومما لم يقل ، حتى ينتهى النظر إلى الحجة التى لا مرد لها ، ولا حجة تبطلها ، فنعرف الحق فيها(١) » .

ثم قال(٢) : « الفصل الرابع عشر : فى شرح كلام من قال : إن الله لا يحيط علما(٣) بالموجودات .

قال أرسطوطاليس ما هذه حكايته فيما بعد الطبيعة(٤) : فأما على أى جهة هو المبدأ الأول ، ففيه صعوبة . فإنه إن كان عقلاً وهو لا يعقل ، كالعالم النائم ، فهذا محال . وإن عَقَل أفترى عقله فى الحقيقة لشىء غيره ؟ وليس جوهره معقوله ، لكن فيه قوة على ذلك ، وبحسب هذا لا يكون جوهرًا ، فإن كان هذا الجوهر بهذه الصفة ، أعنى أنه عقل ، فليس يخلو أن يكون عاقلا لذاته أو لشىء آخر .

فإن كان عاقلا لشىء آخر ، فلا يخلو أن يكون عقله دائما لشىء واحد أو لأشياء كثيرة .

(٥ فإن كان معقوله لأشياء كثيرة ٥) ، فمعقوله على هذا منفصل عنه ، فيكون كماله إذن لا فى أن يعقل ذاته ، لكن فى عقل شىء آخر ، أى شىء كان .

إلا أنه من المحال أن يكون كماله بعقل غيره(٦) ، إذ كان جوهرًا فى

(١) المعتبر : منها .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة ، فى « المعتبر فى الحكمة » ٦٩/٣ – ٧٠ .

(٣) المعتبر : الله تعالى لا يحيط علمه . .

(٤) المعتبر : فى كتابه فيما بعد الطبيعة .

(٥ - ٥) : ساقط من « المعتبر » .

(٦) المعتبر : يعقل غيره .

الغاية من الإلـٰهية والكرامة والعقل ، فلا يتغير . والتغير فيه انتقال إلى الأنقص ، وهذا هو حركة ما ، فيكون هذا العقل ليس عقلاً بالفعل ، لكن بالقوة .

وإذا كان هكذا ، فلا محالة أنه يلزمه الكلال والتعب فى إيصال العقل للمعقولات (١) ، ومن بعد فإنه يصير فاضلاً بغيره ، كالعقل فى المعقولات (٢) ، فيكون ذلك العقل فى نفسه ناقصا ، ويكمل بمعقولاته .

وإذا كان هذا هكذا ، فيجب أن/يهرب من هذا الاعتقاد ، وأن (٣) ص ٣٤٦
لا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصرها ، فكمال ذلك العقل ، إذ كان أفضل الكمالات ، يجب أن يكون بذاته لها (٤) ، فإنها أفضل الموجودات وأكملها وأشرف المعقولات .

وهذا يوجد هكذا دائما ، دون تعرف أو حس أو رأى أو فكر . فهذا ظاهر جدًا ، فإنه إن كان معقول هذا العقل غيره ، فإما أن يكون شيئا واحدًا دائما ، أو يكون علمه بما يعلمه واحدًا بعد آخر .

وهذه الأمور بالهيولى غير الصورة (٥) ، فأما فى [ الأمور ] (٦) العقلية ، فطبيعة الأمر وكونه معقولاً شىء واحد ، فليس العقل فيها شيئا غير المعقول .

---

(١) المعتبر : من اتصال العقل للمعقولات .
(٢) المعتبر : من المعقولات .
(٣) المعتبر : فأن .
(٤) لها : ساقطة من « المعتبر » .
(٥) المعتبر : فالهيولى فيها غير الصورة .
(٦) الأمور : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « المعتبر » .

وبالجملة فجميع الأشياء العرية عن الهيولى ، فمعنى العقل والمعقول فيها واحد » .

**قلت** : وقد صنَّف أبو البركات مقالة فى العلم ذكر فيها نحو ما ذكره فى « المعتبر » **وقال** : « هذا القول هو الذى نقل عن أرسطوطاليس فى مقالة « اللام » من كتابه المعروف « بما بعد الطبيعة » ، وقد تداولته العقلاء ،وتصرفت فيه العقول ، وأكثر فيه المفسّرون . والغرض منه ظاهر ، وهو إجلال المبدأ الأول عن أن يكون له كمال بغيره ، فيكون بذاته ناقصا بالقياس إلى ذلك الكمال ، وتكون له غيرية بإدراك الأبصار ، وتغير بإدراك المتغيرات ، وتعب باتصال إدراكها وازدحامها ، وخروجه من القوة إلى الفعل فيفعلها » .

**قال** :«وإذا كان هذا مفهوم الكلام قد لاح عن كثب ، فلا حاجة إلى التطويل . وهذا قول إذا تتبع بطريقة النظر المحض ، لم يثبت له قدم فيه » وساق كلامه عليه .

**قال أبو البركات فى « المعتبر »**(١) : « وقد كان أرسطو(٢) قال قبل هذا ما قصد به أن ينفى عنه أن تتجدد له الأحوال ، ويمنع به تغيره من حال إلى حال ، حتى يحكم بذلك فى العلوم والمعارف » .

**قال** (٣) :«وليس يمكن فى العلة الأولى أن تنفعل ، وجميع (٤) هذه هى

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، فى « المعتبر » ، ص ٧٠ .

(٢) أرسطو : ساقطة من « المعتبر » .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٤) المعتبر : أن تنفعل أو تتغير فجميع . .

حركات توجد بآخرة بعد الحركة المكانية ، وجميع هذه هى بيّنة [ على هيئة ] [١] على هذه الصفة » .

ثم ذكر عبارة ابن سينا فى هذه المسألة كما سنذكره [٢] .

وكلام أرسطو فيه أربعة أمور .

أحدها : أن العلم بالغير يوجب كونه كاملاً بغيره ، فأن لا يبصر بعض الأشياء أَوْلى من أن يبصرها :

الثانى : أن علمه بالمتغيرات يوجب تعبه وكلاله .

الثالث : أن هذا نوع من الحركة يستلزم تقدّم الحركة المكانية .

الرابع : أن علمه الأشياء نوع حركة يوجب كثرة العلوم ، فيكون هو لها كالهيولى للصورة .

ومدار الحجج على أن العلم يوجب الكثرة والتغير والاستكمال بالمعلوم .

**قال أبو البركات** [٣] :/« الفصل الخامس عشر : فى اعتبار الحجج المنقولة عن أرسطاطاليس : أما قول أرسطو [٤] بأن تعقّله للغير [٥] كمال يوجب له نقصًا [٦] باعتبار لا كونه . فيرُد بأن يُقال فيه على طريق الجدال الذى يلزمه الإذعان له ، وهو أن يُقال : إنك تعرفه مبدأً [٧] أولاً ، وخالق ص ٣٤٧

(١) عبارة « على هيئة » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « المعتبر » .

(٢) انظر « المعتبر » ، ص ٧٠ - ٧٤ .

(٣) بعد كلامه السابق بأربع صفحات فى « المعتبر » ٧٤/٣ .

(٤) المعتبر : أرسطوطاليس .

(٥) المعتبر : الغير.

(٦) المعتبر : نقصانا .

(٧) المعتبر : تعرفه وتعتقده مبدأ . . .

الكل ، فنقول فى خلقه مثلما[١] قلت فى تعقله[٢] .

فإن قلت : الخلق[٣] لزم عن ذاته .

قلنا : والتعقل لزم عن ذاته .

وإن قلت : إن ذلك يمنعه عنه ، حتى لا يجعل[٤] له به كمالاً ، أعنى كونه يعقل الأشياء .

قلنا : فامنع هذا أيضا ، أعنى كونه يخلق الأشياء ، حتى لا يكون له به كمال ، فبما[٥] لا يخلق لا يكون خالق المخلوقات ومبدأً أول لها ، كما أنه بما لا يعقل لا يكون عاقل المعقولات ، ولو بما لا يعقل واحداً منها ، مثلما لا يخلق واحداً منها ، فإن الذى لزم فى علم المعلوم ، يلزم مثله فى خلق المخلوقات[٦] أو إبداع المبدَع ، فإنه بقياس لا وجوده عنه ليس بخالق ولا مبدِع ، فإن لم يوجب هذا نقصا ، لم يوجب ذاك . وإن أوجب ذاك[٧] ، فقد أوجب هذا ، وإجلاله عن ذلك[٨] ، كإجلاله عن هذا ، وقدرته على هذا ، كقدرته على ذاك ، فلم نزهتَه عن ذاك ، ولم تنزهه عن هذا ؟ ولم خشيت عليه التعب فى أن يعقل ، ولم تخشه عليه فى أن يفعل ؟ » .

---

(١) المعتبر : فى خلقه وإيجاده مثل ما . .

(٢) فى الأصل : تعلقه . والتصويب من « المعتبر » .

(٣) المعتبر : إن الخلق .

(٤) المعتبر : لا نجعل . وفى الأصل العبارة غير منقوطة ورجحت أن تكون : لا يجعل .

(٥) المعتبر : فإنه بما . .

(٦) المعتبر : المخلوق .

(٧) المعتبر : ذلك .

(٨) المعتبر : ذاك .

**قال**[1] : « فهذا جواب كاف فى رده على مذهب المجادلة » .

**قلت** : قوله على مذهب المجادلة – يعنى المعارضة والنقض – التى تبطل حجة المستدل ، وتبين أنها فاسدة وإن لم يُعلم حلها ، وذلك أن ما ذكره فى العلم يلزم مثله بطريق الأَوْلى فى الفعل ، فإنه من المعلوم بصريح العقل أن كون الشىء مفعولاً دون كونه معلوماً ، فإن المفعولات دون الفاعل ، وليس كل معلوم دون العالم ، فالإنسان يعلم ما هو أكمل منه ، ولا يفعل ما هو أكمل منه . فالمفعول يجب أن يكون دون الفاعل ، ويجب أن يكون الفاعل أكمل من المفعول ، ولا يجب مثل ذلك فى العالم والمعلوم ، بل يجوز أن يعلم العالم ماهو أكمل منه ، وما لا يفتقر إليه بوجه من الوجوه . وأما مفعوله فهو مفتقر إليه .

فإذا لم يكن كون الأشياء مفعولة له ، مما يوجب نقصاً له وكمالاً بها ، فأن لا يوجب كونها معلومة له نقصاً له وكمالاً بها بطريق الأَوْلى ، إذ كونها مفعولة أنقص لها من كونها معلومة له ، فإذا كانت فاعليته لا تتم إلا بها ، ولم يكن ذلك نقصا ،/فأن لا تكون عالميته التى لا يتم إلا بها نقصاً بطريق الأَوْلى . ص ٣٤٨

وذلك من وجوه :

أحدها : أن كونها مفعولة أنقص لها من كونها معلومة .

الثانى : أن لزوم الفعل له أَوْلى بأن يُجعل نقصاً من لزوم العلم له .

الثالث : أن استلزام الفاعلية المفعول أَوْلى من استلزم العالمية لوجود

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ٧٤/٣ .

المعلوم ، فإن العالم قد يعلم المعلوم معدومًا ، ويعلمه ممتنعا ، ويعلمه قبل وجوده . وأما الفعل فلا يكون إلا لما يوجد بالفعل ، لا لما يكون معدوماً مع وجود الفعل . وحينئذ فتوقف كونه فاعلاً على وجودها أَوْلى من توقف كونه عالما على وجودها .

الرابع : أنه إذا قيل : فعله لها لا يوجب احتياجه إليها ، بل هى المحتاجة إليه من كل وجه ، وكماله بفعله الذى هو من ذاته لا منها . قيل : وعلمه بها لا يوجب حاجته إليها بوجه ، بل العالم أغنى عن المعلوم من الفاعل إلى المفعول ، إذ لا يُعقل فى الشاهد فاعل إلا وهو محتاج إلى فعله ، بل ومفعوله ، ويوجد عالم لا يفتقر إلى معلوماته ، بل ولا إلى علمه بكثير من المعلومات ، وإن كان علمه بها صفة كمال ، وجوده أكمل منه .

وإذا قُدِّر أن بعض الأفعال لا يُحتاج إليه بل هو صفة كمال .

قيل : الفعل الإختيارى لا يكون إلا بإرادة ، وحاجة الإنسان إلى وجود كل مراد مطلقًا ، أعظم من حاجته إلى العلم بما يعلمه مطلقًا ، وتعلق النفوس بمراداتها ، أعظم من تعلقها بمعلوماتها .

ولهذا يقول بعض الناس ويحكونه عن علىّ : « قيمة كل امرئ[١] ما يحسن » ولا يصح هذا عن على . ويقول أهل المعرفة : « قيمة كل امرئ[١] ما يطلب » .

فكمال النفوس ونقصها بمرادها ، أعظم من كمالها ونقصها بمعلومها . بل نفس العلم بأى معلوم كان لا يوجب لها نقصا ، وأما إرادة بعض

(١) فى الأصل : أمر.

الأشياء فيوجب لها نقصا ، فإذا كان فعله لكل ما فى الوجود لا يوجب له نقصا ، فكيف بعلمه بذلك ؟ وإذا كان فعله لها لا يوجب كونه محتاجاً إليها مستكمَلاً بها ، فكيف يوجب ذلك علمه بها ؟

ونحن نعلم أن كون الفاعل لا يفعل بعض الأشياء أكمل من فعلها ، وأما كونه لا يعلمها ، فلا يُعقل كونه نقصًا ، إلا إذا اقترن بالعلم ما يُذم ، لا أن نفس العلم يُذم ، فإذا كان فعله لبعض الموجودات ليس أكمل من فعله لها كلها ، ولم يكن أن لا يفعلها أكمل من أن يفعلها ، فكيف يكون أن لا يبصرها أفضل من أن يبصرها ؟

وإذا قيل : هو فاعل/لبعضها بتوسط بعض . ص ٣٤٩

قيل : كيفما قدرتَ وجود الفعل ونفى كونه نقصا ، كان تقدير وجود العلم ونفى كونه نقصا أَوْلى وأحرى .

فإن قلت : فعله للمفعول الأول لازم لذاته وهلمَّ جرًّا ، ولا يكون نقصًا .

قيل : إن قُدِّر أن هناك معلولاً أول يلزمه . فإن علمه بنفسه إذا [كان ][1] يستلزم علمه بالمعلول الأول ولوازمه . لم يكن نقصًا بطريق الأَوْلى .

وإذا قيل : إن فى التعقلات تعبا .

قيل:من لم يتعب بالفعل ، فأن لا يتعب بالعلم بطريق الأَوْلى ، فكيف يُعقل فاعل يفعل دائما ولا يتعب بالفعل ؟ فأن لا يتعب بالعلم بطريق الأَوْلى . فكيف يُعقل فاعل يفعل دائما ولا يتعب بالفعل ، ولكن يتعب

(١) كان : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

بعلمه بالمفعول مع كونه عقلا ؟ ، والعقل الذى هو العلم أَوْلى به من الفعل .

وهم يعلمون – وكل عاقل – أن نفس الإنسان لا يتعب بالعلم ، كما يتعب بالفعل . وكذلك بدنه إذا قُدِّر فعلٌ لا يكون استحالة وتغيرًا ، فلأن يُقدَّر علم به لا يكون استحالة وتغيرًا بطريق الأَوْلى . وإذا قُدِّر فعل لا يوجب حركة مكانية ، فالعلم به أن لا يوجب ذلك أَوْلى وأحرى .

فنى الجملة كل ما توهم المتوهم أنه نقص فى العلم ، مثل كونه استكمالا بالغير ، أو كونه تغيرًا ، أو كونه متعبا ، يلزمه مثله فى فعل ذلك لغير المعلوم بطريق الأَوْلى . وإذا كان الفعل لا نقص فيه بل هو كمال ، فكذلك للعلم وللغير المذكور ، هو مفعوله ومخلوقه الذى هو أبدعه .

فإذا قيل : إن كماله به ، فليس كماله إلا بنفسه ، إذ هو المبدِع له ، فلم تفتقر نفسه إلى غير نفسه ، ونحن نعقل أن ما هو غنى عنا علمنا به أكمل من أن لا نعلمه وإن كان غنيا عنا ، فلو قُدِّر أن فى الوجود ما ليس مفعولاً له ، كان أن يعلمه أكمل من أن لا يعلمه ، فكيف إذا كان هو مفعوله ؟

وهل يقال : إن مَنْ علم الأشياء بعلوم متجددة ، بل علمها بعد وجودها ، أنقص ممن لا يعلمها بحال ، فكيف يكون من لا يعلمها قبل وجودها وبعد وجودها ؟

ولو سمَّى مسمٍّ[1] العلم بالمتغيرات تغيرًا وحركة واستكمالاً بالغير ، ومهما سمَّاه من ذلك ، فإذا قيس من يعلم الأشياء إلى من لا يعلمها ، كان الأول أكمل بكل حال .

---

(١) فى الأصل : مسمى .

ولهذا كان الانسان القابل للعلم أكمل من الجماد ، وإن كان فى علمه من التغير والحركة ما ليس فى الجماد . وأيضا فمن يكون حيًّا حسّاسًا يقدر على الحركة ، أكمل ممن لا يكون كذلك . وكلما كانت صفات الكمال أكمل ، كان الموصوف أكمل ، فإن الإنسان أكمل من الحيوان البهيم ، والحيوان أكمل من الجماد ،/وإن قُدِّر أن علمه وفعله مستلزم للحركة ، بل للحركة المكانية ، فهو أكمل ممن لا علم له ولا يتحرك بإرادته ، فالمتحرك بإرادته أكمل ممن لا يمكنه الحركة ألبتة . هذا هو المعقول فى الموجودات . ص ٣٥٠

وكلما تدبر الإنسان ، ونظر فى الأدلة المعقولة ، تبين له أن ما ذكره عن أرسطو من الحجج لنفى العلم من أفسد الحجج ، بل هى الغاية فى الفساد ، وهى مبنية على مقدمتين .

إحداهما : أن العلم يستلزم أموراً .

والثانية[1] : أنه يجب نفى تلك الأمور لكونها نقصا .

ما ذكره ابن ملكا عن أرسطو من الحجج لنفى العلم باطل من وجوه

وهذا باطل من وجوه :

منها : المعارضة بما تقدم .

ومنها : أن نفى العلم أعظم نقصا من تلك اللوازم ، فلو قُدِّر أنها تتضمن ما يسمونه نقصا : لكان ما يتضمنه نفى العلم من النقص أعظم ، فلا يجوز التزام أعظم النقصين حذرًا من أدناهما ، إذا قُدِّر أن كلاهما قد جعله هؤلاء نقصا .

(١) فى الأصل : والثانى ، وهو خطأ .

ومنها : أن ما ذكره من المقدمة الأولى اللزومية مما ينازعهم فيه كثير من الناس .

ومنها : أن كون تلك اللوازم نقصا مما ينازع فيه كثير من الناس .

ومنها : أنه يستفصل عن الحدود المذكورة فى المقدمتين ، فإنها ألفاظ مجملة ، وحينئذ فلابد من منع الملزوم ، أو انتفاء اللازم ، فإما أن لا يُسلَّم ما ذكروه عن اللزوم ، وإما[1] أن لا يُسلَّم ما ذكروه من انتفاء اللازم .

ومنها : بيان أن لوازم العلم كلها كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه .

ومنها : أن ما ذكره مبنى على وجوب ثبوت الكمال للرب تعالى وتنزيهه عن النقص ، وهذا حق كما قررناه فى غير موضع ، وبيّنا أن الكمال الممكن وجوده ، الذى لا نقص فيه بوجه ، يجب إثباته لله تعالى ، وأن العلم من أعظم الكمالات الذى لا نقص فيه بوجه ، وقد وجد العلم فى الوجود ، فثبوته له أَوْلى من ثبوته لغيره ، وأن العلم من حيث هو علم لا يستلزم نقصًا أصلاً ، ولكن النفوس الظالمة إذا علمت بعض الأشياء فقد تستعين بالعلم على الظلم ، والنفوس الجاهلة به إذا عرفت بعض الحقائق ، فقد يضرها معرفة تلك الحقائق ، فيحصل الضرر لما فى النفوس من الشر .

أما المقدس المنزَّه عن كل عيب ، فعلمه من تمام كماله ، وهو مما يُحمد به ويثنى به عليه ، لا يستلزم الذم والنقص بوجه من الوجوه ، فكيف إذا عُلم وجود العالم وامتناع وجوده بدون العلم وامتناع كونه فاعلاً لشىء إلا مع علمه به ؟ إلى غير ذلك من الدلائل البرهانية المثبتة لوجوب كونه تعالى عليما بكل شىء .

---

(١) فى الأصل : وما ، وهو تحريف .

لكن نحن فى هذا المقام فى إبطال شبه النفاة ، لا/فى بيان حجج المثبتين. وما[1] ذكره أبو البركات فى المعارضة بالفعل فى غاية الحسن ، فإن من لا يلزمه تعب ولا نقص فى خلق المخلوقات ، فأن لا يلزمه ذلك فى علمه بها أَوْلى وأحرى . ص ٣٥١

وهذا مما يبين أن قول اليهود ، الذين وصفوه بالتعب لما خلق السماوات والأرض فى ستة أيام ، وأنه استراح بعد ذلك – أقرب إلى المعقول من قول أرسطو وأتباعه ، الذين يقولون : لو كان عالما بهذا لتعب ، لكن هذه المعارضة مبنيّة على أنه علة فاعلة للعالم ، سواءٌ قيل : إنه فاعل له بالإرادة ، أو موجب له بذاته بلا إرادة .

وكونه مبدأً للعالم هو مما اتفق عليه الأمم من الأولين والآخرين ، ووافقهم على ذلك أئمة أتباع المشّائين ، كابن سينا وأمثاله . وأما أرسطو فليس فى كلامه إلا أنه علة غائية ، بمعنى أن الفَلَك يتحرك للتشبه به ، ليس فيه أنه مبدِع للعالم .

وهذا ، وإن كان فى غاية الجهل والكفر ، فكلامه فى علمه مبنى على هذا . وإبطال كلامه فى العلم ممكن ، مع تقدير هذا الأصل الفاسد أيضا من وجوه . فإن حقيقة قول أرسطو وأتباعه : إن الربَّ ليس بخالق ولا عالم .

وأول ما أنزل الله على رسوله صلى الله عليه وسلم : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [سورة العلق : ١ – ٥] .

(١) فى الأصل : ومما ، وهو تحريف.

وكذلك قوله : ﴿ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ * الَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَالَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴾[ سورة الأعلى : ١ - ٣ ] .

وقول موسى لفرعون : ﴿ رَبُّنَا الَّذِى أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾[ سورة طه : ٥٠ ] ،وأمثال ذلك .

وهؤلاء عندهم لم يخلق شيئا ، ولم يعلم أحدًا ، بل هو فى نفسه ليس بعالم ، فكيف يعلم غيره ويهديه ؟

بقية كلام ابن ملكا فى « المعتبر » وتعليق ابن تيمية عليه

**قال أبو البركات**[١] : «فأما الجواب النظرى البرهانى ، فهو أن نقول : ليس كماله بفعله ، بل فعله بكماله وعن كماله ، ومِنْ فعله عقله ، فعقله عن كماله الذاتى ، الذى لا وجه لتصور النقص فيه ولا القول به ، فإن النقص فى ذات المبدأ الأول غير متصور لأنه واحد ، والنقص إنما يُتصور فى موضع الزيادة والنقصان . والزيادة [ والنقصان ][٢] معا إنما هى من صفات الكثرة والغيرية ، حيث تتصور فى الكثرة قلة ، وفى الزيادة نقصان ، كل واحد بقياس الآخر . فأما حيث لا كثرة ولا غيرية[٣] بل وحدة محضة ، فلا يُتصور نقص . وكيف[٤] والنقص من الصفات الإضافية ، حيث يُقال : نَقَص كذا ، كما يُقال : زاد[٥] كذا ؟

ص ٣٥٢ فالنقص المتصور فى الذات/الأحدية ، أى نقص يكون ؟ ونقص ماذا

(١) بعد كلامه السابق مباشرة فى « المعتبر فى الحكمة » ٣/٧٤ - ٧٦ .

(٢) والنقصان : ساقطة من الأصل . وأثبتها من « المعتبر» ٣/٧٥ .

(٣) المعتبر : وغيرية .

(٤) المعتبر : كيف .

(٥) المعتبر : زيادة .

يكون ؟ وكيف يتصور ؟ لا أقول [١] : كيف يقال ؟ فإن القائل قد يقول ما لا يتصوره ، لكن العالم لا يعلم ما لا يتصوره إثباتاً ولا نفيا .

فإن قيل : إن النقص ها هنا متصور بقياس ذاته ، وهو أن لا يعقل كذا لولا كذا المعقول ، أى لا يعقل لولا [٢] المعقول [٣] . قلنا : إن الكمال الذى له ليس هو بأن يعقل كل موجود ، بل كونه بحيث يعقل كل موجود ، فإن كان المعقول موجوداً عقَله ، وإن فرض غير موجود ، لزمه فرضُ أن لا يعقله ، لا لأنه لا يعقله ، أى لا يقدر على عقله ، بل النقص من جانب العدم المفروض ، فكماله وقدرته له بذاته ، ويلزم عنهما ما له بالقياس إلى موجوداته ، فما كَمُلَ بإيجاد مخلوقاته ، بل وجدت مخلوقاته عن كماله .

وليس هذا القول فى المبدأ الأول فقط ، بل وفينا أيضا ، فإنَّا لسنا نكمل بكل معقول ، بل إنما كمالنا بقدرتنا على أن نعقله ، وإنما نكمل بما نعقله [٤] بالفعل ، حيث نعقل بالفعل معقولات [٥] أشرف منا ، وذلك نوع آخر من الكمال ، فإن العقل له بذاته [٦] الكمال ، الذى هو قدرته على أن يعقل ، وله به أن يعقل ، وذلك أمر له من ذاته [٧] : عَقَل بالفعل أم لم يَعْقِل . وله كمال عرضى إضافى اكتسابى ، بما يعقل معقولات هى أشرف

(١) المعتبر : ولا أقول .

(٢) فى الأصل : اكولا . والمثبت من « المعتبر » .

(٣) المعقول : ساقطة من « المعتبر » .

(٤) فى الأصل : بما نفعله . والمثبت من « المعتبر » .

(٥) فى الأصل : مفعولات . والمثبت من « المعتبر » .

(٦) المعتبر : بداية ، وهو تحريف .

(٧) المعتبر : فى ذاته .

منه ، وذلك ليس للأول ، إذ ليس أشرف منه فى الموجودات ، حتى يَشْرُفَ ويكمل بعقله له ، وليس إذا ارتفع هذا عنه ارتفع ذاك ، فإن ذاك هو الأول ، والذى بالذات – أعنى كونه بحيث يعقل ، وقدرته على أن يعقل – فهو[1] كماله الذاتى الذى به شَرُفَ وجلَّ وعَلَا عما لا يعقل . وَالآخر هو الثانى . والذى بالعَرَض ، أعنى كماله بمعقولاته وشرفه بها ، فإن كوننا بحيث نعقل ما نعقله ، شرف لنا وكمال ، بالقياس إلى ما ليس له ذلك .

وكثير من المعقولات التى نعقلها لا نشرف بها ، وليس الشرف الحاصل من الفعل ، هو الشرف الذى بالقدرة ، فإن الذى بالقدرة قبل الفعل ومعه وبعده ، والذى بالفعل يحصل مع الفعل وبه وبعده ، ولا يكون قبله ، فما شَرُفَ اللّهُ بمخلوقاته ، بل خَلَق بشرفه ، أعنى : ما خَلَقَ فَشَرُف ، بل شَرُفَ فَخَلَق ، وكذلك ما عَلِمَ فكَمُلَ ، بل كَمُلَ فعَلِمَ » .

**قلت** : ملخص هذا أن الكمال هو الذى يجب له أزلا وأبدًا ، وهو لازم لا يتجدد منه شىء ، وهو كونه بحيث يفعل ويعقل ، لا نفس وجود الفعل المعين والعلم المعين ، وهذا هو القدرة على الفعل والعقل ، وهذا له بذاته لا يتوقف على شىء من الموجودات .

ص ٣٥٣ /ولهذا قال : إن النقص غير متصور فى الذات الواحدة ، فإن النقص يستلزم التعدد ، ولا تعدد هناك .

لكن قد يقال على هذا : إنه ، وإن كان الذات واحدة ، فإذا كانت الصفات متعددة : كالقدرة والعلم ، أمكن تقدير أحدهما دون الآخر ، فالكمال هو بوجود الجميع ، والنقص معقول بعدم بعض ذلك .

(١) فى الأصل : وهو. والمثبت من « المعتبر » .

لكن ما قاله لازم لمن ينفى الصفات من الجهمية والفلاسفة ، ويقدِّر ذاتًا لا صفة لها ، أو وجودًا مطلقًا لا يختص بأمر ، فهذا لا يُعقل فيه كمال ولا نقص .

وأرسطو من نفاة الصفات ، وقد قدَّر أنه يكمل تارة ولا يكمل أخرى ، وجعل أحد الأمرين أكمل له من الآخر . وأصحاب أرسطو يقولون : هذا إنما يمكن تقديره فى الأمور الإضافية والسلبية .

فيقال لهم : أما الإضافات فإنها تتجدد عندكم . فإن قلتم : إنها كمال . لزم أن يتجدد له الكمال ، وهو خلاف أصلكم .

وإن قلتم : ليست بكمال . بطل تقدير الكمال لامتناع تقدير النقصان .

ولكن قد يُقال : تقدير النقصان فى الواحد المسلوب الصفات غير متصور ، كما قال أبو البركات . لكن يمكن تقدير كمال منتظر ونفيه ، وهو الذى نفاه أرسطو .

وأبو البركات جعل الكمال فى نفس القدرة اللازمة له ، لا فيما ينتظر . لكنْ أبو البركات من مثبتة الصفات ، فما ذكره ، وهو أن عدم إمكان النقص فى الواحد من كل وجه ، تقريرًا لامتناع النقص عليه ، وامتناعه بوجه كماله ، فيكون فعله عن كماله .

الرد على أرسطو من وجوه أخر غير ما ذكره ابن ملكا

ويُقال : يمكن الجواب عن شبهة أرسطو من وجوه أخر غير ما ذكره أبو البركات .

الوجه الأول

أحدها : أن يُقال : العلم لازم لذاته أزلا وأبدًا ، ليس شيئًا متجددًا ، فلا يحتاج أن يُقال : كماله فى أن يقدر على العقل ، كما قال أبو البركات .

بل نفس العقل ، الذى هو العلم فى لغة المسلمين ، أمر لازم لذاته ، كما قال أبو البركات فى القدرة .

وحينئذ فليس كماله بغيره ، بل بعلمه الذى هو من لوازم ذاته ، الذى لم يزل ولا يزال ، كما أن كماله بقدرته كذلك .

وكون العلم متعلقًا بغيره ، مثل كون القدرة متعلقة بغيره . وكما أن القدرة صفة كمال ، لا يقدح فيها أنه لابد لها من مقدور ، فالعلم كذلك وأَوْلى ، لأنه يتعلق بنفسه ويتعلق بغيره ، والقدرة لا تكون قدرةً إلا على غيره .

الوجه الثانى
**الوجه الثانى** : أن ما ذكرناه من أن الأعيان الذين يتعلق بهم العلم
ص ٣٥٤ والقدرة هم مخلوقاته ، الذين لم/يشركه أحد فى خلقهم ، وهم كلهم محتاجون إليه لا إلى غيره ، فما فى الوجود إلا نفسه ومخلوقاته ، التى لا وجود لها إلا بنفسه ، فلم يكن تعلق صفاته بمخلوقاته ، بأعظم من تعلق ذاته بهم ، وكما أن تعلق ذاته بهم هو من كماله لا من نقصه ، فتعلق علمه وقدرته بهم كذلك . ومعلوم أن وجود ذاته دون لوازم ذاته ممتنع باتفاق العقلاء ، فيمتنع عند المسلمين وجوده بدون علمه وقدرته .

وجماهير المسلمين يقولون : إن إرادته من لوازم ذاته ، سواءٌ قالوا : إنها واحدة بالعين أو متعددة . وإذا كانت إرادته من لوازم ذاته ، فيمتنع وجوده بدون وجود مراداته ، التى هى مخلوقاته ، فإنه ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن .

والمتفلسفة يقولون : إن وجوده بدون وجود معلولاته ممتنع ، ومع هذا

فلم يكن كونه ملزوما لغيره نقصًا ، فكيف يكون كون علمه ملزومًا للمعلوم نقصا ، مع أنه هو خالق المعلومات ؟

الوجه الثالث

**الوجه الثالث** : جواب من يقول : إنه يعلم الأشياء كلها بعلم قديم أزلى ، وأنه لا يتجدد عند تجدد المعلومات إلا تعلق العلم بها ، كما يقول ذلك كثير من أهل الكلام ، ومن اتّبعهم من الفقهاء ، فهؤلاء يقولون : إن العلم لا يقف على شيء أصلاً ، بل هو حاصل أزلا وأبدا على وجه واحد .

الوجه الرابع

**الوجه الرابع** : جواب من يقول : إنه يعلم الشيء موجودًا بعد أن علمه معدوما ، وأن هذا الثانى فيه زيادة على الأول ، فهؤلاء يقولون : لم يحصل المعلوم والعلم الثانى إلا بقدرته ومشيئته ، فما استفاد شيئا من غيره ، ولا كَمُلَ بغير نفسه . ويقولون : إن ما لا يكون إلا بمشيئته وقدرته ، يمتنع وجوده فى الأزل ، ووجوده بقدرته ومشيئته أكمل من عدم وجوده ، فوجوده على هذه الحال هو غاية الكمال ، وعدم هذا الكمال هو النقص الذى يجب تنزيهه عنه ، فإنه كمال ممكن الوجود لا نقص فيه ، وكل ما كان كذلك كان واجبا له ، إذ لو لم يكن واجبا له ، لكان : إما ممتنعا — وهو خلاف الفرض — أو ممكنا ، وحينئذ فالمقتضى له هو ذاته بلوازمها ، وقد وُجد ذلك ، فيجب وجوده ، وإلا فيكون ممتنعا . وهو خلاف الفرض .

وبهذين الجوابين يزول ما يُقدح به فى كلام أبى البركات ، حيث جعل العقل بالفعل ليس كمالا ، وإنما الكمال فى القدرة عليه ، ولم يجعل الكمال إلا فى عقل الأفضل لا الأدنى ، فإن هذا مما نازع فيه .

ويقال : ما كان كمالاً ، إذا كان بالقوة فهو إذا صار بالفعل أكمل

ص ٣٥٥ وأكمل ، فكيف تكون القدرة على/الفعل والعقل للأشياء الخسيسة كمالا ؟ ولا يكون خروج القوة إلى الفعل ، ونفس فعلها وعقلها كمالا ؟

ولكن يقال : ما كان يمتنع وجوده أزليا ، ولا يمكن أن يوجد إلا حادثا ، ليس الكمال إلا فى إحداثه ، لا فى فعله فى الأزل ، وإذا قُدِّر أن علمه موجود[1] لا يمكن تحققه إلا بعد وجوده ، كان أن يعلم موجوداً بعد وجوده ، أكمل من أن لا يعلم موجودًا ، وإن علم أنه سيوجد .

وأما قول أبى البركات : « ما كمل بفعله وعقله ، بل فعل وعقل بكماله » فهو صحيح ، إذا أريد بالكمال ما هو أزلى للذات ، لا يمكن تجدد شىء من أفراده ، كما لا يتجدد نوعه .

وأما إذا أريد بالكمال ما يتضمن جميع ما يمكن وجوده من الكمال على الوجه الذى يمكن .

فيقال : كماله بنفسه وذاته ، ونفسه تتضمن ما يقوم به من صفاته وأفعاله ، فلم يكمل بشىء مباين له . وما كان داخلا فى مسمًّى اسمه فليس هو مباينا له ، ولا يُطلق القول عليه بأنه مغاير له .

وحينئذ فكماله بذلك مثل كماله بذاته وصفاته اللازمة ، وما كان حدوثه حيث تقتضى الحكمة حدوثه على الوجه الممكن ، فهو كمال فى ذلك الوقت ، لا كمال فى غيره ، وذلك إنما حصل بنفسه ولها ، لم يحصل بغيره ولا لغيره .

وعلى هذا فإذا قيل : لو عقل لكمل به .

(١) فى الأصل : موجوداً ، وهو خطأ .

يقال : إن أردت بقولك : كمل به ، أن ذلك بغيرٍ[1] أعطاه الكمال ، فذلك باطل . وإن أردت أنه لولا ذلك الغير لما وجد العلم به ، فيُقال : نعم .

وهذا لا يضر لوجوه .

أحدها : أنه هو الذى أوجد ذلك الغير ، وبقدرته ومشيئته وجد هو ولوازمه ، فلم يكن ما حصل له حاصلاً إلا به وحده .

الثانى : أنه لو قُدِّر موجودًا بغيره ، لكان أن يعلمه أكمل من أن لا يعلمه .

الثالث : إذا كان العلم بالغير مشروطا بالغير ، ولولا الغير لما حصل ، والغير حاصل على التقديرين : عَلِمَ أو لم يَعْلَمْ ، فوجود الغير — مع فَوْت الكمال الذى يمكن معه — هو النقص ، إذ النقص هو فَوْت ما يمكن وجوده ، لا ما لا يمكن ، والعلم صفة كمال ، والعلم بكل شىء ممكن ، فوجود هذا كمال ، وعدمه نقص .

عود لكلام ابن ملكا فى « المعتبر » وتعليق ابن تيمية عليه

قال أبو البركات[2] : « فأما القول بإيجاب الغيرية فيه ، بإدراك الأغيار ، والكثرة بكثرة المدركات — فجوابه المحقق : أنه لا يتكثَّر بذلك تكثّرا فى ذاته ، بل فى إضافاته ومناسباته ، وتلك مما لا تعيد الكثرة على هويته وذاته ، ولا الوحدة التى أوجبت له وجوب[3] وجوده/بذاته . ص ٣٥٦
ومبدئيته الأولى التى بها عرفناه ، وبحسبها أوجبنا له ما أوجبنا ، وسلبنا عنه

(١) فى الأصل : لغير. وأرجو أن يكون الصواب ما أثبته .

(٢) بعد كلامه السابق فى « المعتبر فى الحكمة » بأكثر من نصف صفحة ٣/٧٦ — ٧٧ .

(٣) المعتبر : فى وجوب . .

ما سلبنا ، هى وحدة مدركاته ونسبته[١] وإضافاته ، بل إنما هى وحدة حقيقته وذاته وهويته . ولا تعتقدن أن الوحدة المقولة فى صفات واجب الوجود بذاته ، قيلت على طريق التنزيه ، بل لزمت بالبرهان عن مبدئيته الأولى[٢] ، ووجوب وجوده بذاته ، والذى لزم عن ذلك لم يلزم إلا فى حقيقته وذاته ، لا فى مدركاته ومضافاته[٣] ، فأما أن[٤] يتغير بإدراك المتغيرات ، فذلك أمر إضافى ، لا معنى فى نفس الذات ، وذلك مما لم تبطله الحجة ، ولم يمنعه برهان[٥] ، ونفيه من طريق التنزيه والإجلال لا وجه له ، بل التنزيه من هذا التنزيه والإجلال من هذا الإجلال أَوْلى » .

**قلت** : أرسطو إنما اعتمد على نفى التغير إذا علم شيئا بعد شىء ، فأما كثرة المعلومات مع قدم العلم فلم يتعرض له ، وكأنه عنده غير ممكن .

**قال أبو البركات**[٦] : « فأما الذى قيل فى[٧] منع التغير مطلقا ، حتى يمنع التغير فى المعارف والعلوم ، فهو غير لازم فى التغير مطلقا ، بل هو غير لازم ألبتة ، وإن لزم كان لزومه فى بعض تغيرات الأجسام ، مثل الحرارة والبرودة ، فى[٨] بعض الأوقات ، لا فى كل حال ووقت ، ولا يلزم مثل ذلك فى النفوس التى تخصها المعرفة والعلم دون الأجسام ، فإنه يقول : إن

---

(١) المعتبر ٣/٧٧ : ونسبه .

(٢) المعتبر : مبدئية الأول .

(٣) المعتبر : وإضافاته ( وفى نسخة : ومضافاته ) .

(٤) المعتبر : أنه .

(٥) المعتبر : يبطل بحجة ولم يمنع ببرهان .

(٦) بعد كلامه السابق فى « المعتبر » بسبعة أسطر ٣/٧٧ .

(٧) المعتبر : فأما الذى قد قاله قبل هذا فى . . .

(٨) المعتبر : وفى .

كل تغير وانفعال فإنه يلزم أن يتحرك قبل[١] ذلك المتغير حركة مكانية » .

**قال أبو البركات**[٢] : « وهذا محال ، فإن النفوس تتجدد لها المعارف والعلوم ، من غير أن تتحرك فى المكان على رأيه ، فإنه لا يعتقد فيها أنها تكون[٣] فى مكان ألبتة ، فكيف أن تتحرك فيه ؟ وإنما ذلك للأجسام[٤] فى بعض الذوات[٥] والأحوال ، كالتسخن والتبرد ، ولا يلزم فيها[٦] أبدا ، [ فإن الحجر الكبير يسخن ولا يصعد ، ويبرد ولا يهبط ، بل ولا يتحرك من مكانه ، ][٧] وإنما ذلك مما[٨] يصعد بالبخار من الماء ، ويدخن[٩] من الأرض من الأجزاء التى هى كالهباء ، دون غيرها من الأحجار الكبار الصلبة ، التى تُحمَّى حتى تصير بحيث تحرق وهى فى مكانها لا تتحرك .

والماء يسخن سخونة كثيرة وهو فى مكانه لا يتبخر[١٠] ، وإنما تتبخر منه بعض الأجزاء ، ثم تكون الحركة المكانية بعد الاستحالة لا قبلها ، كما قال : إن جميع هذه هى حركات توجد بأَخَرةٍ بعد الحركة المكانية .

---

(١) المعتبر : قبله .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة ، ٣/٧٧ - ٧٩ .

(٣) المعتبر : أنها مما تكون ( وفى نسخة : أنها مما لا تكون )

(٤) فى الأصل : الأجسام . والتصويب من « المعتبر » .

(٥) المعتبر : التغيرات .

(٦) المعتبر : فيهما .

(٧) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وأثبته من « المعتبر » .

(٨) المعتبر : فيما .

(٩) المعتبر : ويتدخن .

(١٠) فى الأصل : وإنما تسخن سخونة كثيرة وهى فى مكانها لا تتبخر . والمثبت من « المعتبر » ٣/٧٨ إلا أن فيه : بسخونة .

وفيما عدا ذلك فقد يسوَدُّ الجسم ويبيضُّ ، وهو فى مكانه لم يتحرك ، ولا يتحرك قبل الاستحالة ولا بعدها ، فما لزم هذا فى كل جسم ، بل فى بعض الأجسام ، ولا فى كل حال ووقت ، بل فى بعض الأحوال
ص ٣٥٧ والأوقات ، ولا كان ذلك على طريق التقدم/كما قال ، بل على طريق التبع .

ولو لزم فى التغيرات الجسمانية لما لزم فى التغيرات النفسانية ، ولو لزم فى التغيرات النفسانية [ أيضا ][1] ، لما لزم انتقال الحكم فيه إلى التغيرات فى المعارف والعلوم ، والعزائم والإرادات .

فالحكم الجزئى لا يلزم كليا ، ولا يتعدى من البعض إلى البعض ، وإلا لكانت الأشياء كلها على حال واحدة .

وهو قدَّم[2] هذا على كلامه فى العلم ، حتى يجرى عليه الحكم فى المعرفة والعلم ، فاعتبر بهذا . فإن استقصى لهذا القول البحث[3] أمكن أن يرجع إلى أصل ، ويصح على وجه ، لكنه مع ذلك لا ينتصر به القول ، الذى أبطلوا به معرفة الله[4] وعلمه بالحوادث .

فأما الأصل الذى يُرجع[5] إليه باستقصاء النظر فى التأويل له ، فهو أن يُقال : إن الشىء إذا تسخَّن بعد برده ، أو تبرَّد بعد سخونة ، وتبيَّض

(١) أيضا : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « المعتبر » .
(٢) المعتبر : وهو فقد قدم .
(٣) فى الأصل : فإن انتقض من هذا القول البحث . والمثبت من « المعتبر » .
(٤) المعتبر : الله تعالى .
(٥) المعتبر : ترجع .

بعد سواد ، وتسوَّد بعد بياض ، بسبب[١] يقرب منه بَعْدَ بُعْدٍ يؤثر فيه ، ذلك إما بحركته إلى السبب ، وإما بحركة السبب إليه ، فإن الماء يسخن بعد ما كان بارداً بحرارة النار مثلاً التى يقرب منها ، إما بحركة النار إليه ، أو بحركته هو إليها .

كذلك المُبْيَضُّ بعد اسوداده[٢] ، يتحرك إلى المسوِّد ، أو يتحرك المسوِّد إليه ، فتتقدم الحركة المكانية بهذا البيان سائر الحركات ، وتتقدم الدورية المستمرة الدائمة ، على المستقيمة المنقطعة ذات البداية والنهاية المحدودتين ، فهكذا يصح أن يُقال : تتقدم الحركة الدورية على سائر الحركات والتغيرات ، فيصح ذلك فى الأجسام الداخلة تحت الكون والفساد ، بالتغيرات المحدودة فى التكيفيات[٣] المبصَرة والملموسة ، والأشكال والمقادير وما يتبعها ويتعلق بها ، فأما فى النفوس والعقول ، وفى الله تعالى ، فلا يلزم شىء من ذلك بهذا البيان » .

**قال**[٤] : « وأعجب من هذا قوله بأنه يتعب ، حيث قال : وإذا كان هذا هكذا لا محالة إنه يلزمه[٥] الكلال والتعب من اتصال المعقولات ، وهو القائل فى [كتاب] « السماء »[٦] إنها لا تتعب بدوام حركتها

(١) المعتبر : إن الشىء إنما يسخن بعد برد ، ويبرد بعد سخونة ، ويبيض بعد سواد ، ويسود بعد بياض لسبب . . .

(٢) المعتبر : وكذلك المبيض فى اسوداده .

(٣) المعتبر ٧٩/٣ : فى الكيفيات .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة ، ٧٩/٣ — ٨٠ .

(٥) المعتبر : فلا محالة أنه يلزم .

(٦) فى الأصل : فى السماء . والمثبت من « المعتبر » . ولأرسطو كتاب « السماء » وقد نشره الدكتور عبد الرحمن بدوى مع كتاب « الآثار العلوية » تحت عنوان « فى السماء والآثار العلوية » ( ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦١ ) .

المتصلة ، لأن[١] طبعها لا يخالف إرادتها ، فجعل علة التعب هناك مخالفة الطبيعة للإرادة ، وها هنا كثرة الأفعال واتصالها ، وكثرة الخروج[٢] من القوة إلى الفعل .

والقوة قوتان : إستعداد ، وقدرة . والاستعداد إذا كمل بالخروج إلى الفعل صار قدرة ، ثم عن القدرة تصدر الأفعال ، والتى بمعنى الاستعداد نقص يفتقر إلى كمال[٣] ، والأخرى كمال تصدر عنه الأفعال . فهذه القوة
ص ٣٥٨ من قبيل القدرة الدائمة القارَّة على حد لا ينقص ولا يزيد ، وليست بمعنى الاستعداد الذى يخرج إلى الكمال .

ولو كانت من هذا القبيل[٤] لما جاز أن يحكم عليها بالتعب والكلال ، بل باللذة والكمال ، فإن ما بالقوة يشتاق إلى كماله الذى بالفعل ، ومن قِبَلِه[٥] تكون اللذة والسعادة .

والكلال والتعب إنما يعرضان لنا لا من جهة اتصال أفعالنا ، ولا من جهة ازدحامها ، بل من جهة تحريك أعضائنا وأرواحنا بتقلبنا وتفكرنا ، حركةً تخالف مقتضى الطبيعة التى فى جواهرنا[٦] ، كما نفاه عن السماء .

وليس ذلك[٧] من جهة الخلاف ، فإن القوى المتقاومة قد تتقاوم مدة

(١) المعتبر : قال : لأن .
(٢) المعتبر : والخروج .
(٣) المعتبر : الكمال .
(٤) المعتبر : القبيل أيضا .
(٥) المعتبر : ومن قبيله .
(٦) المعتبر : فى جواهرها .
(٧) المعتبر : وليس كذلك .

فلا يعرض لها تعب ، كما لو فرضت مغناطيس علّق حديدًا زمانا ، [ فإنه ][1] لا يتعب ولا تضعف تلك القوة الجاذبة ، ولا يبطل ذلك التعلق ما لم يتجدد أمر من خارج ، بل لأن الحركة تحل جوهر الروح منا ، أعنى من أعضائنا ، لتركيبها من لطيف وكثيف .

واللطيف عرضة للانحلال ، والحركة تسبب ذلك له ، فإذا انحلت الروح التى بها تعلق القوة المحركة ، ضعفت القوة المحركة فينا ، وعجزت فيها تعبا وكلالاً[2] .

وذلك إنما ارتفع عن السماء لارتفاع التركيب والانحلال ، لا لأن الطبيعة لا تضاد الإرادة فيها أو تضادها ، فإن ذلك هو سبب بعيد للتعب والكلال ، والقريب هو ما ذكرناه . فإذا ارتفع عن السماء لذلك ، فَلِمَ[3] بالحرى أن يرتفع عن سماء السماء ، وبسيط البسائط الوحدانى الذات ؟

**قال**[4] : « فأما قوله : فان لا[5] يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصرها — فهو أشبه ما قاله من الحجج ، وأقربها إلى التروج[6] والقبول قبل التأمل ، وإنما ذلك يكون بالقياس إلينا على ضيق وسعنا وزماننا ، فيصح أن [ يُقال : إن ][7] اشتغالنا بإبصار الأفضل أَوْلى منه بالأخسّ ، فأما إذا

(١) فإنه : زيادة من « المعتبر » .

(٢) المعتبر : فينا وعجزت . فسمينا ذلك تعبا وكلالا .

(٣) المعتبر ٣/٨٠ : فكم .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة ٣/٨٠ .

(٥) فى الأصل : فلا . والمثبت من « المعتبر » .

(٦) المعتبر : التروح .

(٧) عبارة « يقال إن » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « المعتبر » .

كان الوسع بحيث لا يشغل فيه إدراك الأخس ، ولا يعوق[١] عن إدراك الأفضل ، فلا .

ثم هذا الخسيس[٢] إنما هو خسيس بالقياس إلينا أيضا وفى أشياء مباينة لطباعنا ، منافرة لحواسنا ، لا على الإطلاق .

وبالقياس إلى كل خسّاس[٣] ، فإن طعم العَذَرة فى فم الخنزير ، كطعم العسل فى فم الإنسان ، وإذا نظرت إلى الكل لم[٤] تجد فيه خسيسا تعرُّ[٥] معرفته أو يضرّ علمه ، أو يكون لا إدراكه أَوْلى من إدراكه ، لا فى الروحانيات ولا فى الجسمانيات ، لا فى السماويات ولا فى الأرضيات ، كيف[٦] وما فى الأرض وتحت السماء ليس غير الاستقصات الكائنة[٧] ،
ص ٣٥٩ وما يتولد عنها بامتزاجها ! وليس فى الممتزج منها سواها/ إلا قوىً سماوية[٨] ، وما منها ما يضر إدراكه أو تعرّ[٩] معرفته ، اللهم إلا لشخص ينافيه ويضاده لا على الإطلاق ، ومن علا عن المضادة والمباينة ، فلا يكون ذلك بالقياس إليه مكروها .

فالله تعالى وملائكته أجل من أن ينالهم الأذى بضدٍ أو مباين ، من

(١) فى الأصل : ولا نعرق ، وهو تحريف . والمثبت من « المعتبر » .
(٢) المعتبر : الأخس .
(٣) المعتبر : حساس .
(٤) فى الأصل : فلم . والمثبت من « المعتبر » .
(٥) فى الأصل : يغير . والمثبت من « المعتبر » .
(٦) المعتبر : وكيف .
(٧) المعتبر : الاسطقسات الكيانية .
(٨) المعتبر : سمائية .
(٩) فى الأصل : أو تعسر . والمثبت من « المعتبر » .

لون[١] أو طعم أو رائحة ، فكيف[٢] وما فى الوجود إلا ما صدر عنه تعالى ، ومِمّا عنه[٣] ، وهو عنه بالحقيقة ؟ فما لا يأنف منه أن[٤] يخلقه ويوجده ، لا يأنف منه أن يدركه ، وما لم يَعُرّه[٥] فى أن فعله لا يعرّه فى أن علمه ، ولا له كيفية تناسبه[٦] ، من لون أو طعم أو رائحة فيؤثرها ، وأخرى تباينه[٧] فيكرهها[٨] فلم ننتفع الآن بالقضية المشنّعة ، أعنى القائلة : فأن لا[٩] يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصرها .

ثم الإبصار[١٠] ، إن كان عن عجز وضيق وسعٍ ، فليس بأفضل من الإبصار ، وإن كان من نوع الالتفات والتقزز ، فذلك من المنافى[١١] والمؤذى ، وقد قلنا فيه » .

**قال** :[١٢] وأما قوله : فكمال ذلك العقل ، إذ كان أفضل الكمالات ، يجب أن يكون بذاته ، فإنها أفضل الموجودات وأكملها ، وأشرف المعقولات – فقول صادق صحيح ، على الوجه الذى قلناه ، لا على الوجه

---

(١) المعتبر : فى لون .
(٢) المعتبر : وكيف .
(٣) المعتبر : وعن ما عنه .
(٤) فى الأصل : أو ، وهو تحريف .
(٥) فى الأصل : يضره . والمثبت من « المعتبر » .
(٦) المعتبر : مناسبة .
(٧) المعتبر : مباينة .
(٨) المعتبر : فيكرهها مثلنا .
(٩) فى الأصل : فلا يبصر . والمثبت من « المعتبر » .
(١٠) المعتبر : ثم إن الإبصار .
(١١) المعتبر : فذلك فى المباين .
(١٢) بعد الكلام السابق مباشرة ٣/٨٠ – ٨١ .

الذى يقصده من أن كماله بفعله الذى هو بعقل ذاته ، إذ قد سلم أن ذاته فى غاية الكمال والشرف والجلال ، فليس كمالها بفعل من الأفعال : لا بعقل ذاتها ، ولا بعقل غيرها ، بل تعقلها لذاتها فعل شريف كامل ، صدر عن شرف الذات وكمالها ، فكان كمال الفعل لكمال الذات ، لا كمال الذات لكمال الفعل ، وقد سبق هذا » .

**قال**[١] : « وأما قوله : وهذا يوجد هكذا دائما ، من دون تعرف أو حس أو رأى أو تفكر – فهذا ظاهر جدًا ، فإن الإدراك والتعقل التام للأمر القديم الدائم ، من العاقل التام القديم الدائم ، تام قديم دائم لا محالة .

وقوله : فإنه إن كان معقول هذا العقل غيره ، فإما أن يكون شيئا واحدًا[ دائما ][٢] ، وإما أن يكون[٣] علمه بما يعلمه واحدًا بعد آخر – فجوابه [ أنه ][٤] يعقل ذاته ويعقل غيره ، فيعقل[٥] الدائمات دائما ، ويعقل المتجددات عقلاً قديما دائما ، من حيث قدمها النوعى والمادى ، والذى من جهة العلل الفاعلية والغائية ، فتعقلها فى تغيرها ، على وفق تغيرها .

ص ٣٦٠ ولا يكون ذلك التغير فيه ، بل فيها ، وهو يعقلها/كلها على ما هى عليه ، كما نعقل نحن بعضها فنعلم عينها وأنها ستكون ، ومساوقتها[٦] وأنها

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ٨١/٣ – ٨٢ .
(٢) دائما : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « المعتبر» .
(٣) المعتبر : أو يكون .
(٤) أنه : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « المعتبر» .
(٥) فى الأصل : فيفعل . والمثبت من « المعتبر» .
(٦) المعتبر : وشهادتها .

كائنة ، ومعدومها بعد كونه ، وأنه كان لا يضيق [١] وسعه عن ذلك ، ولا يتغير به ، ولا ينتقص ، ولا يكمل [٢] ، بل هو له كما يشاء ، وعلى وفق قدرته وإرادته فى خلقه ، لا يمتنع ذلك بحجة ، لا من جهة التعجيز ، لأنه مردود بدليل الخلق .

فقدرته على الخلق دليل قدرته على العلم ، إذ هو خالق الكل ، والخلق أكبر فى القدرة من العلم .

وإذا لم يصح التعجيز فى الخلق ، فهو بأن لا يصح فى العلم أَوْلى وأحرى [٣] . وكيف وأكثرهم يقولون : إن علم الله [٤] هو قدرته ، وقدرته وسعت كل شىء خلقاً ، فلا عجب أن يسع كل شىء علما ؟ ولا بدليل التنزيه ، فإنه لا تعرّه [٥] ولا تضره معرفته بشىء من خلقه ، ولا ضد له فيه ولا مباين ، وليس به كماله ، بل هو بكماله على ما قيل .

هذا ، مع أن فى الجواب مساعدة ما ، وإلا فلو فرضنا أن له به كمالاً على ما قيل ، لم يكن له فى ذلك نقص ، لأن الكل منه وعنه ، وكماله بما منه وعنه ، فهو كماله بذاته فى الحقيقة .

والقول بأنه لولا أشياء غيره لم يكن بحال كذا من الكمال ، إنما كان يكون له وجه ، لو كانت تلك الأمور ليست منه وعنه ، فأما وهى منه فلا يضر ، لأنه كأنه قال : لولاه – أعنى لولا ذاته – لم يكن بحال كذا ، لأن

(١) فى الأصل : لا يصنع . والمثبت من « المعتبر » .

(٢) فى الأصل : فلا يكمل . والمثبت من « المعتبر » .

(٣) المعتبر : أحرى وأولى .

(٤) المعتبر : الله تعالى .

(٥) فى الأصل : لا تغيره . والمثبت من المعتبر.

الرفع فى الفرض إنما يقع من جهة العلة الأولى ، التى لا يرتفع المعلول إلا بارتفاعها » .

**قلت** : فهذا من كلام أبى البركات على قول أرسطو ، وهو أقرب إلى تحرير النقل وجودة البحث فى هذا الباب من ابن رشد ، وابن رشد أقرب إلى جودة القول فى ذلك من ابن سينا ، مع غلوه فى تعظيم أرسطو وشيعته .

---

# فهرس موضوعات الجزء التاسع

الموضوع — الصفحة

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|
| الوجه الثالث . . . . . . . . . . . . . . . . | ٢٨٨ – ٢٨٩ |
| الوجه الرابع . . . . . . . . . . . . . . . . | ٢٨٩ – ٢٩٠ |
| كلام آخر لثابت بن قرة . . . . . . . . . . | ٢٩٠ |
| الرد عليه من وجوه . . . . . . . . . . . . | ٢٩٠ – ٢٩٢ |
| الوجه الأول . . . . . . . . . . . . . . . . . | |
| الوجه الثانى . . . . . . . . . . . . . . . . | ٢٩٠ – ٢٩١ |
| الوجه الثالث . . . . . . . . . . . . . . . . | ٢٩١ – ٢٩٢ |
| الوجه الرابع . . . . . . . . . . . . . . . . | ٢٩٢ |
| كلام آخر لثابت بن قرة | |
| ورد ابن تيمية عليه . . . . . . . . . . . . | ٢٩٣ – ٢٩٦ |
| فساد كلام آخر له من وجوه . . . . . . . . . | ٢٩٦ – ٣١٧ |
| الوجه الأول . . . . . . . . . . . . . . . . | ٢٩٦ – ٢٩٧ |
| الوجه الثانى . . . . . . . . . . . . . . . . | ٢٩٧ – ٢٩٨ |
| الوجه الثالث . . . . . . . . . . . . . . . . | ٢٩٨ – ٣٠٠ |
| الوجه الرابع . . . . . . . . . . . . . . . . | ٣٠٠ – ٣٠١ |
| الوجه الخامس . . . . . . . . . . . . . . . | ٣٠١ |
| الوجه السادس . . . . . . . . . . . . . . . | ٣٠١ – ٣٠٢ |
| الوجه السابع . . . . . . . . . . . . . . . . | ٣٠٢ |
| الوجه الثامن . . . . . . . . . . . . . . . . | ٣٠٢ – ٣٠٣ |
| الوجه التاسع . . . . . . . . . . . . . . . . | ٣٠٣ |
| الوجع العاشر. . . . . . . . . . . . . . . . | ٣٠٣ – ٣٠٤ |

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

الموضوع | الصفحة

تم بحمد الله الجزء التاسع من كتاب « درء تعارض العقل والنقل » لابن تيمية ، ويتلوه إن شاء الله الجزء العاشر وأوله : « فصل : قال أبو البركات بعد أن فرغ من حكاية ... إلخ » .

رقم الإيداع ٩٥٦٩ / ١٩٩٠ م
I.S.B.N :977 _ 256 – 025 – 9

هجر
للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان
المكتب : ٤ ش ترعة الزمر – المهندسين – جيزة
☎ ٣٤٥٢٥٧٩ – فاكس ٣٤٥١٧٥٦
المطبعة : ٢ ، ٦ ش عبد الفتاح الطويل
أرض اللواء – ☎ ٣٤٥٢٩٦٣
ص . ب ٦٣ إمبابة

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



# درء تعارض العقل والنقل

لابن تيمية

أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

تحقيق

الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة

خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز

وفقه الله

الطبعة الثانية

بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجزء العاشر

١٤١١هـ - ١٩٩١م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

بسم الله الرحمن الرحيم

الرمـــوز

ت = مخطوطة التيمورية

# فصل .

باقى كلام ابن ملكا فى « المعتبر » وتعليق ابن تيمية عليه

**قال أبو البركات** بعد أن فرغ من حكاية حجة أرسطو[١] : « فأما قول التابعين فى هذه المسألة ، والمشيِّدين[٢] لما قيل فيها ، والمستفيدين بحججها[٣] وبراهينها ، فأقصى ما وقفنا عليه منه ، وأجمعه لما تبدد فى غيره ، هو ما قاله الشيخ الرئيس ، وهذه عبارته[٤] » .

نقل ابن ملكا لكلام ابن سينا فى « النجاة »

**قال**[٥] : « وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء ، وإلا فذاته إما متقوّمة بما تعقل فيكون متقوما بالأشياء[٦] ، وإما عارض[٧] لها أن تعقل ، فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، وذلك[٨] محال[٩] » . « إذ [ لا ] يكون[١٠] لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال[١١] ويكون له

(١) بعد كلامه السابق الذى أوردته فى الجزء التاسع . وكلامه التالى فى « المعتبر » ٨٢/٣ .

(٢) فى الأصل : والمسندين ( بدون نقط ما عدا نقط الياء ) ولعلها « والمسندين » . والمثبت هو الذى فى « المعتبر » .

(٣) المعتبر : والمثقفين لحججها .

(٤) المعتبر : . . . الرئيس ، وتلخيصه ما قيل قبل هذا ، فمن ذلك قوله . .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٨٢/٣ . والكلام التالى هو نص كلام ابن سينا فى « النجاة » ٢٤٦/٣ .

(٦) النجاة : بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء .

(٧) المعتبر : عارضا . والمثبت هو الذى فى الأصل وفى « النجاة » .

(٨) المعتبر ، النجاة : وهذا .

(٩)بعد عبارة « وذلك محال » يوجد تعليق لابن ملكا على كلام ابن سينا استغرق أكثر من نصف صفحة لم ينقله ابن تيمية .

(١٠) عبارة « إذ لايكون» : ليست فى المعتبر ، وهى فى « النجاة » وسقطت [ لا ] من الأصل .

(١١) نقل ابن ملكا كلام ابن سينا : لولا أمور . . هو بحال ، وعلق عليه بعبارات من عنده .

حال[١] لا تلزم عن ذاته بل عن غيره[٢] ، فيكون لغيره فيه تأثير[٣] ، والأصول السالفة تبطل هذا[٤] ، ولأنه[٥] كما سنبين
ص ٣٦١ مبدأ كل موجود[٦] فيعقل من/ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة[٧] بأعيانها والكائنة[٨] الفاسدة بأنواعها أولا[٩] ، ويتوسط ذلك بأشخاصها[١٠] » .

قال[١١] : « ولا يجوز[١٢] أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها[١٣] حتى يكون تارة[١٤] يعقل منها أنها موجودة غير معدومة ، وتارة أنها[١٥] معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من

---

(١) النجاة : لم يكن هو أو يكون له حال .

(٢) نقل ابن ملكا عبارة ابن سينا : « وتكون له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره » بعد الكلام السابق بسطر واحد وعلق عليه بقوله « فقول باطل » واستمر فى تعليقه أربعة أسطر . .

(٣) نقل ابن ملكا قول ابن سينا « فيكون لغيره فيه تأثير » واستغرق تعليقه عليه بعد ذلك ثلاثة أسطر .

(٤) لم يورد ابن ملكا عبارة ابن سينا « والأصول السالفة تبطل هذا » . وفى « النجاة » : . . هذا وما أشبهه .

(٥) المعتبر : فلأنه .

(٦) المعتبر ، النجاة : وجود .

(٧) فى الأصل : الموجودات الثابتة . والمثبت من « المعتبر» و« النجاة » .

(٨) النجاة : والموجودات الكائنة .

(٩) المعتبر : أو لا .

(١٠) المعتبر : لأشخاصها .

(١١) الكلام التالى فى « النجاة » عقب الكلام السابق مباشرة ، وجاء فى « المعتبر» بعد ثلاثة أسطر لم ينقلها ابن تيمية .

(١٢) النجاة : وبوجه آخر لا يجوز .

(١٣) النجاة : مع تغيرها من حيث هى متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو آخر نبينه » ولم ترد هذه العبارات فى « المعتبر» .

(١٤) النجاة : فإنه لا يجوز أن يكون تارة .

(١٥) النجاة : وتارة يعقل منها أنها . .

الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات » .

**قال** [١] : « ثم الفاسدات إن عُقلت بالماهية المجرَّدة ، وبما يتبعها مما لا يتشخص ، فلم تعقل [٢] بما هى فاسدة ، وإن أُدركت بما هى مقارنة للمادة وعوارض المادة لم تكن [٣] معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة » .

**قال** [٤] : « ونحن قد بيّنا فى كتب أخرى أن كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية ، فإنما ندركها [٥] بآلة متجزئة [٦] ، وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له ، فكذلك [٧] إثبات كثير من التعلقات ، بل واجب الوجود إنما يعقل كل شىء على نحو كلى ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شىء شخصى ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماوات والأرض [٨] ، وهذا من العجائب » .

**قلت** : تقسيم ابن سينا صفاته إلى مقوِّمة للذات وعرضية ، بناءً

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة فى النجــاة ٣/٢٤٧ . وجاء فى « المعتبر » بعد تعليق لابن ملكا استغرق سطرا واحدا .

(٢) النجاة : مما لا يشخص لم تعقل . وفى الأصل : مما لا يتشخص فلم يعقل .

(٣) النجاة : لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن . . .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة فى « النجاة » . والكلام التالى كله منقول من « النجاة » ولم يورده ابن ملكا فى « المعتبر » .

(٥) فى الأصل : يدركها . والمثبت من « النجاة » .

(٦) النجاة : ندركها من حيث هى محسوسة ونتخيلها بآلة متجزئة .

(٧) النجاة : كذلك .

(٨) النجاة : ولا فى الأرض .

على أصلهم الفاسد فى المنطق : من أن الصفات اللازمة للموصوف تنقسم إلى ما تكون[١] مقوِّمة للذات داخلة فيها ، يقولون : هى أجزاءٌ للذات سابقة لها سبقًا عقليا ، وإلى ما تكون خارجة عن الذات عارضة لها بعد تحققها ، وإن كانت لازمة لها بوسط أو بغير وسط .

وهذا التقسيم قد بُيِّن فساده فى غير هذا الموضع ، وبُيِّن أن الصفات اللازمة للموصوف لا يجوز تقسيمها إلى هٰذين القسمين ، ولا يجوز جعل الذات مركّبة من أحد الصنفين دون الآخر ، بل لا يجوز جعل الذات مركّبة أصلاً منها ، إلا أن يُعنى بالتركيب اتصاف الذات بها وقيامها بالذات ، أو لزوم الذات لها ، ونحو ذلك مما تشترك فيه جميع الصفات اللازمة للموصوف .

فأما جعل بعضها داخلاً فى حقيقة الموصوف الثابتة فى الخارج ، وبعضها خارج عن حقيقته[٢] الثابتة فى الخارج – فكلام فى غاية الفساد ، وغايتهم أن يجعلوا ذلك تركُّبا مما يتصوره المتصور من صفات الموصوف ، وهذا أمر يزيد وينقص ، ويدخل فى المتصور ويخرج منه بحسب تصور المتصور ، لا بحسب الحقيقة الثابتة فى الخارج ، وإن ادّعوا أن الحقيقة من حيث هى هى مركبة من ذلك ، وأن/تلك الحقيقة لا تحقق لها إلا فى الأذهان لا[٣] فى ص ٣٦٢

(١) فى الأصل : ما يكون .
(٢) فى الأصل : حقيقة ، وهو تحريف .
(٣) فى الأصل : ولا .

الأعيان ، كما يقوله من يقوله منهم ، كان هذا من أدل الأشياء على فساد قولهم وضلالهم فى تصورهم » .

**قال أبو البركات**[١] : « فهذا ما قاله الشيخ الرئيس » .

**قال**[٢] : « فقوله : إنه إذا عقل الأشياء من الأشياء كان على أحد وجهين : أحدهما : أن تتقوم ذاته بما تعقل ، أو يكون عارضا لها أن تعقل ، وأنه[٣] على كلا[٤] الوجهين لا يكون واجب الوجود من جميع جهاته .

جوابه[٥] : أما فى التقويم[٦] فالفرض فيه محال . لأن العاقل لا يتقوّم بما يعقله ، لأنَّ يَعْقِلْ هو يَفْعَلْ،[ ويفعل : ][٧] إنما يكون بعد أن توجد بعدية بالذات ، فكيف يتقوّم الوجود بما هو بعد الوجود بالذات ؟

وأما كونها عارضا لها أن تعقل ، وإلزامه منه أنّه لا يكون واجب الوجود من جميع جهاته ، فكأنه [ من ][٨] مدح الشعراء ، أو من

---

(١) فى « المعتبر » ٨٢/٣ .

(٢) الكلام التالى هو تلخيص من ابن ملكا لكلام ابن سينا الذى سبق إيراده وهو الموجود فى النجاة ٢٤٦/٣ .

(٣) فى الأصل : أن تعقل ذاته . وهو تحريف . والمثبت من « المعتبر » .

(٤) فى الأصل : كلى .

(٥) المعتبر : فجوابه .

(٦) فى الأصل : القويم . والمثبت من « المعتبر » .

(٧) ويفعل : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « المعتبر » .

(٨) من : ساقطة من الأصل . وأثبتها من « المعتبر » .

كلام محسِّنى الألفاظ بالتخيلات من[١] الخطب والمدائح ، وإلا فما معنى : « من جميع جهاته » ؟ .

فإن كونه مبدأ أولا[٢] ، بل كونه[٣] مبدأ مطلقاً يلزم فيه ما لزم فى هذا ، وهو أنه : إما أن يتقوّم بكونه مبدأً أولا ، أو يكون ذلك عارضا له ، فلا يكون واجب الوجود من جميع جهاته ، أى لا يكون واجب الوجود فى كونه مبدأ أولا لزيد وعمرو وغيرهما من الموجودات .

والذى ألزمنا البرهان أنه واجب الوجود بذاته ، فأما من[٤] جميع جهاته إن كان من جهات وجرده فذلك ، وأما فى إضافاته ومناسباته فلا ، إذ بطل بما قيل » .

**قلت** : وهذا الذى قاله أبو البركات ردًّا على ابن سينا قد صرّح به ابن سينا فى موضع آخر يناقض ما قاله هنا ، فإنه قال فى كتابه المسمَّى « بالشفاء » فى مسألة العلم[٥] : « ولا تبالى أن[٦] تكون ذاته مأخوذة مع إضافةٍ ما ممكنة الوجود ، فإنها من حيث هى علة لوجود زيد ، ليست بواجبة الوجود ، بل من حيث ذاتها » . وهـــذا يوافق ما قاله أبو البركات .

---

(١) المعتبر : فى .

(٢) فى الأصل : أول .

(٣) كونه : ساقطة من « المعتبر » .

(٤) فى الأصل : فى .

(٥) فى كتابه « الشفاء – الإلهيات » ٢/٣٦٦ .

(٦) الشفاء : بأن .

**قال أبو البركات**[١] : « فإما أن لا يكون مبدأ أولا ، وإما أن لا يكون واجب الوجود من جميع جهاته ، أعنى من جهة إضافاته إلى ما وجوده بعد وجوده بالذات » .

وأما قوله : لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال كذا ، فكذلك لولا المخلوقات لم يكن مبدأً أولاً ، لكن ليس ذلك بمحال ، وقد رد على طريق المساعدة والمخالفة[٢] .

وأما قوله : وتكون له حال لا تلزم عن ذاته ، بل عن غيره ، فقول باطل ، وذلك أن العلم إضافة لزمت عن ذاته بالنسبة إلى مخلوقاته، ومخلوقاته لزمت عن ذاته ، / ولازم لازم الذات لازم ص ٣٦٣
الذات ، فما لزمت عن غيره كما قيل . ولو لزمت لما لزم المحال ، وإلا فبأى حجة تلزم ؟

وهم فلم يوردوا على ذلك حجة ، بل أوردوه كالبيِّن بنفسه ، وليس ببيّن ، بل مردود وباطل[٣] على ما قيل .

وأما قوله : فيكون لغيره فيه تأثير ، أما فى وجوده ووجوب وجوده فلا ، وأما فى إضافته ونسبه[٤]، فأى أصول أبطلته ما بطل ولا يبطل ، وإنما تمت المغالطة بلفظ « التأثير » حيث[٥] يتوهمه السامع متأثرًا مستحيلا ، وليس العلم استحالة على ما علمت .

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ٣/٨٢ – ٨٣ .

(٢) المعتبر ٣/٨٣ : المحاققة .

(٣) المعتبر : مردود باطل .

(٤) المعتبر : وأما فى إضافة ونسبة .

(٥) المعتبر : من حيث .

وأما قوله : ولأنه(١) [ كما سنبين ](٢) مبدأ كل موجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ، والكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً(٣) وبتوسط ذلك لأشخاصها – فهو حق وغير مردود ، فإنه يعقل ويدرك ، على كل وجه من وجوه العقل(٤) ، وجهة من جهات الإدراك ، فهو سميع بصير ، وبالجملة مدرك عالم حكيم ، مقدِّر مدبِّر ، يسع كل شىء علما : غيبًا وشهادة ، قبل ، ومع ، وبعد .

وأما قوله : ولا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها ، حتى يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة ، وتارة أنها معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات – فقد أجبنا عنه فى جواب كلام أرسطوطاليس ولم يبعد ، فتحسن إعادته .

وأما قوله : ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة ، وبما يتبعها مما لا يتشخص ، فلم تُعقل بما هى فاسدة ، وإن أُدركت بما هى مقارنة للمادة وعوارض المادة لم تكن معقولة ، بل محسوسة [ أو متخيلة ](٥) – ففيه الكلام ، وقد سلف فى علم النفس ، [ وما رد

(١) المعتبر : فلأنه .

(٢) عبارة « كما سنبين » : ساقطة من الأصل ، وهى فى « المعتبر » وسبق ورودها من قبل .

(٣) المعتبر : أو لا .

(٤) المعتبر : التعقل .

(٥) عبارة « أو متخيلة » : ساقطة من الأصل ، ووردت قبل ذلك .

عليه ][1] فى قوله : إن الصور الجسمانية والأشكال الوضعية لا تدركها إلا قوة جسمانية » . وأعاد أبو البركات مناقضته فى ذلك[2] .

**قلت** : ما ذكره أبو البركات من أن العاقل لا يتقوّم بما يعقله ، وأن فرض ذلك محال ، لأن كونه يعقل تابع لذاته ، وهو بعده بعدية بالذات ، فكيف يتقوم الوجود بما هو بعد الوجود بالذات ؟ فهذا كلام صحيح ، وهو مطّرد فى جميع الصفات اللازمة للموصوف : أن ذاته لا تتقوم بشئ منها ، ولا تكون صفة الموصوف جزءًا مقوِّما متقدما عليه بالذات ، إذا كانت الصفة/تابعة للموصوف ، فهى إلى أن تكون ص ٣٦٤ بعده بالذات أَوْلى من أن تكون قبله بالذات .

فإن قُدِّر أن هنا ترتيبا عقليا تكون فيه الصفة الذاتية قبل الموصوف أو بعده ، فإنها لا تكون إلا بعده .

وإن قيل : لا ترتيب هنا أصلاً ، بل كلاهما ملازم للآخر مقترن به .

لم يتقدم أحدهما الآخر ، وليس بينهما ترتيب عقلى ، كما ليس بينهما ترتيب زمانى ، فليس أحدهما قبل الآخر ، بل الموصوف وصفته اللازمة له موجودان معاً ، لم يسبق أحدهما الآخر ، سواء

(١) عبارة « وما رد عليه » : ساقطة من الأصل .
(٢) انظر المعتبر ٨٣/٣ .

قُدِّر أن الموصوف قديم أزلى واجب بنفسه ، وصفته لازمة له ، أو قُدِّر أنه محدث مخلوق وصفته لازمة له .

وقد تكلمنا على هذا لما تكلمنا على ما ذكروه فى المنطق من الفرق بين الصفة الذاتية المقوِّمة الداخلة فى الماهية ، والصفة اللازمة للماهية ، والصفة التى يزعمون أنها لازمة لوجودها ، وكلاهما خارج عن الماهية .

وذكرنا ما ذكروه من الفرق بين اللازم الداخل ، واللازم الخارج ، واعترافهم بانتفاء ما ذكروه من الفرق ، واعتراض بعضهم على بعض فى هذا المقام ، وبيان أن ما ذكروه من الفرق لا يعود إلى فرق حقيقى موجود فى الخارج ، ولا معقول فى الذهن ، إلا إذا جُعل الذاتى ما هو لازم للذات المفروضة فى الذهن .

فأما إذا تصورنا شيئا وعبَّرنا عنه ، فمن الصفات ما هو داخل فى معلومنا ومذكورنا بالذات ، ومنه ما هو داخل بالعَرَض ، وهو اللازم الخارج .

وهذا كما يقولونه فى دلالة المطابقة والتضمن والالتزام ، فدلالة المطابقة هى دلالة اللفظ على جميع المعنى الذى عناه المتكلم ، ودلالة التضمن دلالة اللفظ على ما هو داخل فى ذلك المعنى ، ودلالة الالتزام دلالة اللفظ على ما هو لازم لذلك المعنى خارج عن مفهوم اللفظ .

فدلالة المطابقة هى دلالة اللفظ على جميع هذه الماهية التى عناها المتكلم بلفظه ، وهو دلالة على تمام الماهية . وذلك المدلول

عليه بالمطابقة هو مقول فى جواب ما هو ، إذا قيل ما هو بحسب الاسم . وإذا سئل عمّا هو المراد بهذا اللفظ ، ذكر مجموع ما دل عليه بالمطابقة ، فالمدلول عليه بالتضمن هو جزء هذا المدلول ، وهو جزء ماهيته ، وهو داخل فى ذاته . وأما اللازم لهذا المدلول فهو خارج عن حقيقته ، عرض لازم له ، فهذا تقسيم معقول ، ولكنه يعود إلى قصد المتكلم ومراده باللفظ .

وأما كون الموجود/فى الخارج تنقسم صفاته اللازمة له التى لا ص ٣٦٥
يكون موجوداً إلا بها : إلى ما هو داخل فى حقيقته مقوِّم لها متقدم عليها بالذات ، وإلى ما تكون خارجة عن حقيقته عرضى لها ، فهذا باطل عند جماهير العقلاء من متكلمى أهل الإسلام وغيرهم .

وقد بيّنّا فساد ذلك فى مواضع ، وكذلك بيَّن فساده غير واحد من أهل الكلام والفلاسفة ، وتكلمنا على ما ذكره ابن سينا فى « الإشارات » وغيرها ، وبيّنّا تناقضه وتناقض غيره فى الفرق بين الذاتيات والعرضيات اللازمة إذا جعلا لازمين للحقائق الموجودة فى الخارج ، وما ذكره فى مسألة العلم مبنى على ذلك الأصل الفاسد ، حيث **قال**[1] : لو كان واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء ، لكانت ذاته : إما متقومة بما تعقل ، فيكون متقوماً بالأشياء ، وإما عارضاً لها أن تعقل ، فلا تكون واجبة الوجود من جميع الجهات .

**كلام ابن سينا باطل من وجوه**

ثم نقول : هذا الكلام باطل من وجوه :

(١) الكلام التالى هو تلخيص لكلام ابن سينا الذى تقدم قبل صفحات ، وهو الموجود فى « النجاة » ٣/٢٤٦ .

الوجه الأول **أحدها** : ما ذكرناه من نفى تقوّم شىء بصفته .

الوجه الثانى **والثانى** : أن يُقال:إذا قُدِّر تقوّم الموصوف بصفته ، فهو متقوم بنفس علمه بالأشياء ، أو بنفس الأشياء المعلومة . والثانى باطل . وهو إنما ذكر الثانى حيث قال : « فذاته متقوّمة بما يعقل » .

وهذا باطل ، فإنا إذا قدّرنا العالِم متقوما بعلمه ، فليس المقوّم له المعلوم ، إنما المقوّم له علمه بالمعلوم ، والمعلوم قد يكون منفصلاً عنه ، فلا يكون قائما به ، فضلاً عن كونه لازما له : لا ذاتيا ولا عرضيا ، فكيف يكون مقوّمًا له ؟

وإن قال قائل : يعنى بالتقوِّم أنه لولا المعلوم لما كان العلم .

قيل له : هذا ليس مراده ، ولو كان مراده لكان باطلا ، لأنه على هذا التقدير لا يكون العلم إلا مقوّماً ، فلا يقال : إما أن يكون مقومًا ، وإما أن يكون عارضا . وهو قد جعل هذا أحد القسمين .

وأيضا فإنه على هذا التقدير يكون هذا سؤال الاستكمال بالمعلوم[١] الذى ذكره أرسطو ، وقد عُرف جوابه من عدة أوجه .

أحدها : أن ذلك الغير هو مفعوله ، فلم يحتج إلى غيره بوجه من الوجوه .

الثانى : أنه لو قُدِّر وجود موجود مستغنٍ عنه ، كان أن يعلمه أكمل من أن لا يعلمه ، فإن العلم صفة كمال ، والمَلَك والبشر إذا علموا ما هو مستغنٍ عنهم ، كان أكمل لهم من أن لا يعلموه .

(١) فى الأصل : سؤال لاستكمال بالمعلوم . ولعل الصواب ما أثبته .

الثالث : أنه لو قُدِّر موجود غيره واجب بنفسه ، أو موجود عن ذلك الواجب بنفسه ، وذات العالم هى التى اقتضت العلم به – لكان هذا كمالا له على/هذا التقدير ، لم يكن هذا مما ينفيه وجوب وجوده . ص ٣٦٦

الرابع : أن هذا وإن قُدِّر أنه استكمال بالغير ، فلا دليل لهم على نفيه ، لا من جهة الوجوب ، ولا من جهة استحقاق الكمال ، ولا من غير ذلك ، بل الأدلة تقتضى ثبوته .

**الوجه الثالث** عن شبهة ابن سينا أن يُقال : قوله : « ليس يجوز أن يعقل الأشياء من الأشياء ، وإلا فذاته إما متقومة بما تعقل ، فيكون متقوما بالأشياء ، وإما عارضا لها أن تعقل ، فلا تكون واجبة الوجود من كل وجه » . الوجه الثالث

يقال له : قولك : « يعقل الأشياء من الأشياء » أتريد به أن الأشياء تجعله عاقلا ، فتعلِّمه العلم بها ؟ أم تريد أن علمه بالأشياء لا يكون إلا مع تحقق المعلوم ؟ أم تعنى به أن علمه بالأشياء يكون بعد وجود المعلوم ؟

أما الأول فلا يقوله مسلم ، بل المسلمون متفقون على أن الله مستغنٍ عمَّا سواه فى علمه بالأشياء فى غير ذلك ، بل هو المعلِّم لكل من علَّم سواه من علمه .

وقد قال تعالى : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾[ سورة البقرة : ٢٥٥ ] .

وقال : ﴿ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾[ سورة العلق : ٤ ، ٥ ] .

وقال ﴿ أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾[ سورة طه : ٥٠ ] .

وقال : ﴿ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴾[ سورة الأعلى : ٢ ، ٣ ] .

وقال ﴿ الرَّحْمَٰنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴾[ سورة الرحمن : ١ - ٤ ] .

وقال : ﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ﴾ [ سورة النساء : ١١٣ ] .

وقال : ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾ [ سورة الكهف : ٦٥ ] .

وقال : ﴿ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ ﴾[ سورة البقرة : ٢٨٢ ] .

وقال : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾إلى قول الملائكة : ﴿ سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ [ سورة البقرة : ٣١ ، ٣٢ ] .

وقال : ﴿ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ ﴾ [ سورة المائدة : ٤ ] .

وإن أراد بعقله الأشياء من الأشياء : أنه لا يكون عالما إلا مع تحقق معلوم بعلم ، فهذا حق . لكن لا يمكن ثبوت علم إلا كذلك ، وإلا فإذا قُدِّر علم لا يطابق معلومه كان جهلا لا علما ، وحينئذ يعود الأمر إلى سؤال الاستكمال ، وقد تقدم .

وإن أراد بذلك أنه يعلم الأشياء بعد وجودها ، فلا ريب أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون ، ثم إذا كان : فهل يتجدد له علم آخر ؟ أم علمه به معدومًا هو علمه به موجودًا ؟ هذا فيه نزاع بين النظّار ، وأى القولين كان صحيحا حصل به الجواب .

وإذا قال قائل : القول الأول هو الذى يدل عليه صريح المعقول ، والثانى باطل ، والإشكال يلزم على الأول .

قيل له : وإذا كان هو الذى يدل عليه صريح المعقول ، فهو الذى يدل عليه صحيح المنقول ، وعليه دل القرآن فى أكثر من عشرة[1] مواضع ، وهو الذى جاءت به الآثار عن السلف . وما أورد عليه من الإشكال ، فهو باطل كما قد بين فى موضعه .

**الوجه الرابع** : أن يُقال :/ قوله : « إما متقومة بما يعقل وإما عارض لها أن يعقل » . ص ٣٦٧ الوجه الرابع

يقال له : بعد أن ذكرنا أن هذا التقسيم باطل ، أى تقسيم الصفة اللازمة إلى مقوّم وعارض باطل ، وأن علمه لازم لذاته .

هب أن الأمر كذلك ، فلم قلت : إن العلم لا يكون ذاتيا على اصطلاحكم ؟

فإذا قال : يلزم من ذلك أن يكون مركّبا من الصفات الذاتية . والمركب مفتقر إلى جزئه .

---

(١) فى الأصل : عشر ، وهو خطأ .

قيل : هذا أصل حجتكم على نفى الصفات ، وقد بُيِّن فساده من غير وجه . وهذه الحجة لا تختص العلم ، بل ينفون بها جميع الصفات ، وهى من أفسد الحجج ، كما قد بُيِّن غير مرة ، وإن كانت قد أشكلت على طوائف من النظَّار ، وقادتهم إلى أقوال من أقوال أهل النار ، وقد تبين فسادها من جهة أن هذا ليس بتركيب فى الحقيقة ، بل هو اتصاف ذات بصفات لازمة لها ، وأن لفظ « الجزء » ليس المراد به اجتماع بعد افتراق ، ولا إمكان افتراق ولا انفصال شيء من شيء ، وإنما المراد به ثبوت معان متعددة ، وهذا مورد النزاع ، ولا دليل على نفيه ، بل على ثبوته .

ولفظ « الافتقار » يراد به التلازم ، وهو هنا حق لا محذور فيه . ويراد به افتقار المعلول إلى علة فاعلة ، وهو باطل . وإذا أريد به افتقار الصفة إلى محلها ، ويسمونه هم افتقار المعلول إلى علة قابلة ، فهذا لا محذور فيه .

ولفظ « الغيرين » يراد به المتباينان ، وهو هنا ممتنع . ويراد به ما يمكن العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر ، وهو حق . وثبوت هذا الغير لابد منه .

**الوجه الخامس** : أن يقال : هب أن هذه الصفة عرضية باصطلاحكم . فيقال له : إذا كان العلم لازما لذاته ، أو لوجود لذاته ، إن قُدِّر أن الوجـــود زائد على الذات ، لم يكن ثبوت لوازمه مفتقرًا(١) إلى غيره ، فلم يكن هذا منافيا لوجوب الموجود من جميع الوجه الخامس

(١) فى الأصل : مفتقر ، وهو خطأ .

جهاته ، فإن المحذور إنما يحصل لو كان حصول العلم ليس من لوازم ذاته ، بل حصل بسبب غيره ، فيكون ثبوت الصفة مفتقرًا إلى ذلك الغير .

أما إذا كان علمه من لوازم ذاته ، كان واجبا بوجود ذاته . وهم يقولون : هو واجب بذاته ، مع كونه مستلزما للمفعولات المنفصلة ، ولم يقدح كونها لازمة له فى وجوب ذاته ، فأن لا يقدح لزوم علمه له بطريق الأَوْلى والأحرى .

**السادس** : أن يقال : لنظّار المسلمين فى علم الرب قولان : الوجه السادس

أحدهما : أن علمه واحد بالعين ، يعلم به جميع المعلومات أزلا وأبدًا . / وعلى هذا التقدير فهو واجب الوجود بصفاته أزلا وأبدًا ، ص ٣٦٨

فليس علمه متوقفا على وجود شيء من المعلومات ، بل إذا وجدت تعلقت المعلومات به .

لكن قد يقول أكثر العقلاء من الفلاسفة وغيرهم : إن هذا لا يمكن ، بل علمه بهذا غير علمه بهذا .

فيقال : القول الثانى : إن علمه واحد بالنوع ، وإنه يتعدد بتعدد المعلومات ، وعلى هذا القول فهل يكون علمه بأن قد كان الشيء هو نفس علمه بأن سيكون ؟ على قولين .

ومن النظار من قال : العلم إضافة محضة ، وأن ذات الرب مقتضية لها بشرط المضاف . وسنبين إن شاء الله ما هو الصواب فى هذا الباب .

وعلى كل تقدير فذاته هى الموجبة لكونه عالما ، لا أن شيئا من الموجودات جعله عالما ، وإن كان العلم بأن قد كان ، مشروطا بوجود المعلوم ، كما أن رؤيته وسمعه مشروط بوجود المرئى والمسموع ، فذاك لا يمنع وجوب وجوده بنفسه أزلا وأبدًا ، ولكن عروض هذا السمع والرؤية والعلم بأن قد كان ، نظير عروض الإضافات له ، وقد ثبت بصريح العقل واتفاق العقلاء وجوب تجدد الإضافات له .

وإذا قيل : الإضافة ليست وجودية ، والعلم والسمع والبصر أمور وجودية .

كان الجواب على هذا القول إلغاء هذا الفرق ، كما قد قرر فى موضعه .

ومعلوم أن كون الرب بكل شيء عليما ، هو أظهر فى الأدلة الشرعية والعقلية من كونه لا تقوم به الأمور المتجددة ، فلو قُدِّر أن لهذا أدلة تعارض تلك ، وكان ثبوت العلم مستلزما لثبوت الأمور المتجددة للزوم القول بثبوت العلم ، فإن ثبوت العلم حق ، ولازم الحق حق ، فكيف إذا كان ما يمنع الأمور المتجددة إنما هو من أضعف الأدلة ؟

أما المتفلسفة فلا يمكنهم أن يقولوا : قيام الحوادث به يستلزم حدوثه ؛ فإن القديم عندهم تحله الحوادث . وإنما ظن من ظن منهم أن قيام ذلك يمنع وجوب وجوده ، وهو غلط ظاهر ؛ فإنه لا

يمنع وجوب وجوده المعلوم الذى قام عليه الدليل ، وإنما يمنع ما يختلف فى وجوب الوجود ، حيث ظنوا أن واجب الوجود لا يفعل شيئا باختياره ، ولا يقوم به شىء باختياره ، وذلك خطأ محض .

ويظهر هذا **بالوجه السابع** وهو أن يقال : قول القائل : إنه واجب الوجود من جميع جهاته - إذا أُريد به : أنه لا يقبل العدم بوجه من الوجوه ، فهذا حق ، فإنه لا يقبل العدم بوجه من الوجوه . الوجه السابع

وإن أراد به أن كل ما ثبت له من الأحوال فهو واجب الوجود ، بمعنى أنه نفسه مقتضٍ لذلك ، لايحتاج فى ثبوته له/ إلى غيره ، فهذا أيضا حق . ص ٣٦٩

فإن كل ما ثبت للرب تعالى من الصفات والأفعال ، فلا يحتاج فيه إلى غيره ، بل هو الموجب لذلك ، لكن ما كان لا يمكن وجوده إلا باختياره من الأفعال ولوازم الأفعال ، فهذا يمتنع كونه بعينه أزليا ، بل يجب تأخره ، سواءٌ قيل : إنه عالم بذاته . أو قيل : إنه منفصل عنه . وهو الموجب له عند وجوده ، لا موجب له غيره .

وإن قيل : واجب الوجود من جميع جهاته ، بمعنى أنه لا يجوز أن يتأخر عنه شىء مما يضاف إليه ، بل كل ذلك يجب أن يكون أزليا - فهذا باطل لا دليل عليه ، بل الدليل يدل على نقيضه ؛ فإنا نشاهد المحدَثات دائما وهى حادثة عنه ، سواءٌ قيل : إنها حدثت بواسطة أو بلا واسطة ، وحدوثها يستلزم حدوث ما به صارت محدَثة ، وإلا فإذا قُدِّر حال الذات قبلها وبعدها سواءٌ .

قيل : حدوث الحوادث ترجيح[١] بلا مرجح ، وإذا أمكن أن يحدث من غير تجدد أمر يقوم بالفاعل ، بل نفس الخلق يكون نسبة وإضافة ، أمكن أن لا يتجدد إلا تعلق العلم القديم بالمعلوم ، ولا يتجدد إلا نسبة وإضافة بقدر ذلك .

الوجه الثامن

**الوجه الثامن** : وهو أن يقال : لاريب فى تجدد المفعولات شيئا بعد شيء ، فليس كونه محدِثا للحادث المعيّن بالفعل أمرًا لازما لذاته ، بل صار محدِثا له بعد أن لم يكن ، وهذا خروج لهذه الفاعلية عن القوة إلى الفعل . فإما أن يكون كونه فاعلاً إضافة محضة ، ولم يقم بذاته فعل يكون به فاعلا ، كما يقوله من يقول : الخلق هو المخلوق .

وإما أن يُقال : بل كونه فاعلاً أمر وجودى يقوم بنفسه ، والخلق غير المخلوق ، كما هو قول الجمهور من أهل السنة وغيرهم .

فإن قيل بالأول ، فمعلوم أنه إذا قيل : إن كونه فاعلاً أمر إضافى ، أمكن أن يُقال : كونه عالما أمر إضافى .

ثم للناس على هذا التقدير فى الفاعلية قولان : منهم من يقول المكونات حادثة بتكوين قديم ، وأما عند وجود المكوِّن فلا يحدث شيء .

ومنهم من يقول : ليست الفاعلية إلا إضافة محضة أزلاً وأبدًا . فعلى هذا القول يمكن أن يقال فى العلم كذلك .

---

(١) فى الأصل : ترجيحا ، وهو خطأ .

وعلى الآخر يمكن أن يقال : بل العلم قديم العين ، ولكن تتجدد له الإضافات ، كما يقوله ابن كُلاَّب .

وهؤلاء جعلوا العلم ثابتا فى الأزل دون التكوين ، فإذا ثبت أن كونه فاعلاً لا يقتضى تكوينا قائما بذاته ، مع تجدد التكوينات الإضافية ، فهؤلاء إذا أثبتوا / علما قديما ، وقالوا بتجدد تعلقاته ، كانوا أبعد عن الامتناع . ص ٣٧٠

وأما من جعل الفاعلية أمرًا قائما بالفاعل ، وقال : إنه يتجدد عند تجدد المفعولات ، فإنه إذا قال بتجدد عالمية بعد وجود المعلوم ، مع قوله : إنه علم ما سيكون قبل أن يكون ، كان اقتضاء ذاته لهذه العالمية كاقتضائها لتلك الفاعلية ، وإذا كان واجب الوجود مع تلك الفاعلية فكذلك مع هذه العالمية .

**الوجه التاسع** : أنه إذا قدر واجب الوجود يقدر على الأفعال الحادثة شيئا فشيئا ، وقدر آخر لا يمكنه إحداث شىء – قضى صريح العقل أن من أمكنه الإحداث شيئا بعد شىء ، هو أكمل ممن لا يمكنه إحداث شىء . الوجه التاسع

وإذا قال القائل : هذا كان فيه شىء بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا شيئاً فشيئا ، وذاك كله بالفعل ليس فيه شىء بالقوة .

قيل له : كل ما لهذا بالفعل هو للآخر ، فإن ذاته وصفاته التى يمكن قدمها لازمة له . وأما الحوادث التى لا يمكن وجودها إلا شيئا فشيئا ، فهذه يمتنع أن تكون بالفعل قديمة أزلية ، فلا تكون بالفعل

فى الأزل ، بل لا يمكن أن تكون إلا بالقوة ، ثم تخرج إلى الفعل بحسب الإمكان شيئا فشيئا . وإذا لم يمتز من قُدِّر عدم هذه له بوصف كمال بل المتصف بها أكمل ، كان نفى هذه عن واجب الوجود نفى صفة كمال لا إثبات كمال له .

وهؤلاء النفاة المعطِّلة من الجهمية والمتفلسفة والباطنية يظنون أن ما نَفَوْه عن الرب هو كمال له وهو تعظيم له ، وذلك من جهلهم بل إثبات ما نفوه هو الكمال الذى يكون مثبته معظِّماً للرب .

ولكن هم فى ذلك نظير إخوانهم من معطِّلة النبوات ، الذين قالوا : ما أنزل الله على بشر من شىء ، وقالوا : الله أعظم من أن يرسل رسولاً من البشر .

قال تعالى : ﴿ أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ النَّاسَ ﴾ [ سورة يونس : ٢ ] .

أو لم يعلموا أن إرسال رسول من البشر يبلّغهم رسالات ربهم ويهديهم إلى صراط مستقيم ، أبلغ فى قدرة الرب ورحمته بعباده ، وإحسانه إليهم ، وأعظم إثباتا للكمال من كون ذلك عنه ممكن له ومن امتناعه عن فعله ؟

وكذلك كونه يخلق الأشياء شيئا بعد شىء أبلغ من كونه لا يمكنه إحداث شىء، بل عند كثير من الناس – أو أكثرهم – كونه يخلق أكمل من كونه لا يخلق . كما قال تعالى : ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾[ سورة النحل : ١٧ ] .

وحينئذ فإذا قيل : جنس الفعل لازم ، وإنما الحادث أعيانه .

كان أن يقال : جنس العلم لازم[1] بطريق الأَوْلى والأحرى .

/بل إذا قيل : جنس الخلق حادث . ص ٣٧١

أمكن أن يقال : نفس العلم لازم ، سواءٌ قيل بحدوث شيء معين عند وجود المعلومات ، أم لا . فذاك أبعد عن منافاة وجوب الوجود ، من كونه فاعلا لما لم يكن فاعلا له .

الوجه العاشر

**الوجه العاشر** : قوله : « إذ يكون لولا أمور من خارج ، لم يكن هو بحال » . يقال له : الضمير فى « هو » : إن كان عائدا إلى الله ، كان معنى الكلام : لولا تلك الأمور الخارجة لم يكن هو بحال . وهذا إذا كانت تلك الأمور مفعولة ، وقدر أنها لازمة لإرادته اللازمة لذاته ، كان تقدير ارتفاع اللازم يوجب ارتفاع الملزوم ، لكن ارتفاع اللازم محال . وهم يقولون لو ارتفع المعلول لارتفعت العلة ، فليس فى هذا محذور .

وإن كان الضمير عائدا إلى العلم . أى : لولا المعلوم لم يكن العلم ، فهذا أَوْلى أن لا يكون ممتنعا .

وإنما حصلت الشبهة أن قول القائل : لولا أمور من خارج لم يكن هو ، يحتمل شيئين :

أحدهما : أن تلك الأمور فاعلة له أو جزء[2] من الفاعل ، أو

---

(١) فى الأصل : لازما ، وهو خطأ .

(٢) فى الأصل : جزءاً ، وهو خطأ .

هو محتاج إليها بوجه من الوجوه ، وهذا باطل .

والثانى : أن تكون تلك الأمور لازمة لإرادته اللازمة له ، أو لغير ذلك من لوازم اللوازم . وعلى هذا فهى المخلوقة المحتاجة إليه من كل وجه .

فإذا قيل : لولا تلك الأمور لم يكن .

كان معناه أنه إذا قُدِّر ارتفاعها لزم ارتفاع ملزومها ، وهذا فرض محال .

الوجه الحادى عشر

**الوجه الحادى عشر** : قوله : « ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثير والأمور السالفة تبطل هذا » .

فيقال : ذلك الحال إذا قُدِّر تجدده بعد الحادث ، فإنه لا يلزم عن نفسه ، فإن العلم أو غيره مما يقوم بنفسه إنما هو لازم عن ذاته لا عن غيره . لكن لزومه عن نفسه قد يقال : إنه يكون عند إحداثه لتلك المحدثات ، على قول من يقول بذلك . وأى محذور فى هذا ؟ فإن هذا لا ينافى وجوب وجوده بنفسه .

هذا لو كان ذلك الغير مخلوقاً لغيره ، فكيف وهو مخلوق له ؟ فكلاهما لازم عنه ما قام به وما انفصل عنه ، وليس لغيره فيه تأثير ، إذ كانت نفسه هى الموجبة للجميع .

ولا ريب أن العباد يدعون الله فيجيبهم ، ويطيعونه فيرضى عنهم ، ويعصونه فيغضب عليهم ، ويفرح بتوبة التائب ، كما دلت على ذلك النصوص .

وهو سبحانه الخالق لكل ما سواه ، فليس فى الوجود ما يؤثر فيه سبحانه./ وهذا على مذهب أهل السنة المثبتين للقدر ، القائلين بأنه خالق كل شيء . ص ٣٧٢

وأما على قول القدرية ، الذين يقولون بحدوث حوادث بدون خلقه وإرادته ، فإنهم ، وإن كانوا ضالين ، فهؤلاء الفلاسفة النفاة لعلمه أضل منهم .

وهم على قولين : منهم من يقول بتجدد أحوالٍ له ، ومنهم من ينفى ذلك . فمن أثبت ذلك قال لهؤلاء – كما قال لهم أبو البركات – فما الدليل على أنه لا يحصل به حال من الأحوال بسبب هؤلاء ؟ ولم قلتم : إن ذلك ينافى وجوب وجوده ؟

وهؤلاء يقولون : أفعال العباد توجب له داعيا إلى الثواب والعقاب .

**الوجه الثانى عشر** : قوله : « وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له ، فكذلك إثبات كثير من التعلقات » . الوجه الثانى عشر

فيقال له : إن أردت بالأفاعيل ما وجد ، فليس فى إثبات فعله للموجودات نقص له . كيف ، وهو فاعل لها بالاتفاق ؟ سواءٌ كان فاعلاً لبعضها بوسط أو بغير وسط . وإذا كان فاعلاً لها على وجه التفصيل ، فيجب أن يكون عالما بها على وجه التفصيل .

ومعلوم أنه إذا لم يلحقه بفعلها نقص ، فأن لا يلحقه بعلمها نقص بطريق الأَوْلى . فإن علم العالم بما لا يفعله لا نقص فيه ، وإن

كان المعلوم خسيساً ، فكيف علمه بما فعله ؟ وإذا كانت لا توجد إلا مفصّلة معيّنة ، فيجب أن يعلم كذلك ، وإلا لم يعلم على ما هى عليه .

وإن عنى بقوله : « إن كثيراً من الأفاعيل لواجب الوجود نقص ما لم يفعله » فقياس هذا أن يقول : علمه بما لم يفعله نقص ، وليس الكلام فيه .

**الوجه الثالث عشر** : أن يقال : أهل الأرض من المسلمين وغيرهم لهم فى تنزيه الرب عن بعض الأفعال قولان مشهوران . الوجه الثالث عشر

فطائفة تقول : ليس فى فعله لشىء من الممكنات نقص ، والظلم لا حقيقة له إلا ما هو ممتنع ، بل كل ممكن ففعله جائز عليه ، وإن لم يفعله فلعدم مشيئته له ، لا لكونه نقصا .

وهذا قول الجهمية والأشعرية ، وطوائف من الفقهاء أصحاب المذاهب الأربعة ، وأهل الحديث والصوفية ، وغيرهم . وعلى هذا لا يسلّم هؤلاء أن إثبات شىء من الأفعال لواجب الوجود نقص ، وإذا منعوا هذا فى الفعل ، ففى العلم أَوْلى وأحرى .

والقول الثانى : قول من يقول : بل هو منزّه عن بعض الأفعال المقدورة . وهذا قول أكثر الناس من المثبتين للقدر ، كالكرّامية ، وغيرهم من المعتزلة ، وغيرهم نفاة القدر . وهو قول كثير من أهل المذاهب الأربعة ، وأهل الحديث ، / والصوفية والعامة وغيرهم . ص ٣٧٣

وعلى هذا القول فلا نسلِّم أن ما ينزّه عن أن يفعله يجب أن يتنزه

عن علمه به ، فإن العلم يتعلق بالواجب والممكن ، والممتنع والموجود والمعدوم ، وأما الفعل فلا يتعلق إلا بما يُراد ، ولا يراد إلا ما هو ممكن فى نفسه ، وما تكون إرادته حكمةً على قول هؤلاء .

ومعلوم أن الواحد من الناس يُحمد بأن لا يفعل القبيح ، ولا يحمد بأن لا يعلمه ، ويعلم حسن فعله ويعلم قبحه ، ولم يقل أحد قط : إن علمنا بقصص المكذِّبين للرسل وما فعلوه من السيئات نقص[1] ، كما أن تلك الأفعال نقص ، بل المعرفة بالخير والشر من صفات الكمال .

وإن قيل : مراده أن العلم يلزم منه التغير أو التكثر .

فيقال له : معلوم أن هذا اللازم لفعله المتكثرات والمتغيرات ألزم ، فان فعله للمتكثرات والمتغيرات يلزم منه قيام معانٍ فى ذاته ، فليس ذلك نقصا ، ولا يكون فى علمه بها مع هذه اللوازم نقص .

وإن قيل : بل فعله للمتغيرات والمتكثرات لا يلزم منه قيام معانٍ متكثّرة متغيّرة فى ذاته .

فيقال : إن كان هذا حقًّا ، فعلمه بها أَوْلى أن لا يلزم منه قيام معانٍ متكثّرة متغيّرة ، فإنه من المعلوم بصريح العقل أن اقتضاء الأفعال المتكثّرة والمتغيّرة للتعدد والتجدد فى الذات الفاعلة ، أَوْلى من اقتضاء المعلومات المتكثّرة والمتغيّرة للتعدد والتجدد فى الذات

---

(١) فى الأصل : نقصا ، وهو خطأ .

العالمة ، فإن كل عاقل لفعل محكمٍ عالمٌ به ، وليس كل عالم به فاعلا له .

وهؤلاء ، وإن كانوا قد قالوا فى فعله أقوالاً باطلة ، لظنهم أنه لا يصدر عنه ابتداءً إلا واحد بشرط ، فقد لزمهم أن يجعلوا كل شيء مفعول له بوسط أو بغير وسط ، فكان الواجب أن يقولوا : إنه عالم بكل شيء جَرَى ، كما هو فاعل لكل شيء جرى ، إذ الكليات لا توجد فى الأعيان إلا جزئية معينة .

الوجه الرابع عشر

**الوجه الرابع عشر** : قوله : « بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلى ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصى ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماوات والأرض ، وهذا من العجائب » .

فيقال : إن عنيت أنه لا يعزب عنه من حيث هو كلى ، فهل فى هذا[1] ما يقتضى أنه يعلم شيئا من الجزئيات ؟ فإن العلم بالكلى من حيث هو كلى ، لا يوجب علما بشيء من المعينات الموجودة ، فمن علم أن كل إنسان حيوان ، لم يوجب ذلك/أن يعلم إنسانا بعينه ، ص ٣٧٤
ولا شيئا من تعيّناته ، ولا عدد الأناسى ، بل ولا يعلم حيوانا بعينه .

وإن عنيت أنه لا يعزب عنه شيء من المعّينات ، فهذامع قولك: إنما يعقلها على وجه كلى ، باطل .

(١) فى الأصل : فهذا فى هذا ، وهو تحريف .

وقد قال قبل هذا : إن الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة ، وبما يتبعها مما لا يتشخّص ، فلم تُعقل بما هى فاسدة ، وإن أدركت بما هى مقارنة للمادة وعوارض المادة ، لم تكن معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة .

فقد ذكر أنها إذا عُقلت[1] بالماهية المجردة وما يتبعها ، فلم تُعقل عينها المعينة ، وإن عقلت معيّنة فهى محسوسة لا معقولة ، فالمعينات عنده لا تكون إلا محسوسة لا معقولة ، وعنده لا توصف بالحس[2] ، فكيف يقول : إنه لا يعزب شيء شخصى مع قوله : إنه لا يعلم شيئا عن المشخصات المتغيرة ؟

**الوجه الخامس عشر** : أنه قال : « فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ، والكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً ، ويتوسط ذلك فى أشخاصها » . الوجه الخامس عشر

فقد أثبت هنا أنه يعلم الموجودات التامة بأعيانها ، وذلك كالأفلاك والكواكب ، مع ما يثبتونه من العقول والنفوس .

ثم قال : « وإن عقلت الفاسدات بما هى مقارنة للمادة وعوارض المادة ، لم تكن معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة » .

ومعلوم أن الأفلاك والكواكب عندهم أجسام مقارنة للمادة ، فيجب أن لا تكون على هذا القول معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة .

---

(١) فى الأصل : علقت ، وهو تحريف. (٢) فى الأصل : بالحسن .

وقد قال : إنه يعقلها بأعيانها . فسمَّى العلم بالأجسام المعينة تارة عقلا ، وتارة قال : هو حس أو تخيل ، ليس بعقل . وأثبت أنه يعلمها تارة ، ونفى ذلك أخرى ، لكونه حسًا لا عقلا .

وليس الكلام هنا فى إدراكها متغيرة أو غير متغيرة ، بل فى إدراك الأجسام المعيّنة هل يعلمها معينة أم لا ؟ وهل ذلك عقل أو حس ؟ فقد أثبت أنه يعقلها ، وعلّل غيرها بعلة تقتضى أنه لا يعقلها ، وهذا تناقض بيّن .

ولا ريب أن كلامه هنا إنما ينفى كونه يعلمها متغيرة ، لئلا يكون متغير الذات . ثم يعلل ذلك بأنه لا يعلم الحسيّات .

لكنه فى موضع آخر قال : « إن كل صورة محسوسة[١] وكل صورة خيالية فإنما يدركها المدرك بآله متجزئة ، وإن مدرك الجزئيات لا يكون عقلا ، بل قوة جسمانية .

وهنا قد ذكر أن واجب الوجود يدرك الجسمانيات التامة
بأعيانها ، فيلزم أحد الأمرين . إما / أنه جسم يدركها بقوة ص ٣٧٥
جسمانية ، وإما أنه لا يدركها كما قاله أرسطو . وإما أن تكون الأجسام تدرك بقوة غير جسمانية ، كما قاله أبو البركات . وقد ناقضه أبو البركات فى هذا الفصل ، وسنذكر إن شاء الله كلامهما .

فكلام ابن سينا فى العلم متناقض ، فإنه يثبت أنه يعلم الموجودات التامة بأعيانها ، وهذا يناقض جميع ما ذكره فى نفى

(١) فى الأصل . محسوس . وسبقت العبارة (ص ٥) وفيها : محسوسة .

العلم ، أو حصول التغير . ولم يذكر على نفى كونه عالما بالجزئيات إلا حصول التغير . وأما التعدد فقد التزمه .

الوجه السادس عشر

فيقال : **الوجه السادس عشر** : أن يقال : ابن سينا يثبت علمه بأعيان الباقيات مع كثرتها ، كما سنذكر لفظه إن شاء الله . وما ذكره من الحجة على نفى علمه بالمتغيرات ، مثل كونه إما متقوم وإما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة . وقوله : تكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره ، ونحو ذلك – يلزم من العلم بأعيان الباقيات وأنواع المتغيرات ، كما يلزم فى المتغيرات ، وإنما يختص المتغيرات بحدوث شىء آخر ، وذاك ليس عنده ما ينفيه بخصوصه ، فإنه يجوِّز فى القديم أن تحله الحوادث ، وإنما منع حلول الحوادث به لكونه يمنع قيام الصفات ، أو أن يقول بما ذُكر عن أرسطو من أن ذلك يوجب تعبه وكلاله ، وكل ذلك فضيحة من الفضائح ، ما يظن بأضعف الناس عقلا أن يقول بمثل ذلك .

ولولا أن هذا نقل أصحابهم عنهم فى كتبهم المتواترة عنهم عندهم ، لاستبعد الإنسان أن يقول معروف بالعقل مثل هذا الهذيان .

وهذه ألفاظ ابن سينا فى « الإشارات » بعد أن قرر بطلان قول من يقول باتحاد العاقل والمعقول[1] : « فيظهر لك من هذا أن كل

(١) فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٧٠٦/٤ .وكلامه هنا هو فى أول الفصل الثانى عشر من الكتاب وبدأ كلامه بعبارة : تذنيب : فيظهر لك . . .

ما يعقل بأنه[١] ذاتٌ موجودةٌ ، تتقرر فيها القضايا[٢] العقلية تقرير[٣] شيء فى شيء آخر » . قال[٤] : « تنبيه : الصورة[٥] العقلية قد يجوز ، بوجه ما ، أن تستفاد من الصور الخارجية . مثلا ، كما تستفيد صورة السماء من السماء . وقد يجوز أن تسبق الصورة الأولى[٦] إلى القوة العاقلة ، ثم يصير لها وجود من خارج ، مثلما تعقل شكلا ثم تجعله موجودًا . ويجب أن يكون بما يعقل[٧] واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى » .

ثم قال[٨] : « تنبيه : كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقلى متصور لوجود الصورة فى الأعيان[٩] أو غير موجودها بعد ، فى جوهرٍ قابل للصور[١٠] المعقولة . ويجوز أن يكون للجوهر / العقلى من ذاته لا من غيره . ولولا ذلك لذهبت العقول ص ٣٧٦
المفارقة إلى غير النهاية . وواجب الوجود يجب أن يكون له ذلك من ذاته » .

---

(١) الإشارات : ما يعقل فإنه . . .

(٢) الإشارات : الجلايا . وهكذا قرأها الطوسى فى « شرحه » .

(٣) الإشارات : تقرر .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٤/٧٠٦–٧٠٧ وبدأه بقوله : الفصل الثالث عشر : تنبيه .

(٥) الإشارات : الصور .

(٦) الإشارات ٣ ، ٤/٧٠٧ : الصورة أولا . . .

(٧) الإشارات : ما يعقله .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ٣ ، ٤/٧٠٧ – ٧٠٨ ، وبدأه بقوله : الفصل الرابع عشر : تنبيه . .

(٩) فى الأصل : من سبب عقلى يكون متصور لوجود الصورة فى الأعيان . وفى « الإشارات » : من سبب عقلى مصوِّرٍ لموجود الصورة فى الأعيان .

(١٠) الإشارات ٣ ، ٤/٧٠٨ : للصورة .

**قلت** : فقد بين أن علم الرب هو من نفسه لا من غيره ، وأن علمه بالمعقولات ليس مستفادًا بها بل علمه بها سبب لوجودها ، وحينئذ فلا يكون علمه مفتقراً إلى معلومه ، بل معلومه مفتقرًا إلى علمه ، سواء كان المعلوم متغيرًا أو غير متغير .

**ثم قال**(١) : « إشارة : واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما حقق(٢) ، ويعقل ما بعده ، من حيث هو علة لما بعده ومنه(٣) وجوده ، ويعقل سائر الأشياء من حيث حدثها(٤) فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا » .

**ثم قال**(٥) : « إشارة : إدراك الأول للأشياء من ذاته فى ذاته ، هو أفضل أنحاء كون الشيء مدرِكا ومدرَكاً ، ويتلوه إدراك الجواهر العقلية [ اللازمة ](٦) للأول بإشراق الأول ، ولما بعده منه من ذاته ، وبعدهما الإدراكات النفسانية التى هى نقش ورسم ، عن طابع عقلى متبدد(٧) المبادىء والمناسب » .

**ثم قال**(٨) : وهم وتنبيهٌ : ولعلك تقول : إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ، ولا بعضها مع بعض ، لِمَا ذكرت.ثم سلمت أن

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٧٠٩/٤ .

(٢) الإشارات : على ما تحقق .

(٣) فى الأصل : منه ، والمثبت من « الإشارات » .

(٤) الإشارات : وجوبها .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٧١٠/٤ - ٧١١ .

(٦) اللازمة :ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « الإشارات »

(٧) الإشارات ٣ ، ٧١١/٤ : عن طبائع عقلية متبددة .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٧١٢/٤ - ٧١٦

الواجب الوجود[١] يعقل كل شيء ، فليس واحداً حقًّا ، بل هناك كثرة فنقول : إنه لما كان تعقل ذاته بذاته ، لم[٢] يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة ، جاءت الكثرة لازمة متأخرة ، لا داخلة فى الذات مقوِّمة [ بها ][٣] ، وجاءت أيضا على ترتيب . وكثرة اللوازم من الذات مباينة ، أو غير مباينة ، لا تثلم الوحدة . والأول تعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية ، وكثرة سلوب ، وبسبب ذلك كثرة أسماء ، لكن لا تأثير لذلك فى وحدانية ذاته » .

**قلت** : فقال[٤] : هذا الكلام صريح فى ثبوت صفات الله قائمة به ليست إضافية ولا سلوب ، كما قال : « تعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سلوب » .

وهذا مما اعترف به الشارحون لكلامه ، المنتصرون له وغير المنتصرين .

كلام الرازى فى « شرح الإشارات »

**قال الرازى فى شرحه**[٥] : « أقول[٦] هذا سؤال جيد ، وتقديره[٧] : أنك إذا قلت : الله يعلم جميع الماهيات ، والعلم عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم ، فقد حصل فى ذاته صور المعلومات بأسرها ، ثم زعمت أن العالم لا يتحد بالعلم ، فلزم أن تكون[٨] ذات

(١) الإشارات ٣ ، ٧١٣/٤ : ثم قد سلمت أن واجب الوجود .
(٢) الإشارات ٣ ، ٧١٤/٤ : ثم .
(٣) بها : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « الإشارات » ٣ ، ٧١٥/٤ .
(٤) لعله الرازى فى « شرح الإشارات » .
(٥) فى « شرح الرازى » . ( ط . المطبعة الخيرية ، القاهرة ١٣٢٥ ) ٧١/٢ .
(٦) أقول : ليست فى « شرح الرازى » .
(٧) شرح الرازى : وتقريره . (٨) شرح الرازى : فلزمك أن يكون .

الله محلاً لتلك الصورة الكثيرة ، الغير / المتناهية[١] » . ص ٣٧٧

قال[٢] : « وحاصل جوابه أنه التزم ذلك ، وبيَّن أنه لا يلزم منه محذور ، لأن الدلالة إنما دلت على تنزيه ذات الله[٣] عن الكثرة . فأما أنه لا يكون فى لوازمه كثرة ، فذلك مما لم يثبت بالدلالة أصلاً . وقد بيّنا أن علمه بالأشياء من لوازم علمه بذاته ، فتكون الكثرة الحاصلة بسبب علمه بالأشياء كثرة فى لوازم ذاته ، وكثرة اللوازم لا توجب الكثرة فى الملزوم ، فإن الوحدة التى هى أبعد الأشياء عن طبائع الكثرة ، يلزمها لوازم غير متناهية ، من كونها نصفاً للاثنين ، وثُلُثاً للثلاثة ، وربعا للأربعة ، وهلمَّ جرًّا ، إلى ما لا نهاية له » .

ثم قال بعد ذلك[٤] : « فالأول تعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية[٥] وكثرة سلوب ، وبسبب ذلك كثرة أسماء ، لكن لا تأثير لذلك فى وحدانية[٦] ذاته » .

قال الرازى[٧] : « وأقول : إن هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ عن مذهب[٨] الفلاسفة فى مسألتين من أمهات المسائل : إحداهما : أن المشهور من قولهم إن البسيط لا يكون قابلا وفاعلا . وهنا اعترف

(١) كُتب فى الأصل فوق هذه الكلمة كلمة : (كذا) .
(٢) بعد الكلام السابق مباشرة .
(٣) شرح الرازى : على تنزه ذات الله تعالى .
(٤) أى ابن سينا ، وهو كلامه الذى سبق قبل قليل . ونقل الرازى هذا الكلام فى شرحه .
(٥) فى الأصل : وغيرها ، وهو تحريف .
(٦) فى الأصل : وحدانيته ، وهو تحريف .
(٧) بعد كلامه السابق مباشرة .
(٨) شرح الرازى : مذاهب .

بأن المؤثر فى تلك الصور العقلية ذاته ، والقابل لها أيضا ذاته . فالبسيط هناك فاعل وقابل .

وثانيتهما[(١)] : أن المشهور من مذهبهم أنه ليس لله من الصفات إلا السلوب والإضافات[(٢)] . وهاهنا اعترف بأن لله كثرة لوازم إضافية وغير إضافية ، وكثرة سلوب ، فأثبت لله صفات ثبوتية غير إضافية ، وكيف يمكنه أن لا يُعرف بذلك ؟[(٣)] وعنده أن الله عالم بالماهيات ، والعلم بالأشياء عنده عبارة عن حصول صورة فى العالم ، وتلك الصورة[(٤)] ليست مجرد إضافات ؛ لأن مذهبه أن الصورة[(٥)] الحاصلة عند العقل مساوية لماهية المعقول[(٦)] ، والمساوى[(٧)] للجواهر والكميات والكيفيات فى تمام ماهيتها كيف يكون مجرد إضافات ؟

فظهر أن الفلاسفة لا يمكنهم ادّعاء تنزّه الله[(٨)] عن الصفات الحقيقية » .

كلام الآمدى

**وكذلك الآمدى قال** : « واعلم أن من أثبت لواجب الوجود من الفلاسفة علما ، وفسَّر العلم بانطباع صورة المعلوم فى النفس ، فقد أثبت لواجب الوجود صفة وجودية زائدة على ذاته ، وناقض أصله فى نفى الصفات الوجودية الزائدة لذات واجب الوجود

---

(١) شرح الرازى : .. قابل وفاعل وثانيهما (وفى الأصل أيضا : وثانيهما ، وهو خطأ) .

(٢) شرح الرازى : .. لله تعالى من الصفات إلا الإضافات والسلوب .

(٣) شرح الرازى : .. أن لايعترف بذلك .

(٤) شرح الرازى : صورها فى العالم وتلك الصور ..

(٥) شرح الرازى : .. لأن من مذهبه أن الصور .

(٦) شرح الرازى : العقول .

(٧) شرح الرازى : والمسارى ، وهو تحريف. (٨) شرح الرازى : .. ادعاء تنزيه الله تعالى .

ضرورة ، لأن انطباع صورة المعلوم فى النفس أمر وجودى زائد على الذات » .

ثم إن **الطوسى** فى شرحه قرر ما ذكره الرازى وزاد عليه ، هذا مع كثرة مناقضته للرازى وحرصه على ذلك وعلى نصر ابن سينا ، ومع هذا / فلما شرح هذا الفصل **قال**[١] : « تقرير الوهم أن يُقال : إنك ذكرت أن المعقولات لا تتحد بالعاقل ، ولا بعضها ببعض ، بل هى صور متباينة منفردة[٢] فى جوهر العاقل ، وذكرت أن الأول الواجب يعقل كل شىء ، فإذن معقولاته صور متباينة متقررة فى ذاته . ويلزمك على ذلك أن لا تكون ذات الأول الواجب واحداً حقًّا . بل تكون مشتملة على كثرة » .

كلام الطوسى فى « شرح الإشارات »

ص ٣٧٨

**قال**[٣] : « وتقرير التنبيه أن يقال : إن الأول لما عقل ذاته بذاته ، وكانت[٤] ذاته علة للكثرة ، لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته ، فتعقله للكثرة لازم معلوم له ، فصور الكثرة ، التى هى معقولاته[٥] ، هى معلولاته ولوازمه ، مترتبة ترتب المعلولات ، فهى متأخرة[٦] عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة . وذاته ليست بمتقومة بها ، ولا بغيرها ، بل هى واحدة . وتكثّر اللوازم والمعلولات لا ينافى وحدة علمها[٧]

(١) فى « شرح الإشارات » بذيل « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٧١٢/٤ - ٧١٣ .

(٢) شرح الطوسى ٣ ، ٧١٣/٤ : متقررة .

(٣) بعد كلامه السابق مباشرة ٣ ، ٧١٣/٤ .

(٤) فى الأصل : وكان ، والمثبت من « شرح الطوسى » .

(٥) فى الأصل : مفعولاته . والمثبت من « شرح الطوسى » .

(٦) فى الأصل : متأخر . والمثبت من « شرح الطوسى » .

(٧) شرح الطوسى : علتها .

الملزومة إياها[١] ، سواءٌ كانت تلك اللوازم متقررة فى ذات العلة أو مباينة لها[٢] ، فإذن تقرر الكثرة المعلولة فى ذات الواحد القائم[٣] بذاته ، المتقدم عليها بالعلية والوجود ، لا يقتضى تكثّره . والحاصل أن الواجب واحد ، ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المقررة[٤] فيه » .

**قال**[٥] : « فهذا تقرير التنبيه . وباقى الفصل ظاهر » .

**قال**[٦] : « ولاشك فى أن القول بتقرر لوازم الأول فى ذاته قول بكون الشىء الواحد فاعلا وقابلا[٧] معا ، وقول[٨] بكون الأول موصوفا بصفات غير إضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح » يعنى الرازى[٩] .

« وقول[١٠] بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة ، تعالى عن ذلك علوا كبيرًا ، وقول بأن معلوله الأول غير مباين لذاته ، وبأنه تعالى لا يوجد شيئا مما[١١] يباينه بذاته ، بل بتوسط الأمور الحالّة

(١) شرح الطوسى : الملزومة لها .
(٢) فى الأصل : له . والمثبت من « شرح الطوسى » .
(٣) فى الأصل : الدائم . والمثبت من « شرح الطوسى » .
(٤) شرح الطوسى : المتقررة .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٧١٣/٤ – ٧١٤ .
(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٧١٤/٤ .
(٧) شرح الطوسى : قابلا وفاعلا .
(٨) فى الأصل : قول . والمثبت من « شرح الطوسى » .
(٩) يعنى الرازى : إضافة من ابن تيمية .
(١٠) فى الأصل : وقوله . والمثبت من « شرح الطوسى » .
(١١) فى الأصل : بما . والمثبت من « شرح الطوسى » .

فيه ، إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء ، القائلين بنفى العلم عنه تعالى . وأفلاطن[١] القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها ، والمشّاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول ، إنما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعانى » .

**قال**[٢] : « ولولا أنى اشترطت على نفسى فى صدر هذه المقالات أنى لا[٣] أتعرض لذكر ما أعتمده فيما أجده مخالفا لما أعتقده لبيّنت وجه التقصى عن هذه[٤] المضايق وغيرها بيانا شافيا . لكن الشرط أمْلَك . ومع ذلك فلا أجد فى نفسى[٥] رخصة أن لا أشير فى هذا الموضع إلى شىء من ذلك أصلا ، فأشرت[٦] إليه إشارة خفيفة ، يلوح الحق منها لمن هو ميسّر لذلك » .

**قال**[٧] : « فأقول : العاقل ، كما لا يحتاج فى إدراك ذاته / إلى ص ٣٧٩
صورة غير صورة ذاته التى بها هو هو ، فلا يحتاج أيضا فى إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو . واعتبر من نفسك : أنك تعقل شيئا بصورة تتصورها أو تستحضرها ، فهى صادرة عنك ، لا بانفرادك مطلقا ؛ بل بمشاركة

---

(١) شرح الطوسى : وأفلاطون .
(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٧١٤/٤ .
(٣) شرح الطوسى : أن لا
(٤) شرح الطوسى : التفصى من هذه .
(٥) شرح الطوسى : من نفسى .
(٦) شرح الطوسى : فأشير .
(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٧١٤/٤ – ٧١٥ .

ما من غيرك ، ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها ، بل كما تعقل ذلك الشيء بها ، كذلك تعقلها أيضا بنفسها ، من غير أن تتضاعف الصور فيك . بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك[١] الصورة فقط على سبيل التركب[٢] . وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك لك[٣] هذه الحال ، فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ؟ »

قال[٤] : « ولا تظنن أن كونك محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك[٥] إياها ، فإنك تعقل ذاتك ، مع كونك[٦] لست بمحل لها ، بل إنما كان كونك محلاً لتلك الصورة ، شرطا فى حصول تلك الصورة[٧] ، الذى هو شرط فى تعقلك[٨] إياها ، فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر ، غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير حلول فيك .

ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله فى كونه حصولا لغيره ، ليس [ دون ][٩] حصول الشيء لقابله[١٠] ، فإذن المعلولات الذاتية

---

(١) فى الأصل : وتلك . والمثبت من « شرح الطوسى » ٣ ، ٧١٥/٤ .
(٢) شرح الطوسى : التركيب .
(٣) لك : ساقطة من « شرح الطوسى » .
(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٧١٥/٤ .
(٥) فى الأصل : تعلقك . والمثبت من « شرح الطوسى » .
(٦) شرح الطوسى : مع أنك .
(٧) شرح الطوسى : تلك الصورة لك .
(٨) فى الأصل : تعلقك . والمثبت من « شرح الطوسى » .
(٩) دون : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « شرح الطوسى » .
(١٠) فى الأصل : القابله . والمثبت من « شرح الطوسى » .

للعاقل الفاعل لذاته ، حاصلة من غير أن تحل فيه ، فهو عاقل إياها ، من غير أن تكون هى حالةً فيه .

وإذ[١] تقدم هذا فأقول : قد علمت أن الأول عاقل لذاته ، من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته فى الوجود ، إلا فى اعتبار المعتبرين على ما مر . وحكمت بأن عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الأول ، فإذا حكمت بكون العلتين : أعنى ذاته ، وعقله لذاته ، شيئاً واحدًا فى الوجود من غير تغاير ، فاحكم بكون المعلولَيْن أيضا : أعنى المعلول الأول وعقل الأول له ، شيئا واحدًا فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مباينا للأول ، والثانى متقررًا فيه. وكما[٢] حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباراً[٣] محضًا ، فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك . فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه ، من غير احتياج إلى صورة مستأنفة تحل ذات الأول ، تعالى عن ذلك .

ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها ، بحصول صور فيها ، وهى تعقل الأول / الواجب ، ولا موجود إلا ص ٣٨٠
وهو[٤] معلول للأول الواجب ، كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هى عليه [ فى ][٥] الوجود حاصلة فيها .

(١) شرح الطوسى : وإذا .
(٢) فى الأصل : كما . والمثبت من « شرح الطوسى » .
(٣) شرح الطوسى : اعتباريا .
(٤) فى الأصل : هو . والمثبت من « شرح الطوسى » ٣ ، ٧١٦/٤ .
(٥) فى : ساقطة من الأصل . وأثبتها من « شرح الطوسى » .

والأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور . لا بصور غيرها ، بل بأعيان تلك الجواهر والصور ، وكذلك الوجود على ما هو عليه ، فإذن لا يعزب عنه[١] مثقال ذرة . من غير لزوم محال من المحالات المذكورة » .

**قال**[٢] : « فهذا أصل إن حققته وبسطته انكشفت لك كيفية إحاطته تعالى بجميع الأشياء الكلية والجزئية . إن شاء الله تعالى . و﴿ ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ﴾[ سورة المائدة : ٥٤ ] . ولولا أن تلخيص هذا البحث على هذا الوجه الشاق يستدعى كلاما بسيطا . لا يليق أن نورد أمثاله على سبيل الحشو . لذكرت ما فيه كفاية . لكن الاقتصار[٣] هنا على هذا الإيماء أَوْلى » .

الرد على كلام الطوسى من وجوه

**قلت** : فليتدبر العاقل الذى هداه الله تعالى وفهَّمه ما جاءت به الرسل ، وما قاله غيرهم ، كلام هذا الذى هو رئيس طائفته فى وقته[٤] ، وما قرّر به كلام سلفه الملحدين فى علم الله تعالى . لما كان ابن سينا – وهو أفضل متأخريهم – قد قال فى ذلك بعض الحق الذى يقتضيه العقل الصريح ، مع موافقته للنقل الصحيح . فأراد هذا الطوسى أن يرد ما قاله ابن سينا من الحق انتصاراً لطائفته الملاحدة ، فقال فى الكلام الذى عظّم قدره وتبجح به . ما يظهر

(١) شرح الطوسى : عن علمه .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٧١٧/٤ .

(٣) فى الأصل : الاختصار . والمثبت من « شرح الطوسى » .

(٤) يقصد به ابن تيمية النصير الطوسى .

لمن فهمه أنه من أفسد أقوال الآدميين ، وأشبه الأشياء بأقوال المجانين .

ولا ريب أن هذه عقول كادها باريها ، لما ألحدت فى صفات الله تعالى ، وأرادت نصر التعطيل ، وقعت فى هذا الجهل الطويل . فجَعَل[١] نفس الحقائق ، المعلومة الموجودة المباينة للعالم ، هى نفس علم العالِم بها ، ولا ريب أن هذا أفسد من قول من جَعَل العلم نفس العالم ، كما يقوله طائفة من النفاة ، كابن رشد ونحوه ، وقول أبى الهذيل خير منه .

ولاريب أن من جَعَل نفس المخلوقات نفس علم الخالق بها ، فقد أتى من السفسطة بما هو من أعظم الأشياء فرية على الخالق تعالى وعلى مخلوقاته ، وما هو من أظهر الأقوال فسادًا عند كل من تدبره .

والحمد لله الذى جعل أقوال الملحدين يظهر فسادها لكل ذى عقل ، كما علم إلحادهم كل ذى دين ، هذا مع تعظيم أتباعهم لهم ، ونسبتهم لهذا ونحوه إلى التحقيق فى المعارف الحكمية ، والعلوم الإلٰهية .

ثم إن هذه اللوازم الظاهرة الفساد بناها على مقدمة استسلفها ممن سلَّمها / له من أشباهه . وأقرب الأشياء شبها بهذا القول ، قول ص ٣٨١
أهل الوحدة ، الذين يقولون : وجود المخلوق عين وجود الخالق ،

(١) أى نصير الدين الطوسى .

فإن أولئك جعلوا الوجودين وجودا واحدًا ، وهذا جَعَل نفس علم الخالق ووجود المخلوق شيئا واحدًا ، فتلك وحدة فى وجوده ، وهذه وحدة فى علمه ، مع وجود المخلوقات .

ولا ريب أن قول النصارى بالاتحاد والحلول ، أقرب إلى المعقول من قول هؤلاء ، فإن أولئك يجعلون الكلمة ، التى هى عندهم جوهر قد تجدد له اتحاد بالمسيح ، وهؤلاء جعلوا نفس علمه اللازم له ، الذى لم يزل ولا يزال ، هو نفس المخلوقات كلها .

ونحن نبين فساد مقدماته التى استسلفها ، وفساد نتائجه التى استنتجها .

**أما قوله**[1] : « العاقل ، كما لا يحتاج فى إدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته التى بها هو هو ، فلا يحتاج أيضا فى إدراك ما يصدر عن ذاته بذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو » .

الوجهان الأول والثانى

**فيقال** : كلا المقدمتين ممنوع ، فلا نسلّم أنه لا يحتاج فى إدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته ، ولا نسلم أنه إذا كان كذلك لا يحتاج فى إدراك ما يصدر عنه إلى صورة غير صورة الصادرة عنه .

والمقدمة الأولى له فيها سلف ، وعليها بنى طائفة من الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين ، كالسهروردى المقتول ، كلامهم فى مسألة

(١) وهو كلام الطوسى الذى سبق إيراده ومقابلته على الأصل المطبوع .

العلم ، وإن كان جماهير العقلاء من بنى آدم يقولون : إن فساد هذا معلوم بالضرورة .

حتى قال الرازى : « وأعلم أنه لولا ولوع الناس بكل كلام هائل لا يخلّصون حقيقته[١] ، لما احتيج إلى الكلام على قولهم : إن الشيء الأحدى الذات عقل وعاقل ومعقول ، من غير تعدد صفاته . وأما هذه الثانية فما علمت له فيها سلفا » .

فنقول فى الأولى التى ذهب إليها بعض سلفه ، لم قلت : إن العالِمَ إذا علم نفسه ، لم يكن علمه بنفسه إلا مجرد نفسه ؟ وما الدليل على ذلك ؟ وهل هذه إلا مجرد الدعوى ؟

ثم إنها دعوى معلومة الفساد بالضرورة وبالأدلة ، فإن الإنسان حاله قبل أن يعرف نفسه ، خلاف حاله إذا عرفها : يعلم أنه حصل له علم لم يكن ، مع أن نفسه لم تزل ، ويعلم أنه إذا قال : عَلِمْتُ نفسى ، كان فى / هذا قدر زائد على قوله : كانت نفسى . ص ٣٨٢

وإذا قال : عِلْمِى بنفسى موجود ، علم أن هذا زائد على قوله : نفسى موجودة . وقوله : عَلِمْتُ نفسى ، كقوله : أحببت نفسى ، وظلمت نفسى ، ورأيت نفسى ، فهل يكون حبه لها وظلمه لها ورؤيته لها هو ذاتها ؟ !

ومن الأقوال المشهورة عند الناس : من عرف نفسه عرف ربه ، فلو كانت معرفته بنفسه هو نفسه ، لكان كل أحد عارفا بنفسه وبربه .

---

(١) بعد كلمة « حقيقته » توجد كلمتان لم تظهرا فى المصورة .

ثم إن العاقل يتبين له كل وقت من أحوال نفسه ، ما لم يكن متبينا له قبل ذلك ، فيزداد عقلا ومعرفة وتبيّنا لنفسه . ويجد ذلك فيه وجودًا ضروريًا[(١)] ، كما يجد علومه الضرورية ، فكيف يكون علمه بنفسه ليس فيه زيادة على مجرد نفسه ، التى كانت قبل العلم بها ؟

وقول القائل : « العاقل لا يحتاج فى إدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته التى بها هو » .

يقال له : [ من ] المعلوم بالضرورة[(٢)] أن إدراك ذاته ليس هو عين ذاته ، بل إذا قَدَّر ذاته بدون إدراكها ، وقدر ذاته مع إدراكها ، كان إدراكها قدرًا زائدًا على ذاته بدون إدراكها ، وهذا الإدراك غير الذات الخليّة عن إدراك ، فهذا معلوم بالحس والضرورة .

ثم إن كان القائل ممن يقول : الإدراك هو انطباع صورة المعقول فى العاقل ، أو يقول : الإدراك هو نفس تلك الصورة ، أو هو إدراك تلك الصورة ، أو يقول : ليس هناك صورة ، بل الإدراك علم بالمدرك بلا صورة ، أو يقول : هو نسبة بين المدرِك والمدرَك بلا صورة ، فأى قول فى هذه الأقوال قاله ، فلا بد له أن يجعل الإدراك ليس هو المدرك ، فليس العلم هو نفس المعلوم ، كما أنه

---

(١) فى الأصل : وتجد ذلك فيه وجد ضرورا ، وهو تحريف ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) فى الأصل : . . له العلوم بالضرورة ، وهو تحريف ، ولعل الصواب ما أثبته .

ليس هو العالِم ، بل يُعقل بالضرورة الفرق بين العالم والمعلوم والعلم ، كما يُعقل الفرق بين المريد والمراد والإرادة ، والمرئى والرائى والرؤية ، والمسموع والسامع والسمع ، والمحبوب والمحب والمحبة .

لكن إن كان الواحد هو العالم والمعلوم ، والمحب والمحبوب ، بحيث يقال : إنه يعرف نفسه ، ويحب نفسه ، فهنا ، مع كونها العالم والمعلوم ، والمحب والمحبوب ، فليس علمها بنفسها وحبها نفسها هو ذات نفسها ، بل يمكن تقديرها غير عالمة بنفسها ولا محبة لنفسها ، ويمكن تقديرها مع علمها وحبها .

ويعلم أنه مع تقديرها الوجود ، هناك أمر موجود زائد على تقدير العدم ، / هذا مع أن جهة كونه عالما غير جهة كونه معلوما ، وإن كانت الذات واحدة . وأما نفس العلم فليس هو لا ذات العالم ، ولا ذات المعلوم . ص ٣٨٣

وقول القائل : الشيء لا يضاف إلى نفسه ، كلام مجمل . فإن عنى به أنه لا يضاف فى اللفظ ، فهذا ليس بحثا عقليا ، مع أنه ممنوع ، فإنه قال : نفسه وذاته ، وليس الكلام فى هذه .

وإن أراد بذلك ما نحن فيه ، وهو أن ذاته لا تتعلق بها الصفات الثبوتية الإضافية ، كالعلم والحب والظلم ، فلا يكون عالما بنفسه ، ولا محبًّا لها ، ولا ظالما لها — فهذا مكابرة .

ثم لو قُدِّر أن إدراكه لذاته ليس فيه صورة عقلية غير صورة ذاته التى بها هو ، فلم قلت : إنه يلزم مثل ذلك فى إدراك كل

شىء ؟ والذين فرَّقوا قالوا : ذاته لا تضاف إلى ذاته ، وهذا الفرق منتفٍ فيما سواهما .

قالوا : ليس بينه وبين ذاته واسطة أقرب من ذاته إلى ذاته ، وهذا منتفٍ فيما سوى ذاته .

وقالوا : العلم هو العالم وليس هو المعلوم ، فعلمه بذاته هو نفس ذاته ، بخلاف علمه بغيره .

وبالجملة فهم قد ذكروا فروقًا ، إن كانت صحيحة بطل الجمع ، وإن كانت باطلة مُنع الحكم فى الأصل .

أما كون الحكم فى الأصل يوجد مسلما ، مع قياس العلم بما سواه على العلم بنفسه ، فى أن كل عالم بمعلوم هو نفس المعلوم ، وليس هناك علم زائد على المعلوم – فهذا مردود بصريح العقل ، ومجرد تصوره التام كاف فى العلم بفساده .

الوجه الثالث

**الوجه الثالث**[١] : أن يقال : قوله : « فلا يحتاج فى إدراك ما يصدر عن ذاته بذاته ، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر ، التى بها هو هو » قضية معلومة الفساد بالضرورة ، فإن الإنسان يجد من نفسه أنه إذا أراد أن تصدر عنه صورة خارجية ، من قول أو فعل ، فإنه يتصور فى ذهنه ما يريد أن يظهره قبل أن يظهره ، ويميّز بين الصورة التى فى ذهنه ، وبين ما يُظهره بقوله وفعله .

---

(١) الوجه الثالث : كذا بالأصل ، ولعل ابن تيمية عد الرد على المقدمتين فى كلام الطوسى هما الوجهان السابقان .

والفلاسفة ، مع سائر العقلاء ، متفقون على هذا ، ويقولون : أول الفعلة آخر العمل ، وأول البُغية آخر الدَرَك ، ويقولون : العلة الغائية هى أولٌ فى التصور آخر فى الوجود . وجمهور العقلاء يقولون : السابق هو تصور العلة الغائية وإرادتها .

وأما ابن سينا ونحوه من الفلاسفة فيقولون : بل نفس العلة هى السابقة/فى الذهن . ويقولون : العلة الغائية علة فاعلية للعلة الفاعلية . ص ٣٨٤

وجمهور العقلاء لا يجعلونها علة فاعلية ، بل يقولون : تصور الفاعل لها ، وإرادته لها ، به صار فاعلا ، فلولا تصور الغاية والإرادة لها لما كان فاعلا ، فتصورها وإرادتها شرط فى كون الفاعل فاعلاً ، وهى مقدمة فى التصور والإرادة ، وإن تأخرت فى الوجود .

فنى الجملة العاقل الفاعل فعلا باختياره ، يتصور ما يريد أن يفعله فى نفسه ، ثم يوجده فى الخارج ، فتلك الصورة الموجودة فى الخارج بفعله ، ليست هى الصورة المعقولة فى ذهنه ، كمن أراد أن يصنع شكلا مثلثا أو مربعا ، أو يصنّف خطبة ، أو يبنى دارا ، أو يغرس[(١)] شجرا ، أو يسافر إلى مدينة ، فإنه يتصور ما يريده ابتداءً ، فتكون له صورة عقلية فى نفسه ، قبل صورته التى توجد فى الخارج ، وهو معنى قولهم : أول البُغية آخر الدَرَك ، أى أول ما تبغيه فتريده وتطلبه ، هو آخر ما تدركه وتناله .

---

(١) فى الأصل : يعرش ، وهو تحريف .

وهذا العلم ، هو[1] العلم الفعلى المشروط[2] فى الفعل ، وعلم الرب عندهم فعلى ، فكيف يكون نفس علمه به ، هو نفس المعلوم الذى أبدعه فى الخارج ؟ وهل يقول هذا من يتصور ما يقول ؟

الوجه الرابع

**الوجه الرابع** : قوله[3] : « واعتبر من نفسك أنك تعقل شيئا بصورة تتصورها أو تستحضرها ، فهى صادرة عنك ، لا بانفرادك مطلقا ، بل بمشاركةٍ ما من غيرك ، ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها ، بل ، كما تعقل ذلك الشىء بها ، كذلك تعقلها بنفسها ، من غير أن تتضاعف الصور فيك » إلى قوله : « وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال ، فما ظنك بحال العاقل ، مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه؟» .

فيقال له : هذا تلبيس لا يروج إلا على جاهل أو متجاهل ، فإن هنا أمرين : أحدهما : الشىء الموجود فى الخارج ، وهذا هو الذى يقال : إن تعقله ارتسام صورته فى العالم . والثانى : نفس الصورة العلمية التى فى العاقل المطابقة لهذا المعلوم ، فهذه الصورة لم يقل أحد : إنها تفتقر إلى صورة أخرى ، فإن هذه هى العلم .

ص ٣٨٥ وهم قالوا : إن العلم صورة مطابقة/للمعلوم . والعلم من حيث هو علم لا يجب أن تكون له صورة غير نفسه فى العقل تطابقه ،

---

(١) فى الأصل : وهو .

(٢) فى الأصل : الشروط ، وهو تحريف .

(٣) وهو الكلام الذى سبق إيراده ومقابلته على شرح الطوسى ٣ ، ٧١٥/٤ .

اللهم إلا إذا قيل : إن ذلك العلم صار معلوما ، فتكون له صورة من حيث هو معلوم ، لا من حيث هو علم .

**وقوله** : « إنك تعقل شيئا بصورة تتصورها وتستحضرها ، فهى صادرة عنك ، وأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها ، بل كما تعقل ذلك الشىء بها ، كذلك تعقلها أيضا بنفسها » .

**فيقال** : قوله : « صادرة عنك » إنما تُعرف فيما يفعله الإنسان . أما حصول الصورة العلمية فى نفسه ، فهذا قد يكون ضروريا حصل بغير فعل منه ، وإن كان نظريا فهو ضرورى بعد وجود سببه .

ولهذا من يقول : المتولّدات ليست مكتسبة ، يجعل جمهورهم العلوم كلها ضرورية ، كما قال أبو المعالى : « والمختار عندنا أن العلوم كلها ضرورية » . وحينئذ فلا تكون تلك الصورة العقلية صادرة عنه ، بل هى حاصلة فى ذاته بغير اختياره .

وعلم الرب القديم اللازم لذاته ، كعلمه بنفسه ، لا يقال : إنه صادر عنه ولا مفعول له ، بل هو كحياته . ولكن ما يتجدد من سمع وبصر وعلم بالكائن كائناً ، فهذا مَنْ أثبته فإنه يمكن أن يجعله صادرًا عنه .

وأما علمه بالأشياء التى يريد أن يفعلها قبل فعلها ، فهذا للناس فيه كلام بحسب تنازعهم فى هذا الأصل .

وعلى كل قول ، وبكل تقدير ، ليست صورة المعلوم التى خلقها

وأبدعها هى نفس علمه به ، وإذا سمى العلم صورة عقلية ، فليس هذا هو ذاك .

وإذا قيل : إن عقل العاقل للصورة الموجودة ، لا يكون إلا بصورة عقلية ، لم نقل : إن الصورة العقلية لها صورة أخرى .

ولكن للناس هنا نزاع . وهو أن العلم بالعلم هل يحصل بالعلم أم لابد من علم ثان ؟ وكذلك العلم الثانى هل يفتقر إلى ثالث ؟ فمن أثبت ذاك بطلت الحجة على قوله . ومن نفى ذاك ، قال : العلم يعلم به غيره ، فلأن يعلم هو بنفسه بطريق الأَوْلى ، كالنور الذى يرى به غيره ، ويرى هو بنفسه ، فلا يلزم إذا احتاج ما ليس بعلم إلى صورة عقلية ، أن يحتاج نفس العلم إلى صورة عقلية غير العلم ، بل من علم شيئا علما تاما ، علم أنه عالم . ومن نصر القول الأول يقول : قد يعلم المعلوم ويذهل عن كونه عالما به .

ص ٣٨٦ فإن قيل : هذا لا يتصور فى حق الله تعالى ،/فإنه يعلم المخلوقات ، ويعلم أنه عالم بها ، فإذا كان العلم بكونه عالما ، ليس هو العلم بالمعلوم المنفصل ، لزم وجود علوم لا تتناهى .

وهذا هو الذى احتج به الطوسى . فيُقال : علمه بنفسه يوجب كونه عالما بصفاتها ، ومن صفاتها كونه عالما بهذا وهذا ، فعلمه بنفسه يتضمن العلم بكونه عالما بالمعلومات ، وهذا العلم ليس هو العلم بالمعلومات المخلوقات ، لكن هو مستلزم له ، فعلمه تعالى بنفسه مستلزم للعلم بجميع صفاته ، يمتنع وجود أحدهما دون الآخر ،

فليس هناك علمان متباينان ، بخلاف علمه ومخلوقه المعلوم ، فإن هذا مباين لهذا .

والعلم محله نفسه المقدسة ، والمخلوق [ ليس ][١] بمباين له ، فكيف يكون هو إياه ؟ وهو سبحانه يعلم الشيء قبل وجوده ، فيكون العلم به موجودًا ، والمعلوم لم يوجد بعد .

وهذا بخلاف علمه ، وعلمه بعلمه . فإنه يمتنع وجود أحدهما دون الآخر ، فيمكن أن يُقال : علمه بنفسه يتضمن العلم بعلمه ، فلا يوجد بدونه ، كما يوجد علمه بالمخلوقات قبل وجود المخلوق .

**الوجه الخامس** : **قوله** : « بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك[٢] ، وبتلك الصورة فقط ، على سبيل التركب » . الوجه الخامس

**فيقال** : تضاعف هذا الاعتبار هو الذى يريده من يقول بتضاعف الصور ، فإن مقصودهم أن العلم بالعلم بالشيء ليس هو العلم بالشيء . ثم كون العلم صورة المعلوم فى العالم ، أو إدراك الصورة ، أو إدراكه بلا صورة ، أو نسبة ، أو غير ذلك – نزاع فى حقيقة العلم .

والمقصود هنا أن علم العالم بالمعلوم ليس هو المعلوم ، وهو يريد أن يقرر أن العلم بالمعلوم عين المعلوم ، كما أن العلم بالعلم بالمعلوم هو نفس العلم المعلوم . وجوابه إما بالمنع ، وإما بالفرق .

(١) ليس : ساقطة من الأصل ، وأثبتها ليستقيم الكلام .

(٢) فى الأصل : بذلك ، وهو تحريف . والمثبت من « شرح الطوسى » وسبقت هذه العبارات ، وسبقت مقابلتها على « شرح الطوسى » .

فإن كان العلم بالعلم زائدا على العلم ، مُنع الحكم فى الأصل . وإن لم يكن زائدا ، فالفرق حاصل . وهو يريد التسوية بين العلم بالعلم وبين العلم بالمعلوم .

ونقول : إذا كان ذاك المعلوم هو نفسُ العلم ، فكل معلومٍ نفس العلم . وكلا المقدمتين ممنوعة ، ولقد قدّر أنه لم تنحل هذه الشبهة ، فنحن نعلم علما ضروريا أن هذا سفسطة ، وأن من جعل نفس المعلوم الموجود المخلوق ، هو نفس علم العالم به ، فهو مكابر جاحد للخالق .

ص ٣٨٧ / **الوجه السادس** : **قوله** : « ولا تظنن أن كونك محلاًّ لتلك الوجه السادس
الصورة شرط فى تعقلك[1] إياها ، فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها ، بل إنما كان كونك محلاًّ لتلك الصورة شرطا فى حصول تلك الصورة لك ، الذى هو شرط فى تعقلك إياها ، فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر ، غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير حلول » .

**فيقال** : هنا صورتان : الصورة الموجودة فى الخارج ، والصورة المعقولة المطابقة لتلك المسمَّاة بالعلم

فإن أريد أن كونه محلاًّ للصورة العقلية ، ليس شرطا فى تعقل

---

(١) فى الأصل : تعلقك . وسبق إيراد هذه العبارات ومقابلتها . والصواب – إن شاء الله – ما أثبته .

الصورة العقلية ، فهذا باطل . فإن تعقلها لا يكون إلا بحصولها له ، والصورة العقلية لا تحصل له إلا إذا قامت به ، بل الصورة العقلية لا تكون إلا حالَّة فى الإنسان ، لا تكون حاصلة له بدون الحلول أبدًا .

وكذلك كل عالم لابد أن يكون العلم قائما به ، وحصول العلم للعالم بدون قيامه به ممتنع ، فإن العلم لا يقوم بنفسه ، ولو قُدِّر قيامه بنفسه لم تختص به ذات دون ذات ، فلا تكون الذات عالمة علما ، إن لم يكن ذلك العلم قائماً بها .

وهذا مما رُدّ به على جهم حيث قال : « إن الرب عالم بعلم لا يقوم به ، لامتناع قيام الصفات به » .

كما رُد به على البصريين من المعتزلة قولهم : مريد بإرادة لا تقوم به .

وقول هذا الطوسى شر من قول جهم ، فإن جهما ، وإن قال : إنه عالم بعلم لا يقوم به - فالعلم عنده ليس هو المعلوم .

وهذا يجعله عالما بعلم منفصل عنه ، ويجعل العلم هو المعلوم .

فإن حقيقة قول النفاة للصفات من الفلاسفة ، من جنس قول النفاة لها من الجهمية ، فيشتركان فى التعطيل ، ويفترقان فى مسائل الحدوث والقدم .

ولهذا وصّى ابن سينا بملازمة قول النفاة للصفات ، فإن القول بالحدوث ممتنع على أصلهم ، فالنفى حجة له عليهم ، بخلاف مثبتة

الصفات ، فإن فساد قول الدهرية على قولهم ظاهر .

وإن أراد أن تعقُّل الموجود فى الخارج ليس مشروطا بحصول الصورة العقلية ، فقد اعترف هو بثبوت الصورة العقلية ، وادّعى أنها صورة المفعول .

ثم نقول : مقصودنا لا يتوقف إلا على إثبات علم قائم
ص ٣٨٨ بالعالِم ، /سواء سُمِّى صورة عقلية أو لم يسم ، فعقل الوجود فى الخارج لا يكون إلا إذا قام بالعاقل عقل له ، وذلك العقل ليس هو العقل الموجود فى الخارج المباين للعاقل . وإذا سُمِّى ذلك العقل صورة عقلية ، وقيل : إن التعقل ليس مشروطا بها ، كان معناه أن وجود العلم ليس مشروطا بوجود العلم .

ومعلوم أن الشىء لا يثبت بدون لازمه ، فكيف يثبت الشىء مع انتفائه ؟ وهل هذا إلا جمع بين النقيضين : وجوده وعدمه ؟

وحينئذ فكون العالم محلاًّ للعلم شرط فى حصول العلم ، فإن حصول العلم للعالم بدون اتصافه به وقيامه به ممتنع . فلا يكون العقل ، الذى هو العلم ، حاصلا للعاقل ، إلا إذا كان العاقل ، الذى هو العالم ، محلاًّ لذلك العقل الذى هو العلم ، كما أن المحب لا يكون محبا ، إلا إذا كانت المحبة قائمة به ، وكذلك فى الإرادة والكلام وسائر الصفات .

وهذا أصل مطرد لأهل السنة : أن الصفة إذا قامت بمحل ، عاد حكمها على ذلك المحل ، ولم تتصف بتلك الصفة غير ذلك المحل .

ولهذا قالوا : لو كان كلام الله مخلوقا ، لكان المتكلم به هو المحل الذى خُلق فيه . وطرد أئمتهم وجمهورهم هذا فى الصفات الفعلية . وآخرون ، كالأشعرى ونحوه ، فرَّقوا بينهما فرقا ، كانوا به متناقضين عند جمهور الناس من المثبتة والنفاة .

وأما من يقول : عالم لا بعلم يقوم به ، ومريد لا بإرادة تقوم به ، ومتكلم لا بكلام يقوم به — فهذا كلام الجهمية النفاة ، ومن وافقهم من المعتزلة .

وهذا الطوسى وأمثاله هم الجهمية النفاة المتفلسفة الملاحدة . وهو فى التعطيل شر من المعتزلة وغيرهم .

وكذلك ابن سينا وأمثاله هم من أتباع الملاحدة النفاة . وكان هذا الطوسى من أعوان الملاحدة الذين بالألموت ، ثم صار من أعوان المشركين الترك ، لما استولوا على البلاد[١] .

وكذلك ابن سينا ، وقد ذكر سيرته ، فيما ذكره عنه أصحابه[٢] ، فذكر أن أباه كان بلخيا وأنه تزوج بقرية من قرى بخارى[٣] ، فى أيام نوح بن منصور ، بامرأة منها فوُلد بها ، وأنهم انتقلوا إلى بخارى .

---

(١) انظر ما ذكرته عن نصير الدين الطوسى فى مقدمة الجزء الأول ( بتحقيق ) من كتاب « منهاج السنة » ، ص ١٩ ( م ) – ٢٢ ( م ) ، ط . دار العروبة ، القاهرة ، ١٣٨٢/١٩٦٢ .

(٢) وذلك فى كتاب « نكت فى أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا » ليحيى بن أحمد الكاشى ، حققه الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى رحمه الله ، نشر المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة ، ١٩٥٢ .

(٣) انظر المرجع السابق ، ص ٩ .

**قال** [١] : « وكان أبي ممن أجاب داعى المصريين [٢] ومقدمهم ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم . وكذلك أخى . وكانا ربما تذاكروا ذلك بينهم ، وأنا أسمعهم ، وأدرك [٣] ما يقولونه [٤] ، وابتدأوا يدعوننى إليه ، ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند . ثم جاء إلى بخارى [٥] أبو عبد الله الناتلى [٦] ، وكان يدّعى الفلسفة ، وأنزله [٧] /أبى دارنا ، رجاء تعلمى منه [٨] » . ص ٣٨٩

ثم ذكر قراءته عليه المنطق وإقليدس والمجسطى [٩] .

ومعلوم عند كل من عرف دين الإسلام أن المصريين – بنى عبيد الباطنية – كالحاكم وأمثاله ، الذين هم سادة أهل بيته ، من أعظم الناس نفاقا وإلحاداً فى الإسلام ، وأبعد الناس عن الرسول صلى الله عليه وسلم نسباً ودينا ، بل وأبعد الناس عن صريح المعقول وصحيح المنقول ، فليس لهم سمع ولا عقل .

---

(١) فى المرجع السابق ، ص ١٠ .

(٢) نكت فى أحوال . . : المصريين ، ويعد من الإسماعيلية .

(٣) فى الأصل : وأدركت . والمثبت من « نكت فى أحوال . . » .

(٤) نكت فى أحوال . . : مايقولونه ولا تقبله نفسى .

(٥) نكت فى أحوال . . : . . الهند . ثم كان يوجهنى إلى رجل يبيع البقل ، قيّم بحساب الهند ، فكنت أتعلم منه . ثم وصل إلى بخارى . . .

(٦) فى الأصل : البابلى . والمثبت من « نكت فى أحوال . . » .

(٧) نكت فى أحوال . . : التفلسف فأنزله . .

(٨) نكت فى أحوال . . . : دارنا واشتغل بتعليمى .

(٩) انظر « نكت فى أحوال . . » ص ١٠ – ١١ .

وقولهم فى الصفات صريحُ قولِ جهم ، بل وشرًّا منه ، وزادوا عليه من التكذيب بالحق والبعث والشرائع ما لم يقله الجهم ، تلقيا عن سلفهم الدهرية ، وأخذوا ما نطق به الرسول فى الإيمان بالله واليوم الآخر والشرائع ، فجعلوا لها بواطن يعلم علماء المسلمين بالاضطرار أنها مخالفة لدين الرسول صلى الله عليه وسلم .

فأصحاب « الإشارات » ، هم من جنس هؤلاء ، لكن يتفاوتون فى التكذيب والإلحاد .

وأما قوله : « فإنك تعقل ذاتك ولست بمحل لها » .

**فيقال** : ليس من شرط الموجود المعلوم أن يكون هو نفسه حالاًّ فى العالِم ، بل أن يكون العلم به حالاًّ فى العالم ، ومن عرف نفسه فلابد أن يقوم فى نفسه علم بنفسه ، فيكون العلم بنفسه حالاًّ فى نفسه ، لا أن تكون نفسه حالَّة فى نفسه ، ولكن هو يريد أن يسوِّى بين العلم والمعلوم ، فيجعل ما لا يُشترط فى المعلوم لا يُشترط فى العلم ، ويجعل العلم نفس المعلوم ، وهذا باطل كما تقدم .

الوجه السابع

**الوجه السابع** : قوله[1] : « بل إنما كان كونك محلا لتلك الصورة ، شرطا فى حصول تلك الصورة لك ، الذى هو شرط فى تعقُّلك إياها ، فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير حلول فيك » .

هذا كلام متناقض ، فإن كونه محلاًّ لتلك الصورة : إذا كان

(١) وهو كلام الطوسى الذى سبق إيراده ومقابلته ، ص ٤٢ .

شرطا فى حصـــول تلك الصورة ، امتنع وجود المشروط بدون شرطه فلا تحصل الصورة له إلا بحلولها فيه ، لأن الحلول شرط فيها ، فدعواه بعد هذا أنه يمكن حصولها له بدون الحلول ، جمعٌ بين النقيضين .

وكان ينبغى أن يقول : إنما كان كونك محلاً للصورة سببا فى حصولها لك ، والحصول يحصل بهذا السبب تارة وبغيره أخرى . ومع هذا فلو قال ذلك كان باطلا أيضا ، لكن هو يعلم أن هذا الحلول شرط فى تعقل العبد ، وإنما يدَّعى أنه ليس بشرط فى علم الرب/ .

ص ٣٩٠ الوجه الثامن

**الوجه الثامن** : أن يقال : حصول العلم للعالم بدون قيامه به ممتنع ، فإذا كانت الصورة العقلية هي العلم ، أو كان العلم مستلزما لها لا يوجد إلا بوجودها لكونها شرطا فيه ، امتنع حصول العلم ، وحصول الصورة العقلية ، التى هى العلم ، أو شرطه ، أو لازمه ، للعالم بدون حلولها فيه ، كما يمتنع مثل ذلك فى سائر صفات الحى ، فيمتنع أن يحصل له علم أو قدرة ، أو حب أو بغض ، أو رضى أو سخط ، أو فرح أو ألم أو لذة ، أو غير ذلك من صفات الحى ، بدون حلولُ ذلك فى الحى ، ولا يحصل ذلك له إلاّ بحلوله فيه ، لا مع وجوده مباينا له .

الوجه التاسع

**الوجه التاسع** : أن يقال : مراده بالصورة الحاصلة بلا حلول : إن كان هو مجرد الصورة الموجودة ، وهو لم يرد[1] ذلك ، كان

(١) فى الأصل : لم ير. ولعل الصواب ما أثبته .

حقيقته أن العلم يحصل بمجرد وجود المعلوم ، فلا يكون هنا علم قائم بالعالم ولا صورة عقلية ، وهذا مع ظهور فساده ، فهو يسلّم بطلانه فى العبد ، ويقول : إن كونه محلاً لتلك الصورة ، شرط فى حصول تلك الصورة ، الذى هو شرط فى تعقله[1] إياها ، فيجعل الحلول شرطا فى الحصول ، الذى هو شرط فى التعقل ، ويثبت الصورة العقلية القائمة بقلب الإنسان ، فيمتنع أن يريد[2] بالصورة الحاصلة بلا حلول ، الصورة العقلية الحاصلة للإنسان .

وإن أراد بذلك الصورة الموجودة ، فلا ريب أنها تحصل من غير حلول ، بل الحلول فيها ممتنع . لكن يقال : ليس فى مجرد حصولها للإنسان ، ما يوجب أن يكون الإنسان عاقلا لها ، إذا لم يكن فى نفسه علم بها ، بل الحصول الخالى عمّا يقوم بالعالم من العلم ، ليس معه علم ضرورة ، فإن ادّعى حصول الصورة العقلية بلا حلول فيمتنع ، وإن ادّعى حصول الصورة الموجودة بلا حلول فهو ممكن ، لكن وجود العلم بمجرد ذلك من غير شعور يقوم بالشاعر بها ممتنع .

وهذا أمر معلوم بالضرورة واتفاق العقلاء ، لكن هؤلاء القوم يدّعون أن علم الله بالأشياء بلا علم يقوم به ، ويسمّونه عاقلا ، ويفرِّقون بين عقل وعقل ، مع جعل العقل جنسا واحدًا ، وهو تناقض بيِّن ، وقول بلا علم ، بل مما يعلم بطلانه .

---

(١) فى الأصل : تعلقه ، وهو تحريف.

(٢) فى الأصل : أن نريد ، ولعل الصواب ما أثبته .

الوجه العاشر **الوجه العاشر** : أن يقال : قوله[١] : « فإذا حصلت تلك الصورة بوجه آخر[٢] غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير حلول فيك . ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله ، فى كونه حصولا
ص ٣٩١ لغيره ، ليس [ دون ] حصول[٣] /الشيء لقابله » .

فيقال : حصول الشيء لغيره بدون حلول فيه لفظ مجمل . قد يُراد به حصوله فى ملكه ، وقد يراد به حصوله عنده وفى يده . وقد يراد به حصوله لينتفع به بوجهٍ معاوناً له ومشاركا .

فإنه يقال لك : هذا المال ، وهذه الدار ، وهذا المملوك . ويقال : حصل لك هذا لتستعيره أو تستأجره . وقد يقال : حصلت لك هذه المرأة لتتزوجها ، وهذا الرفيق أو الشريك لترافقه وتشاركه ، وحصل لك هذا المعلِّم لتتعلم منه ، وحصل لك هذا العدو فى يديك وقبضتك ، وأمثال ذلك .

ومعلوم أنه ليس فى هذه الأنواع من الحصول ، ما يوجب أن يكون هذا الحصول موجبًا للعلم بدون شعور يقوم بالعالم ، بل إن لم يقم بالحى شعور قائم بنفسه بما حصل له ، وإلا لم يكن شاعرًا بها . والشعور أول درجات العلم والعقل ، فمن لم يكن شاعرًا بالشيء كيف يكون عالما به وعاقلا له ؟

(١) وهو كلام الطوسى الذى سبق إيراده ومقابلته ص ٤٢ - ٤٣ .

(٢) سبقت هذه العبارة ص ٤٢ كالآتى : « فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر.. » .

(٣) دون : ساقطة من الأصل فى هذا الموضع وفيما سبق ( ص ٤٢ ) وأثبتها فى الموضعين من « شرح الطوسى » .

فقوله[١] : « إذا حصلت تلك الصورة بوجه غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير حلول [ فيك ][٢] » . كلام لا دليل عليه ، وهو باطل . ويكفيه المنع المجرد ، وهو أن يُقال : لا نسلم أن الحصول الخالى عن حلول ، يكون تعقلا من غير حلول ، أو يوجب التعقل من غير حلول . ونعنى بالحلول ما بيّناه من حلول نفس الشعور بالشاعر ، سواء كان هناك صورة عقلية أو لم يكن ، فكيف وقد رأينا الحصول من غير شعور لا يكون علما فى عامة أنواع الحصول ؟

الوجه الحادى عشر

**الوجه الحادى عشر** : قوله[٣] : « ومعلوم أن حصول الشىء لفاعله فى كونه حصولا لغيره ، ليس [ دون ][٤] حصول الشىء لقابله ، فإذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته ، حاصلة من غير أن تحل فيه ، فهو عاقل إياها من غير أن تكون هى حالة فيه » .

يقال له : لا ريب أن كونها مفعولة مخلوقة فيه ، مغاير لكونها قائمة به ، لكن يجب أن نعرف أنه لم يقل عاقل : إن العلم بالمخلوقات يقتضى حلول المخلوقات بذات الخالق ، كما أن خلقه لها نفس إبداع ذواتها ، فلم يقل عاقل : إن الذى هو مخلوق مفعول ، هو نفس الذى هو حال مقبول ، حتى نفرِّق بينهما ، بأن أحدهما

(١) وهو كلام الطوسى الذى سبق إيراده ومقابلته ، ص ٤٢ .

(٢) سبقت كلمة « فيك » ( ص ٤٢ ) ولم ترد فى هذا الموضع .

(٣) وهو كلام الطوسى الذى سبق إيراده ومقابلته ، ص ٤٢ - ٤٣ .

(٤) دون : ساقطة من الأصل كما بينت قبل قليل ، وأثبتها من « شرح الطوسى » .

حصولٌ للفاعل ، والآخر حصول للقابل ، بل الحاصل للفاعل هو نفس الأشياء المخلوقة ، كالسماوات والأرض وما بينهما . وأما القبول
ص ٣٩٢ القائم بالقابل ، فهو العلم بها ، الذى يسمونه / صورة عقلية ، لا نفسها الموجودة .

ولا يقول عاقل يتصور ما يقول : إن العلم حصول نفس الموجودات فى العالم ، فإن كل عاقل يعلم أنه إذا علم النار والشمس والقمر ، لم تكن هذه الحقائق فى نفسه ، وإن قُدِّر أن أحدًا قال ذلك ، أو قال : إن الحاصل فى نفسه مثل حقائقها الموجودة فى الخارج فى الحد والحقيقة ، حتى يقول : إن من علم الشمس صار فى نفسه شمساً مساوية فى الحد والحقيقة للشمس التى فى السماء ، ومن علم النار حصل فى نفسه نار مساوية فى الحقيقة للنار التى تحرق فهذا القول ظاهر الفساد .

وإنما الذى قد يُقال : إنه تحصل صورة عقلية تطابق تلك الحقيقة ، مطابقة ما فى النفس لما فى الخارج . ولهذا يمثِّلون ذلك بمطابقة الوجه لما فى المرآة .

فنقول : حصول الصورة العلمية فى العالم ، كحصول الصورة المرئية فى المرآة ، أو فى الماء ، ونحو ذلك . ومعلوم أنه لم تحل فى المرآة والماء نفس الشمس والوجه ، ولا ما يساويهما فى الحد والحقيقة ، ولكن صورة تحكيهما ، وليست هذه الصورة كالصورة التى تحصل فى الشمع والطين من طبع الخاتم والرسم ، فإن تلك عَرَض منقوش حلَّ فى جسم يشبه الآخر ، بخلاف ما فى المرآة فإنه

عَرَض ، والشمس والوجه جسم ، وكذلك العلم الذى فى القلب ، والمعلوم القائم بنفسه ، كالسماء والأرض جواهر ، فليس هذا مثل هذا .

وبالجملة فنحن ليس غرضنا فى هذا المقام إلا إثبات قيام العلم بالعالم ، فإنه أمر معلوم بالضرورة ، إذ كل أحد يميِّز بين شعوره بالشىء ، وعدم شعوره به .

أما كون ذلك بانطباع صورة عقلية مطابقة أو مشابهة ، أو غير ذلك – فليس هذا موضع الكلام فيه ، إذ المقصود هنا أن ذلك العلم هو المسمَّى بالصورة العقلية ، وهو حالٌّ فى العالم .

وليس هذا هو الصورة الموجودة فى الخارج ، ولا فاعل هذا فاعل ذاك ، ولا قابل هذا هو قابل ذاك ، فإن العلم بقلبه – قلب العالِم – فهو صفة قائمة بالعالم ، وفاعله هو ما أحدثه فيه .

وعلم الله القديم اللازم لذاته قائم به ، وليس له فاعل ، وإن كان له موصوف به يسمى محلاًّ ويسمى قابلا .

وأما الصورة الموجودة فى الخارج ، فالله سبحانه خالقها . والإنسان قد يكون له فعل فى بعض الصور ، ومحلها – إن كانت عرضا – الجسم الذى قامت به ، كما أن محل الصياغة هو الذهب والفضة ، ومحل النجارة هو الخشب ، ومحل صورة الدرهم والدينار والخاتم/ هو الذهب والفضة ، ومحل الخياطة الثوب ، ومحل النساجة الغزل ، وأمثال ذلك . ص ٣٩٣

فقول القائل : « حصول الشيء لفاعله غير حصوله لقابله » يقتضى أن الشيء الحاصل للفاعل ، هو الشيء الحاصل للقابل ، وإنما اختلف الحصولان .

وليس كذلك ، فإن حصول الشيء لفاعله هو حصول نفسه المخلوقة الموجودة ، كحصول العالمين لرب العالمين ، فإن كل المخلوقات حاصلة له ، حصول المفعول لفاعله ، بل حصولا لا يماثله فيه أحد ، فإن أحدًا لا يخلق كخلقه .

وأما حصول المقبول لقابله ، فإنما المراد به هنا حصول العلم بهذه المخلوقات للعالم بها ، فإن العلم يحصل له حصول المقبول لقابله ، لا يراد به أنها نفسها حصلت له حصول المقبول لقابله ، بحيث حلت فيه ، وكان محلاً لها ، فهذا هذا .

الوجه الثانى عشر

**الوجه الثانى عشر** : أن يقال : وإذا كان هذا الحصول غير هذا الحصول ، فأى مقصود يحصل لك بذلك ؟ وأى دليل فى ذلك على أن المعلولات – التى هى المخلوقات – إذا كانت حاصلة للخالق الذى خلقها ، من غير أن يقوم به شعور بها أصلا ، بل ذاته مع عدم العلم بها ، كذاته مع وجود العلم بها ، فيكون عالما بها من غير حلول شىء فيه ؟

وقوله : « فهو عاقل إياها ، من غير أن تكون حالّةً فيه » .

يقال له : لم يشترط أحد حلول ذواتها فيه ، فإن كان هذا الشخص رد قول من أدخل فيه ما يماثلها فى الحد والحقيقة ، فنحن نساعده على ذلك ، ولا حاجة إلى ما ذكره .

ولم يقل أحد من المسلمين : إن الله لا يعلم المخلوقات ، حتى تحل فى ذاته ، أو يحـــل فى ذاته ما هو مماثل فى الحقيقة لهذه المخلوقات . فإن كان فى سلفه الملاحدة من قال نحو هذا ، فدونه وإياه . وأما سلفنا المسلمون فلم يقل أحد منهم شيئا من هذا .

وإن أراد بقوله : « من غير أن تكون حالَّة فيه » من غير أن يقوم به علم بها ، بل يكون حال ذاته مع العلم بها ، كحالها إذا قُدِّر عدم العلم بها ، فهذا باطل معلوم الفساد بالضرورة ، وإذا أثبت علما بجميع المخلوقات ، يتصف به الرب ، غير المخلوقات المعلومة ، حصل المقصود فى هذا المقام ، ويبقى المقام فى تفصيل ذلك له مقام آخر .

**الوجه الثالث عشر** : قوله[١] : « وإذ تقدم هذا ، فأقول : قد علمت أن الأول عاقل لذاته ، من غير تغاير بين ذاته ، وبين عقله لذاته / فى الوجود ، لا فى اعتبار المعتبرين على ما مر ، وحكمت بأن عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الأول ، فإذا حكمت بكون العلتين : أعنى ذاته ، وعقله لذاته ، شيئا واحدًا فى الوجود من غير تغاير ، فاحكم بكون المعلولين أيضا : أعنى المعلول الأول وعقل الأول له ، شيئا واحدًا فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مباينا للأول ، والثانى متقررا فيه . وكما[٢] حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباراً محضا ، فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك » .

الوجه الثالث عشر

ص ٣٩٤

---

(١) وهو كلام الطوسى الذى سبق إيراده ومقابلته ، ص ٤٣ .

(٢) فى الأصل : كما . والمثبت من « شرح الطوسى » . وسبق ذلك ، ص ٤٣ .

فيقال : كلا المقدمتين ممنوعة باطلة : التلازمية والاستثنائية ، المشبّه والمشبه به ، الأصل والفرع .

أما قوله: «حكمت بكون[1] ذاته وعقله لذاته شيئا واحدًا فى الوجود» فهذا لم يحكم به أحد من مثبتة الصفات ، الذين هم سلف الأمة وأئمتها وجماهيرها ، على تنوع أصنافهم ، فلم يقل منهم أحد : إن علمه بنفسه هو عين نفسه ، وإنما يحكى ما يشبه هذا عن المعطِّلة الجهمية من أهل الكلام والفلسفة ، كابن رشد ونحوه . بل علمه بنفسه فى كونه ليس هو نفسه ، كعلمه بسائر المعلومات ، فليس العلم نفس العالم عند أحد من أهل الإثبات للصفات .

ولكن هل يقال : إنه غيره ؟ هذا فيه نزاع لفظى .

منهم من يقول : إن علمه غيره .

ومنهم من يقول : لا هو هو ، ولا هو غيره .

ومنهم من يقول : لا نقول : لا هو هو ، ولا هو غيره فأنفيهما جميعا ، بل أقول : ليس هو إياه منفردا . وأقول : ليس هو غيره مفردا . ولا أجمع بينهما فأقول : لا هو هو ، ولا هو غيره .

وأما السلف والأئمة ، كأحمد بن حنبل وغيره ، فلم يقولوا شيئا من ذلك ، بل امتنعوا من إطلاق القول بأنه غيره ، كما لم يطلقوا أنه هو ، ولم يقولوا : إنه لا هو هو ، ولا غيره ، فينفوهما جميعاً : لا مجتمعين ولا منفردين ، بل منعوا من إطلاق لفظ « الغير » ، لأن لفظ « الغير » مجمل ، يُراد به المباين ، ويراد به ما ليس هو إياه .

---

(١) فى الأصل : بأن . والمثبت من « شرح الطوسى » وسبق ذلك ، ص ٦٨ .

والجهمى إذا سأل أحدهم عن القرآن : أهو الله أو غيره ؟ فإن قال : هو غيره . قال : كل ما هو غير الله مخلوق .

ولهذا لما سألوا الإمام أحمد فى المحنة عن القرآن : أهو الله أو غيره ؟ وإذا كان غيره كان مخلوقا — عارضهم بالعلم فسكتوا . وقد تكلم على لفظ « الغير » فى الرد على الجهمية .

والقول الذى قَبْلَه قول الأشعرى وطائفة ، والذى قبلهما قول القاضى أبى بكر والقاضى أبى يعلى وطائفة ، والأول قول الكرَّامية/وطائفة [١] . ص ٣٩٥

ومما يدل على قول الأئمة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « من حلف بغير الله فقد أشرك » [٢] .

وثبت عنه الحلف بعزة الله [٣] ، والحلف بقوله : لَعَمْرُ الله [٤] ، فلو كان الحلف بصفاته حلفاً بغير الله لم يجز ، فعُلم أن الحالف بهما لم يحلف بغير الله ، ولكن هو حالف بالله بطريق اللزوم ، لأن الحلف بالصفة اللازمة ، حلف بالموصوف سبحانه وتعالى .

---

(١) يشير ابن تيمية بكلمة « قبله » ، « قبلها » فى هذه السطور إلى الأقوال التى سبقت قبل قليل بعد قوله : « ولكن هل يقال إنه غيره ؟ هذا فيه نزاع لفظى . منهم من يقول . . . الخ » .

(٢) سبق الحديث والتعليق عليه فى : جـ ٢ ص ٢٧٤ .

(٣) سبق الكلام عن الحلف بعزة الله والتعليق عليه فى : جـ ٢ ، ص ٢٧٤ .

(٤) أورد الإمام أحمد فى مسنده ( ط . الحلبى ) ٤/١٣ — ١٤ عن أبى رزين لقيط بن عامر بن المنتفق العقيلى رضى الله عنه حديثا مطولا عن النبى صلى الله عليه وسلم حلف فيه النبى صلى الله عليه وسلم أكثر من مرة فقال : « لعمر إلهك » و« لعمر الله » . وفى : البخارى ٨/١٣٥ (كتاب الأيمان والنذور ، باب قول الرجل لَعَمْرُ الله ) أن ابن عباس قال : لَعَمْرُكَ وأن أسيد بن حضير قال لسعد بن عبادة رضى الله عنهما : « لعمر الله لنقتلنه » ( والنبى صلى الله عليه وسلم يسمع ) . . الحديث .

وقول القائل : « الصفات زائدة على الذات » ليس كقوله : صفات الله زائدة على الله ، لأن مسمَّى اسم الله يدخل فى صفاته ، فإذا قال : « الله » دخل فيه صفاته ، فإذا قال : « هى غيره » أَوْهَمَ مباينةً لله لم تدخل فى اسمه .

وأما لفظ « الذات » فقد يراد بها الذات التى يُقدَّر أنها مجردة عن الصفات ، والصفات زائدة على لفظ « الذات » .

ولفظ « الغيرين » يراد بهما ما جاز مفارقة أحدهما الآخر ، وعلى هذا فالصفة ليست مغايرة للموصوف . ويراد بهما ما جاز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر ، وعلى هذا فالصفة غير الموصوف ، والعلم غير العالم . وهذا هو لغة هؤلاء فنخاطبهم بلغتهم .

فإذا قال : « الأول عاقل لذاته ، من غير تغاير بين ذاته ، وبين عقله لذأته فى الوجود » .

قيل : هذا ممنوع ، بل عقله لذاته ليس هو ذاته ، بل هو مفهوم مغاير لمفهوم الذات ، وإن كانا متلازمين . واعتبار المعتبرين : إن كان مطابقا للحقيقة ، وإلا كان خطأً .

وكون الشيء لا يتميز عن الشيء من وجهٍ ، لا يقتضى أنه لا يتميز عنه من وجه آخر ، فالطَعْم لا يتميز عن اللون باللمس ، ولكن يتميز أحدهما عن الآخر بالرؤية والذوق . فلو قدَّرنا عدم القوة المميِّزة لم يمتنع الامتياز فى نفس الأمر .

وكذلك إذا قدرنا صفة لازمة لموصوفها ، لم نشعر بأحدهما

منفكًّا عن الآخر ، لم يدل ذلك على أنهما شيء واحد فى نفس الأمر .

وكذلك الصفات العامة والخاصة فى الموصوف الواحد ، مثل كون الإنسان حيوانا وناطقا ، وكون الجسم جسما ونباتا ، وكون اللون سوادًا وبياضا ، وإن لم يتميز هذا من هذا ببعض أنواع الإدراك ، فإنه يتميز بنوع آخر .

الوجه الرابع عشر

**الرابع عشر** : **قوله** : « وحكمت بأن عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الأول ، فإذا حكمت بكون العلتين : أعنى ذاته وعقله لذاته ، شيئا واحدا فى الوجود/من غير تغاير ، فاحكم بكون المعلولين شيئا واحدًا[1] » . ص ٣٩٦

**فيقال** : أما كون ذاته علة ، فمعناه أنها مبدِعة فاعلة لمفعولها . وأما كون عقله لذاته علة لعقله ، فليس معناه أن عقل ذاته أبدع عقل مفعوله ، بل معناه أن عقله لذاته مستلزم لعقله لمفعوله ، فإن كونه فاعلاً له من لوازم ذاته ، والعلم التام بالملزوم يقتضى العلم بلوازمه ، فكونه هنا علة بمعنى كونه ملزوماً ، وهناك بمعنى كونه فاعلاً .

ولفظ « العلة » فيه اشتراك كثير بحسب اصطلاحات الناس ، ينبغى لمن خاطب به أن يعرف مقصود المخاطب به . فقد رأيت مِنْ

---

(١) اختصر ابن تيمية هنا العبارة الأخيرة « فاحكم بكون . . » ووردت العبارة كاملة من قبل ، ص ٤٢ .

غَلَط الناس بسبب اشتراك هذا اللفظ ، لتعدد الاصطلاحات فيه ، ما لا يمكن إحصاؤه ها هنا .

وإذا كان كذلك ، لم يلزم من كون ذاته الفاعلة وعلمه بنفسه شيئا واحدًا – إذا قُدِّر أن الأمر كذلك – أن يكون مخلوقه المباين له ، وعلمه بهذا المخلوق ، شيئا واحدًا ، لأن المخلوق مباين له ، وعلم الخالق صفة للخالق قائمة به ، فلم يكن العلم قائما بالمخلوق ، كما كان عقله لذاته قائما بذاته .

وهناك إنما جعل من جعل عقله عين ذاته ، لكون العلم هو العالم عندهم ، لا لكون العلم هو المعلوم عندهم . لكن هناك كان ذات العالم والمعلوم واحدة ، ولم يبق إلا العلم ، وعندهم العلم ليس بزائد على الذات ، فقالوا : ذاته وعقله لذاته شيء واحد .

وأما هنا : فالعالم مباين للمعلوم ، والعلم صفة للعالم قائمة به ، ليس صفة للمعلوم قائمة به ، فلم يكن جعل المخلوق الذى يسمونه المعلول الأول ، وعلم الخالق به ، شيئا واحدا .

الوجه الخامس عشر

**الوجه الخامس عشر** : أن يقال بأن العلم بالمخلوق ليس هو المخلوق علم ضرورى ، لا يمكن دفعه بالشبهات ، بل القدح فيه سفسطة . فإن كان من لوازم هذا كون علمه بنفسه ليس هو نفسه ، فلازم الحق حق ، والتزام هذا هو من التزام كون المخلوق هو نفس علم الخالق ، وإن لم يكن من لوازم هذا كون علمه بنفسه هو نفسه ، فقد بطلت الحجة .

وهذا بيِّنٌ جدا إذا تصور الإنسان نتيجة مقدماته . وهو قوله : « فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه » . فهل يقول هذا من يتصور ما يقول ؟ ويقول مع ذلك : إن الله أبدع شيئا من الأشياء ، فيقول : إن نفس مبدَعه المفعول المصنوع المخلوق المباين له هو نفس علمه .

وطرد/هذا أن تكون السمٰوات والأرض هى نفس علمه بالسمٰوات والأرض ، والإنسان هو علم الله بالإنسان . ص ٣٩٧

والإنسان مولود كان فى بطن أمه ، فيكون علم الله مولوداً كان فى بطن أمه . فهل قالت النصارى مثل هذا القول الباطل ؟ !

**الوجه السادس عشر** : قوله[١] : « فإذن وجود المعلول [ الأول ][٢] هو نفس تعقل الأول إياه ، من غير احتياج إلى صورة مستأنفة تحل ذات الأول ، تعالى عن ذلك » . الوجه السادس عشر

فيقال له : ليس كل أحد يقول : إنه يحتاج إلى صورة مستأنفة ، بل من يقول : إنه يعلم الأشياء قبل وقوعها ، وأن علمه بها بعد الوجود هو ذلك الأول ، لا يقول : إنه تكون هناك صورة مستأنفة . فهؤلاء لا يلزمهم ما ذكرت .

فإن قلت : قول هؤلاء ضعيف ، لأن العلم بأن الشىء سيكون ، ليس هو العلم بأن قد كان .

(١) أى قول الطوسى الذى سبق إيراده ومقابلته ، ص ٤٣ .
(٢) كلمة « الأول » سقطت هنا وسبقت من قبل ( ص ٤٣ ) .

قلت لك : معلوم أن قولك : إن نفس علم الخالق هو نفس المخلوق ، أشد امتناعا فى العقل من هذا ، فجعل العلم بأن سيكون هو العلم بأن قد كان ، إن كان باطلا ، فهو أقرب إلى العقل من جعل العلم نفس المخلوق . وإذا كان أقرب إلى العقل ، كان التزامه – إن كان تجدد العلم محذورا – أَوْلى من التزام ذاك ، وإن لم يكن محذورا ، التزم ذاك .

الوجه السابع عشر

**الوجه السابع عشر** : أن يقال : لم قلت : إن استئناف علم يحل ذات الأول بعد وجود المخلوق محال ؟

وقولك : إنه يتعالى عن ذلك ، فلا ريب أنه يتعالى عمَّا يقول الظالمون علوًّا كبيرا . ومنازعك يقول : إنك أنت الظالم المفترى على الله ، الذى سلبته صفات الكمال ، ووصفته بصفة الجهل ، وقلتَ فيه المحال ، وألحدت فى أسمائه وآياته إلحاد طائفتك الضُلاَّل .

وأما أهل الإثبات فوصفوه بصفات الكمال ، ووافقوا صريح المنقول عن الأنبياء والمرسلين ، وما فطر الله عليه عباده أجمعين ، وما دلت عليه صرائح عقول الآدميين ، ووصفوا ربهم بأنه يسمع كلامهم ، ويرى أعيانهم ، ويسمع سرهم ونجواهم .

وأنت وصفت رب العالمين بنقيض ذلك ، ولم تجعل له علما سوى المخلوقات . والمخلوقات ليست علما باتفاق أهل الفطر السليمات ، فتعالى الملك الحق عن قولك ، وقول أمثالك المفترين الملحدين ، أعداء الأنبياء ، شياطين الإنس ، الذين يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا .

وأنت فليس لك دليل أصلا ينفى ذلك، فإن قيام ما يتعلق بمشيئته وقدرته/ بذاته ، لا دليل لك على نفيه ، إلا ما تنفى به الصفات ، كما نفيت العلم . ص ٣٩٨

ومعلوم أن هذا من أفسد أقوال الآدميين . وغاية ما تقوله أنت وأصحابك : إن ذلك يستلزم التكثّر والتغير ، وهما لفظان مجملان ، فذاك لا يستلزم تكثّر الآلهة ، بل الرب إلٰه واحد ، وإنما يستلزم تكثّر علمه وكلماته ، وهذا حق ، وهو من أعظم كمالاته .

و [ أما ] التغير[١] ، فليس المراد به استحالته ، وإنما المراد أنه يتكلم بمشيئته وقدرته ، ويحدث الحوادث بقدرته ومشيئته .

ومعلوم أن من كان قادرا على أن يفعل بمشيئته وقدرته ما شاء كان ، أكمل ممن لا يقدر على فعل يختاره يفعل به المخلوقات ، ولا كلام يتكلم به بمشيئته ، ولا يرضى على من أطاعه ، ولا يغضب على من عصاه . وهم يعلمون أن الفعل الاختيارى القائم بالفاعل صفة كمال ، بل الحركة عندهم صفة كمال ، فبأى دليل ينفون ذلك . مع تجويزهم حوادث لا أول لها ، بل إيجابهم لذلك ؟

**الوجه الثامن عشر** : قوله[٢] : « ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها ، بحصول صور فيها ، وهى تعقل الأول الوجه الثامن عشر

(١) فى الأصل : والتغير ، وما أثبته هو الذى يقتضيه سياق الكلام .

(٢) أى الطوسى ، وهو كلامه الذى سبق إيراده ومقابلته ، ص ٤٣ .

الواجب ، ولا موجود إلا وهو[١] معلول للأول[٢] الواجب ، كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هى عليه [ فى ][٣] الوجود حاصلة فيها » .

فيقال له : مضمون هذا الكلام أن الجواهر العقلية لما عقلت الأول ، لزم أن تعقل كل شئ ، لأن ما سواه معلول له ، وأن تكون جميع صور الوجود حاصلة فيها .

وفى هذا الكلام من الباطل أنواع :

منها أن يقال : ومن أين لكم أن مخلوق الرب يعلمه علما تاما ، بحيث لا يخفى عليه من أحوال الرب شئ ؟ بل يعلم الرب ، كما يعلم نفسه ، حتى يكون علمه بالرب متضمنا للعلم بكل موجود ؟ وما الدليل على هذا ، والكتب الإلٰهية والدلائل العقلية تناقض ذلك ؟

قال تعالى : ﴿ مَن ذَا الَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ [ سورة البقرة : ٢٥٥ ] .

وقال عن الملائكة : ﴿ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّمَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ [ سورة البقرة : ٣٢ ] .

---

(١) وهو : كذا هنا وهو الموافق لما فى « شرح الطوسى » وسبقت من قبل : هو .

(٢) فى الأصل : الأول . والمثبت هو الذى فى « شرح الطوسى » وهو الذى ورد من قبل ص ٤٣ .

(٣) فى : سقطت هنا ومن قبل . وأثبتها من « شرح الطوسى » .

وقال تعالى : ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لاَ يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ * يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ﴾ [ سورة الأنبياء : ٢٦ - ٢٨ ] .

وقال : ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى لاَ يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلاَّ هُوَ ثَقُلَتْ فِى السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٨٧ ] : أى خفى علمها على أهل السمٰوات والأرض . ص ٣٩٩

وقال تعالى : ﴿ إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا ﴾ [ سورة طه : ١٥ ] أى أخفيها من نفسى ، فكيف أطلعكم عليها ؟

وقال : ﴿ قُل لاَّ يَعْلَمُ مَن فِى السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [ سورة النمل : ٦٥ ] .

وقال عن الملائكة : ﴿ وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ ﴾ [ سورة مريم : ٦٤ ] .

وقال : ﴿ إِنَّمَا إِلَٰهُكُمُ اللَّهُ الَّذِى لاَ إِلَٰهَ إِلاَّ هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ﴾ [ سورة طه : ٩٨ ] إلى قوله : ﴿ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَٰنِ فَلاَ تَسْمَعُ إِلاَّ هَمْسًا * يَوْمَئِذٍ لاَّ تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَرَضِىَ لَهُ قَوْلاً * يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴾ [ سورة طه : ١٠٨ - ١١٠ ] .

ومنها أن الأول الواجب لم يثبتوا له علما محققا بجزئيات المخلوقات ، بل ولا بكلياتها ، فكيف يُستفاد من العلم بنفسه العلم بتفاصيلها ، وهو عندهم لا يعلم تفاصيلها ؟ فإذا لم يُستفد العلم بتفاصيلها إلا من العلم به لكونه مبدأً امتنع ذلك .

ومنها أن يقال : حصول جميع صور الموجودات الجزئية والكلية على ما هى عليه : إن كان صفة كمال ، فالرب أحق بها من مخلوقاته . وإن كان صفة نقص ، فلا موجب لوصف العقول بها .

فإن قلتم : أثبتناها للعقول لتعلم جميع الأشياء .

قيل : إن كان العلم بجميع الأشياء يمكن بدون حصول صورها فى العالم ، أمكن ذلك فى العقل ، كما أمكن فى الأول . وإن لم يمكن ذلك ، وجب إثباتها للأول ، وكان أحق بذلك من مفعوله . فإن الأول إذا كان علمه بالمخلوق نفس المخلوق ، كان علم العقل به يفيده العلم بالمخلوق ، من غير قيام صورة المخلوق عنده ، بل يكفيه ارتسام صورة المخلوق .

ومنها : أن يقال : إذا كان العقل المعلول إنما يستفيد علمه بالموجودات من علمه بالأول ، وهى ليست متصورة فى ذات الأول ، فكيف يتصور فى ذات العقل مالم يتصور فى ذات معلومة ؟ وكيف يكون الفرع أكمل من أصله ؟

فإن قيل : علمه بالأول ومعلولاته يوجب الارتسام ، فاستفاد ذلك من علمه بوجوده ، لا من علمه بعلمه .

قيل : إذا كان هذا صفة كمال ، فالأول أحق به ، وإن كان نقصاً وجب تنزيه العقل عنه .

الوجه التاسع عشر

**الوجه التاسع عشر** : قوله[1] : « والأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور ، لابصور غيرها ، بل بأعيان تلك الجواهر والصور ، وكذلك الوجود على ما هو عليه ، فإذن لا يعزب عنه مثقال ذرة ، من غير لزوم محال من المحالات المذكورة » .

فيقال له : ما هى الصورة التى يعقلها مع الجواهر ؟ أهى/ صورة عقلية قائمة به ؟ فهذا عندك باطل . وليس عندك إلا ص ٤٠٠ الموجودات .

أم صور أخرى منفصلة عنه مقارنة للموجودات . فيكون علمه بها خارجا عن ذاته مقارنا لها ؟ وهذا أيضا باطل كما تقدم .

أم تعنى بالصور الماهيات التى تدّعى أنت وسلفك أنها ماهيات غير مجعولة مقارنة للموجودات ؟ فتلك لم تذكرها ، وكيف نعلمها وهى عندك غير مجعولة له ، حتى يكون جعله لها يوجب العلم بها كما ذكرت ؟ ولم يُرد شيئا من ذلك ، وإنما أراد بالصور : الصور العقلية القائمة بالجواهر . أى تعقل الجواهر ، وتعقل عقلها للموجودات . ومن جملة عقلها للموجودات عقلها له ،فهو يعلم علمها له ولكل شئ ، وهو نفسه ليس له علم عنده إلا وجود المخلوقات . فهل هذا القول إلا من أعظم الأقوال فسادا فى العقل والدين ؟

(١) وهو كلام الطوسى الذى سبق إيراده ومقابلته . ص ٤٤ .

ثم قوله : « يعقل تلك الجواهر بأعيان تلك الجواهر » من العجب ، فإنه ليس عنده موجود إلا تلك الجواهر ، فما العقل الذى يكون به ؟ أهو عقل يتصف به ؟ فعنده لا يتصف بعقل يقوم به ، بل عقله نفس مخلوقاته .

فحقيقة قوله : إنه يعقل تلك الجواهر التى هى عقله ، وهى معقوله ، ليس له عقل يقوم به .

الوجه العشرون

**الوجه العشرون** : أن يقال : حقيقة قول هذا الرجل ، هو قول غلاة النفاة للعلم من سلفه ، وهو أن الخالق تعالى لا يعلم شيئا : لانفسه ولا غيره ، فإن العلم لا يكون إلا بقيام صفة به ، وإذا كان قيام الصفات به ممتنعا عندهم ، امتنع كونه عالما بنفسه وبغيره . فهذا حقيقة ما قاله .

وأما كون المخلوقات هى العلم ، فكلام لا حقيقة له ، وإن كان يظن من يجهل معناه أن فيه إثباتا لعلم الله ، فمن تصوره حق التصور علم أنه ليس فيه إثبات لعلم الله ، وعَلِمَ بذلك أن ابن سينا وابن رشد وأبا البركات ونحوهم من الفلاسفة أقرب إلى صحيح المنقول وصريح المعقول ، من النفاة الملحدين الذين قالوا فى علم الله مثل هذا الافتراء .

ومعلوم أنه إنما دعاهم إلى ذلك القول بنفى الصفات ، والأحوال الاختيارية التى تقوم بذات الله ، وظنهم أن ذلك مستلزم للكثرة التى يجب نفيها ، ومستلزم لتغير الأحوال الذى يجب نفيه .

ونفى هذين هو الذى أوقع نفاة العلم فى نفيه ، فإنهم رأوا إثبات العلم لا يمكن إلا مع إثبات الصفات اللازمة والأحوال العارضة ، وظنوا وجوب نفى هٰذين .

وإذا كان العلم مستلزما لهٰذين ،/ فلازم الحق حق ، لا سيما ص ٤٠١
ومهما قُدِّر من توهم تنزيهٍ وتعظيمٍ فى نفى لوازم العلم – لأن ثبوت العلم مستلزم ما يُظن نقصا من تجسيم وحلول حوادث وغير ذلك – فنفى العلم فيه من النقص والعيب ما هو أحق بتنزيهه عنه من لوازم العلم ، ونفى ما يناقض العلم هو أَوْلى بالنفى ، من نفى لوازم العلم .

والأدلة العقلية الصريحة ، مع النقلية الصحيحة ، إنما تدل على إثبات العلم ولوازمه ، لا يدل شئ منها على نقيض ذلك ، بل كل ما يُظن من لوازم العلم أنه منفى بدليل العقل ، فدليل العقل يوجب ثبوته لا نفيه ، ولكن هم استسلفوا مقدمات باطلة ظنوها عقلية ، واحتاجوا إلى القول بلوازمها ، فألجأهم ذلك إلى الأقوال الباطلة المخالفة لصريح المعقول وصحيح المنقول ، مع أنها من أعظم الفرية على رب العالمين ، وأعظم الجهل بما هو عليه سبحانه من نعوت الكمال . دع ما فى ذلك من تكذيب رسله ، والإلحاد فى أسمائه وآياته .

والمقدمات الفاسدة التى بَنَوْا عليها أقوالهم هى نفيهم صفاته سبحانه ، وظنهم أنه لا تقوم به المعانى ، وإن كانت قديمة النوع أو العين . ولهذا كان من تكلم منهم مع التزام هذا الأصل ، فكلامه ظاهر البطلان ، مع ما فيه من التناقض .

وقد تكلم فى ذلك السهروردى المقتول صاحب « التلويحات » و« حكمة الإشراق » وغيرهما ، مع تألهه على طريقتهم ، ومع أنه فى « حكمة الإشراق » سلك طريقا لم يقلِّد فيها المشّائين ، بل بيَّن فساد أقوالهم فيها فى مواضع ، وكان كلامه فى مواضع متعددة خيرا من كلامهم ، وإن كانت سمة الإلحاد تتناولهم كلهم .

فالمقصود بيان الحق ، وإذا كان بعضهم ينازع بعضا ويرد عليه ، وكان أحدهما أقرب إلى الحق فى ذلك الموضع من الآخر ، كان بيان رد بعضهم على بعض بما قاله من الباطل مما يؤيد الله به الحق .

فرد[١] عليهم دعواهم أن العقول عشرة . وهؤلاء المتأخرون يقولون : إنها الملائكة بلسان أهل الملل ، ويسميها صاحب « حكمة الإشراق » الأنوار ، ويقول : إن قدماء الفلاسفة وفلاسفة الفرس والهند يقولون : هى كثيرة أكثر مما أثبته المشّاؤون ، مع أنّا قد بيّنا فى غير هذا الموضع أن ما أثبته المشّاؤون من العقول لا حقيقة له/ فى الخارج ألبتة ، وإنما الحق ما أثبته الله ورسوله من الملائكة التى أخبرت بها الأنبياء ، ودلَّت عليها الدلائل العقلية . ص ٤٠٢

والمقصود هنا مسألة العلم .

كلام السهروردى فى « حكمة الإشراق »

**قال السهروردى**[٢] : « ( فصل )[٣] » لما تبيَّن أن الإبصار

(١) وهو السهروردى المقتول .

(٢) فى كتاب « حكمة الإشراق » للسهروردى ، تحقيق هنرى كُربين ، ط . إيران ١٣٣١/١٩٥٢ . وهذا النص فى ص ١٥٠ وما بعدها ، وسنقابله عليه بإذن الله .

(٣) حكمة الإشراق : فصل فى بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الإشراق .

ليس من شرطه انطباع شبح أو خروج شئ ، بل كفى عدم الحجاب بين الباصر والمُبْصَر ، فنور الأنوار ظاهرٌ لذاته [١] فلا يعزب عنه مِثقال ذرة فى السموات و [ لا فى ] الْأرض [٢] ، لا يحجبه [٣] شئ عن شيء ، فعلمه وبصره واحد ، ونوره [٤] قدرته ، إذ النور مباين لذاته [٥] » .

قال [٦] : « والمشّاؤون وأتباعهم قالوا : علم واجب الوجود ليس بزائد عليه [٧] ، بل هو عدم غيبته من [٨] ذاته المجردة عن المادة . وقالوا : وجود الأشياء عن علمه بها » .

قال [٩] : « فيقال لهم : إن علم لزم [١٠] من العلم شئ ، فيقدَّم [١١] العلم على الأشياء وعلى عدم الغيبة [١٢] ، فإن عدم الغيبة عن الأشياء يكون بعد تحقّقها ، فكما [١٣] أن معلوله غير ذاته ، فالعلم [١٤] بمعلوله غير العلم بذاته » .

---

(١) حكمة الإشراق : . . ظاهر لذاته على ما سبق ، وغيره ظاهر له . .
(٢) فى الأصل : فى السمٰوات والأرض . والمثبت من « حكمة الإشراق » .
(٣) حكمة الإشراق : إذ لا يحجبه .
(٤) حكمة الإشراق : ونوريته .
(٥) حكمة الإشراق : فياض لذاته .
(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٥٠ – ١٥١ .
(٧) حكمة الإشراق : زائدا عليه .
(٨) حكمة الإشراق ( ص ١٥١ ) : عن .
(٩) بعد الكلام السابق مباشرة .
(١٠) حكمة الإشراق . إن علم ثم لزم .
(١١) حكمة الإشراق : فيتقدم .
(١٢) حكمة الإشراق : وعلى عدم الغيبة عن الأشياء .
(١٣) حكمة الإشراق : وكما .
(١٤) حكمة الإشراق : فكذلك العلم .

**قال**[١] : « وأمَّا ما يُقال : إن علمه بلازمه منطوٍ فى علمه بذاته ، فكلام[٢] لا طائل تحته ، فإن علمه سلبى عنده[٣] ، فكيف يندرج العلم بالأشياء فى السلب ؟ والتجرد عن المادة سلبى ، وعدم الغيبة أيضا سلبى ، فإن عدم الغيبة لا يجوز أن يَعْنى به الحضور ، إذ الشيء لا يحضر عند ذاته ، فإن الذى حضر غير[٤] من يكون عنده الحضور ، فلا[٥] يُقال إلا فى شيئين – بل أعم ، فكيف يندرج العلم بالغير فى السلب ؟ ثم الضاحكية غير[٦] الإنسانية ، فالعلم بها غير العلم بالإنسانية . والضاحكية علمها عندنا ما انطوى فى الإنسانية[٧] ، فإنها مادلت مطابقةً أو تضمنًا عليها ، بل دلالةً خارجية ، فإذًا الضاحكية التى احتجنا فى العلم بها إلى صورة أخرى[٨] ، ودون تلك الصورة إنما هى معلومة[٩] لنا بالقوة » .

**قال** : « وما ضربوه[١٠] من المثال فى الفرق بين العلم التفصيلى

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٢) حكمة الإشراق : كلام .

(٣) فى الأصل : عنه . والمثبت من « حكمة الإشراق » ص ١٥١ .

(٤) فى الأصل : عين ، وهو خطأ من الناسخ ، كما سيتضح بعد قليل . والمثبت من « حكمة الإشراق » .

(٥) فى الأصل : ولا . والمثبت من « حكمة الإشراق » .

(٦) حكمة الإشراق : ثم الضاحكية شيء غير . . .

(٧) حكمة الإشراق : فى العلم بالإنسانية .

(٨) حكمة الإشراق : فإذا علمنا الضاحكية احتجنا إلى صورة أخرى .

(٩) حكمة الإشراق : ودون تلك الصورة معلومة . . .

(١٠) الكلام فى « حكمة الإشراق » متصل بعد ذلك ونصه : وأما ما ضربوا .

بمسائل ، وبين العلم بالقوة بها ، كمسائل ذكرت[١] ، فوجد الإنسان من نفسه ملكةً وقدرة على الجواب لهذه المسائل المذكورة ، فهذه[٢] القوة أقرب مما كانت قبل السؤال ، فإن القوة[٣] مراتب ، ولا يكون عالما بجواب كل واحدة[٤] على الخصوص مالم يكن عنده صورة كل واحد[٥] ، وواجب الوجود منزه عن هذه الأشياء . ثم إذا كان «ج»[٦] غير «باء» فسلب « باء »[٧] كيف يكون علمًا بهما ، وعنايةً بكيفيّة ما يجب أن يكونا[٨] عليه/ من النظام ، وإن كان علمه بالأشياء هو العلم المتقدم ؟ »[٩] . ص ٤٠٣

**قال** :[١٠] « فإذًا الحق فى العلم هو قاعدة الإشراق ، وهو أن علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته ، وعلمه بالأشياء كونها ظاهرةً له ، إما أنفسها[١١] أو متعلقاتها التى هى مواضع الشعور

(١) حكمة الإشراق : . . بها وبين مسائل ذكرت . وبعد هذه العبارة توجد زيادة فى « حكمة الإشراق » هى : . . ذكرت فوجد الإنسان من نفسه علما بجوابها لا ينفع . فإن ما يجد الإنسان من نفسه عند عرض المسائل علم بالقوة يجد من نفسه ملكة . . . الخ .

(٢) حكمة الإشراق : ( ص ١٥٢ ) وهذه .

(٣) حكمة الإشراق : للقوة .

(٤) حكمة الإشراق : واحد .

(٥) حكمة الإشراق : كل واحد واحد .

(٦) حكمة الإشراق : جيم .

(٧) حكمة الإشراق : فسلب ما . .

(٨) فى الأصل : يكون . والمثبت من « حكمة الإشراق » وسترد العبارة مرة أخرى فيما بعد وفيها : يكونا .

(٩) حكمة الإشراق : وإن كان علمه بالأشياء حاصلا من الأشياء ،فليطلب العناية المتقدمة على الأشياء والعلم المتقدم .

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٥٢ – ١٥٣ .

(١١) حكمة الإشراق : إما بأنفسها .

المستمر للمدبّرات العلوية . وذلك إضافة ، وعدم الحجاب سلبي » .

**قال**(١) : « والذى يدل على أن هذا القدر كافٍ ، هو أن الإبصار إنما كان بمجرد إضافة ظهور الشئ للمبصِر(٢). مع عدم الحجاب . فإضافته إلى كل ظاهرٍ له إبصار إدراكٌ له(٣) ، وتعدد الإضافات العقلية لا يُوجب تكثّراً فى ذاته » .

**قال**(٤) : « وأما العناية فلا حاصل لها » .

الرد عليه

**فيقال** : قد بيَّن هو بطلان قولهم ، وما اختاره هو أيضا باطل ، فإن قوله : « علمه بذاته كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته ، وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له ، وذلك إضافة ، (٥) ، وعدم الحجاب أمر سلبي » .

يقال له : هذا الذى أبنته من الظهور والإضافة ورفع الحجاب هو عدمٌ محضٌ ، أو يتضمن أمراً ثبوتيًا ، فإن كان عدماً محضاً لم يكن هناك علم أصلا ، فإنَّا نعلم بصريح العقل أن علم العالم بالمعلومات ليس عدماً محضاً ، بل نعلم أن قولنا : « لايعلم » هو العدم ، فنعلم أن نفى العلم عدم ، وإثباته وجود .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص١٥٣ .

(٢) حكمة الإشراق : ( ص١٥٣ ) للبصر.

(٣) حكمة الإشراق : إبصار وإدراك له .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص١٥٣ .

(٥) فى كلام السهروردى الذى ورد قبل قليل : . . ظاهرةً له ، إما أنفسها أو متعلقاتها التى هى مواضع الشعور المستمر للمدبّرات العلوية . وذلك إضافة . .

ومما يبين ذلك أن ثبوت العلم ونفيه يتناقضان ، فإن كان ثبوته عدماً ، فنفيه ثبوت . فيلزم إذا قيل : « لا يعلم » أن نكون أثبتنا شيئاً ، وإذا قلنا : « يعلم » لم نكن قد أثبتنا شيئاً . ومعلوم أن هذا قلب للحقائق .

وأما قوله[1] : « والذى يدل على أن هذا القدر كافٍ ، هو أن الإبصار إنما كان بمجرد إضافة ظهور الشيء للمبصر ، مع عدم الحجاب » .

فيقال : إن ادعيت أن الإبصار الذى هو ظهور المبصَر للبصر إضافة هى عدم محض ، كان القول فى هذه المقدمة كالقول فى الدعوى . فإن الإنسان يحس من نفسه عند الرؤية أمرًا وجوديًّا مخالفاً لحالة عدم الرؤية[2] ، كما يجد من نفسه ذلك فى العلم .

فدعوى كون الرؤية أمرًا عدميًّا ، مثل دعوى كون العلم أمرًا عدميًّا ، ومضمون الأمرين أن الحس والعقل أمر عدمى ، وأن مشاهدة المحسوسات والعلم بالمعقولات أمر عدمى .

ومعلوم أن من لم يشهد شيئًا ولم يعلمه ، فقد عَدِمَ الرؤية والعلم ، فإن كان بعد الرؤية والعلم لم يحصل/له إلا عدم ، فلا فرق ص ٤٠٤
بين أن يَرى ويَعلم ، وبين أن لا يرى ولا يعلم . وهذا تسوية بين الأعمى والبصير ، والعالم والجاهل .

---

(١) وهو كلام السهروردى الذى ورد قبل قليل ص ٨٨ .

(٢) فى الأصل : . . أمرا وجوديا مخالف لحالة لعدم الرؤية ، وهو تحريف ، ولعل الصواب ما أثبته .

وأصدق الكلام كلام الله الذى قال : ﴿ وَمَا يَسْتَوِى الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ﴾ [ سورة فاطر : ١٩ ] . وقال : ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [ سورة الزمر : ٩ ] . ومعلوم بصرائح المعقول أن البصير أكمل من الأعمى ، والعالم أكمل من الجاهل .

ومعلّم هؤلاء أرسطو زعم أنه سبحانه أن لا يعلم ولا يبصر أفضل فى حقه من أن يعلم ويبصر . وهؤلاء الذين خالفوا معلمهم واستقبحوا له هذا القول ، وأثبتوا له علما بذاته ، جعلوا حالة من يعلم ومن لا يعلم ، ومن يبصر ومن لا يبصر سواءً ، لم يثبتوا له أمرًا حال الرؤية والعلم يمتاز به عن حاله إذا لم ير ولم يعلم ، فذاك فضَّل الجاهل الأعمى على العالم المبصر ، وهؤلاء يلزمهم التسوية بينهما .

وأيضا فيقال له : قولك[(١)] : « علمه بذاته كونه نورا لذاته ، وظاهرا لذاته . وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة [ له ][(٢)] » إن أردت بقولك : « كونه نورا لذاته ، وظاهرا لذاته » أى كونه مرئيا لذاته ، ومعلوما لذاته — كان حقيقة الكلام : علمه بذاته كونه معلوما لذاته . وهذا أمر معلوم ، ليس فيه قدر زائد على ما دل عليه قولنا : هو عالم بذاته .

وإن أردت بذلك : أن علمه بذاته كونه فى نفسه بحيث يظهر لذاته نوراً يتجلى لذاته — كان المعنى . أن علمه بذاته معناه : أن

---

(١) وهو كلام السهروردى المقتول الذى مضى ، ص ٨٨ .

(٢) له : ساقطة هنا ، ووردت من قبل ، وهى فى « حكمة الإشراق » .

ذاته متصفة بما يجب لأجله أن يظهر لذاته ، فهى متصفة بما يوجب أن تكون معلومة له ظاهرة .

وكذلك إن أردت أنها متصفة بما يوجب أن تكون عالمة ظاهرًا لها غيرها . وكذلك إن فُسِّر بما يوجب كونها عالمة معلومة ، فسواء فسِّر ذلك بنفس كونه عالما أو معلوما أو مجموعها ، أو رائيا أو مرئيا أو مجموعها ، إنما يوجب أحد هذه الأمور الستة .

فهذا كله لا يمنع كون العلم صفة ثبوتية ، ولا يقتضى أن العلم مجرد نسبة عدمية ، بل إذا فسَّره بمجرد أمر عدمى ، كان هذا بمنزلة القول الذى رده ، وهو قولهم : إنه ليس بزائد عليه ، بل هو عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة ، فإذا كان يجعل الظهور الذى أثبته أمرا عدميا ، فهو بمعنى عدم الغيبة الذى أثبتوه . وأكثر[1] ما يقال إنهم جعلوا العلم نفس عدم/الغيبة ، وأنا أجعله نسبة تستلزم عدم ص ٤٠٥
الغيبة ، فهم فسَّروه بعدم الغيبة ، وأنا أفسّره بالنسبة .

فيقال له : هذه النسبة : إن لم تكن موجودة فهى من جنس عدم الغيبة .

ويقال للجميع : عدم الغيبة يكون معه علم بنفسه ، أو مجرد عدم الغيبة عن نفسه هو العلم ؟

فإذا قالوا بالأول ، أصابوا ، وهو قول الرسل . وإن قالوا : بل نفس عدم الغيبة هو نفس العلم ، كان هذا معلوم البطلان ، فإنه ما

(١) فى الأصل : أكثر . ولعل الصواب ما أثبته .

من موجود من الموجودات إلا وليس هو غائبا عن نفسه ، مع كون كثير منها ليس عالما بنفسه ، فعُلِم أن حقيقة العلم أمر مغاير لحقيقة عدم الغيبة .

وإن قالوا : إنما قلنا : هو عدم غيبته عن ذاته المجردة .

قيل : الجواب من وجوه :

أحدها : أن حقيقة العلم : إن كان هو عدم الغيبة لم يختلف ذلك بمعلوم ومعلوم . فإن العلم يتعلق بكل معلوم ، وكل شيء يمكن أن يكون معلوما ، وهو غير غائب عن ذاته ، فيجب أن يكون كل شيء معلوما لنفسه ، ويكون علمه بنفسه أَوْلى من علم غيره به ، لكون عدم غيبته عن نفسه أَوْلى من عدم غيبته عن غيره .

الثاني : أن الشيء كما لا يغيب عن نفسه قد لا يغيب عن غيره ، فإن كان العلم عدم الغيبة ، فكل ما كان حاضرًا لشيء يجب أن يكون عالما به .

الثالث : أن يقال : عدم غيبته عن ذاته المجردة ، ما تعنون بقولكم : المجردة ؟ إن أردتم ذاته المعقولة أو المعلومة ، أو التي يمكن أن تكون معلومة ، أو التي يمكن أن تعقل أو تعلم ، ونحو ذلك من العبارات الدالة على كونه عالما أو معلوما ، أو يمكن كونه عالما أو معلوما — كان معنى الكلام : أنه عدم الغيبة عن ذاته التي هي عالمة أو معلومة أو يمكن أن تكون كذلك .

ومعلوم أن هذا أيضا عام ، فكل ما كانت ذاته عالمة ومعلومة ،

إذا لم تغب ذاته عن ذاته ، كان عالما بها . وأما إن أمكن أحدهما دون الآخر لم يجب ذلك ، وإن أمكنا معا ، فعدم الغيبة يستلزم العلم ، وعدم الغيبة مستلزم للعلم ، لا أنه نفس العلم .

وإن قال : أعنى بالمجردة أنها ليست جسماً ولا مدبّرة لجسم .

فيقال : أولا : هذا بناء على ثبوت مجردات بهذا الوصف . وجمهور العقلاء ينكرون هذا – حتى من يعظِّم هؤلاء الفلاسفة المشائين : أرسطو وأتباعه ، لما تأملوا/كلامهم فى العقول والنفوس ص ٤٠٦
وجدوه باطلا – إما أن يقولوا : ليس قائما[1] بنفسه إلا الجسم ، كما يقوله ابن حزم وغيره .

وإما أن يقولوا : الفرق بين النفس والعقل ، ليس إلا فرقا عارضا ، كنفس الإنسان ، التى هى حال مقارنتها للبدن : نفس ، وحال مفارقتها : عقل ، كما يقوله أبو البركات وغيره .

وإما أن يقولوا : هذه العقول ، التى يثبتها هؤلاء المتفلسفة ، لا تزيد على العقل ، الذى هو عرض قائم بعاقل . وإثبات عقل ، هو قائم بنفسه ليس جسما ، هو باطل . وهذه الأمور مبسوطة فى موضع آخر .

والمقصود أن لفظ « التجريد » فيه إجمال . وإذا فسّروه فقد يفسّرونه بما يعلم بطلانه ، أو بما لا دليل على صحته .

الوجه الرابع : أن يقال : هب أنه ثبت التجريد بالمعنى الذى

---

(١) فى الأصل : قائم ، وهو خطأ .

يدّعونه ، لكن شعور الشيء بنفسه ليس مشروطا بكونه مجردا ، ولا مجرد كونه مجردا موجب للعلم بنفسه ، فإنه إن قُدِّر [ أن ][1] المجرد ليس بحيّ ، لم يكن شاعرا ، فضلا عن أن يعلم أنه عالم .

وإذا قيل:كل مجرد حيّ .

قيل : فلابد أن يقال هذا بالدليل ، فإن هذا ليس معلوما بنفسه . وأيضا فكل حيّ شاعر ، سواء قيل : إنه مجرد ، أو قيل : إنه ليس بمجرد . فبدن الإنسان يشعر بأمور كثيرة ، مع كونه جسما غير مجرد عن المادة على اصطلاحهم .

وأما ما اعترض به على قولهم : إن وجوده بالأشياء عن علمه بها ، وأن هذا يوجب كون الأشياء معلومة له قبل وجودها ، فتكون ثابتة فى علمه ، وهى أشياء فى علمه ، فيلزم كون علمه أمرا ثبوتيا ، ويلزم التعدد فى علمه - فاعتراض متوجه .

وكذلك إذا فسّروا العلم بعدم الغيبة عنها ، فعدم الغيبة لا يكون إلا بعد تحققها ، فيلزم أن يكون عالما بها بعد تحققها ، وأن ذلك مغاير لعلمه بها قبل وجودها ، فإن ذلك العلم سبب وجودها ، بخلاف الثانى .

وكذلك قوله : « كما أن معلوله غير ذاته ، فالعلم به غير العلم بذاته » . هذا لازم ، لأنهم إنما نفوا كون العلم ثبوتيا لما يستلزم من تكثر العلوم وتغيرها ، إذ كان العلم بهذا غير العلم بهذا .

(١) أن : ساقطة من الأصل ، وأثبتها ليتضح الكلام .

وإذا قالوا : إنه يعلم معلوله ، ويعلم نفسه ، لزم أن يكون هذا العلم ليس هذا العلم .

وأما قولهم : « إن علمه بالمعلول يندرج/ فى علمه بالعلة » ، فقد رده بأمور : ص ٤٠٧

أحدها : أن العلم عندهم سلبى ، وكذلك التجرد عن المادة ، وكذلك عدم الغيبة . والسلب لا يتضمن العلم بالأشياء ، وهذا الذى قاله صحيح ، مع ما تقدم من أن ذلك السلب ليس هو علما ، فلا هو علم ، ولا متضمن لعلم .

وإذا قدر أن ذلك السلب علم ، كان تقديرا باطلا . وحينئذ فهل يُقال : إنه يتضمن غيره من السلوب . هذا مما قد ينازعونه فيه . ولكن له أن يقول : إن السلب إنما يتضمن غيره إذا كان أعم منه . وليس هنا سلب عام ليتضمن سلبا خاصا ، بل السلب عندهم نفى معنى زائد على نفسه ، أو نفى المادة عنه ، أو نفى الغيبة عنه ، وكل هذا سلب خاص لا يتضمن سلبا عاما .

الأمر الثانى : أنه قد بيّن لهم أن المندرج فى غيره هو ما يدل عليه بالتضمن لا بالالتزام ، فالدال على غيره بالالتزام لا بالتضمن لا يكون مشتملا عليه ، ولا يكون الثانى مندرجا فيه . ومثل ذلك اللوازم الخارجة عن الماهية على أصلهم ،كالضاحكية. فإن الإنسانية ما انطوت على الضاحكية ولا انطوى علم الضاحكية فى علم الإنسانية ، فإنها مادلت عليها مطابقةً ولا تضمنا ، بل دلالة

خارجية ، فإن هذه اللوازم التى احتجنا فى العلم بها إلى صورة أخرى ، إنما هى معلومة لنا بالقوة لا بالفعل .

فإذا جعلوا علمه بمفعولاته كذلك ، لزم أن يكون عالما بها بالقوة لا بالفعل . وهم قد يضربون لقولهم مثالا ، وهو العلم بالأشياء جملة ، مع العلم بها تفصيلا ، فإن العلم بالمفصَّل يندرج فى العلم بالمجمل ، وإن كان العلم بالمجمل متضمن تلك التفاصيل ، وشبَّهوا ذلك بمن سئل عن مسائل ، فقد يستحضر العلم بجوابها مفصَّلا ، وقد يجد من نفسه علما بجوابها مجملا ، لم يستحضر تفصيله فيما بعد ، فأجاب بأن هذا علم بالقوة ، والقوة مراتب ، فهو بعد السؤال حصل له من القوة على الجواب ، أعظم مما كان حاصلا قبله ، وأما العلم بجواب كل مسألة بخصوصها ، فلا يحصل إن لم يكن عنده صورة العلم بجواب كل واحدة .

ثم ادّعى الأصل الذى شاركهم قيه وهو قوله[١] : « وواجب الوجود منزّه عن ذلك » بناءً على أنه عندهم لا تقوم به المعانى
ص ٤٠٨ والصفات المتعددة/ومن هذا الأصل منشأ ضلالهم .

قال[١] : « وإذا كان أحد الشيئين غير الآخر ، فكيف يكون سلب أحدهما علما بهما ، وعناية بكيفية ما يجب أن يكونا عليه من النظام ؟ » وذلك أنهم يقولون : هو وجود مجرد عن المادة ، والمجردات غير الماديات ، فكيف يكون سلب المادة علمًا بالمجرد

(١) وهو كلام السهروردى المقتول الذى مضى ص ٨٨ .

والمادة ، وعناية بكيفية ما يجب أن يكونا عليه من النظام ؟ كيف وهم يقولون : إنه وجود مشروط بسلب كلام ثبوتى ، فهو وجود بسلب كل ما يُعرف من الحقائق ، وتلك الحقائق مغايرة له ، فكيف يكون سلبها عنه علما به وبها ؟ وعناية بكيفية ما يجب أن تكون الحقائق معه عليه ؟

فحقيقة قولهم : إنهم جعلوا العلم به ، والعلم بكل واحدٍ واحد من المخلوقات ، وعنايته بالمخلوقات المتضمنة لإرادته وحكمته ، التى باعتبارها انتظمت المخلوقات – جعلوا هذا كله أمرًا سلبيا ، وهو التجرد ، أو عدم الغيبة ، أو العقل الذى ليس بمعنًى زائد على ذاته ، وهو عندهم وجود مقيد بسلب جميع الحقائق عنه ، وهذا مما يُعلم بصريح العقل بطلانه فى الخارج .

فإن الموجودَيْن لا يكون المميّز بينهما عدما محضا ، ولو قُدِّر ثبوت هذا لكان كل موجود خيرا منه ، لأنه امتاز بوصف ثبوتى . ومن قال من متأخريهم : له وجود خاص غير هذا الوجود ، فلم يعرف حقيقة قولهم . فإن الوجود الخاص إن امتاز بأمر وجودى ، فليس هو قولهم . وإن لم يميّز إلا بالسلب ، فيكون هذا هو الموجود ، قد شارك الموجودات فى مسمّى الوجود ، وامتاز عنها بالسلب ، فتكون سائر الموجودات خيراً منه ، لو كان له وجود .

وبيان بطلان أقوالهم النافية للصفات يطول ، وإنما القصد هنا إبطال بعضهم لقول بعض ، فإن هذا يؤنس نفوسا كثيرة ، قد تتوهم أنه ليس الأمر كذلك .

تابع كلام ابن سينا فى مسألة علم الله تعالى

# فصل

**قال ابن سينا** فى تمام مسألة العلم[١] : « ونحن قد بيّنا فى كتب أخرى أن كل صورة لمحسوس[٢] ، وكل صورة خيالية ، فإنما ندركها بآلة متجزئة[٣] » .

**فيقال له** : هذا إن كان حقا ، فهو منتقض على أصلك بعلمه بالأفلاك والكواكب ، فإنها محسوسة ، وعندك أنه يعلمها بأعيانها .

وقد **قال** فى بيان[٤] أن كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية ، فإنما ندركها بآلة متجزئة ، وأن مدرك الجزئيات لا يكون عقلا بل قوة جسمانية[٥] : « أما المدرَك[٦] من الصور/ الجزئية ، كما ص ٤٠٩ تدركه[٧] الحواس الظاهرة على هيئة غير تامة التجريد والتعـــرية[٨]

(١) فى كتاب « النجاة » ٢٤٧/٣ .

(٢) النجاة : كل صورة محسوسة .

(٣) النجاة : فإنما ندركها من حيث هى محسوسة ونتخيلها بآلة متجزئة .

(٤) العبارات التى تبدأ بقوله : « وقد قال فى بيان » فى « المعتبر فى الحكمة » لابن ملكا ٧١/٣ وتليها العبارات المنقولة من رسالة « أحوال النفس » لابن سينا ، إلا أن ابن ملكا يبدأ بقوله : « وقال أيضا فى بيان . . » .

(٥) وجدت الكلام التالى – بعد بحث طويل – فى رسالة « أحوال النفس : رسالة فى النفس وبقائها ومعادها » وهى الرسالة التى حققها ونشرها أستاذى الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى رحمه الله . والنص التالى فى أول الفصل الرابع وهو بعنوان : « فى الدلالة على أن كل ما كان من القوى مدركا فليس يدركها إلا بآلة » ص ٧٤ ، ط . عيسى الحلبى ، القاهرة ١٣٧١/١٩٥٢ وسأقابل الكلام التالى عليه وعلى « المعتبر » ٧١/٣ – ٧٢ بإذن الله .

(٦) أحوال النفس : فنقول : أما المدرك .

(٧) تدركه : كذا فى « أحوال النفس » . وفى الأصل : يدركه .

(٨) أحوال النفس ، المعتبر : والتفريد .

عن المادة ولا نجرده[١] أصلا عن علائق المـادة ، فالأمر فيـه واضح سهل . وذلك لأن هذه الصور إنما تُدرَك ما دامت المواد موجودة حاضرة[٢] ، والجسم الحاضر الموجود إنما يكون موجودا حاضرا[٣] عند جسم ، وليس يكون حاضرا عند ما ليس بجسم ، فإنه لا نسبةَ له إلى قوة تفرده[٤] من جهة الحضور والغيبة ، ؛ فإن الشىء الذى ليس فى مكان لا يكون للشىء المكانى إليه نسبةٌ فى الحضور عنده ، والغيبة عنه[٥] ، بل الحضور لا يقع إلا مع وضعٍ وقربٍ أو بعدٍ[٦] للحاضر عند المحضور ، وهذا لا يمكن إذا كان الحاضر جسما ، إلا أن يكون المحضور جسما أو فى جسم » .

**قال**[٧] : « وأما المدرك للصور الجزئية على[٨] تجريد تام من المادة ، وعدم تجريد ألبتة من العلائق كالخيال ، فهو لا يتخيل إلا أن ترتسم الصورة الخيالية فيه فى جسم ارتسامًا مشتركا بينه وبين الجسم » .

**قال**[٩] : « ولتُفرض[١٠] الصورة المرتسمة فى الخيال : صورة

(١) أحوال النفس : ولا مجردة .

(٢) أحوال النفس : حاضرة وموجودة .

(٣) أحوال النفس ، المعتبر : حاضرا موجودا .

(٤) أحوال النفس : إلى قوة مجردة ؛ المعتبر : إلى قوة مفردة .

(٥) أحوال النفس : عنده .

(٦) أحوال النفس : إلا على وضع وقرب وبعد .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٧٤ – ٧٥ .

(٨) المعتبر ٧٢/٣ : عن .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٧٥ .

(١٠) أحوال النفس ، المعتبر : ولنفرض .

زيدٍ على شكله وتخطيطه ، ووضع أعضائه[١] بعضها عند بعض ، فنقول : إن تلك الأجزاء والجهات من أعضائه يجب أن ترتسم فى جسم ، وتختلف جهات تلك الصورة فى جهات ذلك الجسم ، وأجزاؤها[٢] فى أجزائه » .

**قال**[٣] : « ولننقل صورة زيد إلى صورة مربع » . [ ثم ][٤] فرض مربعين متساويين من كل جهة ، وقرّر أنه لا يمتاز أحدهما عن الآخر إلا بمحله[٥] .

معارضة ابن ملكا لابن سينا

وقد اعترض عليه أبو البركات بما مضمونه أن الأجسام المرئية[٦] والمتخيلة كثيرة ، ومحل ذلك فى الجسم لا يكون أكثر من مجموع جسم الإنسان ، وجسم الإنسان لا يسع مقادير هذه الأجسام .

**قال أبو البركات**[٧] : « أول المعارضة أن[٨] نناقض فنقول وندّعى نقيض المسألة المصدّر بها ، وهو أن مدرك الجزئيات فينا من المبصَرات والمسموعات وسائر المحسوسات ليس بقوة

(١) أحوال النفس : أعضائها ( وفى نسخة : أعضائه ) .

(٢) أحوال النفس : وأجزاؤه .

(٣) بعد كلام السابق مباشرة ، ص ٧٥ .

(٤) ثم : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

(٥) انظر « أحوال النفس » ص ٧٥ – ٧٧ ؛ المعتبر ٧٢/٣ – ٧٣ . وانظر قوله ( ص ٧٧ ) = ( ٣/٣ ٧ المعتبر ) : « وليس أحد المربعين الخياليين أَوْلى بأن يُنسب إلى أحد المربعين الخياليين دون الآخر ، إلا أن يكون قد وقع هذا فى نسبةٍ للحامل إلى الجسم لا يقع الآخر فيها ، فيكون إذن محل ذلك غير محل هذا . . » .

(٦) فى الأصل : المرتبة ، وهو تحريف . وأرجو أن يكون الصواب ما أثبته .

(٧) فى « المعتبر » ٨٤/٣ .

(٨) المعتبر : وأول المعارضة هو أن .

جسمانية[١] . . . » « وإذا ثبت فى هذه التى هى الأظهر[٢] ، صار بطلانه فى النقيض الأخفى و[ الأضعف ] يقينا »[٣] .

**قال**[٤] : « وذلك أن[٥] القوة الجسمانية فينا لا يكون محلها أكبر[٦] من جسم الإنسان الواحد بجملته . وقد قالوا : إنه جزء صغير من أجزائه ، حيث جعلوا محل/القوة الخيالية جزءا[٧] من جوهر الدماغ ، الذى فى البطن المقدَّم من الرأس ، أو جزءاً من الروح الدماغى ، وهو الذى يختص بهذا الجزء منه . ونحن فندرك من المتخيلات ونتصور من الموجودات الجزئية أشياء كثيرة محفوظة فى أذهاننا وملحوظة ، بها يكون الواحد منها أضعافا كثيرة لجسمنا بأسره ، فكيف للجزء المذكور من بعض أجزائه » . ؟ ص ٤١٠

**قال**[٨] : « وهو فقد[٩] طلب فى احتجاجه الأخير جسما يتخيل به السواد والبياض ، ليثبت كلاًّ منهما فى جزء منه ، غير الجزء الذى أثبت فيه الآخر ، فكيف أعرض عن المقدار ؟ ونحن إنما ندرك الألوان فى الأجسام مع مقاديرها ، حتى إذا رأيناها مرة أخرى

(١) بعد كلمة « جسمانية » يوجد سطران فى « المعتبر » لم يوردهما ابن تيمية .

(٢) المعتبر : الأظهر والأثبت .

(٣) فى الأصل : الأخفى تمنيا ، ويبدو أنه تحريف . والمثبت هو الذى فى « المعتبر » .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٥) المعتبر : وذلك أنا قلنا إن . .

(٦) فى الأصل : أكثر . والمثبت من « المعتبر » .

(٧) المعتبر : جزاء ، وهو تحريف .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة فى « المعتبر » ٣/٨٤ – ٨٥ .

(٩) المعتبر : قد .

على قدر مخالف[١] عرفنا أنها زادت أو نقصت ، فلو لم نكن أدركنا المقدار الأول لما حفظناه ، ولو لم نحفظه لم نعرف[٢] الزيادة والنقصان . هذا فى شخص واحد فى تمثله وتخيله ، فكيف فى أشخاص كثيرة جدا نحفظها بأشكالها وصورها ، ومقاديرها وأوضاعها ، لا تسعها خزانة من خزائن تسع عدة من أشخاص الناس ؟ بل ولا بلدة من أكبر البلدان ؟ فإن من جملة ما نحفظه فى ذلك صورة بلدة مع مقدارها الكبير ، وأوضاع أجزائها ، حتى لو صغرت أو كبرت عن ذلك ، شعرنا بموضع الزيادة والنقصان ، مقيسًا إلى ما استثبتناه وحفظناه » .

**قال**[٣] : « فنى هذا كفاية لمن تأمله بذهن سليم ونظر ثابت » .

**قال**[٤] : « وأما ما قاله من أن المدرَك بالحواس الظاهرة[٥] فالأمر فيه سهل واضح ، لأن[٦] هذه الصورة إنما تُدرك مادامت المواد حاضرة موجودة ، والجسم الحاضر الموجود إنما يكون حاضرا موجودا عند جسم ، وليس يكون حاضرا عند ما ليس بجسم ، فإنه لا نسبة للجسم إلى قوة مفردة من جهة الحضور والغيبة ، فإن الشىء الذى ليس فى مكان ، لا يكون للشىء المكانى إليه نسبة فى الحضور عنده ، والغيبة عنه » .

(١) المعتبر ٨٥/٣ : يخالف .

(٢) المعتبر : لما عرفنا .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ٨٥/٣ .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ٨٥/٣ .

(٥) فى الأصل : الظاهر ، وهو تحريف . وسبقت الكلمة من قبل كما أثبتها هنا .

(٦) المعتبر : وذلك لأن . .

قال[١] : « وأعجب ما فى هذا القول استسهاله ، إذ قال : إن الأمر فيه واضح سهل ، ولو كان هذا القول حقًّا على ما قيل ، لبطلت علائق النفوس الناطقة بالأبدان ، فإنها يُنسب[٢] إليها بنى[٣] ، ومع ، وعند ، ومقارنة[٤]، ومفارقة ، وغيبة ، وحضور ، كما ينسب المدرك إلى مدركه . ثم لو كان هذا حقًّا ، لما أدركنا بعقولنا معنى شىء مما ندركه/بحواسنا ألبتة ، فإن رأيه هو أن البصر يرفع ص ٤١١
صورة المبصَر إلى الخيال ، وهو جسمانى ، فالعقل إن أدركها فى الخيال فقد أدركها جسمانية أيضا ، وإن أدركها قوة جسمانية فى الخيال ، نقلها إلى قوة أخرى ، فأدركها العقل فيها - كان القول كذلك أيضا ، ولو كانت الوسائط ما كانت ، إذ كان أول ما يلقاها إما أن[٥] يلقاها فى قوة جسمانية ، فيكون حكمها حكم الأولى[٦] ، وإما أن يلقاها[٧] فى قوة مجردة ، فحكمها حكم العقل .

فإن قيل : إن العقل لا يدركها فى القوة[٨] الجسمانية ، بل يرفعها إليه ، وينتزعها منه[٩] ، أو يجردها ، فكل تلك العبارات

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ٣/٨٥ - ٨٦ .

(٢) المعتبر : تنسب .

(٣) فى الأصل ، تنى . والمثبت هو الذى فى « المعتبر » .

(٤) المعتبر : وعند مقارنة . .

(٥) فى الأصل : إنما . والمثبت من « المعتبر » ٣/٨٦ .

(٦) فى الأصل : الأول . والمثبت من « المعتبر » .

(٧) فى الأصل : يلقى . والمثبت من « المعتبر » .

(٨) المعتبر : القوى .

(٩) المعتبر : وينتزعها منها .

المقولة تقتضى لقاءً من الرافع للمرفوع إليه[١] ، وحضوراً من المرفوع عند الرافع ، وكذلك من المنتزع عند المنتزع منه[٢] ، والمجرد عند المجرد عنه . فلولا نسبة لقاء وحضور ، وما شئت سمِّه للنفس إلى البدن ، لما كان آلة لها ، وإلى المدركات لما أدركها ، ولو لم يدركها لما عقلها كليةً ولا جزئية ، وكيف والشيء المدرك واحد فى معناه ، والكلية تعرض له بعد كونه مدركا باعتبار ونسبة وإضافة ، بالمشابهة والمماثلة إلى كثيرين ، وهو هو بعينه ؟ وإذا اعتبر من حيث هو لم يكن كليا ولا جزئيا ، وإنما يدرَك من حيث هو [موجود ، لا من حيث هو ] كلى ولا جزئى[٣] ، وتعرض له الكلية والجزئية فى الذهن بعد إدراكه ، فمدرك الكلى هو مدرك الجزئى لا محالة ، لأن الكلى هو الجزئى فى ذاته ومعناه ، لا فى نسبه وإضافاته التى صار بها كليا وجزئيا » .

تعليق ابن تيمية

**فيقال** : ما ذكره أبو البركات يدل على تناقض ابن سينا ، حيث زعم أنه ما ليس فى مكان ، لا يكون للشيء المكانى إليه نسبة فى الحضور عنده ، والغيبة عنه ، وذكر أن الأمر فى ذلك واضح سهل ، فإن هذا مناقض لقوله : إن النفس ليست جسما ، مع أن الجسم حاضر عندها ، لكن هذا التناقض يدل على بطلان أحد قولَيْه : إما[٤] قوله : « إن النفس ليست جسما » ، وإما قوله :

(١) المعتبر : إلى المرفوع إليه .

(٢) المعتبر : عنه .

(٣) فى الأصل : من حيث هو لا كلى ولا جزئى . والكلام الساقط الموجود بين معقوفتين من « المعتبر » .

(٤) فى الأصل : وإما . ولعل الصواب ما أثبته .

« ما ليس فى مكان لا يكون للمكان إليه نسبة فى الحضور عنده والغيبة عنه » . ولا يلزم من ذلك أن تكون هذه القضية هى الكاذبة ، بل قد تكون الكاذبة قوله : « إن النفس ليست إلا جسما » .

ونظير هذا التناقض قوله : « إن واجب الوجود يعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ، فيعقل الموجودات/التامة بأعيانها ، والكائنة الفاسدة بأنواعها ويتوسط ذلك أشخاصها ، فإنه إذا كان واجب الوجود يعقل الأفلاك بأعيانها وهى أجسام ، وقد قال : إن الجسم لا يرتسم إلا فى جسم ، لزم أن يكون جسما . ص ٤١٢

ومع قوله : ما ليس فى مكان لا يكون للشىء المكانى إليه نسبة فى الحضور عنده ، والغيبة عنده .

ومع قوله : الجسم الحاضر الموجود ، إنما يكون حاضرا موجودا عند جسم ، وليس يكون حاضرا عند ما ليس بجسم .

فهذه الأقوال إذا ضُم بعضها إلى بعض ، لزم أن يكون واجب الوجود على قوله جسما ، وأن تكون النفس على أقواله أيضا جسما .

وما ذكره أبو البركات إنما هو إلزام لابن سينا بطريق المناقضة ، وليس فيه ما يدل على بطلان ما ذكره من الإدراك ، وإنما احتج أبو البركات على بطلان ذلك بأن المدركات كبار ، والمدرَك إذا كان جسما أوقوة فى جسم فهو صغير لا يسعها .

وهذه حجة ضعيفة ، فإن القائلين بارتسام المدرَك فى المدرِك لا يقولون : إن المرتسم فيه مساوٍ فى المقدار للموجود فى الخارج ، كما أنهم لا يقولون : إن المرتسم حقيقته[١] مساوية لحقيقة الموجود فى الخارج .

وإنما هذا من جنس اعتراض الرازى عليهم ، بأنه لو كان ذلك صحيحا لكان من أدرك النار وجب أن يسخن ، ومن أدرك الثلج وجب أن يبرد ، ومن أدرك الرَّحى[٢] وجب أن يدور ، ونحو ذلك مما لا يقوله عاقل .

ولهذا صاروا يتعجبون ، بل يسخرون ممن يورد عليهم مثل هذا ، وهم يشبِّهون تمثل المدركات فى المدرِك بتمثل المرئيات فى المرآة . ومعلوم أن ما فى المرآة ليس مماثلا فى الحقيقة والمقدار للموجود فى الخارج .

أما حقيقته ، فلأن غايته أن يكون عرضاً فى المرآة ، والمرئى الخارج يكون جسما موجودا ، كالسماء والشمس والإنسان ، وغير ذلك مما يُرى فى المرآة .

وكذلك الإدراك ، فإنه عرض قائم بالمدرِك . والمدرَك نفسه يكون عينا قائمة بنفسها ، سواء كان مرئيا أو معلوما بالقلب .

وأما قدره ، فلأن مقدار المرئى يختلف باختلاف المرآة ، فإذا

---

(١) فى الأصل : حقيقة . وأرجو أن يكون الصواب ما أثبته .

(٢) فى الأصل : الرحا .

كانت كبيرة رُئى [١] كبيرًا ، وإذا كانت صغيرة رئى [١] صغيرا ، وهو على التقديرين يشبه الصورة الموجودة فى الخارج .

فكذلك إذا قيل : إن المدرَك يتمثل فى المدرِك ، لم يلزم أن يكون قدره فى المدرِك مثل قدره/فى نفسه . ص ٤١٣

ولهذا يقال : للشيء وجود فى الأعيان ، وفى الأذهان ، وفى اللسان ، وفى البنان . ووجود عينى ، وعلمى ، ولفظى ، ورسمى .

ومعلوم أن مطابقة العلمى للعينى ، هى مطابقة العلم للمعلوم ، ليست كمطابقة الموجود فى الخارج ، لماثله الموجود فى الخارج . فإن هذا لا يقوله عاقل ، بل العاقل يجد تفرقة ضرورية بين ما تمثّله فى نفسه ، وبين الحقائق الموجودة فى الخارج .

ومِنْ أظهر ذلك الخيال ، فإنه يتخيل مارآه بعد مغيبه عنه ، وفى حال تغميض عينيه ونومه ، ويعلم قطعا أنه خياله ومثاله ، وأنه مشابه له ، ويعلم قطعا أن ذلك المثال فى الباطن لا فى الخارج ، سواء قيل : إنه منطبع فى النفس ، أو فى جزء من البدن ، أو فيهما ، وسواء قيل : إن النفس تدركه ، أو قيل : إن المدرِك له هو البدن .

فعلى كل تقدير يعلم الناس فرقا ضروريا بين حقيقة ذلك المثال ، وبين حقيقة الموجود فى الخارج ، وأنه لا يماثله : لا فى ذاته ، ولا

---

(١) فى الأصل : رأى .

صفاته ، ولا مقداره ، ولكن يشابهه ويحكيه نوع مشابهة وحكاية ، والمشابهة من وجهٍ لا تقتضى المماثلة فى الذات والصفات والمقدار .

وهذا المثال الإدراكى لا يمتنع فيه اجتماع ما هما ضدان فى الخارج ، بل يجتمع فيه مثال السواد والبياض ، ويجتمع فيه المِثلان كالسوادين،ويجتمع فيه مثال وجود الشيء وعدمه ، فيجتمع فيه تقدير الوجود والعدم ، لا يمتنع فيه اجتماع مثالى النقيضين ، كما امتنع اجتماع النقيضين فى الخارج ، ويتمثل فيه الموجود والمعدوم والممتنع ، وما له وجود فى الخارج ، وما ليس له وجود فى الخارج . فهو أوسع بهذا الاعتبار من الوجود الخارجى .

لكن تلك الأمور مُثُلٌ خيالية ، ليست حقائق موجوده فى أنفسها . وقد يشتبه على بعض الناس ما يتخيله فيه ، فيظنه موجودا فى الخارج.وطائفة من فلاسفة الصوفية ، كابن عربى ، يسمى هذا أرض الحقيقة ، ويذكر فيه من العوالم وأنواعها وأقدارها ما يطول وصفه .

ص ٤١٤ وذلك أن الخيال لاحد له ، بل تخيلات النفوس/لما ليس له وجود فى الخارج ، أعظم من أن تحصر.

فهؤلاء الضالون قالوا : هذا أرض الحقيقة ، وهو عالم الخيال . وقد يشتبه على بعضهم فيظنه فى الخارج ، ويتخيل لهم فيه مدائن ورجال وعوالم ، كما يتخيل للنائم . ويتخيل لأحدهم أنه صار إلـٰها ونبيا ، أو أنه المهدى ، أو خاتم الأولياء ، إلى غير ذلك مما يطول

وصفه ، ويعرض للممرورين وغيرهم من التخيلات الباطلة ما يطول وصفه .

ومن قال من المتفلسفة : إن النفس ليست جسما ، وأنكر معاد البدن ، فمنهم من يقول : إن من النفوس من يتعلق بجزء من الفلك ، فيتخيل فيه ما يتنعم فيه تنعما خياليا ، وأن ذلك يقوم مقام اللذة الحسية ، وقد يقال : إنه أعظم منها ، كما ذكر ذلك ابن سينا . فقول هؤلاء من جنس حقيقة أولئك الذين جعلوا عالم الخيال هو أرض الحقيقة .

ونحن لا ننكر وجود الخيالات ، فإن هذا لا ينكره عاقل ، لكن ننكر تعظيمها وتسويتها بالذات الحقيقية ، أو أن ما وعد الله به عباده المؤمنين من هذا الجنس .

والمقصود هنا أن الصور الخيالية لا ينكرها أحد ، ولا يقول أحد : إنها مماثلة فى الحقيقة والصفات والمقدار للموجودات فى الأعيان ، سواء كانت تلك الخيالات هو خيال تلك الموجودات أو غيرها .

فقد تبين أن ما ذكره ابن سينا وغيره من الفلاسفة وقرروه بالأدلة العقلية ، ليس منافيًا لعلم الله بالجزئيات ، بل فيه ما هو دليل على ذلك .

ولكن غاية ما فيه تناقضهم ، حيث يثبتون الشيء دون لوازمه ، كما أثبت ابن سينا علمه بأعيان الموجودات التامة ، وبأنواع المتغيرات دون التغير فى العلم .

وأدلته الصحيحة توجب علمه بالمتغيرات ، وأنه يعلم الكليات والجزئيات ، كما سنذكر ألفاظه .

وكذلك أبو البركات أثبت علمه بالكليات والجزئيات والمتغيرات ، لكنه قال فى القدر وفى علمه بما لا يتناهى قولا منكرا ، سنذكره إن شاء الله .

وكل من قال فى مسألة العلم قولاً يخالف النصوص النبوية ، من أهل الكلام والفلسفة ، فلا بد أن يكون قوله مناقضا لأصوله الصحيحة ، مخالفا لصريح المعقول . ولهذا كثر اضطراب هؤلاء فى/

ص ٤١٥ مسألة العلم .

## فصل

عود لكلام ابن سينا فى مسألة علم الله تعالى

قد تقدم ما ذكرناه من أقوال ابن سينا فى تقرير أنه سبحانه عالم بمفعولاته ، حيث قال[١] : « واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما حقق ، ويعقل ما بعده ، من حيث هو علة لما بعده ، ومنه[٢] وجوده ، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها[٣] فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا » .

فقد ذكر هنا أن علمه بنفسه يستلزم علمه بمفعولاته ، وأما تقرير كونه عالما بنفسه ، فسيجىء إن شاء الله تعالى .

(١) فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٧٠٩/٤ . وسبق ورود هذا الكلام ومقابلته على « الإشارات » فى هذا الجزء ( ص ٣٥ ) .

(٢) فى الأصل:منه . وهكذا وردت من قبل.وما أثبته هنا ومن قبل هو الذى فى « الإشارات » .

(٣) وجوبها : كذا فى الأصل ، وهو الذى فى « الإشارات » وسبقت من قبل : حدثها .

كلام الطوسى فى شرح كلام ابن سينا

قال **الطوسى** فى شرح هذا الفصل[(١)] : « لما تقرر أن علم الأول تعالى فعلى ذاتى ، أشار إلى إحاطته بجميع الموجودات. فذكر أنه يعقل ذاته بذاته ، لكونه عاقلا لذاته ، معقولا لذاته ، على ما تحقق قبل ذلك[(٢)] ، ويعقل ما بعده ، يعنى[(٣)] المعلول الأول ، من حيث هو علة لما بعده . والعلم التام بالعلة التامة يقتضى العلم بالمعلول ، فإن العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع[(٤)] ما يلزمها لذاتها . وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها ، التى منها معلولاتها الواجبة بوجوبها . ويعقل سائر الأشياء التى بعد المعلول الأول ، من حيث وقوعها فى سلسلة المعلولية النازلة من عنده : إما طولا : كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية إليه فى ذلك الترتيب . أو عرضا : كسلسلة الحوادث التى لا تنتهى فى ذلك الترتيب إليه ، لكنها تنتهى إليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة إليه[(٥)] ، وهو احتياج عرضى ، تتساوى جميع آحاد السلسلة فيه ، بالنسبة إليه تعالى[(٦)] » .

تعليق ابن تيمية

**قلت** : أما قوله : « لما تقرر أن علم الأول تعالى فعلى » إشارة إلى إحاطته بجميع الموجودات ، فذكر أنه « يعقل ذاته بذاته ويعقل ما بعده » .

---

(١) فى « شرح الإشارات » بذيل « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٧٠٩/٤ .

(٢) شرح الطوسى : على ما تحقق فى النمط الرابع .

(٣) فى الأصل : ويعنى . والمثبت من « شرح الطوسى » .

(٤) فى الأصل : بجميع . والمثبت من « شرح الطوسى » .

(٥) شرح الطوسى : ممكنا محتاجا إليه .

(٦) تعالى : ليست فى « شرح الطوسى » .

فيقال : علمه بذاته لا يمكن أن يكون فعليا ، وإنما يكون فعليا علمه بخلقه .فإن علمه له تأثير فى فعل خلقه ، وليس له تأثير فى وجود نفسه ، وهذا مما لا ينازع فيه عاقل فهمه ، ولعله ما أراد إلا هذا .

فإن القدرية من أهل الكلام يقولون : العلم تابع للمعلوم ، مطابق
ص ٤١٦ له ، لا يُكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة ./وكثير من المتفلسفة يقولون : علم الرب فعلىٌّ ، وقد يجعلون نفس علمه إبداعه .

وقد بسطنا الكلام على هذا فى موضع آخر ، وبيّنا أن العلم نوعان : علم العالم بما يريد أن يفعله ، فهذا علم فعلى ، هو شرط فى وجود المعلوم ، إذ وجود المعلوم بدونه ممتنع .

ومذهب أهل السنة أن الله خالق كل شىء من أفعال العباد وغيرها ، فعلمه فعلىٌّ لجميع المخلوقات بهذا الاعتبار ، لا باعتبار أن مجرد العلم هو الإبداع ، من غير قدرة وإرادة ، كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة ، فإن هذا باطل ، كما قد بُيِّن فى موضعه .

والقدرية عندهم أن الله يخلق أفعال العباد ، فعلمه بها علم بأمر أجنبى منه ، فلهذا لا يجعلون علمه بالمخلوقات فعليًّا ، لكن علمه بمخلوقاته لا ينازعون فيه . وأما علم العالم بما ليس علمه به شرطا فى وجوده ، كعلمنا بالله وملائكته وأنبيائه وسمٰواته وأرضه ، فهذا علم تابع للمعلوم ، مطابق له ، ليس فعليًّا بوجه من الوجوه .

وعلم الرب بنفسه من هذا الباب . لكن إذا سُمِّى علميًّا انفعاليًّا فلا بأس ،فإنه علم حادث . وأما علم الرب تعالى فإنه من لوازم نفسه المقدسة

لم يحدث ، فليس انفعاليا بهذا الاعتبار ، لكنه مطابق للمعلوم موافق له ، فعلمه تابع لنفسه ، ومخلوقاته تابعة لعلمه .

والمقصود هنا أنه إذا كان عالما بنفسه لزم أن يكون عالما بخلقه ، وهذه قضية صحيحة ، ويمكن تقريرها بطرق :

أحدها : أنه لا يكون عالما بنفسه علما تاما إلا إذا كان عالما بلوازمها ، والخلق من لوازم مشيئته ، التى هى من لوازم نفسه ، فإنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، ومشيئته من لوازم نفسه .

والفلاسفة يعبِّرون عن[1] أصلهم بقولهم : إنه علة تامة ، والعلم بالعلة التامة يقتضى العلم بالمعلول .

ومن سلَّم منهم أنه يفعل باختياره وسمَّاه مع ذلك علة فالنزاع معه لفظىٌّ ، والمعنى صحيح ، فإنه حينئذ مع قدرته على الشىء إذا شاءه وجب وجوده ، فما شاء كان ، فهو بمشيئته وقدرته موجب لوجود ما شاءه ، والعلم بالموجب التام يوجب العلم بموجبه .

وأما من لم يسلِّم أنه يفعل باختياره ، فهذا القول باطل من جهة نفيه لاختياره ، لا من جهة أن كونه فاعلا يوجب العلم بالمفعول ، فإذا قُدِّر أنه فاعل/ على هذا الوجه ، كان علمه بنفسه يوجب علمه بمفعولاته ، لأن العلم بالموجب التام يوجب العلم بالموجب . ص ٤١٧

فى الجملة لا يكون عالما بنفسه إن لم يكن عالما بلوازمها ، وقدرته وإرادته من لوازمها ، ومراده من لوازم الإرادة . فالمفعولات لازمة

(١) فى الأصل : على .

للإرادة اللازمة لذاته ، ولازم اللازم لازم . ومجرد النظر إلى كونه مستلزما لمفعوله يوجب العلم ، مع قطع النظر عن توسط الإرادة ، لكن هى ثابتة فى نفس الأمر ، وإن لم يستحضر المستدل ثبوتها .

وهذا الدليل يستقيم على أصول أهل السنة الذين يقولون : إرادته من صفاته التى هى من لوازم ذاته .

وأما القدرية الذين ينكرون قيام إرادة به فينفونها ، أو يقولون : أحدث إرادة لا فى محل ، فهؤلاء يقولون : القادر المختار يرجح أحد مقدورَيْه بلا مرجِّح ، وهؤلاء لا يسلكون هذه الطريق .

وهذا الدليل مأخوذ من معنى قوله : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾[ سورة الملك : ١٤]. ودلالة الآية تقرر بطريق ثانٍ ، وهو أن يقال : خلق الخالق مشروط بتصوره للمخلوق قبل أن يخلقه ، فإن الخلق إنما يخلق بالإرادة ، والإرادة مشروطة بالعلم ، فإرادة ما لا يشعر به محال . وإذا كان إنما يخلق بإرادته ، وإنما يريد مايصوره ، لزم من ذلك أن يعلم كل ما خلقه .

وهذه الطريقة هى طريقة مشهورة لنظّار المسلمين ، والقرآن قد دل عليها ، والعقل الصريح يدرك صحتها ، وطرد هذه الدلالة على أصول أهل السنة أن من سوى الله لا يخلق شيئا ، لأنه لا يحيط علما بجزئيات أفعاله ، فلا يكون خالقا لها ، وإن كان شاعرا بها من بعض الوجوه ، ومريدا لها من بعض الوجوه ، فهو فاعل لها من ذلك الوجه .

وهذه الطريقة هى الطريقة التى سلكها الأشعرى فى كون العبد ليس خالقا لفعل نفسه .

قال : « لو كان خالقا لها لكان محيطا بتفاصيلها ، واللازم منتفٍ » .
لكن الأشعرى وطائفة فرضوا الكلام فى العاقل الذى يفعل مع الغفلة .

وطائفة أخرى قالوا : لا يحتاج إلى فرض فى العاقل ، بل كل فاعل من الآدميين لا يحيط علما بتفاصيل أفعاله ، لكنه يشعر بها من حيث الجملة . ولهذا كان العبد لا يريد شيئا إلا بعد شعوره به ، فهو يتصور المراد تصوراً مجملا ، وإن لم يكن مفصَّلا . وهذا مما علم به الناس أن الفاعل المريد لابد أن يتصور المراد ، /وإن لم تكن إرادتهم مثل إرادة ص ٤١٨
الرب ، ولا علمهم كعلمه ، كما أنهم يعلمون أن العبد فاعل لأفعاله ، وإن لم يكن خالقا لها .

وهذا القول الوسط ، وهو إثبات كون الرب خالقًا لكل شىء ، مع كون أفعال العباد مخلوقة له ، ومع كونها أفعالا للعباد أيضا ، وأن قدرة العباد لها تأثير فيها ، كتأثير الأسباب فى مسبباتها ، وأن الله خالق كل شىء بما خلقه من الأسباب ، وليس شىء من الأسباب مستقلا بالفعل ، بل هو محتاج إلى أسباب أخر تعاونه ، وإلى دفع موانع تعارضه ، ولا تستقل إلا مشيئة الله تعالى ، فإنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، فما شاء الله كان وإن لم يشأ العباد ، وما لم يشأ لم يكن ولو شاء العباد .

وهذا الذى عليه سلف الأمة وأئمتها وجمهورها . وليس المقصود هنا الكلام فى مسائل القدر ، وإنما المقصود الكلام فى تحقيق علم الله .

الطريق الثالث الذى به نعلم أن علمه بنفسه يوجب علمه بمخلوقاته ، أن يقال : كل ما كان من صفات الرب وأفعاله ، فليس هو

موقوفا على شيء سواه ، فلا شريك له بوجه من الوجوه ، فهو نفسه موجب تام لجميع صفاته ، وهو بصفاته موجب لجميع مفعولاته ، فإذا كان عالما بنفسه ، لم يمكن أن يكون عالما بذاته دون صفاته ، فإن ذلك ليس علما بنفسه ، فإن الذات المجردة عن الصفات ليست ذاته، ولا وجود لها ، وإذا علم صفاته لزم من ذلك علمه بأفعاله ، وإلا لم يكن عالما بصفاته ، لأنه إذا علم أنه خالق للعالم ، لم يعلم كونه خالقه ، إن لم يعلم العالَمَ ، وإلا فالعلم بكونه خالقا للعالم ، مع عدم العلم بالعالم ، بمنزلة كونه خالقا للعالم بدون وجود العالم ، وهذا ممتنع فذاك ممتنع .

ولو قُدِّر نفي الصفات فالعلم بكونه خالقا للعالم يوجب العلم بالعالم . وهم يعبِّرون عن ذلك بكونه علةً ومبدأً ، ونحو ذلك من العبارات التي يشترك فيها هم والمسلمون .

[ و ] كونه[1] مبدعا وفاعلا ، فالعلم بنفسه يوجب العلم بكونه فاعلا ، وإلا لم يكن عالما بنفسه . والعلم بكونه فاعلا يوجب العلم بالمفعول ، كما أن يحقق ذاته تحقق كونه فاعلا ، لأن وجود ذاته الفاعلة للعالم ، بدون كونها فاعلة ممتنع ، ووجود فعلها بدون العالم ممتنع . وكون الفعل قديم العَيْن أو النوع أو حادثهما مسألة أخرى ، وكون العلم قديما أو حادثا ، واحدا أو متعددا ، فالمقصود هنا إثبات أنه عالم بكل موجود ، /إذ كل موجود مفعوله ، وهذا يتناول علمه بكل موجود ، ص ٤١٩
وكل موجود جزئي ، فهو يقتضي علمه بكل جزئي .

---

(١) في الأصل : . . والمسلمون كونه . . . وأخشى أن يكون في الكلام سقط . ووضعت الواو قبل «كونه» ليستقيم الكلام .

قال تعالى : ﴿ وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [ سورة الملك : ١٣ ، ١٤ ] . وقد استدل طوائف من أهل السنة بهذه الآية على أنه خالق أقوال العباد وما فى صدورهم .

وهذه الآية تدل على كونه عالما بالجزئيات من طرق :

أحدها : من جهة كون الخلق يستلزم العلم بالمخلوق .

والثانى : من جهة كونه فى نفسه لطيفا خبيرا ، وذلك يوجب علمه بدقيق الأشياء وخفيها .

ثم يقال : اللطيف الخبير علمه بنفسه أَوْلى من علمه بغيره ، وعلمه بنفسه ، مستلزم لعلمه بلوازم ذاته ، كما تقدم . فقد تضمنت الآية هذه الطرق الثلاثة .

اعتراض الرازى على ابن سينا

وقد اعترض **الرازى** على ما قرره ابن سينا ، من كون علمه بذاته يستلزم علمه بمفعولاته . فقال فى « **شرحه** »(١) : «كنا قد بيّنا(٢) فى الأبواب السالفة أنه(٣) عالم بذاته وبسائر المعلومات ، والآن نريد أن نبحث عن [ كيفية ](٤) حصول تلك العالمية له فنقول :

قد بيّنا قبل هذا الفصل أن علمه(٥) بالأشياء لابد وأن يكون

(١) فى « شرح الرازى » ٢/٦٩ .

(٢) شرح الرازى : قد استدللنا .

(٣) شرح الرازى : أنه تعالى .

(٤) كيفية : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « شرح الرازى » .

(٥) شرح الرازى : علمه تعالى .

حاصلاً له[(١)] لذاته . فنقول : إنه[(٢)] يجب أن يعلم ذاته بذاته ، ثم إذا علم ذاته ، فذاته علة[(٣)] لما بعده ، يجب أن يعلم من ذاته كونه[(٤)] علة لما بعده ، فإذا علم ذاته[(٥)] علم لا محالة معلوله . ثم يلزم من علمه بمعلوله ، علمه بسائر المعلولات النازلة من عنده طولاً وعرضا . أما طولا فكالعقول التي كل واحد منها علة للعقل[(٦)] الذى تحته ، وأما عرضا فكما إذا صدر شيئان أو أكثر عن علة واحدة ، كما يقال : إنه يصدر عن كل عقلٍ : عقل ، ونفس ، وفلك ، معا » .

قال[(٧)] : « ولقائل أن يقول : لم قلتم : إن علمه[(٨)] بذاته يقتضى علمه بمعلوله ؟ بيانه : أنكم إما أن تقولوا : إن علمه بذاته من حيث إنها تلك الذات المخصوصة علة لعلمه بمعلوله ، أو تقولو[(٩)] إن علمه بذاته ، من حيث إنها علة لذلك المعلول ، يقتضى وجوده[(١٠)] بذلك المعلول ، والأول ممنوع ، فلم قلتم : إن علمه بذاته المخصوصة - التي من جملة[(١١)] لواحقها واعتباراتها[(١٢)] كونها علة لذلك المعلول -

(١) له : ساقطة من « شرح الرازى » .

(٢) شرح الرازى : إنه تعالى .

(٣) شرح الرازى : وذاته لذاته علة .

(٤) شرح الرازى : كونها .

(٥) شرح الرازى : ذلك .

(٦) شرح الرازى : علة العقل .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ٦٩/٢ - ٧٠ .

(٨) شرح الرازى : . . علمه تعالى .

(٩) فى الأصل : أو يقولون والمثبت من شرح الرازى .

(١٠) شرح الرازى : تقتضى علمه .

(١١) فى الأصل : من حلمه ، وهو تحريف ظاهر . وفى شرح الرازى : التي هى من جملة . .

(١٢) شرح الرازى : واعتبار أنها ، وهو تحريف .

يقتضى[١] العلم بذلك المعلول ؟

وظاهر[٢] أن هذه المقدمة/ليست بدهية[٣] . بل لابد فيها من ص ٤٢٠
الدلالة . وأنتم ما ذكرتم الدلالة عليها .

وأما الثانى فباطل ، لأن علمه[٤] بأن ذاته علة للشيء الفلانى ، علم بإضافة مخصوصة بين ذاته وبين ذلك الشيء ، والعلم بإضافة أمرٍ إلى أمرٍ مسبوقٌ بالعلم بكل واحد من المضافين ، فلو كان العلم بذلك المعلول مستفاداً من العلم بتلك الإضافة ، لزم الدَّوْر ، وأنه محال » .

**قلت** : فيقال فى الجواب عمَّا ذكره الرازى . قوله[٥] : « إن قلتم : إن علمه بذاته من حيث إنها تلك الذات المخصوصة علة لعلمه بمعلوله ، فهو ممنوع ، وهذه المقدمة ليست بدهية فلا بد لها من الدليل » . تعليق ابن تيمية

فيقال : هى بعد التصور التام بديهية ، وبدون التصور التام تفتقر إلى بيان . وذلك لأن العلم بذاته المخصوصة ، لا يكون علما بها إلا مع العلم بلوازمها التى تلزم الذات بنفسها ، ولا تفتقر فى لزومها لها إلى سبب منفصل ، فإن هذه اللوازم هى عند نظّار المسلمين كلها صفات ذاتية ، فإنهم لا يفرّقون فى الصفات اللازمة للموصوف بين الذاتى المقوّم والعرضى الخارج ، بل الجميع عندهم ذاتى ، بمعنى أنه لازم لذات الموصوف ، لا تتحقق الذات إلا بتحققه .

---

(١) شرح الرازى : تقتضى .

(٢) شرح الرازى : فظاهر .

(٣) شرح الرازى : بديهية .

(٤) شرح الرازى : علمه تعالى .

(٥) الكلام التالى تلخيص لبعض كلام الرازى السابق .

وأما كون بعض الصفات داخلة فى الذات ، وبعضها خارجاً ، فإن أريد بذلك أن بعضها داخل فيما يتصور الذهن وينطق به اللسان ، فهذا حق . ولكن يعود الدخول والخروج إلى ما يدخل فى علمه وكلامه ، وما يخرج عن ذلك .

وإن أريد بذلك أن نفس الموجود فى الخارج : بعض صفاته اللازمة داخل فى حقيقته ، وبعضها خارج عنها ، فهذا باطل ، كما قد بُسط .

وأما على طريقة المنطقيين ، فالصفات اللازمة : إما ذاتية يتعذر معرفة الموصوف بدونها ، وإما لازمة لماهيته ، أو لازمة لوجوده ، وهذه اللوازم لابد لها من لازم بغير وسط ، لئلا يلزم التسلسل ، كما قرر ذلك ابن سينا فى « الإشارات » ، واللازم بوسط هو اللازم بتوسط دليل ، لا بتوسط علة مبيّنة له ، فجميع اللوازم لازمة للذات بغير توسط شىء فى الخارج .

هذا مراده . وإن أريد بذلك أن من اللوازم شيئاً[1] يلزم توسط فى الخارج ، فذلك الوسط لازم لآخر بنفسه ، فلا بد على كل تقدير من لازم بنفسه ، وللاّزم لازم ، وهلمَّ جرًّا .

وحينئذ فإذا عرف نفسه ، التى لها لوازم لا توجد إلا بها ، فيلزم من معرفته بها معرفته بلوازمها ، كما يلزم من وجودها/ وجود لوازمها ، وإلا ص ٤٢١
لم تكن المعرفة معرفة بها ، فكما أن وجود الملزوم بدون لازمه ممتنع ،

(١) فى الأصل : شىء ، وهو خطأ .

فالمعرفة به بدون معرفة لازمة ممتنعة ، وإنما تقع الشبهة فى هذا الموضع ، لظن الظان أن التصور الناقص معرفة به ، وليس كذلك ، فإن الشعور مراتب ، وقد يشعر الإنسان بالشيء ولا يشعر بغالب لوازمه ، ثم قد يشعر ببعض اللوازم دون بعض .

ونحن لا نعرف شيئا من الأشياء على الوجه التام ، بل لو علمنا شيئا على الوجه التام ، لعلمنا لوازمه ولوازم لوازمه ، فلا يكون علمنا بشيء من الأشياء مماثلا لعلم الرب .

ولهذا لما تكلم الناس فى دلالة المطابقة والتضمن والالتزام ، فاعتبر بعضهم اللزوم مطلقا ، واعتبر بعضهم اللزوم الذهنى ، قالوا : لأن اللزوم الخارجى لا نهاية له ، لأن للّازم لازما ، وللّازم لازما[1] فلفظ « البيت » إذا دل على الحيطان والأرض والسقف بالمطابقة ، وعلى بعض ذلك بالتضمن ، فهو مستلزم للأساس ، ولأساس الأساس ، وللصانع ، ولأب الصانع ، ولأب أبيه ، ولصانع الآلات ، وأمور أُخَر ، فيجب اعتبار اللزوم الذهنى .

فيقال لهم : اللزوم الذهنى ليس له ضابط ، فإنه قد يخطر لهذا من اللوازم ، ما لا يخطر لهذا .

فإن قلتم : كل ما خطر للمستمع لزومه ، فقد دل اللفظ عليه باللزوم ، وإلا فلا .

قيل لهم : فحينئذ يخطر له لزوم هذا ، ثم لزوم هذا ، ويلزم ما ذكرتم من التسلسل ، فلا فرق .

(١) وللازم لازما : كذا فى الأصل . ولعل الصواب : : وللازم اللازم لازما .

وحينئذ فالتحقيق أن كلا اللزومين معتبر ، فاللزوم الخارجي ثابت فى نفس الأمر . وأما معرفة المستمع به فموقوف على شعوره باللزوم ، فمهما شعر به من اللوازم ، استدل عليه باللزوم . وليس لذلك حد ، بل كل ملزوم فهو دليل على لازمه لمن شعر بالتلازم .

وهذا هو الدليل ، فالدليل أبدًا مستلزم للمدلول من غير عكس ، وليس المراد بدلالة الالتزام أن المتكلم قصد أن يدل المستمع بها ، فإن هذا لا ضابط له ، بل المراد أن المستمع يستدل هو بثبوت معنى اللفظ على ثبوت لوازمه ، وهى دلالة عقلية ، تابعة للدلالة الإرادية ، وجُعلت من دلالة اللفظ لأنه دل على اللازم ، بتوسط دلالته على الملزوم .

وفى الجملة ، فكل دليل فى الوجود هو ملزوم للمدلول عليه ، ولا يكون/الدليل إلا ملزوما ، ولا يكون ملزوم إلا دليلا ، فكون الشيء ص ٤٢٢ دليلا وملزوما أمران متلازمان ، وسواء سمى ذلك برهانا أو حجة أو أمارة أو غير ذلك .

وأما كونه علة ، فأخص من كونه دليلا ، فكل علة فهى دليل على المعلول ، وليس كل دليل علة .

ولهذا كان قياس الدلالة أعم من قياس العلة ، وإن كان قياس العلة أشرف ، لأنه يفيد السبب العلمى والعينى ، وقياس الدلالة إنما يفيد السبب العلمى .

ولهذا يعظِّمون برهان اللِّميَّة على برهان الإنِّيَّة ، ويقولون : برهان لِمَ أشرف من برهان إن .

فمن كان علمه أكمل العلوم ، وقد علم علة كل موجود ، كيف لا يكون عالما بأكمل دليل يدل على كل موجود ؟

ولو قُدِّر أن الواحد منا يعلم الرب على ما هو عليه ، لكان عليما بكل شيء ، لكن قوانا تعجز عن ذلك . وأما هو سبحانه فهو يعلم نفسه ، وهى ملزومة لكل موجود ، وخالقة لكل شيء ، وموجبة بمشيئتها وقدرتها لكل شيء ، وبلغتهم : هى علة لكل شيء .

وهو سبحانه الدليل والبرهان على كل شيء من هذه الجهة ، ومن جهة أنه يدل عباده بإعلامه وهدايته وكلامه ، فإذا كان هو سبحانه عالما بنفسه ، المستلزمة لكل شيء ، التى هى دليل على كل شيء ، وموجبة لكل شيء ، وباصطلاحهم : علة لكل شيء — وجب أن يكون عالما بكل شيء ، وإلا لم يكن عالما بنفسه ، بل كان عالما ببعض أحوال نفسه ، والتقدير أنه عالم بنفسه .

ثم يقال : الموجب لعلمه بنفسه ، يوجب علمه بجميع أحوال نفسه ، كما سيأتى تقريره . ويمتنع أن يخص علمه ببعض أحوال نفسه ، إذ لا موجب للتخصيص ، بل الموجب للتعميم قائم . وإذا كان عالما بجميع أحوال نفسه ، وجب ضرورة أن يعلم لوازمها .

واعلم أن المقصود هنا : أن علمه بنفسه يستلزم علمه بخلقه ، ويمتنع وجوده بدونه ، كما يستلزم العلم بالدليل على الوجه التام العلم بالمدلول عليه ، ويمتنع وجوده دونه .

وأما كون العلم بنفسه أوجب ذلك ، وكان علة فى وجوده — فهذا ،

وإن كان المتفلسف قد يقوله ، فلا حاجة بنا إليه ، بل لا يجوز أن يُقال ذلك ، كما لا يجوز أن يقال : علمه بالدليل سبب لعلمه بالمدلول عليه ، فإن علمه سبحانه ليس باستدلالى ؛ بحيث يستفيد العلم بهذا من العلم بهذا ، سواء كان الدليل علة ، أو لم يكن .

بل هذا مما يطعن به فى كلام بعض هؤلاء المتفلسفة ، الذين جعلوا علمه من هذا الباب ، فإن علمه سبحانه من لوازم نفسه ، ونفسه/المقدسة مستوجبة للعلم بكل شىء . ص ٤٢٣

كما دل عليه قوله تعالى : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [ سورة الملك : ١٤ ] فإنه فى نفسه لطيف خبير ، يمتنع أن يخفى عليه شىء .

لكن المقصود هنا أن علمه بنفسه مستلزم لعلمه بخلقه ، فيمتنع أن يكون عالما بنفسه علما تاما بدون علمه بخلقه .

وحينئذ فنحن نستدل بعلمه بنفسه على أنه عالم بخلقه ، كما نستدل بكل ملزوم على لازمه ، وإن كان هو سبحانه لا يحتاج إلى شىء من الاستدلالات .

ولهذا كان من القضايا الصادقة قول القائل : العلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب ، أى العلم بالسبب التام ، وهو العلة التامة ، فإذا علمنا أن الخشبة وقع فيها نار لا تطفأ ، علمنا أنها تحترق .

وهو سبحانه رب كل شىء ومليكه ، وهو بمشيئته وقدرته موجب لكل موجود . فعلمه بنفسه يستلزم علمه بمخلوقاته ، أعظم من استلزام

علم كل عالم بكل علة لكل معلول ، فإنه ما من علة تُفرض لمعلول ، وموجِب مُقدَّر لموجَب ، إلا وهو سبحانه فى فعله وإيجابه ، أكمل من ذلك فى إيجابه واقتضائه .

وما من عالم يُفرض علمه بعلة ، إلا وعلم الرب بنفسه أكمل من علم كل عالم بتلك العلة ، فإن علم كل حى بنفسه ، أكمل من علمه بغيره ، فكيف بعلم رب العالمين بنفسه ؟ !

وحينئذ فالعلم بهذا الدليل يستلزم العلم بمدلوله ، أعظم من استلزام كل علم بكل دليل لكل مدلول ، وعلمه بنفسه بكون هذا الموجب ، أو العلة أو المبدأ أو السبب ، يوجب العلم بموجبه ومعلوله ، أكمل من علم كل عالم بكل موجب وعلة .

وكلما تدبر العاقل هذه المعانى ولوازمها ، تبين له أن كون علمه بنفسه يستلزم علمه بمخلوقه عند التصور التام هى من أعظم البديهيات ، وعند النظر والاستدلال هى من أعظم القضايا التى تقوم عليها الأدلة النظرية .

ومما يبين ذلك أنه إذا كان عالما بنفسه ، فإن قيل : هو يفعل المخلوقات ولا يشعر بأنه يفعل ، فهذا يمتنع أن يكون شاعراً بنفسه ، فإنه ما من عالم بنفسه يُقدَّر أنه يفعل شيئا ، إلا ولا بد أن يعلم أنه يفعله ، بل لا بد أن يتصور مفعوله مع غفلته عن نفسه ، فكيف مع علمه بنفسه ؟

فهو يجب أن يعلم مفعوله/من جهة علمه بنفسه ، ومن جهة أنه يفعله ص ٤٢٤
بإرادته ، كما تقـدم التنبيه على الطريقين ، بل العالِم بنفسه لو حصل لنفسه حال من غيره لعلم به ، وإلا لم يكن عالما بها ، فكيف إذا كانت فاعلة ؟ !

وأما **قول الرازي** على التقدير الثاني :[(١)] « إن قلتم : إن علمه بذاته ، من حيث إنها علة لذلك المعلول ، يقتضي علمه بذلك المعلول ، لأن علمه بأن ذاته علة للشيء الفلاني ، علم بإضافة مخصوصة بين ذاته وبين ذلك الشيء ، والعلم بالإضافة مسبوق بالعلم بالمضافَيْن ، فلو كان العلم المعلول مستفادا من العلم بتلك الإضافة ، لزم الدَّوْر » .

**فيقال له** : العلم بالإضافة مشروط بالعلم بالمضافين ، ولا يجب أن يكون العلم بالمضافَيْن متقدما عليه تقدما زمانيا ، بل لا يكون عالما بالإضافة ، إلا مع تصور المضاف والمضاف إليه . ثم إذا كان المضاف هو العلة للمضاف إليه ، أمكن أن يكون العلم بها ، من جهة إنها علة لذلك المعلول ، مستلزما للعلم بذلك المعلول .

والعلم بأنها علة للمعلول يتضمن ثلاثة أشياء : العلم بها ، وهي المضاف الذي هو علة . والعلم بالمعلول ، وهو المضاف الذي هو معلول . والعلم بالعلية ، وهي الإضافة .

والثلاثة متلازمة ، لا يجب أن يتقدم بعضها على بعض بالزمان ، ولا نقول : إن العلم ببعضها يستفاد من العلم ببعض ، كما ذكره . فإن الرب لا يحتاج أن يَسْتَدل بشيء من معلوماته على بعض ، وإنما يحتاج إلى ذلك من لا يكون عالما بالمدلول ، حتى يدله عليه الدليل . وأما هو فعلمه لكل معلول من لوازم نفسه المقدسة .

---

(١) وهو كلامه الذي سبق إيراده ، ص ١١٨ - ١١٩ . ولخص ابن تيمية هنا كلام الرازي ولم يورده بنصه .

ولكن المقصود أن علمه بنفسه وبمخلوقاته متلازمان ، يمتنع ثبوت العلم بنفسه دون العلم بخلقه ، كما يمتنع ثبوت العلم بخلقه بدون العلم بنفسه .

والرازى لعله ردَّ ما قد يُضاف إلى ابن سينا وحزبه ، من أن علمه بنفسه هو الذى أوجب علمه بخلقه ، وكان ذلك العلم علة لهذا العلم ، كعلمنا نحن بالدليل الذى يوجب حكمنا بالمدلول عليه .

وما ذكره يدل على فساد قول هؤلاء ، فإنه إذا قيل : إن علمه بكونه علة للمعلول ، هو الموجب لعلمه بالمعلول ، لزم الدَّوْر ، كما ذكر ، فإنه لا يعلم كونه علة للمعلول ، حتى يعلم المعلول ، كما ذكره من أن العلم بالإضافة مشروط بالعلم بالمضافَيْن ، فلا تعلم أن هذا علة لذاك ، حتى تعلم هذا وذاك ، فلو كان / علمك بذاك ، مستفادا من ص ٤٢٥
علمك بهذه الإضافة ، لزم الدَّوْر .

ونحن قد بينا فساد هذا ، وقلنا : المراد إن علمه بهذا يستلزم علمه بهذا ، أى يمتنع تحقق هذا العلم بدون هذا العلم ، وإن لم يكن أحدهما هو العلة للآخر . كما يمتنع تحقق إرادته دون علمه ، وعلمه دون قدرته ، وسائر صفاته المتلازمة ، ويمتنع تحقق ذاته دون صفاته ، وصفاته دون ذاته ، فكل منها يستلزم الآخر ، فيُستدل بثبوت واحد منها على ثبوت سائرها ، إذا عرف بلازمها ، وإن لم يجعل هذا هو العلة فى وجود هذا .

ونحن مقصودنا بيان ما دل على أن الله بكل شىء عليم ، وبيان ما ذكره ابن سينا ، وغيره من الفلاسفة والمتكلمين ، مما يدل على ذلك ،

وإن كان قد يكون فيما يقوله الواحد من هؤلاء باطل ، وقد يكون قصَّر في بيان الحق ، وقد يجتمع الأمران .

فنحن نستدل بعلمه بذاته ، على أنه لابد أن يعلم مخلوقاته ، لما بينهما من التلازم ، الدال على أن ثبوت أحدهما يستلزم ثبوت الآخر ، لا نحتاج أن نجعل علمه بهذا هو الموجب لهذا .

فإن قيل : فبتقدير أن لا يكون موجبا ، فليس معكم ما يدل على أن علمه بذاته يستلزم علمه بمخلوقاته ، كما أنَّا إذا قدَّرنا أن علم أحدنا بالملزوم ليس موجبا لعلمه باللازم ، لم يكن معنا ما يدل على أنه عالم باللازم

قيل : بل كون أحد العلمين مستلزماً[1] للآخر ثابت ، وإن لم يكن أحدهما موجبا للآخر ، فإن الملزوم أعمّ من أن يكون علة أو غير علة . وإذا قُدِّر أنه ليس علة ، لم يمتنع أن يكون ملزوما .

وإذا كان في بعض الناس ملزوما وعلة ، لم يجب أن يكون في كل عالم ملزوما وعلة ، إلا إذا لم يكن للعالم طريق إلى العلم باللازم ، سوى علمه بعلته .

وهذا باطلٌ في حق الله ، ولا يمكن دعواه ، فلا يمكن أحدًا أن يدّعى أن الله لا يمكن أن يعلم شيئا من الموجودات إلا لعلمه بعلته ، إذ لا دليل على هذا النفي . وإذا قُدِّر أن ذاته مستلزمة لنفسها أن تعلم كل شيء لا يخفى عليها شيء ، أوجب ذلك أن يعلم كل شيء .

(١) في الأصل : مستلزم ، وهو خطأ .

وإن قُدِّر أنه غير مفعول له . كما يعلم المعدومات والممتنعات التى ليست مفعولة ، وكما يعلم المقدَّرات .

كقوله : ﴿ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ ﴾ [ سورة الأنعام : ٢٨ ] . وقوله : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [ سورة الأنبياء : ٢٢ ] .

وإن كان وجود إلٰه غيره ممتنعا ، فعلمه سبحانه بما يعلمه ، ليس من شرطه كونه مفعولا له ،/بل كونه مفعولا له ، دليل على أنه يعلمه ، ص ٤٢٦
والدليل لا ينعكس .

وكذلك علمه بنفسه مستلزم لعلمه بمخلوقاته ، وإن لم يكن علمه بنفسه علة لعلمه بمخلوقاته .

فينبغى تدبر هذه المعانى الشريفة ، فإنه يبين كثرة الطرق البرهانية الدالة على علمه سبحانه،بخلاف من يقول : لا يمكننا إثبات علمه إلا بطريق الإرادة ونحو ذلك .

وهكذا كلما كان الناس أحوج إلى معرفة الشىء ، فإن الله يوسِّع عليهم دلائل معرفته ، كدلائل معرفة نفسه ، ودلائل نبوة رسوله ، ودلائل ثبوت قدرته وعلمه ، وغير ذلك ، فإنها دلائل كثيرة قطعية ، وإن كان من الناس من قد يضيق عليه ما وسَّعه الله على من هداه ، كما أن من الناس من يعرض له شك وسفسطة فى بعض الحسيات والعقليات ، التى لا يشك فيها جماهير الناس .

والمقصود هنا أنا نحن أخرجنا الله من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئا ، فنفتقر فى حصول العلم لنا إلى أسباب غير أنفسنا . ومن الأشياء ما نعلمها

بمشاعرنا بلا دليل ، ومنها ما نفتقر فى العلم به إلى دليل ، فلا نكون عالمين به حتى نعلم الدليل ، الذى يستلزم فى علمنا به علمنا بالمدلول عليه .

والرب تعالى علمه من لوازم نفسه المقدسة ، وكذلك قدرته ، لم يستفد شيئا من صفاته المقدسة من غيره ، ولم يحتج إلى سواه بوجه من الوجوه ، بل هو الغنى عن كل ما سواه .

وإذا قُدِّر أن علمه بالملزوم شرط فى علمه باللازم ، كما أن وجود الملزوم شرط فى وجود اللازم ، وإبداعه للملزوم[١] شرط فى إبداعه للّازم ، كما أن خلقه للأب من حيث هو أب شرط فى خلق الابن ، فالابن لا يكون ابنا إن لم يكن له أب ، فلا بد فى خلق الابن من خلق الأب قبله .

فهو سبحانه خالق الملزوم واللازم ، وعالم بالملزوم واللازم ، وكل ما سواه هو مما خلقه بمشيئته وقدرته ، فليس مفتقرا فى شىء من الأمور إلى شىء سواه .

وقول القائل : « علمه بهذا شرط فى علمه بهذا » معناه أنه لا يوجد علمه بهذا ، إلا مع وجود علمه بهذا ، ليس المراد به : أنه يكون العلم بأحدهما متقدما موجودا ، مع عدم العلم الآخر ، فإن الشرط لا يجب أن يتقدم المشروط ، بل لابد من وجوده معه ، بخلاف العلة .

فإذا قيل : ليس علمه بهذا علة لهذا ، وإنه لم يستفد علمه بهذا من علمه بهذا ، ولا استدل على هذا بهذا ، لم يكن فى هذا نفى كون أحد

(١) فى الأصل : للمزوم ، وهو تحريف .

العلمين / شرطا فى الآخر ، أى ملزوما له ، بل ولا نفى كون كل منهما ص ٤٢٧
شرطا فى الآخر وملازما له ، كما أن العلم والقدرة أو الإرادة ، كل منهما[1] لا يوجد إلا مع الآخر ، وهو ملازم له ، فوجوده شرط فى وجوده بهذا الاعتبار ، وإن لم يكن أحدهما علة لوجود الآخر.

وكذلك علمه بنفسه المقدسة ، هو مستلزم لعلمه بمخلوقاته ، وشرط فى علمه بها ، فلا يكون عالما بمخلوقاته ، إلا وهو عالم بنفسه ، وإن لم يكن علمه بنفسه هو العلة لعلمه بمخلوقاته ، ولم يكن هو محتاجا أن يستدل بعلمه بنفسه على علمه بمخلوقاته ، بل نفس ذاته المقدسة اقتضت العلم بهذا وبهذا .

وإن كان أحد الأمرين شرطا فى الآخر ، فكونه شرطا فى الآخر ، غير كونه علة ، فإن الشرط لا يجب أن يتقدم على المشروط ، والعلة يجب تقدمها على المعلول . والشرط لا يوجب المشروط ، والعلة توجب المعلول .

فما عَلِمَهُ من مخلوقاته ، فعلمه به مشروط بعلمه بنفسه ، ويلزم من علمه بنفسه علمه به ، ويلزم من علمه به علمه لنفسه ، وإن لم يكن أحد العلمين يجب أن يتقدم على الآخر ، ولا يكون هو العلة فى وجود الآخر ، ولا يحتاج أن يستدل بأحد المعلومَيْن على الآخر.

فلهذا كان علمه بأنه خالق يستلزم العلم بالمخلوقات من وجهين :

---

(١) فى الأصل : العلم والقدرة والإرادة كل منهما . . الخ . ولعل الصواب ما أثبته ، ويكون المعنى المقصود : العلم والقدرة ، أو العلم والإرادة ، كل منهما . . . الخ .

من جهة أن علمه بأنه خالق لا يكون إلا مع علمه بالمخلوقات ، لأن العلم بالإضافة يتضمن العلم بالمتضايفَيْن .

ومن جهة أنه عالم بنفسه علما تاما .

وكونه خالقا من صفات نفسه ، فلا يكون عالما بنفسه علما تاما ، إلا مع علمه بأنه خالق ، ولا يكون عالما بأنه خالق ، إلا مع علمه بالمخلوقات .

ومما ينبغى أن يُعرف أن كلاًّ من المتلازمَيْن يلزم من وجوده وجود الآخر ، فكل منهما يصلح فى حقنا أن نستدل به على الآخر ، فنستدل على هذا بذاك تارة ، ونستدل بذاك على هذا تارة .

إما أن نستدل على المجهول منهما بالمعلوم ، أو نستدل بالمعلوم على المعلوم ، لبيان أنه دليل عليه أيضا ، ولتقوية العلم ، ولحصوله فى النفس تارة بهذا الدليل ، وتارة بهذا ، إذا عزب عنها علمه بالآخر فإن النفس قد تعلم الشيء ثم يعزب عنها ، فإذا كثرت الأدلة ، كان كل منها يقتضى العلم به ، إذا قُدِّر عزوب غيره من الأدلة .

ولهذا جاز تعدد الأدلة الكثيرة على المدلول الواحد ، وكل ما يصلح أن يُستدل به على غيره ، فإن علم الرب به يستلزم علمه بالمدلول عليه ، لامتناع العلم التام بالملزوم ، / بدون العلم باللازم ، وإن كان هو سبحانه ص ٤٢٨
لا يحتاج أن يستدل بالعلم بأحدهما على العلم بالآخر ، فهذا هذا .

ومرادنا بيان ما يذكره الناس من الدلالة على الحق ، فإن قصَّروا فى بيان الدليل تممّناه ، وإن قالوا بخلاف موجبه من وجه آخر أبطلناه .

وهذه حال ابن سينا وأمثاله فى تقرير علم الله تعالى ، فإن كلامه فى العلم فيه تقصير عظيم من وجهين : من جهة تقصيره فى بيان ما ذكره من الحق ، ومن جهة ما ذكره من الباطل ، فإنه ذكر حقًّا ، وذكر ما يستدل به عليه ، لكنه لم يعرف البيان حقه ، من جهة أنه لم يعط الدليل حقه فى التزام ما يلزمه ، ومن جهة أن بعض المقدمات قد تقصر فى بيانها ، وإلا فالمادة التى سلكها فى الدلالة مادة جيدة مستقيمة ، إذا أعطيت حقها كانت مما تبين أن الله بكل شىء عليم من الجزئيات والكليات .

ولهذا كان الذين قدحوا فى دلالة ابن سينا ، كالغزالى والشهرستانى والرازى ، إنما يقدحون بكونه لم يقرر مقدماته ، أو بكونه لم يقل بموجبها ، ولم يلتزم لوازمها ، بل تناقض ، فيوردون عليه سؤال الممانعة والمعارضة : المنع لكونه لم يقرره ، والمعارضة لكونه قد ناقض موجبها .

وهذان السؤالان إذا توجها ، فإنما يدلان على قصور ابن سينا ، لا على قصور مادة الدليل الذى استدل به ، بل هو من أحسن المواد ، وهو مما يُعلم به أن الله بكل شىء عليم : بالكليات والجزئيات .

ونحن نذكر من كلامهم ما يبين ما ذكرناه .

كلام الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » وتعليق ابن تيمية عليه

**قال الغزالى**[١] : « مسألة فى تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ، ويعلم الأجناس والأنواع[٢] بنوع كلى .

---

(١) فى « تهافت الفلاسفة » ، ص ١٩٦ ، وهى المسألة الحادية عشرة .

(٢) تهافت الفلاسفة : الأنواع والأجناس .

فنقول : أما المسلمون » ـ (١ يعنى المتكلمين الذى هم يذبُّون عنده عن المسلمين ١) ـ « لما انحصر عندهم الموجود (٢) فى حادث وقديم ، ولم يكن عندهم قديم إلا الله (٣) وصفاته ، وكان ما عداه حادثا من جهته بإرادته ، حصلت (٤) عندهم مقدمة ضرورية فى علمه ، فإن المراد بالضرورة لابد أن يكون معلوما للمريد ، فبَنَوْا عليه أن الكل معلوم له ، لأن الكل مراد له وحادث بإرادته ، ولا (٥) كائن إلا وهو حادث بإرادته ، ولم يبق إلا ذاته . ومهما ثبت أنه مريد عالم بما أراده ، فهو حى بالضرورة ، وكل حى يعرف غيره ، فهو بأن يعرف ذاته أَوْلى ، فصار الكل عندهم معلوما لله (٦) ، وعرفوه بهذا الطريق ، بعد أن بان لهم أنه مريد لإحداث العالم .

فأما أنتم إذا زعمتم أن العالم قديم (٧) لم يحدث بإرادته ، فمن أين عرفتم أنه يعرف غير / ذاته ، فلا بد من الدليل عليه » . ص ٤٢٩

**قال** (٨) : « وحاصل ما ذكره ابن سينا فى تحقيق ذلك ، فى أدراج كلامه ، يرجع إلى فنين » .

---

(١ - ١) هذا الكلام إضافة من ابن تيمية ، ليست من كلام الغزالى .

(٢) تهافت الفلاسفة : الوجود .

(٣) تهافت الفلاسفة : الله سبحانه .

(٤) تهافت الفلاسفة : حصل .

(٥) تهافت الفلاسفة : فلا .

(٦) تهافت الفلاسفة : لله تعالى .

(٧) تهافت الفلاسفة : القديم .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٩٦ .

**قلت** : ما ذكره الغزالى من الاستدلال بالإحداث على العلم ، طريق صحيح يوصّل إلى تقرير أنه بكل شىء عليم . لكن الطرق إلى ذلك كثيره متعددة ، لم تنحصر فى هذه الطريق ، لا سيما إذا أُريد تقرير حدوث العالم بحدوث الأجسام ، وامتناع حوادث لا أول لها ، كما سلكه .

فإن هذه الطريق مبتدعة فى الإسلام باتفاق علماء الإسلام ، وهى باطلة عند أئمة الإسلام وجمهور العقلاء ، والعلم بكون الرب مريداً لا يقف على هذه الطريق ، بل ولا على العلم بحدوث الأجسام ، بل يكفى فى ذلك مجرد العلم بأنه فاعل ، حتى أن كثيرا من الفلاسفة القائلين بقدم العالم،يقول : إنه مريد ، وإنه عالم بالجزئيات ، كما ذهب إلى ذلك من ذهب إليه من الفلاسفة ، وهو الذى نصره أبو البركات ، فهؤلاء يثبتون العلم بطريق الإرادة .

وأما المسلمون ، الذين يقولون : إن كل ما سوى الله مخلوق ، فأئمتهم وجمهورهم لا يثبتون ذلك بامتناع حوادث لا أول لها ، كما سلكه الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم ، بل هذا من الكلام المذموم عند السلف والأئمة .

وأيضا فالرب إذا عُرف أنه عالم بمخلوقاته ، لأنه خلقهم بإرادته ، عُلم أنه إذا كان عالما بكل ما سواه ، فعلمه بنفسه أَوْلى ، فإن هذه المقدمة لا تحتاج إلى توسيط كونه حيًّا ، وإن كان ذلك طريقا صحيحا ، وإن كانت الحياة شرطا فى كونه عالما ، لكن ليس كل ما كان شرطا فى الوجود ، كان العلم به شرطا فى الاستدلال ، فإنه من علم أن الله يعلم كل ما سواه ، ثم نظر : هل يعلم نفسه أم لا ؟ علم أن علمه بنفسه أَوْلى من

علمه بكل ما سواه ، قبل أن يستشعر أنه حيّ ، وأن كل حي يعرف غيره ، فهو بأن يعرف نفسه أَوْلى .

بل إذا كانت هذه القضية بيِّنة ، وهو أن كل حيّ عرف غيره ، فهو بأن يعرف ذاته أَوْلى ، قضية بيِّنة بنفسها ، فهى بيِّنة وإن لم يُذكر فيها كونه حيا ، إذ علم الإنسان بهذه الأولوية غير مشروط بهذا ، وإن كانت الحياة شرطا فى كل علم .

كما أنّا إذا علمنا أنه مريد ، علمنا أنه عالم بما أراده ، وإن لم يخطر بقلوبنا أنه حيّ ، وإن كانت الحياة شرطا فى العلم والإرادة ، فالعلم/باستلزام علمه بغيره لعلمه بنفسه ، لا يقف على العلم بهذه المقدمة ، وإن كانت هذه المقدمة تفيد هذا المطلوب أيضا . ص ٤٣٠

وأيضا فعلم المسلمين بأن الله بكل شىء عليم ، له طرق غير الاستدلال بالإرادة ، كما هو مذكور فى موضعه .

والمقصود كلامه على ما ذكره ابن سينا .

**قال**(١) : « وحاصل ما ذكره يرجع إلى فنين : الأول : أنه عقل محض(٢) ، وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له » .

إلى أن **قال**(٣) : « وإن عنيت بأنه عقل : أنه يعقل نفسه(٤) ، فربما

---

(١) أى الغزالى بعد الكلام السابق مباشرة ، فى « تهافت الفلاسفة » ، ص ١٩٦ .

(٢) تهافت الفلاسفة : وحاصل ما ذكره ابن سينا فى تحقيق ذلك ، فى أدراج كلامه ، يرجع إلى فنين : الفن الأول : أن الأول موجود لا فى المادة ، وكل موجود لا فى مادة فهو عقل محض .

(٣) بعد الكلام السابق بنصف صفحة ، ص ١٩٧ .

(٤) تهافت الفلاسفة : وإن عنيتم به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه .

يسلِّم لك إخوانك من الفلاسفة ذلك ، ولكن يرجع حاصله إلى أن ما يعقل نفسه يعقل غيره .

فيقال : ولم ادعيت هذا ، وليس ذلك بضرورى ، وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة ، فكيف تدعيه ضروريا ؟ وإن كان نظريا فما البرهان عليه ؟ » .

إلى أن قال[١] : « الفن الثانى : قوله : إنَّا وإن لم نقل : إن الأول مريد للإحداث ، ولا إن الكل حادث حدوثا زمانيا ، فإنَّا نقول : إنه فعله وقد وجد منه ، إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلية[٢] ، فلم يزل فاعلا ، فلا[٣] نفارق غيرنا إلا فى هذا المقدار[٤] ، وأما فى أصل الفعل فلا . وإذا وجب كون الفاعل عالما – بالاتفاق – بفعله ، فالكل عندنا من فعله » .

قال أبو حامد[٥] : « والجواب من وجهين :

أحدهما : أن الفعل قسمان : إرادى : كفعـل الحيوان والإنسان . وطبيعى : كفعل الشمس فى الإضاءة ، والنار فى التسخين ، والماء فى التبريد .

وإنما يلزم العلم بالفعل فى الفعل الإرادى ، كما فى الصناعات

---

(١) بعد الكلام السابق بصفحة ، ص ١٩٨ .

(٢) تهافت الفلاسفة : الفاعلين .

(٣) تهافت الفلاسفة : ولا .

(٤) تهافت الفلاسفة : القدر .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٩٨ – ١٩٩ .

البشرية . فأما[١] فى الفعل الطبيعى فلا .

وعندكم أن الله[٢] فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار ، لا بطريق الإرادة والاختيار ، بل لزم الكل ذاته ، كما يلزم النور الشمس . وكما لا قدرة للشمس على كف النور ، ولا النار[٣] على كف التسخين ، فلا قدرة للأول على الكف عن أفعاله ، تعالى عن قولهم علوا كبيرًا » .

قال[٤] : « وهذا النمط ، وإن تُجوِّز بتسميته فعلا ، فلا يقتضى علما للفاعل أصلا .

فإن قيل : بين الأمرين فرق ، وهو أن صدور الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل ، فتمثُّلُ النظام الكلى هو سبب فيضان الكل ، ولا مبدأ له[٥] سوى العلم بالكل ، والعلم بالكل عين ذاته ، فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل ، بخلاف النور من الشمس .

قلنا : وفى هذا خالفك إخوانك ، فإنهم قالوا : ذاته[٦] ذات يلزم منها[٧] وجود الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار ، لا من حيث هو عالم

---

(١) تهافت الفلاسفة : وأما .

(٢) تهافت الفلاسفة : الله سبحانه وتعالى .

(٣) تهافت الفلاسفة ( ص ١٩٩ ) : للنار .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٩٩ .

(٥) تهافت الفلاسفة : ولا سبب له .

(٦) تهافت الفلاسفة : ذاته تعالى .

(٧) فى الأصل : منه . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .

بها[١] ، فما المحيل لهذا المذهب مهما / وافقتهم[٢] على نفى الإرادة ؟ ص ٤٣١

وكما لم يُشترط علم الشمس بالنور للزوم النور ، بل يتبعها[٣] النور ضرورة ، فليُقدَّر ذلك فى الأول ، ولا مانع منه .

الوجه الثانى : هو أنه إن سُلِّم[٤] أن صدور الشىء من الفاعل ، يقتضى العلمَ أيضا بالصادر ، فعندهم فعل الله[٥] واحد ، وهو المعلول الأول ، الذى هو عقل بسيط ، فينبغى أن لا يكون عالما إلا به ، والمعلول الأول يكون أيضا عالما[٦] بما صدر منه فقط ، فإن الكل لم يوجد من الله دفعة ، بل بالوسط[٧] والتولد واللزوم ، فالذى يصدر مما[٨] يصدر منه لم ينبغِ أن يكون معلوما له ، ولم يصدر منه إلا شىء واحد ، بل هذا لا يلزم فى الفعل الإرادى ، فكيف فى الطبيعى ؟ فإن حركة الحجر من فوق جبل قد تكون بتحريك[٩] إرادى يوجب العلم بأصل الحركة ، ولا يوجب العلم بما يتولد منه بوساطته[١٠] ، من مصادمته وكسر[١١] غيره ، فهذا أيضا لا جواب له[١٢] عنه » .

---

(١) تهافت الفلاسفة : لا من حيث إنه عالم به .
(٢) فى الأصل : وافقهم . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .
(٣) فى الأصل : بل يتبعه . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .
(٤) تهافت الفلاسفة : إن سلم لهم .
(٥) تهافت الفلاسفة : الله تعالى .
(٦) تهافت الفلاسفة : يكون عالماً أيضا .
(٧) تهافت الفلاسفة : من الله تعالى دفعة واحدة بل بالوساطة . . .
(٨) تهافت الفلاسفة : والذى يصدر ممن . . .
(٩) فى الأصل : لمحرك . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .
(١٠) تهافت الفلاسفة : منها بوساطتها .
(١١) تهافت الفلاسفة : وكسره . .
(١٢) تهافت الفلاسفة : لهم .

**قال**[(١)]: « فإن قيل : فلو[(٢)] قضينا بأنه لا يعرف إلا نفسه ، لكان ذلك فى غاية الشناعة ، فإن غيره يعرف نفسه [ ويعرفه ][(٣)] ويعرف غيره ، فكيف يكون[(٤)] فى الشرف فوقه ؟ وكيف يكون المعلول أشرف من العلة ؟

قلنا : فهذه الشناعة لازمة من مقال[(٥)] الفلاسفة فى نفى الإرادة ونفى حدوث العالم ، فيجب ارتكابها كما ارتكبت سائر الفلاسفة له ، ولابد[(٦)] من ترك الفلسفة والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة . ثم يقال : بم تنكرون[(٧)] . . » إلى آخره .

**قلت** : ما ذكره أبو حامد من منازعة إخوانه الفلاسفة ، فى أن العلم بنفسه يستلزم العلم بمفعولاته ، تقدم بيانه له . وكون ابن سينا خالفهم فى هذا ، هو من محاسنه وفضائله ، التى علم فيها ببعض الحق ، والحجة معه عليهم ، كما أن أبا البركات كان أكثر إحسانا منه فى هذا الباب .

فكل من أعطى الأدلة حقها ، وعرف من الحق ما لم يعرفه غيره ، كان ذلك مما يفضُل به ويُمدح ، وهو لم يقل : إن عقله لنفسه مستلزم لغيره ، بل قال : يستلزم عقله لمفعولاته ، كما تقدم .

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٩٩ — ٢٠٠ .

(٢) تهافت الفلاسفة : لو .

(٣) ويعرفه : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « تهافت الفلاسفة » .

(٤) تهافت الفلاسفة : فينكون . والظاهر أنه خطأ مطبعى .

(٥) تهافت الفلاسفة : هذه الشناعة لازمة من مقالة . . .

(٦) تهافت الفلاسفة : كما ارتكب سائر الفلاسفة أو لابد . .

(٧) فى الأصل : بم يُنكر . . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .

والأصول العقلية التي يوافقونه على صحتها ، توجب موافقتهم له فى هذا الموضع ، كما تقدم .

هذا لو كان الفلاسفة كلهم ينفون الإرادة ، وليس كذلك . بل بينهم من /يصرح بثبوتها ، وهو القول الذى نصره أبو البركات منهم . ص ٤٣٢

كلام ابن رشد فى « تهافت التهافت » وتعليق ابن تيمية عليه

ومنهم من يحكى إثبات الإرادة عنهم مطلقا ، كما اختاره **ابن رشد** عنهم ، فإنه **قال فى « تهافت التهافت**[١] » : « استفتح أبو حامد[٢] هذا الفصل بأن حكى عن الفلاسفة شيئا شنيعا ، وهو أن البارى[٣] ليس له إرادة ، لا فى الحادث[٤] ، ولا فى الكل ، لكون فعله صادراً عن ذاته ضرورة كصدور الضوء من الشمس . ثم يحكى[٥] عنهم أنهم قالوا : من كونه فاعلا يلزم أن يكون عالما » .

**قال**[٦] : « والفلاسفة ليس ينفون الإرادة عن البارى تعالى[٧] ، ولا يثبتون له الإرادة البشرية ، لأن البشرية إنما هى لوجود نقص فى المريد ، وانفعال عن المراد . فإذا وجد المراد له تم النقص[٨] ، وارتفع ذلك الانفعال المسمَّى إرادة . وإنما يثبتون له من معنى الإرادة أن

---

(١) فى القسم الثانى ، ص ٦٦٢ - ٦٦٣ .
(٢) أبو حامد : ليست فى « تهافت التهافت » .
(٣) تهافت التهافت : البارى سبحانه وتعالى .
(٤) تهافت التهافت ( ص ٦٦٣ ) : الحادثات .
(٥) لهافت التهافت : ثم حكى .
(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ٢/٦٦٣ - ٦٦٤ .
(٧) تهافت التهافت : سبحانه وتعالى .
(٨) فى الأصل : النقض . والمثبت من « تهافت التهافت » .

الأفعال الصادرة عنه هى صادرة عن علم ، وكل ما صدر عن علم وحكمة ، فهو صادر بإرادة الفاعل ، لا ضروريًّا طبيعيا ، إذ ليس عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه ، كما حكى هو عن الفلاسفة ، لأنَّا[(١)] إذا قلنا : يعلم[(٢)] الضدين ، لزم أن يصدر عنه الضدان معا ، وذلك محال . فصدور أحد الضدين عنه ، يدل على صفة زائدة على العلم ، وهى الإرادة .

هكذا ينبغى أن يُفهم ثبوت الإرادة فى الأول عند الفلاسفة ، فهو عندهم : عالم مريد عن علمه ضرورة » .

**وقال ابن رشد أيضا**[(٣)] : « وأما قول أبى حامد[(٤)] : إن الفعل[(٥)] قسمان : إما طبيعى وإما إرادى - فباطل . بل فعله عند الفلاسفة : لا طبيعى بوجه من الوجوه ، ولا إرادى باطلاق . بل إرادى منزَّه عن النقص الموجود فى إرادة الإنسان . وكذلك[(٦)] اسم الإرادة مقول عليهما باشتراك الاسم.كما أن اسم العلم كذلك على العِلْمَين : القديم والحادث ، فإن الإرادة فى الحيوان والإنسان انفعال لاحق له[(٧)] عن المراد ، فهى معلولة [ عنه ][(٨)] .

---

(١) تهافت التهافت : لأنه .

(٢) تهافت التهافت : إنه يعلم .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة . ق ٢ ، ص٦٦٤ - ٦٦٥

(٤) تهافت التهافت : وأما قوله .

(٥) فى الأصل : الفاعل . والمثبت من « تهافت التهافت » .

(٦) تهافت التهافت : ولذلك .

(٧) تهافت التهافت ( ٦٦٥/٢ ) : لما .

(٨) عنه : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « تهافت التهافت » .

هذا هو المفهوم من إرادة الإنسان ، والبارى سبحانه[١] منزَّه عن أن [ يكون ][٢] فيه صفة معلولة ، فلا يُفهم من معنى الإرادة إلا صدور الفعل مقترنا بالعلم ، وأن[٣] العلم ، كما قلناه[٤] ، يتعلق[٥] بالضدين ، فنى العلم الأول ، بوجهٍ ما ، علم بالضدين ، ففعله أحد الضدين دليل على أن هنا[٦] صفة أخرى ، وهى التى تسمى إرادة » .

**قلت** : ابن رشد/يتعصب للفلاسفة ، فحكايته عنهم أنهم يقولون : إنه مريد ، كحكايته عنهم إنهم يقولون : إنه عالم بالمخلوقات . ولا ريب أن كلاهما قول طائفة منهم . وأما نقل ذلك عن جملتهم ، أو المشَّائين جملة ، فغلط ظاهر . ولكن الذى انتصر لثبوت هذا وهذا انتصارا ظاهرا أبو البركات ونحوه ، وابن رشد هو فى إثبات ذلك دونه ، وابن سينا دونهما . ص ٤٣٣

ولا ريب أن كلام أرسطو فى الإلـٰهيات كلام قليل ، وفيه خطأ كثير ، بخلاف كلامه فى الطبيعيات فإنه كثير ، وصوابه فيه كثير .

وهؤلاء المتأخرون وسَّعوا القول فى الإلـٰهيات ، وكان صوابهم فيها أكثر من صواب أوَّليهم لما اتصل إليهم من كلام أهل الملل وأتباع الرسل ، وعقول هؤلاء وأنظارهم فى الإلـٰهيات ، فإن بين كلام هؤلاء فى الإلهيات وكلام أرسطو وأمثاله تفاوتا كثيرا .

(١) تهافت التهافت : سبحانه وتعالى .

(٢) يكون . ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « تهافت التهافت » .

(٣) تهافت التهافت : فإن .

(٤) تهافت التهافت : كما قلنا .

(٥) يتعلق : ساقطة من « تهافت التهافت » .

(٦) تهافت التهافت : هـٰهنا .

والمقصود أن ما ذكره أبو حامد من أنه إنما يلزم العلم بالفعل فى الفعل الإرادى فكلام صحيح ، وهذا يدل على أن الفعل إذا كان إراديا ، لزم كون الفاعل عالما بفعله ، فنستدل بكونه مريدا على كونه عالما ، وهو استدلال صحيح ، ويقتضى أنه إذا قُدِّر نفى اللازم ، وهو العلم ، انتفت الإرادة ، وهو أيضا صحيح .

وكذلك ما ذكره من أن العلم لا يلزم إلا فى الفعل الإرادى ، لا فى الفعل الطبيعى الذى ليس بإرادى ، فإذا قُدِّر فعلٌ ليس بإرادى ، لم يلزم كون الفاعل عالما ، هو كلام صحيح .

وعلى هذا فإذا قُدِّر أن الفاعل عالم ، لزم أن يكون الفعل إراديا ، لأن الفعل الإرادى مستلزم للعلم ، وغير الإرادى مستلزم لنفيه ، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم ، وإذا ثبت الملزوم ثبت اللازم .

فالإرادة ملزومة للعلم ، والعلم لازم[1] لها ، ونفى الإرادة ملزوم لنفى العلم ، ونفى العلم ملزوم لنفى الإرادة .

فإذا قُدِّر ثبوت العلم ، لزم انتفاء نقيضه ، وهو نفى العلم ، ولازم نقيضه ، وهو انتفاء الإرادة ، وإذا انتفى هذا الانتفاء ، ثبت نقيضه ، وهو الإرادة .

وإيضاحه أن العلم لازم للإرادة ، كما ذكروا أن كل مريد فهو عالم ، فما ليس بعالم ليس بمريد ، وهذا الذى يسمّونه عكس النقيض ، فإن العلم لازم للإرادة ، فإذا انتفى اللازم ، وهو العلم ، /انتفى الملزوم ، وهو ص ٤٣٤
الإرادة .

(١) فى الأصل : لازما ، وهو خطأ .

وذكروا أن الفعل الذى ليس بإرادى مستلزم لنفى لعلم ، فإذا انتفت الإرادة فى الفعل ، لزم نفى العلم . فإذا انتفى هذا اللازم ، وهو نفى العلم ، انتفى ملزومه وهو انتفاء الإرادة ، فحصلت الإرادة ، فصار يلزم من ثبوت العلم فى الفعل ثبوت الإرادة ، ومن نفيه نفيها ، ومن ثبوتها ثبوته ، ومن انتفائها انتفاؤه .

وهذا بيِّن ، إذ كان كل فعل بالإرادة فمعه العلم . وكل فعل ليس بإرادة فلا علم معه ، فينعكس كل منهما عكس النقيض .

فيقال : كل ما ليس معه علم فليس معه إرادة ، وكل ما معه علم فمعه إرادة . فهذا يفيد أنه يلزم فى الفعل من ثبوت كل واحد من العلم والإرادة ثبوت الآخر ، ومن انتفائه انتفاؤه ، وهذا حق ، وهو يدل على فساد قول من أثبت العلم ونفى الإرادة ، وهم بعض الفلاسفة وبعض المعتزلة .

ولكن ليس فى هذا ما يدل على فساد الطريق التى سلكها ابن سينا فى إثبات العلم ، فإنه إذا استدل على كونه عالما بمخلوقاته : بأن الفاعل يجب أن يكون عالما بفعله ، وبأن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها — كان دليلا صحيحا ، كما تقدم تقريره ، وإن لم يذكر فى الدليل كونه فاعلا بالإرادة ، فإن هذا شرط فى كونه فاعلا ، كما أن كونه حيًّا شرط فى كونه فاعلا ، وكما أن كونه عالما شرط فى كونه مريدا .

والدليل قد يدل على ثبوت المشروط قبل أن يُعلم شرطه ، ثم بعد ذلك قد يُعلم بشرطه وقد لا يُعلم ، كما يدل الدليل على كونه فاعلا بالاختيار ، وشرط الفاعل بالاختيار أن يكون عالما . ثم إذا عُلم أنه فاعل

بالإرادة علم بعد ذلك أنه عالم ، وقد يَعْلم العالم أنه مريد ولا يخطر بقلبه أنه عالم ، فليس كل من علم من البشر شيئا علم لوازمه ، لقصور علم البشر ، بخلاف علم الخالق الذى علمه تام ، فلا يعلم الملزوم إلا ويعلم لازمه كما تقدم .

وإذا كان كذلك ، فالصواب فى هذا الباب أن يقرر ما ذكره ابن سينا ، من الطريق الدال على كونه عالما بالمخلوقات ، فإنها طريق صحيحة لا تتوقف على ما ذكروه .

ولكن يقال له : هذه الطريق تستلزم كونه مريدا ، فإثباتك لفاعل عالم بمفعولاته بدون الإرادة تناقض . وموجب الدليل شىء ، وفساد الدليل شىء آخر . فمطالبته بموجب دليله الصحيح هو الصواب ، دون القدح فى دليله الصحيح .

ص ٤٣٥ وأما ما ذكره عن إخوانه المنازعين / له فى العلم ، حيث قالوا : ذاته ذات يلزم منها وجود الكل بالطبع والاضطرار ، لا من حيث إنه عالم بها .

وقوله : « فما المحيل لهذا المذهب ، مهما وافقهم على نفى الإرادة ؟ » .

فيقال له : المحيل لهذا المذهب ما تقدم من أن علمه بنفسه يوجب علمه بمخلوقاته . والكلام فى هذا المقام بعد تقرير أنه عالم بنفسه . فمن قال : إنه عالم بنفسه دون مخلوقاته ، كان قوله باطلا . وأما تقرير كونه عالما بنفسه ، فهذا مذكور فى موضعه .

وبهذا يظهر الجواب عن الفاعل بالطبع ، كالنار والماء ، فإن ذالك إنما قيل : ليس بعالم بفعله ، لكونه ليس عالما بنفسه ، ولم يقل عاقل : إن ذلك الفاعل عالم بنفسه دون فعله ، كما لم يقل عاقل : إنه عالم بفعله دون نفسه ، إذ كان العلم بكل منهما يستلزم العلم بالآخر .

وأما تمثيل ذاك بنور الشمس ، فعنه جوابان .

أحدهما : أن الشمس ليست علة تامة فاعلة للنور ، بل هى شرط فى فيضانه ، وفيضانه مشروط بوجود جسم ينعكس عليه شعاعها ، والأول سبحانه هو وحده مبدع لكل ما سواه .

الثانى : أن الشمس إن قيل : إنها عالمة بنفسها ، وقيل مع ذلك : إنها مبدِعة للشعاع ، لم نسلِّم أنها لا تعلم الشعاع ، لكن الشأن فى تينك المقدمتين .

وأما قوله : « مهما وافقهم لازم له » .

فيقال : بل الصواب أن يقال : إثباتك العلم مع نفى الإرادة تناقض يلزم منه خطؤك : إما فى إثبات العلم ، [ وإما ][1] فى نفى الإرادة .

وحينئذ فيقال : هؤلاء نفوا العلم والإرادة ، وأنت أثبت العلم دون الإرادة ، وهما متلازمان ، فيلزم خطؤك : إما فى إثبات العلم ، وإما فى نفى الإرادة .

وحينئذ فيقول : أدلتى المذكورة على ثبوت العلم صحيحة توجب

(١) وأما : ساقطة من الأصل : وأثبتها ليستقيم الكلام .

ثبوت العلم ، وإذا كان ذلك مسلتزما للإرادة ، كان خطئ فى نفى الإرادة ، فهذا هو الصواب ، دون أن يقال : كما وافقتهم على الخطأ فى نفى الإرادة ، فوافقهم على الخطأ فى نفى العلم .

وأما قوله فى الوجه الثانى : « إن فعل الله واحد ، وهو المعلول الأول فينبغى أن لا يكون عالما إلا به » .

فيقال : إذا ثبت أن علمه بنفسه يستلزم علمه بمفعولاته ، وجميع الممكنات مفعولة ، لزم أن يعلمها كلها .

وأما قولهم : إنه أول ما أبدع العقل الأول ، فكلامهم فى هذا خطأ
ص ٤٣٦ فى بيان فعله ، / لا خطأ فى إثبات وجوب كونه عالما بمفعولاته ، ولا ريب أن قولهم فى صدور الأفعال منه خطأ ، لكن لا يلزم من الخطأ فى ذلك الخطأ فيما به قررتَ كونه عالما بمفعولاته .

ثم يقال : ولا يلزم أيضا على أصلهم أنه لا يعلم إلا العقل الأول ، بل يلزم علمه بكل شيء . وذلك لأنهم تارة يقولون : صدر عنه عقل ، وبتوسطه عقل ونفس وفَلَك ، وتارة يجعلون الثانى صادراً عن الأول ، وتارة[1] يجعلون الأول شرطا ، وتارة يجعلونه مبدعا للثانى . ومنهم من يقول بلزوم جملة الفلك له .

وعلى كل تقدير فلا ريب أن علمه بالملزوم علما تاما يستلزم علمه باللازم . وكذلك العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول ، كما تقدم .

---

(١) فى الأصل : تارة .

فأقصى ما يُقدر أن الأول كان علة للثانى ، فإذا كان عالما بالأول علما تاما ، لزم أن يعلم لوازمه ، التى منها علمه بفعله للثانى ، كما تقدم .

فعلى كل تقدير لا يكون قول من سلبه العلم خيرا من قول من أثبته .

وبهذا أجابه **ابن رشد** ، **فقال**[(١)] : « الجواب عن هذا أن الفاعل الذى هو فى غاية العلم يعلم ما صدر[(٢)] عمَّا صدر منه ، وما صدر من ذلك الصادر ، إلى آخر ما صدر . فإن كان الأول فى غاية العلم ، فيجب أن يكون عالما بكل ما صدر عنه ، بوساطة أو بغير وساطة . وليس يلزم منه[(٣)] أن يكون علمه من جنس علمنا ، لأن علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم » . [٤] ومن فرَّ من شناعة القول بأنه لا يعلم إلا نفسه ، فهو معذور فى هذا الفرار[٤] .

وقوله[(٥)] : « إن هذه الشناعة[(٦)] لازمة فى مقال الفلاسفة[(٧)] فى نفى الإرادة ونفى حَدَث[(٨)] العالم ، فيجب ارتكابهما[(٩)] كما ارتكب سائر

---

(١) فى « تهافت التهافت » ق ٢ ، ص ٦٦٦ .

(٢) تهافت التهافت : الجواب عنه أن يقال : إن الفاعل الذى علمه فى غاية التمام يعلم ما صدر . . .

(٣) تهافت التهافت : عنه .

(٤ – ٤) : هذا الكلام ليس فى « تهافت التهافت » ويبدو أنه تلخيص من ابن تيمية للكلام الذى نقله ابن رشد من « تهافت الفلاسفة » . انظر تهافت التهافت ، ق ٢ ، ص ٦٦٦ – ٦٦٧ .

(٥) أى الغزالى والكلام التالى هو كلام الغزالى الذى نقله عنه ابن رشد فى « تهافت التهافت » ق ٢ ، ص ٦٦٧ .

(٦) بدأ ابن رشد كلامه بقوله : ثم جاوب هو فقال : قلنا : هذه الشناعة .

(٧) تهافت التهافت : لازمة من مفاد الفلاسفة .

(٨) تهافت التهافت : حدوث .

(٩) تهافت التهافت : ارتكابها .

الفلاسفة . ولا بد من ترك الفلسفة ، والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة » .

**فيقال**(١) : إذا كان هذا لازما لمن نفى الإرادة والحدوث ، فيجب إثبات الإرادة والحدوث . فإن الرجوع إلى الحق خير من التمادى فى الباطل ، لا يجب إذا تُرك بعض الحق أن يُترك سائره ، بل يجب الاعتراف به كله ، وإلا فالاعتراف ببعضه خير من جحده كله .

وقد تقدم تحقيق الأمر فى تلازم العلم والإرادة .

**قال أبو حامد**(٢) : « ثم يقال : بم تنكر على من قال(٣) من الفلاسفة : إن ذلك » يعنى العلم(٤) « ليس بزيادة شرف ، فإن العلم إنما احتاج إليه غيره ليستفيد كمالا(٥) ، فإنه فى ذاته قاصر ، فَشُرِّف(٦)
ص ٤٣٧ بالمعقولات إما ليطَّلع(٧) على / مصالحه فى العواقب فى الدنيا والآخرة ، وإما لتكمل ذاته المظلمة(٨) الناقصة ، وكذلك(٩) سائر المخلوقات . وأما ذات الله(١٠) فمستغنية عن التكميل ، بل لو قُدِّر [ له علم ] يكمل به(١١) ،

(١) الكلام الذى يبدأ بكلمة « فيقال » هو تعليق من ابن تيمية .

(٢) بعد كلامه السابق إيراده ، وذلك فى « تهافت الفلاسفة » ، ص ٢٠٠ ( وقد نقله عنه ابن رشد فى « تهافت التهافت » ق ٢ ، ص ٦٦٨ - ٦٦٩ ) .

(٣) تهافت الفلاسفة : بم تنكرون على من يقول .

(٤) عبارة « يعنى العلم » إيضاح من ابن تيمية .

(٥) تهافت الفلاسفة : ليستفيد به كمالا .

(٦) تهافت الفلاسفة : ناقص ، والإنسان شرف . . .

(٧) فى الأصل : لتطلع . والمثبت هو الذى فى « تهافت الفلاسفة » .

(٨) تهافت الفلاسفة : المظلمة ، وهو خطأ مطبعى .

(٩) تهافت الفلاسفة : وكذا .

(١٠) تهافت الفلاسفة : الله سبحانه وتعالى .

(١١) فى الأصل : لو قدر أنه يكل به ، والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .

لكانت ذاته من حيث ذاته ناقصة[١] . وهذا كما قلتَ فى السمع والبصر ، وفى العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان ، فإنك وافقت سائر الفلاسفة على أن[٢] الله منزَّه عنه ، وأن المتغيرات الداخلة فى الزمان ، المنقسمة إلى ما كان ويكون[٣] لا يعرفها الأول ، لأن ذلك يوجب تغيرًا فى ذاته وتأثيرا .

ولم يكن فى سلب ذلك [ عنه ][٤] نقصان ، بل هو كمال ، وإنما النقصان من الحواس[٥] والحاجة إليها ، ولولا نقصان الآدمى لما احتاج إلى حواس لتحرسه عما يتعرض للتغير[٦] به .

وكذلك العلم بالحوادث الجزئية : زعمتم أنه نقصان ، فإذا كنا نعرف الحوادث كلها ، وندرك المحسوسات كلها ، والأول لا يعرف شيئا من الجزئيات ، ولا يدرك شيئا من المحسوسات ، ولا يكون ذلك نقصانا ، فالعلم بالكليات العقلية أيضا يجوز أن يثبت[٧] لغيره ، ولا يثبت له ، ولا يكون فيه نقصان[٨] ، وهذا لا مخرج عنه[٩] » .

---

(١) فى الأصل : لكان ذاته من حيث ذاته ناقصا . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .

(٢) فى الأصل : بأن . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .

(٣) تهافت الفلاسفة : وسيكون .

(٤) عنه : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « تهافت الفلاسفة » .

(٥) تهافت الفلاسفة : فى الحواس .

(٦) تهافت الفلاسفة : للتضرر به . وذكر المحقق الاستاذ الدكتور سليمان دنيا فى تعليقه فى أسفل الصفحة : « فى الأصل : للتغير » .

(٧) فى الأصل : تثبت . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .

(٨) تهافت الفلاسفة : . . نقصان أيضا .

(٩) تهافت الفلاسفة : منه .

**فيقال** : هذا الكلام متوجه على سبيل الإلزام والمعارضة ، يظهر به تناقض من أثبت له علما بمعلوم دون آخر،كابن سينا وأمثاله ؛ فإنه يلزمه فيما أثبته نظير ما فر منه فيما نفاه ، فإن كان ذلك حقًّا ، فيلزم أن لا يعلم شيئا ولا نفسه ، وإن لم يكن حقًّا ، فيلزم أن يعلم كل شيء .

ولا ريب أن هذا هو الصواب ، فهو يقول لهم : إن العلم : إن كان صفة كمال وشرف ، فمعلوم أن علمه بكل شيء أكمل من علمه ببعض الأشياء ، وإن لم يكن صفة كمال ، فلا يثبت شيء منه .

واستشهد على ذلك بأنكم نفيتم عنه السمع والبصر والعلم بالمتغيرات ، فإن كان نفى ذلك نقصا ، فقد وصفتموه بالنقص ، وإن لم يكن نقصا ، لم يكن نفى غيره نقصا .

وابن سينا يفرِّق بين علمه بالثابتات ، وبين علمه بالمتغيرات ، لئلا يلزم تغيره بتغير العلم .

وقد بيّن أبو حامد بعد هذا أنه لا محذور فى علمه بالمتغيرات ، بل يلزمه إثبات العلم بذلك ، فإثبات العلم مطلقا هو الواجب دون نفيه ، وكل ما لزم من إثبات العلم ، فلا محذور فيه أصلا ، بل غايته ترجع إلى مسألة نفى الصفات والأفعال والاختيارات ، فليس لهم فى نفى العلم إلا
ص ٤٣٨ ما/ينشأ عن هـٰذين السلبين .

وقد بيّن فساد قول النفاة للصفات والأمور القائمة بذاته الاختياريات . وإذا كان علمه سبحانه بكل شيء ، مستلزما لثبوت هـٰذين الأصلين ، كان ذلك مما يدل على صحتهما ،كما دل على ذلك

سائر الأدلة الشرعية والعقلية ؛ فإن ثبوت العلم بكل شيء ، مما هو معلوم بالاضطرار من دين المرسلين ، ومما هو ثابت بقواطع البراهين .

فإذا كان مستلزما لإبطال هٰذين الأصلين ، اللذين هما من البدع التى أحدثها الجهمية ، كان هذا من الأدلة الدالة على اتفاق الحق وتناسبه ، وتصديق ما جاء به الرسول ، وموافقته لصريح العقل ، وأنه لا اختلاف فيما جاء من عند الله ؛ بخلاف الأقوال المخالفة لذلك ، فإنها كلها متناقضة .

وتدبر حجج النفاة ، فإنها كلها من أسقط الحجج ، كالقول الذى يقوله بعض الفلاسفة : إن العلم ليس بزيادة شرف ، فلا يكون من يعلم أشرف ممن لا يعلم ، ويقول : إنه إذا كان عالما فقد جُعل ناقصا بذاته مستكملا بغيره .

أما الأول فمن القضايا البديهية المستقرة فى الفطر : أن الذى يعلم أكمل من الذى لا يعلم ، كما أن الذى يقدر أكمل من الذى لا يقدر .

ولهذا يذكر سبحانه هذه القضية بخطاب استفهام الإنكار الذى يبين أنها مستقرة فى الفطر ، وأن النافى لها قال قولا منكرا فى الفطرة .

كقوله تعالى : ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [ سورة الزمر : ٩ ] ، فإنه يدل على أنه لا يستوى الذى يعلم والذى لا يعلم ، ويدل على أن التسوية منكرة فى الفِطَر ، تُنكر على من سوَّى بينهما .

كقوله تعالى : ﴿ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ ﴾ [ سورة الأنعام : ١٤٣ ] .

وقوله : ﴿ قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُم أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾ [ سورة يونس : ٥٩ ] .

وقوله : ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِى أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ﴾[ سورة الأعراف : ٣٢ ] .

وقوله : ﴿ قُلْ هَلْ عِندكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا ﴾ [ سورة الأنعام : ١٤٨ ] .

وكذلك قوله : ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَمَن رَّزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْراً هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [ سورة النحل : ٧٥ : ٧٦ ] .

وقوله : ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [ سورة النحل : ١٧ ] .

وقوله : ﴿ أَفَمَن يَهْدِى إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّى إِلَّا أَن يُهْدَى ﴾[ سورة يونس : ٣٥ ] .

ص ٤٣٩ وكما أنه سبحانه فى القرآن يبيّن/أن العالم القادر الذى يخلق ويأمر بالعدل أكمل من غيره ، وأن هذا التفضيل مستقر فى الفطر ، والتسوية من منكرات العقول التى تنكرها القلوب بفطرتها ، وهى من المقدمات البديهية المستقرة فيها ، فكذلك يبيّن أن العادم لصفات الكمال ناقص ،

لا يمكن أن يكون ربًّا ولا معبودا ، ويبّين أن العلم بذلك فطرى مستقر فى القلوب .

كقوله تعالى عن الخليل : ﴿ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْئًا ﴾ [ سورة مريم : ٤٢ ] .

وقوله تعالى : ﴿ وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِن بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلاً اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٤٨ ] .

وقوله : ﴿ أَفَلاَ يَرَوْنَ أَلاَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلاً وَلاَ يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلاَ نَفْعاً ﴾ [ سورة طه : ٨٩ ] .

وقوله : ﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لاَ يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ * أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴾[ سورة النحل : ٢٠ ، ٢١ ] .

وقوله : ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لاَ يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰؤُلاَءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ ﴾[ سورة يونس : ١٨ ] .

وقوله عن الخليل : ﴿ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [ سورة الصافات : ٩٥ ، ٩٦ ] .

وقوله أيضا : ﴿ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ * أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴾[ سورة الشعراء : ٧٢ ، ٧٣ ] .

وقوله : ﴿ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لاَ يَنفَعُكُمْ شَيْئاً وَلاَ يَضُرُّكُمْ * أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾[ سورة الأنبياء : ٦٦ ، ٦٧ ] . وأمثال ذلك كثير .

والمقصود هنا أن كون العلم صفة كمال ، وكون العالم أكمل من الذى لا يعلم ، وكون عدم العلم نقصًا – هو من أبين القضايا البديهية المستقرة فى فطر بنى آدم .

وأما قول القائل : « إن العلم إنما احتاج إليه غير الله ليستفيد كمالاً : إما ليطّلع على مصالحه ، وإما لتكميل ذاته المظلمة » .

فيقال له : هذا بعينه دليل على أن الذوات لا تكمل إلا بالعلم ، من جهة أنها لا تقدر أن تفعل ما تصلح[(١)] إلا به ، ومن جهة أنها بدونه مظلمة .

والرب فاعل لكل شىء ، وفاعل لكل فاعل ، فهو أحق بأن يكون عالما من كل فاعل ، وذاته أكمل الذوات ، فهى أحق بأن يكون لها غاية الكمال ، وأن تكون بريّة من كل نقص .

وقول القائل : « ذات الله مستغنية عن التكميل » كلمة حق ، فإنها مستغنية عن أن يكملها أحد سواها ، لكن ما هى ذات الله المستغنية عن التكميل : أهى ذات مسلوبة العلم وغيره من صفات الكمال ، فلا تعلم ولا تسمع ولا تبصر؟ أم هى الذات المتصفة بهذه الصفات ؟

ص ٤٤٠ أما الأول ، فلا حقيقة لتلك الذات ولا وجود لها ،/فضلا عن أن يقال : ذات الله ، فإن ذاتا[(٢)] لا تتصف بشىء من الصفات ، إنما تُعقل فى الأذهان لا فى الأعيان ، وذاتا[(٢)] لا تتصف بصفات الكمال

---

(١) فى الأصل : يصلح .

(٢) فى الأصل : ذات ، وهو خطأ .

ليست خالق المخلوقات ولا وجود لها ، ولو قُدِّر وجودها فهى من أنقص الذوات ، بل كل حيوان أكمل منها ، فإنَّا نعلم بصريح المعقول أن الحىّ أكمل مما ليس بحىّ ، والعالم أكمل مما ليس بعالم ، والقادر أكمل مما ليس بقادر .

وقول القائل[1] : « لو قُدِّر له ما يكمل به لكانت ذاته من حيث ذاته ناقصة » قول باطل من وجوه .

أحدها : أن ذاته المجردة عن الصفات لا حقيقة لها ، أو نقول : لا نعلم ثبوتها ، أو نعلم أن الذات المجردة عن الكمال معدومة .

ولفظ « ذات » لفظ مولَّد ، وهو تأنيث « ذو » ، ومعنى ذات : أى ذات علم ، وذات قدرة ، وذات حياة .

فتقدير ذات بلا صفات ، تقديرَ المضاف المستلزم للإضافة بدون الإضافة .

ولهذا أنكر طائفة من أهل العربية كابن برهان والجواليقى النطق بهذا اللفظ ، وقالوا : هذا مؤنث ، والرب لا يجرى عليه اسم مؤنث ، ولكن الذين أطلقوه عَنَوْا به نفسا[2] ذات علم ، أو حقيقة ذات علم .

وفى الجملة فتقدير الذات ذاتا مجردة عن الصفات ، هو الذى أوقعه فى هذه الخيالات الفاسدة .

---

(١) الكلام التالى هو كلام الغزالى الذى سبق وروده ، وأصلحت العبارة هنا كما فى « تهافت الفلاسفة » فغيرت العبارة إلى ما أثبته بدلا من : لكان . . . ناقصا .

(٢) فى الأصل : نفس .

**وقوله**[١] : « الذات من حيث ذاته » : إن إراد به أن الذات من حيث هى لا صفة لها ، فهذه لا وجود لها ، فضلا عن أن تكون كاملة .

وإن أراد من حيث حقيقتها الموجودة ، فهى من تلك الجهة لا تكون إلا متصفة بصفات الكمال .

**قوله**[٢] : « وهذا كما قلت فى السمع والبصر والعلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان ، فإنك وافقت سائر الفلاسفة على أن[٣] الله منزَّه عنه » إلى قوله[٤] : « وهذا لا مخرج منه » .

**فيقال** : لا ريب أنه لا مخرج لابن سينا من هذا الإلزام ، فإنه إذا لم يكن عنده عدم العلم بالجزئيات نقصا ، كذلك عدم العلم بالكليات . وإن قال : عدم علمه بها كمال ، أمكن منازعوه أن يقولوا : نفى علمه بالثابتات كمال .

وإذ قال : أنا نفيت عنه ، لأن إثباته يفضى إلى التغير .

**قالوا له** : ونحن نفينا ذاك لأنه يفضى إلى التكثر .

**فإذا قال** : ذاك التكثر ليس بممتنع .

**قيل له** : وهذا التغير ليس بممتنع . وذاك أنه جعل التكثر فى الإضافات ، فإن كان هذا حقًّا ، أمكن أن يقال بالتغير فى نفس الإضافات .

---

(١) أى الغزالى وهو كلامه الذى سبق قبل صفحات ، ص ١٥١ .

(٢) وهو كلام الغزالى الذى سبق ، ص ١٥١ .

(٣) فى الأصل : بأن . وسبق الإشارة إلى ذلك .

(٤) انظر ما سبق ، ص١٥١ . وسبق : لا مخرج عنه .

وذلك أنه إن قال : إن نفس العلم إضافة ، فالتكثر والتجدد فى [ العلم ] إضافة[١] .

وإن قال : بل هو صفة مضافة ، والتكثر فى المعلوم/ لا فى العلم ، ص ٤٤١
بل يعلم بعلم واحد جميع المعلومات ، كما يقوله ابن كُلَّاب والأشعرى ومن وافقهما .

قيل له : والتغير فى المعلوم لا فى العلم ، لأن العلم واحد لا يتعدد ، فضلا عن أن يتغير .

وإن قال : هذا باطل ، فإن العلم بأن سيكون الشيء ، ليس هو العلم بأن قد كان .

قيل له : وكذلك العلم بالسماء ، ليس هو العلم بالأرض . وأنت تقول أبلغ من ذلك ، تقول : ليس العلم إلا العالِم ، بل تقول : العلم والعالِم شيء واحد .

ومعلوم أن هذا القول أبعد عن المعقول ، من قول من قال : العلم بالمعلومات شيء واحد . فإن هذا يقول : إن العلم ليس هو العالم ولا هو المعلوم ، بل هو صفة للعالم .

ولا ريب أن ابن سينا يتناقض فى هذه المواضع . فتارة يجعل العلم زائدا على الذات العالمة ، وتارة لا يقول بذلك .

كلام ابن سينا فى « الإشارات » ورد ابن تيمية عليه

فإنه قال ، لما رد على من قال باتحاد العاقل بالمعقول[٢] : « فيظهر

(١) فى الأصل : فالتكثر والتجدد فى إضافة . ولعل ما أثبته يستقيم به الكلام .

(٢) الكلام التالى هو كلام ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٧٠٦/٤ . وسبق وروده فى هذا الجزء ( ص ٣٤ ) وقابلته هناك على « الإشارات » .

لك من هذا أن كل ما يعقل ، فإنه ذات موجود ، تتقرر فيها الجلايا[(١)] العقلية ، تقرير[(٢)] شىء فى شىء آخر » .

فصرَّح بأنه يتقرر فى ذات العاقل الجلايا[(٣)] العقلية تقرير شى فى شىء آخر ، وهذا خلاف قول : العاقل والمعقول والعقل شىء واحد .

والمقصود قبول ما يقوله من الحق،وهو ما أثبته من كون الرب عالما بالأعيان الثابتة ، وبيان صحة حجته على ذلك .

وأما ما نفاه من علمه بالجزئيات ، فحجته على نفيه ضعيفة .

وقد بيّن أبو حامد وأبو البركات وغيرهما ، أنه يلزمهم القول بعلمه بالجزئيات ، وبيّنوا فساد ما نَفَوْا به ذلك .

**قال ابن سينا**[(٤)] : « إشارة : الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات ، من حيث تجب بأسبابها ، منسوبة إلى مبدأ نوعه فى شخصه يتخصص به[(٥)] ، كالكسوف الجزئى[(٦)] ، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافق[(٧)] أسبابه الجزئية ، وإحاطة العقل بها ، ويعقلها كما يعقل[(٨)] الجزئيات ، وذلك غير الإدراك الجزئى الزمانى لها[(٩)] ، الذى يحكم أنه

(١) فى الأصل : الخلايا . والمثبت من « الإشارات » . ووردت الكلمة من قبل : القضايا .
(٢) الإشارات : تقرر .
(٣) فى الأصل : الخلايا .
(٤) فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٤/٧١٧ – ٧٢٠ .
(٥) الإشارات : متخصص به .
(٦) فى الأصل : الجزئية . والمثبت من « الإشارات » .
(٧) الإشارات : توافى .
(٨) الإشارات : وتعقلها كما تعقل . . .
(٩) لها : ساقطة من « الإشارات » ٣ ، ٤/٧١٨ .

وقع الآن ، أو قبله ، أو يقع بعده ، بل مثل أن نعقل[١] أن كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر ، وهو جزئى ما ، وقت كذا ، وهو جزئى ما فى مقابلة كذا . ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع ، أو لم يقع . وإن كان معقولاً له على النحو الأول ، لأن هذا إدراك آخر جزئى ، يحدث مع حدوث المدرَك ، ويزول مع زواله .

وذلك الأول يكون ثابتا الدهر كله ، وإن كان علما بجزئى ، وهو أن العاقل [ يعقل أن ][٢] بين كون القمر فى موضع كذا ، وبين كونه فى موضع كذا ، يكون كسوف معين/فى وقت من زمان أول الحالين ص ٤٤٢ محدود . عقله ذلك أمر ثابت قبل الكسوف[٣] ومعه وبعده » . هذا لفظه .

**قلت** : وهذا الذى ذكره إنما يتأتى فى الأمور الدائمة عنده ، كالشمس والقمر والكواكب والأفلاك ، فإنه يعلمها بأعيانها ، فإنها دائمة .

وأما الأمور المتجددة ، مثل حركاتها ، ومثل الكسوف والخسوف ، والإهلال والإبدار ، ومثل أشخاص الناس والحيوان ، فهذه لا يُتصور أن يعقلها إلا على وجه كلى ، مثل أن يعلم أنه فى كل شهر يحصل إهلال وإبدار ، وفى كل سنة يحصل مصيف وشتاء . فأما العلم بإهلال معين

(١) الإشارات : تعقل .

(٢) فى الأصل : العاقل لأن . والمثبت من « الإشارات » ٣ ، ٧١٩/٤ .

(٣) الإشارات ٣ ، ٧٢٠/٤ : قبل كون الكسوف .

وإبدار معين وكسوف معين ، فهذا جزئى حادث كائن بعد أن لم يكن ، زائل بعد ما كان ، فإن علمه بعينه لزم ما حذروه من التغير فى علمه ، فإنه إذا علمه قبل وجوده ، علمه معدوما سيوجد ، ثم إذا وجد علمه موجودا ، ثم إذا زال عَلِمَهُ معدومًا قد كان ، وهذا الذى فروا منه .

ولو علم الجزئيات بأعيانها بعلم ثابت ، لزم وجود ما لا نهاية له من المعقولات دائما فى ذاته .

وأما قوله[١] : « مثل أن يعقل أن كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر . وهو جزئى وقت كذا ، وهو جزئى فى مقابلة كذا ، ثم ربما وقع ذاك الكسوف ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع ، وإن كان معقولا له على النحو الأول ، لأن هذا إدراك آخر جزئى ، يحدث مع حدوث المدرَك ، ويزول مع زواله ، وذلك الأول يكون ثابتا الدهر كله ، وإن كان عالما بجزئى » .

فيقال : هذا الكسوف المعلوم أهو كسوف واحد بالعين أم بالنوع ؟

فالأول أن يعلم أن الشمس تُكسف فى برج الحمل فى السنة الفلانية سنة الطوفان .

والثانى أن يعقل أنها كلها [ إن ][٢] حصلت فى برج كذا على وجه كذا كسفت .

فإن قيل : إنه كسوف معين ، فهذا إذا كان عقله ثابتا أبدا ، يكون

(١) وهو الكلام الذى سبق وروده ومقابلته قبل صفحات .

(٢) إن : ساقطة من الأصل ، وأثبتها ليستقيم الكلام .

قد عقل قبل وجوده . وحينئذ يكون معدوما لا موجودا ، والعلم بأنه موجود جهل ، والعلم بأن سيوجد هو الذى فروا منه .

وإن قالوا : نعلم أنه إذا حصل الشيء المعين الجزئى حصل الكسوف ، وإن لم نعلم متى يحصل ذاك .

قيل : فمثل هذا لا يكون إلا إذا كان المعلوم كليا ، وهو أن نعلم أنه إذا حصل ذلك الأمر المعين على الوجه المعين حصل الكسوف ، وهذا العلم كلى لا جزئى .

ففى الجملة الجزئى لا يكون جزئيا إلا إذا انحصر شخصه ومَنَعَ تصوره من وقوع الشركة فيه ، /وهذا إذا لم يكن أمرًا ثابتا ، بل أمرًا حادثا ، فلا يُعلم على وجهه إن لم يُعلم وقته المعين . ص ٤٤٣

وحينئذ فيكون العلم به قبل وقته ، وإلا فإذا عُلم أنه متى حصل كذا على وجه كذا حصل الكسوف ، فهذا كلى . وإن عُلم أنه لابد أن يحصل ، فإنه كلى من حيث الزمان ، فإن تصوره لا يمنع اشتراك الأزمنة[1] فيه ، فلم يُعلم إلا على وجه كلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه .

وقولهم مع هذا : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السماوات والأرض ، مغالطة بل لم يعلم شيئا من الأمور المعينة الحادثة ألبتة ، بل هو عازب عنه ، لا يدرى أكان أم لم يكن ، فإن نفس تصور الكلى من

(١) فى الأصل : الأزمة ، وهو تحريف .

حيث هو كلى ، لا يفيد تصور المعيّنات ، والوجود ليس فيه إلا المعيّنات ، فلا يكون تصور شيئا من المعيّنات الحادثة .

كلام الطوسى فى « شرح الإشارات » ورد ابن تيمية عليه

وقد بين ذلك شارحو كلامه **فقال الطوسى**[١] : « يريد التفرقة بين إدراك الجزئيات على وجه كلى لا يمكن أن يتغير ، وبين إدراكها على وجه جزئى يتغير بتغيرها ، ليبين أن الأول تعالى ، بل كل عاقل ، فهو إنما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الأول دون الثانى . وإدراكها على الوجه الثانى لا يحصل إلا بالإحساس أو التخيل ، أو ما يجرى مجراهما من الآلات الجسمانية » .

**قال**[٢] : « وقبل تقرير ذلك نقول : كلية الإدراك وجزئيته تتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها . فلا تدخل التصديقات[٣] فى ذلك » يعنى بذلك أن التصديق إنما يكون كليا وجزئيا باعتبار ما فيه من التصور : هل هو جزئى أو كلى ؟

**قال**[٤] : « فإن قولنا : هذا الإنسان يقول هذا القول فى هذا الوقت ، [ جزئى ][٥]. وقولنا : الإنسان يقول القول فى وقت ، كلى . ولم يتغير فيهما إلا حال[٦] الإنسان ، والقول ، والوقت ، والجزئية بالكلية[٧] » .

(١) فى « شرحه على الإشارات » ٣ ، ٧١٧/٤ .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ٣ ، ٧١٧/٤ .

(٣) شرح الطوسى : ولا مدخل للتصديقات . .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة ، ٣ ، ٧١٧/٤ - ٧١٨ .

(٥) كلمة « جزئى » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « شرح الطوسى » .

(٦) فى الأصل : حلال ، وهو تحريف . والمثبت من « شرح الطوسى » .

(٧) شرح الطوسى : . . الإنسان والوقت والقول بالجزئية والكلية .

ولقائل أن يقول : بل نفس النسبة لا تكون جزئية وكلية ، فإنه إذا قيل : هذا الإنسان يقول هذا القول فى هذا الوقت كان الجميع جزئيا . وإذا قيل : يقول أقوالا حسنة ، أو يقول هذا القول دائما ، كان الثانى كليا ، فإن تصوره لا يمنع من وقوع الشركة فيه .

فإن قلت : المحمول ، الذى هو خبر المبتدأ عن أحدهما ، قول معين ، وفى الآخر قول مطلق ، فالجزئية والكلية إنما وقعا فى التصورين .

قيل : إن أريد ذلك لم يكن لنا تصديق غير التصورات ، فلا حاجة إلى نفى الكلية عنه .

ولكن المعروف أن هذا القول هو الخبر المحمول على المبتدأ المخبَر به
عنه ، وهو قول معين جزئى ، ونسبته إليه هو التصديق المغاير
للتصورين ،/فإن التصديق يُراد به الجملة كلها ، فيكون التصور بعضه ص ٤٤٤
بعينه ، ويُراد به النسبة الحكمية ، فيكون التصور شرطا فيه . وإذا أريد به هذا فنسبة القول المعيّن إلى المعيّن تصديق ، فإن عنيتَ النسبة من جميع الوجوه ، بحيث يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها ، فهى جزئية ، وإن لم يمنع ذلك فهى كلية .

مثل كونه يقوله دائما ، أو الإخبار عنه بأنه يقوله فى وقت ما ، فإن هذا لا يمنع كونه يقوله فى هذا الوقت وفى غيره ، بل لا يمنع أن يقوله بالعربية وبالعجمية ، فهو كلى بالنسبة إلى العربية والعجمية .

وبالجملة فما لم يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه فهو كلى ، سواء كان احتمال الشركة لدخوله أشخاصا أو أزمنة أو أمكنة أو لغات أو غير

ذلك من الأمور ، وهذا مما يبين أنه من لم يقل إن الربّ يعلم الجزئيات ، فإنه يلزمه أن لا يعلم شيئا من الموجودات ، فإنه ما من موجود إلا وهو متميز عن غيره ، بحيث يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه .

ولهذا لم يمنع ابن سينا كونه يعلم الجزئيات الثابتة الدائمة على أصله ، كالسمٰوات والنجوم ، وإنما منع علمه بالمتغيرات ، فرارا من قيام الحوادث به ، مع أن أساطين من أساطين الفلاسفة ، ومن وافقهم من المتأخرين ، يقولون : إنه تقوم به الحوادث ، ولا حجة له على نفى ذلك أصلا ، إلا ما ينفى به قيام الصفات ، وإثباته للعلم يستلزم إثبات الصفات كما تقدم بيانه ، فعُلم أن إثباته للعلم بالكليات دون الجزئيات فى غاية التناقض .

**قال الطوسى**[١] : « وكل جزئى يتعلق به حكم فله طبيعة توجد فى شخصه ، وما تصير[٢] تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل[٣] ، ولا يتناولها البرهان والحد ، بسبب انضياف[٤] معنى الإشارة الحسية إليها ، وما[٥] يجرى مجراها من المخصصات ، التى لا سبيل إلى إدراكها إلا بالحس[٦] وما يجرى مجراه ، فإن أخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات ، صارت كلية يدركها العقل ، ويتناولها البرهان والحد ،

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ٣ ، ٧١٨/٤ .

(٢) شرح الطوسى : فى شخصه إنما تصير.

(٣) العقل : ساقطة من « شرح الطوسى » .

(٤) فى الأصل : اتصاف . والمثبت من « شرح الطوسى » .

(٥) شرح الطوسى : أو ما .

(٦) شرح الطوسى : إلا الحس .

وكان الحكم المتعلق بها - حين كونها جزئية - باقيا بحاله ، اللهم إلا أن يكون الحكم متعلقا بالأمور المخصصة من حيث هى مخصصة » .

**قال**[١] : « وإذا ثبت هذا فنقول : كل من أدرك علل الكائنات ، من حيث إنها طبائع » يعنى طبائع كلية[٢] « وأدرك أحوالها الجزئية وأحكامها ، /كتلاقيها وتباينها ، وتماسها وتباعدها ، وتركبها وتحللها ؛ من حيث هى متعلقة بتلك الطبائع ، وأدرك الأمور التى تحدث : معها وبعدها وقبلها ، من حيث يكون الجميع واقعا[٣] فى أوقات يتحدد بعضها ببعض ، على وجه لا يفوقه[٤] شيء أصلا ، فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة ، والمتجددة المنصرفة[٥] ، الخاصة بوقت دون وقت ، كما عليه الوجود ، غير مغادر[٦] إياها بشيء ، وتكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم أخر ، لو حصلت فى الوجود ، مثل هذا العالم بعينه ، فتكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة فى أزمنتها ، غير متغيرة بتغيرها . ص ٤٤٥

هكذا يكون إدراك الجزئيات على الوجه الكلى » .

**فيقال** : فعلى هذا التقدير لا يكون الربُّ عالما بشيء من هذه الأمور

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ٣ ، ٧١٨/٤ - ٧١٩ .

(٢) عبارة « يعنى طبائع كلية » ليست فى « شرح الطوسى » وإنما هى عبارة أضافها ابن تيمية ليشرح بها الكلام السابق .

(٣) فى الأصل : واقعة . والمثبت من « شرح الطوسى » ٣ ، ٧١٩/٤ .

(٤) شرح الطوسى : لا يفوته .

(٥) شرح الطوسى : المتصرمة .

(٦) شرح الطوسى : غير مغايرة .

الموجودة ، ولا فاعلا لها ، إذا كان علمه بها هو إبداعه لها ، فإن العلم بالجزئيات ، على هذا الوجه الكلى ، لا يتضمن العلم بشىء من المعيّنات ، ولا يكفى هذا العلم فى وجودها ، فضلا عن أن يكون هو إيجادها .

فإنّا إذا علمنا أن بنى آدم لابد أن تحصل لهم شهوة الأكل فيأكلون ، وإذا أكلوا فلا بد أن تحصل لهم فضلة فيتغوّطون ، ولا بد أن تحصل لهم شهوة النكاح فيجامعون ، ولا بد أن يحصل إنزال وحبل ، فتحبل النساء ويلدن(١) ، ولا بد أن يموتوا – كان هذا علما كليّا يتضمن أنه لابد من وجود أكل وتخلٍّ(٢) ، ونكاح وإنزال ، وحبل وولادة وموت ، بحيث لو قيل : إن فى الآدميين من لا يموت ، أو من لا يأكل ويشرب وينام ، ونحو ذلك – كان ذلك العلم الكلى مناقضا لهذا القول .

ولو قيل : إنه لم يبق من ينكح ويحبل ، ويلد ويموت ، كان ذلك العلم الكلى دافعا لهذا القول ، كما إذا علمنا أن نبيّا لا يخبر إلا بالصدق ، وعلمنا أنه أخبر بأخبار لا نعرف أعيانها – علمنا أنها كلها صادقة ، ولم يكن فى مجرد هذا العلم الكلى علم شىء منها .

وإذا علمنا أن كل دليل شرعى دل على الإيجاب أو التحريم ، وجب إثبات موجبه من الإيجاب أو التحريم ، كان هذا علما كليا ، ولم يكن فيه علم بشىء من أعيان الأدلة الشرعية ، ولا بالأحكام المعيّنة الشرعية .

---

(١) فى الأصل : ويلدون ، وهو خطأ .

(٢) فى الأصل : وتخلى ، وهو خطأ .

وإذا علمنا/أن الإهلال لا يكون إلا فى أول الشهر ، والإبدار لا يكون إلا فى وسطه ، وأن كسوف الشمس لا يكون إلا عند الاجتماع قبل الإهلال ، وخسوف القمر لا يكون إلا فى الليالى[1] البيض فى الإبدار – لم يكن فى مجرد هذا العلم ما يوجب أن يُعلم : هل الهلال طالع فى هذا الوقت أم لا ؟ وهل هو مبدر أم لا ؟ وهل هو خسوف أم كسوف أم لا ؟ ص ٤٤٦

وكذلك إذا علمنا أن الشمس تدور ما بين رأس السرطان والجدى ، لا يصعد هذا غاية صعودها ، وهذا غاية هبوطها ، وفى صعودها يكون الصيف ، وفى هبوطها يكون الشتاء ، ونحن لا نعلم هل هذا الوقت صيف أو شتاء ، وهل هى صاعدة أو هابطة – لم يكن فى هذا العلم الكلى ما يفيد معرفة ما وجد فى الخارج من أحوالها ، لكن فيه أنها لا تخرج عن هذا القانون الكلى ، وهكذا سائر العلوم الكلية .

لكن العلم بجميع حوادث الوجود على الوجه الكلى ، أعم من العلم ببعض حوادثه . ومع ذلك فليس فى ذلك علم بشىء من الموجودات الحادثة .

وأيضا فمجرد هذا العلم الكلى لا يكفى فى وجود المعيّنات ، فالمعيّن لا يوجد إلا بتصور معيّن وإرادة معيّنة ، وإلا فمن أراد أن يكرم الأبرار ، ويعاقب الفجّار ، ويقبل شهادة العدول ، ويردّ شهادة أهل الزور ، وهو لا يعرف أعيان هؤلاء وهؤلاء – لم يمكنه فعل شىء من ذلك الأمر الكلى الذى عزم .

(١) فى الأصل : فى ليالى ، وهو تحريف

ومن أراد أن يأكل طعاما ، ويلبس ثوبا ، وليس له قصد فى طعام بعينه ، وثوب بعينه ، إن لم يحصل له طعام معيّن ، وثوب معين ، بحيث تكون له إرادة معيّنة وتصور معين – امتنع أن يأكل ويلبس ، لكن قد يكون قصده للمعيّن ، هو لكونه هو الميسور المقدور عليه ، ولو حصل غيره لقام مقامه ، ليس له إرادة فى أحدهما دون الآخر ، إلا لكونه هو الذى تيسّر وقدر عليه ، فهنا يكون سبب تعيّن الإرادة هى القدرة .

وكذلك من قصده أن يعطى الزكاة للأنواع الكلية التى ذكرها الله فى كتابه ، وليس له غرض فى شخص بعينه ، فهو يعطى من علم أنه منهم ، ومن أمكنه أعطاه . [ ومن أراد شخصا معيّنا ، ][1] فلا يتعين حتى يحصل له تصور معين وإرادة معينة ، لكن التعين يكون لأجل علمه المعيّن وقدرته المعيّنة ، لا لكون إرادته الأولى دعته إلى أداء الزكاة وصرفها فى الأنواع المذكورة فى القرآن – فكانت [ إرادته ] إرادة لمعين[2] .

ص ٤٤٧ وكذلك من قصده أن يتطهر/كما أمره الله ، فهو يقصد الطهارة بماء ، أى ماء كان ؛ وهذه إرادة كلية ، ثم لا يمكنه أن يتطهر إلا بماء معيّن ، يتصور تصورا معينا ، ويريد التطهر به إرادة معينة .

وكذلك من قصده أن يعتق رقبة وجبت عليه فى كفارة ، وكذلك من غرضه أن يزوِّج وليته من كُفْوٍ ، ومن قصده أن يشترى طعاما من

---

(١) ما بين المعقوفتين ليس من الأصل ، ولكنه كلام أضفته ليستقيم معنى الكلام التالى .

(٢) فى الأصل : كانت إرادة لمعين ، ولعل ما أثبته يستقيم به الكلام .

شخص ، وكذلك من غرضه أن[1] يستفتي من يفتيه بحكم الله ، ومن غرضه أن يحاكم خصمه إلى من يحكم بينهما بالحق ، وأمثال ذلك .

فهؤلاء قصدهم ابتدأ أمراً مطلقا كليا ، ليس غرضهم شخصا بعينه ، لكن لا يحصل مقصودهم إلا إذا قصدوا شيئا معيّنا ، وإلا فما دامت ليس معهم إلا الإرادة المطلقة ، لا يفعلون شيئا ، إذ المطلق لا وجود له فى الأعيان ، فلا يمكن وجود كلى فى الخارج مع كونه كليا قط ، فمن لم يعلم إلا الكليات ، لم يمكنه أن يفعل شيئا قط ، ولا يكون عالما بشيء من الموجودات ، فإن الموجودات فى الخارج ليس فيها كلى .

فعلى قول هؤلاء لم يعلم الله شيئا من الموجودات ، بل ولا فَعَل شيئا من الموجودات . وهذا أمر قطعى لا حيلة فيه ، كلما تدبّره العاقل تبيّن له فساد هذا القول .

وما استثناه ابن سينا من كونه يعلم الموجودات الثابتة بأعيانها ، لا يصح استثناؤها ، فإن تلك أيضا حادثة على القول الحق ، ويلحقها التغير كما يلحق غيرها ، فيجب إذا لم يعلم إلا الكليات أن لا يعلمها ، وعلى قول أوّلهم إنها أزلية أبدية ، فهى مستلزمة للتغيرات ، أما الأجسام فإنها لا تزال متحركة ، وأما العقول فلا حقيقة لها ، وبتقدير ثبوتها ، فإنها علل الأجسام المتغيرة عندهم .

وقد تقدّم أصله : أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، فالعلم بالعلل إنما يوجب العلم بمعلولها ، والعلة أوجبت معلولات جزئية متغيرة ،

---

(١) فى الأصل : من ، وهو تحريف.

فيجب أن يعلم عليتها على هذا الوجه . وحينئذ فيلزم أن يعلم المتغيرات متغيرة ، لا يكون علمها على وجه كلي كما ذكروه .

ومما يوضح هذا أن الشرائع جاءت بالأحكام الكلية ، مثل إيجاب الزكوات ، وتحريم البنات والأخوات ، ولا يمكن أمر أحد بما أمره الله به ، ونهيه عمَّا نهاه الله عنه ، إن لم يُعلم دخوله فى تلك الأنواع الكلية ، ص ٤٤٨ وإلا فمجرد العلم بها ، لا يمكن معه فعل مأمور ولا ترك محظور ،/إلا بعلم معين ، بأن هذا المأمور داخل فيما أمر الله به ، وهذا المحظور داخل فيما نهى الله عنه. وهذا الذى يسمّى تحقيق المناط .

إذا تبين هذا ، فقول القائل : «كل من أدرك علل الكائنات ، من حيث إنها طبائع » إلى آخره .

يقال له : أتريد أنه[1] أدركها كلية ، مثل أن يدرك أن فى العالم حارًّا وباردا ، وأنهما يلتقيان على وجه كذا ؟ أو تريد أنها إدراك الطبائع الموجودة المعينة ؟

فإن أردت الأول ، لم يكن فى العلم بذلك علم بشىء من الموجودات .

وإن أردت الثانى ، فإنه يلزم من العلم بها ، العلم بلوازمها ، كما تقدم من أن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها ، فيلزم من ذلك أن يعلم جميع معلولاتها ولوازمها . وليس فى المعيّنات إلا ما هو معلولها

(١) فى الأصل : أنها ، وهو خطأ .

ولوازمها ، فيلزم العلم بكل شيء جزئي على سبيل التعيين ، ويلزم العلم بطوله وعرضه وعمقه وقدره ، سواء كان من الكم المتصل أو المنفصل .

ولهذا كان قول المرسلين : إن الله أحصى كل شيء عددا ، فهو يعلم أوزان الجبال ، ودورات الزمان ، وأمواج البحر ، وقطرات المطر ، وأنفاس بني آدم : ﴿ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾[ سورة الأنعام : ٥٩ ] .

يبين هذا أنه قد تَقدّم أن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها ، وهي الموجَب ، والرب سبحانه هو موجِب بمشيئته وقدرته لكل ما يشاؤه .

وهم يسمونه علة ، وهو إنما يوجد شيئا معينا ، لا يوجد شيئا كليا ، إذ الخارج ليس فيه شيء كلي ، فيجب أن يكون عالما بكل شيء جزئي ، كما أنه خالق لكل شيء جزئي . وإن كان له علم عام كلي بالأمور الكلية ، فلا منافاة بين هذا وهذا ، بل مخلوقه له علم بالكلي والجزئيات ، فالخالق أَوْلى بذلك .

وقولهم : إن إدراكها على هذا الوجه إنما يحصل بالإحساس أو التخيل .

فيقال لهم : لا ريب أن الله سميع بصير ، يسمع ويرى ، سبحانه وتعالى .

وقد روى ابن أبي طلحة ، عن ابن عباس ، في قوله تعالى : ﴿ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ ﴾[ سورة البقرة : ١٤٣ ] ونحو ذلك . قال : إلا

لنرى[1] . ففسّر العلم المقرون بالوجود بالرؤية ، فإن المعدوم لا يُرى ، بخلاف الموجود ، وإن كانت الرؤية تتضمن علما آخر .

**وقال الطوسى فى شرح كلام ابن سينا**[2] :«قوله[3]: الأشياء الجزئية قد تعقل ، كما تعقل الكليات ، إشارة إلى إدراكها من حيث هى طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة ، وقيّدها بقوله : « من حيث تجب بأسبابها » ليكون الإدراك/ لتلك الأشياء ، مع كونه كليا يقينيا ، غير ظنى . ص ٤٤٩

**ثم قال**[4]: « منسوبة إلى مبدأ نوعه فى شخصه » : أى منسوبة إلى مبدأ ، طبيعته النوعية موجودة فى شخصه ذلك ، لا أنها [5] غير موجودة فى غير ذلك الشخص ، بل مع تجويز أنها موجودة فى غيره . والمراد أن تلك الأشياء إنما تجب بأسبابها ، من حيث هى طبائع أيضا .

ثم قال : « تتخصص به » أى تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ ، وإنما نَسَبَها إلى مبدأ كذلك ، لأن الجزئى ، من حيث هو

(١) قال ابن الجوزى فى تفسيره « زاد المسير » ١٥٥/١ : « إلا لنعلم . فيه أربعة أقوال . أحدها : لنرى . والثانى : لنميز ، رُويا عن ابن عباس » . وذكر الطبرى فى تفسيره ( ط . دار المعارف ) ١٦٠/٣ : « وقال بعضهم : إنما قيل ذلك ، من أجل أن العرب تضع العلم مكان الرؤية ، والرؤية مكان العلم . . . وزعم أن معنى قوله : « إلا لنعلم » بمعنى : إلا لنرى من يتبع الرسول » . وقال القرطبى فى تفسيره ١٥٦/٢ : « قوله تعالى : إلا لنعلم من يتبع الرسول – قال على بن أبى طالب رضى الله تعالى عنه : معنى « لنعلم » : لنرى ، والعرب تضع العلم مكان الرؤية ، والرؤية مكان العلم » .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة ٣ ، ٧١٩/٤ .

(٣) شرح الطوسى : فقوله .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة ٣ ، ٧١٩/٤ – ٧٢٠ .

(٥) شرح الطوسى : فى شخصه ذلك ، لأنها . .

جزئى ، لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ، ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك » .

**قال**(١) :«وقوله : « إن العاقل لأن بين كون القمر فى موضع كذا » إلى آخره ، معناه(٢) : أن من يعقل أن بين كون القمر فى أول الحَمَل مثلا ، وبين كونه فى أول الثور يكون كسوف معين فى وقت محدود من زمان كونه فى أول الحمل ، كالوقت(٣) الذى سار فيه القمر من أول الحمل عشر درجات ، فإنما يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الأمور أمرًا ثابتًا(٤) قبل وقت الكسوف ومعه وبعده » .

**فيقال له** : هذا الذى تصور هذا الكسوف تصور أنه يكون فى عام معين ، أو تصوره مطلقا ، كتصوره أنه إذا كان فى عشر درجات من الحَمَل ، مع أمور أخرى ، يكون كسوف . فإن كان الأول ، فذاك كسوف جزئى معين . وتصوره يكون قبله ومعه وبعده . وإن كان الثانى ، فهذا يكون محققا تارة ، ومقدَّرا أخرى . أما المقدور ، فأن يعلم أنه كلما حصل القمر فى موضع كذا ، والشمس فى موضع كذا ، حال القمر بين نور الشمس وبين الناس فانكسفت . ولكن هذا ليس فيه علم بوقوعه لا مطلقا ولا معينا .

---

(١) بعد كلامه السابق ٣ ، ٧٢٠/٤ ، إلا أنه قال : « . . . . كذلك . وباقى كلامه ظاهر إلى قوله : وهو أن العاقل . . . الخ .

(٢) شرح الطوسى : ومعناه .

(٣) شرح الطوسى : فالوقت .

(٤) فى الأصل : أمر ثابت ، وهو خطأ . والمثبت من « شرح الطوسى » .

والثانى أن يعلم أنه لابد أن تقع هذه المحاذاة بين الأرض والقمر والشمس ، وإنما تقع إذا كان كذا ، فهذا علم كلى ، لا يُعلم به شىء من الكسوف الموجود .

ثم يقال : والعلم بهذا ممتنع ، إن لم يعلم الكسوفات الجزئية . وذلك أن أسباب الكسوفات حركات أجسام معينة فى أوقات محدودة . والعلم بمجموع ذلك يوجب العلم بكل كسوف جزئى ، والعلم به قبل وقوعه ومع وقوعه وبعد وقوعه ، فلا يُتصور مع العلم بأسباب الحوادث ، أن يُعلم علم كلى ، إلا وتُعلم الجزئيات الواقعة ، وإلا فلا يكون العلم بجميع الأسباب حاصلا .

ص ٤٥٠ /ولهذا لما كنا لا نعلم عامة الأسباب لم نعلم ما يكون ، وإذا علمنا أسباب شىء ، علمنا وقوعه قبل وقوعه ومعه وبعده ، كمن علم أنه سيبُعث محمد صلى الله عليه وسلم ، وأنه يُبعث إذا كانت أمور ، فإذا علم أنها لم تكن ، علم أنه لم يبعث ، وإن علم أنها كانت ، علم أنه بُعث .

وكثير مما يتكلم فيه الناس من مقدمة المعرفة ، يكونون قد علموا جزء السبب ، ولم يعلموا تمام السبب ، ولا علموا مانعه ، فيصيبون أحيانا ، ويكون خطؤهم أكثر من صوابهم ، لأن ما فاتهم من العلم بتمام السبب والموانع أكثر مما علموه .

وقد تقدم قول ابن سينا : « قد تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه من يخصه يتخصص به .

وقد قال فى شرحه[1] : « أى تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك

(١) يقصد ابن تيمية الطوسى ، وسبق كلامه قبل قليل .

المبدأ ، وإنما نسبها إلى مبدأ كذلك ، لأن الجزئى من حيث هو جزئى لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية » .

**فيقال** : هذا الكلام بيّن فى أنها لا تعقل على هذا الوجه إلا جزئية لا كلية ، لأنها إذا عُقلت من حيث يجب بسببها المعين الجزئى ، لزم أن تعقل جزئية . وأما إذا عُقلت من حيث تجب بسبب كلى عقلت كلية ، لكن رب العالمين هو واحد معين ، ليس أمراً مطلقا كليا ، فهو يعلم نفسه علما معينا ، يمنع من وقوع الشركة فيه ، لا يعلمها علما كليا ، لا يمنع من وقوع الشركة فيه . وحينئذ فيعلم كل ما صدر عنه على هذا الوجه ، وقوله : « انحصر نوعه فى شخصه » دليل على ذلك .

وقول الطوسى : « قوله : منسوبة إلى مبدأ نوعه فى شخصه » أى منسوبة إلى مبدأ طبيعته النوعية موجودة فى شخصه ، ذلك لأنها غير موجودة فى غير ذلك الشخص ، بل مع تجويز أنها موجودة فى غيره ، إنما تستقيم فى طبائع المخلوقات . وأما الخالق تعالى فلا يجوز أن تكون صفته ثابتة لغيره .

والكلام إنما هو فى أن علمه بنفسه يوجب العلم بالمخلوقات ، وبه تجب الممكنات ، وليس فى الأسباب ما يوجب شيئا من الممكنات ، إلا وهو سبحانه وتعالى ، وكل ما سواه فإنما يوجَب بشركة من غيره ، وهو سبحانه لا شريك له . ثم كيف يتخصص بالمبدأ إن لم يكن مختصا ، كما تقدم ؟

فنى الجملة كل حجة يذكرونها هم أو غيرهم — على علمه بشىء من الأشياء ، يدل على علمه بالجزئيات .

وقول القائل : إنه يعلم الكليات دون الجزئيات ، كلام متناقض ، يستلزم أنه لم يخلق شيئا ولا يعلم شيئا من الموجودات .

ص ٤٥١ وقوله مع/ذلك إنه : لا يعزب عن علمه مِثقال ذرةٍ في الأرض ولا فى السماء ، تلبيس منه ، كقولهم : العالم محدَث ، يريدون به أنه معلول مع قدمه ، وإلا فكل ذرة من ذرات المحدَثات عازبة عنه عندهم . وكونها تجب وصف كلى باقٍ أزلا وأبدا ، لا يوجب العلم بها كما ذكروه .

ومضمون كلامه أنه يعلم ولا يعلم ، فهو كلام متناقض . ثم الأدلة الدالة على علمه تستلزم علمه بالجزئيات ، وليس لابن سينا ما يبطل ذلك ، إلا كون ذلك يفضى إلى تغير العلم ، لكونه يعلم أن سيكون الشيء ، ثم يعلم أنه قد كان ، وهذا إن أبطله من جهة أنه نقصٌ فى العلم فهو باطل ، فإن هذا هو علم للشيء على ما هو عليه ، فإنه علمه معدوما لما كان موجودا ، وعلم أنه سيوجد ، ثم لما وجد علمه موجودا ، ثم إذا عدم بعد ذلك علم أن قد كان ثم عدم .

فهذا هو العلم المطابق للمعلوم ، وما سوى ذلك فهو جهل لا علم . وإن أنكره من جهة أنه يحدث تحول العلم بتحول المعلوم ، وأن ذلك تغير – فقد عُرف قول المانعين من هذا الأصل ، وأنه فى غاية الضعف والفساد ، مخالف لصريح المعقول وصحيح المنقول ، لا سيما ومن منع ذلك ، من الجهمية ومن اتبعهم ، إنما منعوه لاعتقادهم أن ذلك ينافى القدم .

وابن سينا وإخوانه يجوِّزون قيام الحوادث بالقديم ، فلا حجة لابن سينا وأتباعه فى منعه ، إلا حجتهم فى نفى الصفات . وإثبات العلم

بالمعلومات المفصَّلة الثابتة بأعيانها ، مستلزم لثبوت الصفات كما تقدم بيانه وإقرار أصحابه بذلك ، وحينئذ فلا حجة لهم فى نفى ذلك أصلا .

والله تعالى قد أخبر فى كتابه بعلمه بما سيكون ، كالأمور التى أخبر بها قبل كونها ، فعُلم أنه يعلم الأشياء قبل وجودها ، وأخبر أنه إذا وجدت علمها أيضا .

كقوله : ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ ﴾[ سورة البقرة : ١٤٣ ] .

وفى القرآن من هذا بضعة عشر موضعا . وقد روى عن ابن عباس وغيره : إلا لنرى . وقال طائفة من المفسرين : إلا لنعلمه موجودا .

رد الغزالى على الفلاسفة فى « تهافت الفلاسفة » وتعليق ابن تيمية على كلامه

ونحن نذكر كلام أبى حامد عليهم **قال**[1] : « مسألة فى إبطال قولهم : إن الله – تعالى عن قولهم – لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن وما كان ويكون[2] » . **قال**[3] : « وقد اتفقوا على ذلك » .

**قلت** : يعنى اتفاق من عُرف قوله منهم ، وهم الذين ذكرهم ابن سينا ، وإلا فأبو البركات/قد حكى عنهم قولين ، واختار هو أنه يعلم الجزئيات . ص ٤٥٢

**قال أبو حامد**[4] : « فإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ،

(١) فى « تهافت الفلاسفة » ص ٢٠٤ .

(٢) تهافت الفلاسفة : وما يكون .

(٣) بعد كلامه السابق مباشرة .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ٢٠٤ – ٢٠٦ .

فلا يخفى هذا من مذهبه . ومن ذهب منهم[١] إلى أنه يعلم غيره ، وهو الذى اختاره ابن سينا ، فقد زعم أنه يعلم الأشياء علما كليا ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن ، ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السمٰوات ولا فى الأرض ، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلى .

فلا بد[٢] أولا من فهم مذهبهم ، ثم الاشتغال بالاعتراض ، ونبيّن هذا بمثال ، وهو أن الشمس مثلا تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ثم تنجلى ، فتحصل له[٣] ثلاثة أحوال : أعنى للكسوف[٤] حال[٥] هو فيها معدوم منتظر الوجود ، أى سيكون . وحال هو فيها موجود ، أى هو كائن . وحال ثالثة هو فيها معدوم ، ولكنه كان من قبل .

ولنا بإزاء هذه الأحوال[٦] ثلاثة علوم مختلفة ، فإنا نعلم أولا : أن الكسوف معدوم وسيكون ، وثانيا : أنه كائن ، وثالثا : أنه كان ، وليس كائنا الآن .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة ، وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العالمة ، فإنه لو علم بعد الانجلاء أن الكسوف موجود الآن [ كما

---

(١) منهم : ساقطة من « تهافت الفلاسفة » .
(٢) تهافت الفلاسفة : ولابد .
(٣) تهافت الفلاسفة : لها .
(٤) تهافت الفلاسفة : أعنى الكسوف حال .
(٥) فى الأصل : حالة . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .
(٦) تهافت الفلاسفة : الأحوال الثلاثة .

كان قبل ][1] ، كان[2] جهلا لا علما . ولو علم عند وجوده أنه معدوم كان[2] جاهلا ، فبعض هذه لا يقوم مقام بعض .

فزعموا أن الله تعالى لا يختلف حاله فى هذه الأحوال الثلاثة ، فإنه يؤدى إلى التغير ، وما لم يختلف حاله لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة ، فإن العلم يتبع المعلوم ، فإذا تغير المعلوم تغير العلم ، وإذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة ، والتغير على الله[3] محال .

ومع هذا زعم أنه يعلم الكسوف ، وجميع صفاته وعوارضه ، ولكن علما يتصف به[4] فى الأزل والأبد ، لا[5] يختلف . مثل أن يعلم مثلا أن الشمس موجودة ، وأن القمر موجود ، وأنهما[6] حصلا منه بوساطة الملائكة التى سموها باصطلاحهم عقولا مجردة ، ويعلم أنها تتحرك حركات دورية ، ويعلم أن بين فلكيهما تقاطعا على نقطتين : هما الرأس والذنب ، وأنهما يجتمعان فى بعض الأحوال فى العقدتين فتنكسف[7] الشمس ، إذ[8] يحول جرم القمر بينها وبين أعين الناظرين ، وتستتر[9] الشمس عن الأعين ، وأنه إذا جاوز العقدة مثلا

---

(١) عبارة « كما كان قبل » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « تهافت الفلاسفة » .

(٢) تهافت الفلاسفة ( ص ٢٠٥ ) : لكان .

(٣) تهافت الفلاسفة : الله تعالى .

(٤) تهافت الفلاسفة : علما هو متصف به . .

(٥) تهافت الفلاسفة : ولا .

(٦) تهافت الفلاسفة : فإنهما .

(٧) تهافت الفلاسفة : فتنكشف ، وهو تحريف .

(٨) تهافت الفلاسفة : أى .

(٩) تهافت الفلاسفة : فتستتر .

بمقدار كذا ، وهو سنة مثلا ، فإنه تنكسف مثلا[١] ، وأن ذلك الانكساف يكون فى جميعها أو ثلثها أو نصفها[٢] ، وإنه يمكث ساعة
ص ٤٥٣ أو ساعتين ، وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف/وعوارضه ، فلا[٣] يعزب عن علمه شىء .

ولكن علمه بهذا قبل الكسوف ، وحال[٤] الكسوف ، وبعد الانجلاء ، على وتيرة واحدة ، لا يختلف ولا يوجب تغيرا فى ذاته ، وكذا علمه بجميع الحوادث ، [ فإنها ][٥] إنما تحدث بأسباب ، وتلك الأسباب لها أسباب أخرى[٦] ، إلى أن تنتهى إلى الحركة الدورية السماوية ، وسبب الحركة الدورية نفس السمٰوات .

وسبب تحريك النفس[٧] الشوق إلى التشبه بالله[٨] والملائكة المقربين ، والكل معلوم له ، أى ينكشف له[٩] انكشافا واحدا متناسبا ، لا يؤثر فيه الزمان[١٠] . ومع هذا فحال الكسوف لا يُقال : إنه يعلم أن الكسوف موجود الآن ، ولا يعلم بعده أنه انجلى الآن ، وكل ما يجب فى

---

(١) تهافت الفلاسفة : فإنها تنكسف مرة أخرى .
(٢) فى الأصل : فى جميعه أو ثلثه أو نصفه . والتصويب من « تهافت الفلاسفة » .
(٣) تهافت الفلاسفة : ولا .
(٤) تهافت الفلاسفة : وفى حال .
(٥) فإنها : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « تهافت الفلاسفة » .
(٦) تهافت الفلاسفة : أخر .
(٧) تهافت الفلاسفة : النفوس .
(٨) تهافت الفلاسفة : بالله تعالى .
(٩) تهافت الفلاسفة : فالكل معلوم له ، أى هو منكشف له .
(١٠) فى الأصل : لا يؤثر فيه الكسوف . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .

معرفته[١] الإضافة إلى الزمان ، فلا يتصور أن يعلمه ، لأنه يوجب التغير .

هذا فيما ينقسم بالزمان . وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان ، كأشخاص الناس والحيوانات ، فإنهم يقولون : لا يَعْلَمُ عوارض زيد وعمرو وخالد ، وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلى ، ويعلم عوارضه وخواصه ، وأنه ينبغى أن يكون بدنه مركبا من أعضاء : بعضها للبطش ، وبعضها للمشى ، وبعضها للإدراك ، وبعضها زوج ، وبعضها فرد ، وأن قواه ينبغى أن تكون مبثوثة فى أجزائه ، وهلمَّ جرًّا ، إلى كل صفة فى داخل[٢] الآدمى وباطنه ، وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه ، حتى لا يعزب عن علمه شيء ، ويعلمه كليا .

فأما شخص زيد ، فإنما يتميز عن شخص عمرو للحس لا للعقل ، فإن عماد التمييز الإشارة[٣] إلى جهة معينة ، والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية ، والمكان الكلى .

فأما قولنا : هذا وهذا ، فهو إشارة إلى نسبة حاصلة[٤] لذلك المحسوس إلى الحاس ، بكونه[٥] منه على قرب أو بعد أو جهة معينة ، وذلك يستحيل فى حقه » .

---

(١) فى الأصل : وكل ما يوجد فى تعريفه . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » (ص ٢٠٦) .

(٢) تهافت الفلاسفة : فى خارج .

(٣) تهافت الفلاسفة : التميز إليه الإشارة .

(٤) فى الأصل : إلى النسبة خاصة . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .

(٥) تهافت الفلاسفة : لكونه .

**قال الغزالى**[١] : « وهذه قاعدة اعتقدوها واستأصلوا بها الشرائع بالكلية ، إذ مضمونها أن زيدًا مثلا ، لو أطاع الله[٢] أو عصاه ، لم يكن الله[٣] عالما بما يتجدد من أحواله ، لأنه [ لا ][٤] يعرف زيدا بعينه ، فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ، وإذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله وأفعاله ، بل لا يعلم[٥] كفر زيد ولا إسلامه ، وإنما يعلم[٦] كفر الإنسان وإسلامه مطلقا كليا ، لا مخصوصا بالأشخاص ، بل يلزم أن يُقال : تحدى محمد صلى الله عليه وسلم/
ص ٤٥٤ بالنبوة ، وهو لم يعرف فى تلك الحال أنه تحدى بها[٧] ، وكذلك الحال مع كل نبي معين ، وإنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة ، وأن صفة أولئك كذا وكذا . فأما النبى المعيّن بشخصه فلا يعرفه ، فإن ذلك يُعرف بالحس ، والأحوال الصادرة منه لا يعرفها ، لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان من[٨] شخص معين ، ويوجب إدراكها على اختلافها تغيرًا » .

**قال**[٩] : « فهذا ما أردنا أن نذكر[١٠] من نقل مذهبهم أولا ، ومن

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ٢٠٦ - ٢١٠ .
(٢) تهافت الفلاسفة ( ص ٢٠٩ ) : الله تعالى .
(٣) تهافت الفلاسفة : الله عز وجل .
(٤) لا : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « تهافت الفلاسفة » .
(٥) تهافت الفلاسفة : بل لا يعرف .
(٦) تهافت الفلاسفة : وإنما يعرف .
(٧) تهافت الفلاسفة : به .
(٨) تهافت الفلاسفة ( ص ٢١٠ ) : فى .
(٩) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ٢١٠ .
(١٠) تهافت الفلاسفة : أن نذكره .

تفهّمه[١] ثانيا ، ثم [ نبين ما فيه ][٢] من القبائح اللازمة عليه ثالثا » .

**قلت** : قبائح مذهبهم أعظم وأكثر مما ذكره أبو حامد من وجوه كثيرة . ومضمون حجتهم أن علم الرب بأحوال عباده يستلزم تنوع علمه بهم لتنوع المعلوم ، وأن ذلك تغير يمتنع على الله ، ولم يقيموا على امتناع مثل هذا المعنى حجة صحيحة : لا شرعية ولا عقلية .

ولفظ « التغير » فيه إجمال ، كما ذكرناه فى غير هذا الموضع . والتغير الممتنع ما يكون فيه استحالة تتضمن نقصا .

وأما ما ذكره من كون العلم يطابق المعلوم ، فيتنوع بتنوع حاله فهو صفة كمال ، وإلا كان العلم جهلا .

وأما إذا سموا هذا « تغيرا » وادعّوا أن ما دخل فى هذا الاسم وجب نفيه ، فهو كتسميتهم إثبات الصفات تركيبا ، ودعواهم أن ما يدخل فى ذلك يجب نفيه .

والحجج العقلية إنما تعتبر فيها المعانى لا الألفاظ . والحجج السمعية يعتبر فيها كلام المعصوم . وليس فى كلام الله ورسوله ، ولا الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، ما ينفى هذا المعنى الذى سمّوه تركيبا وتغيرا ، بل النصوص المتواترة التى جاءت بها الأنبياء عن الله ، كلها تدل على إثبات ما نفوه من هذه المعانى ، ولو لم يكن إلا إثبات علمه بكل شىء علما مفصلا .

---

(١) تهافت الفلاسفة : ثم من تفهيمه .

(٢) عبارة « نبين ما فيه » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « تهافت الفلاسفة » .

وهذا القرآن فيه من إخبار الله بالأمور المفصّلة عن الشخص المعيّن ، وكلامه المعين ، وفعله المعين ، وثوابه وعقابه المعيّن ، مثل قصة آدم ، ونوح ، وهود ، وصالح ، وموسى ، وغيرهم – ما يبين أنهم من أعظم الناس تكذيبا لرسل الله تعالى .

وكذلك أخباره عن أحوال محمد صلى الله عليه وسلم ، وما جرى ببدر ، وأحد ، والأحزاب ، والخندق ، والحديبية ، وغير ذلك من الأمور الجزئية أقوالا وأفعالا .

وأخباره أنه يعلم السرَّ وأخفى ، وأنه عليم بذات الصدور ، وأنه يعلم ما تنقص الأرض من الموتى وعنده كتاب حفيظ ، وأنه يعلم ما فى
ص ٤٥٥ السمٰوات والأرض ، / وأن ذلك فى كتاب .

وأنه ما : ﴿ تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾ [ سورة الأنعام : ٥٩ ] .

وأنه يعلم ما : ﴿ تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ * عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ﴾ [ سورة الرعد : ٨ ، ٩ ] .

وأنه : ﴿ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى الْأَرْحَامِ ﴾ [ سورة لقمان : ٣٤ ] .

وأنه : ﴿ قَضَىٰ أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُ ﴾ [ سورة الأنعام : ٢ ] .

وأنه : ﴿ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴾ [ سورة النحل : ٢٣ ] .

وأنه : ﴿ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ ﴾ [ سورة طه : ١٠٤ ] .

إلى أمثال ذلك مما يطول ذكره فى كتاب الله تعالى .

ثم من أعظم الضلال والجهل أن ينفى النافى علم رب العالمين . بمخلوقه ، لكون ذلك يستلزم ما يسمونه تغيرا وحلول حوادث .

ثم نفى هذا المعنى لم يذهب إليه أحد من سلف الأمة ولا أئمتها ، وإنما يوافقهم عليه الجهمية .

ومن تلقاه عن الجهمية من الكُلاَّبية ونحوهم . فلا يقر بنفى ذلك إلا من هو من أهل الكلام المبتدع المذموم المحَدث فى الإسلام ، ومن تلقّاه عنهم جهلا بحقيقته ولوازمه .

وإذا كان علم الرب مستلزما لهذا ، كان هذا من أعظم البراهين على ثبوته ، وخطأ من نفاه شرعا وعقلا ، فإنه قد علم بالاضطرار من دين الرسول إثبات العلم بكل شىء من الأعيان .

فإذا تبين بصريح العقل أن ذلك يستلزم قيام هذه المعانى بالرب ، لزم القول بذلك ، كيف والقرآن قد دل على أنه يعلم الشىء بعد كونه ، مع علمه بأن سيكون ، فى بضع عشرة آية . وقد ثبت بالدلائل اليقينية أنه يعلم كل ما فعله ، وأنه بكل شىء عليم . وهو مقتضى حجتهم .

وأما زعمهم مع هذا أنه يعلم الكسوف ، وجميع صفاته وعوارضه .

فيقال لهم : إن كان لا يعلم إلا كسوفا كليا ، لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، فهو لم يعلم شيئا من الكسوفات الموجودة . وإن علم الكسوف الموجود ، فكل منها جزئى ، فلا يُتصور أن يعلم الكسوف ، إلا مع علمه بالكسوفات الجزئية .

كلام ابن سينا باطل من وجوه : الوجه الأول

وهذا الذى قاله باطل من وجوه : **من جهة** دعواه أنه مع علمه بالعلة التامة لوجود كل موجود ، لا يعلم شيئا من المعلولات الحادثة ،

وإنما يعلم أمرا كليا لم يحدث ، ولا علة لوجوده . فإن الكليات لا يوجد شيء منها إلا معينا ، فالعلة الموجبة له لا توجب إلا معينا جزئيا ، فمن لم يعلمه معينا جزئيا ، لم يعلم معلول العلة التامة .

ص ٤٥٦ الوجه الثانى **الثانى** : من جهة دعواه/أنه إذا علم الكسوف على الوجه الكلى ، علم جميع صفاته وعوارضه . وعلى هذا فيعلم وجود الإنسان علما كليا ، مع علمه بجميع صفاته وعوارضه ، وهذا باطل . فإن الصفات والعوارض التى يتصف بها الإنسان وتعرض له ، لا يشترك فيها الإنسان ، بل ما من إنسان إلا وله صفات وعوارض لا يشركه فيها غيره ، كالسحنة والنغمة ، فلا يشترك اثنان فى سحنة ولا نغمة .

وهذا من دلائل ربوبيته ، وأنه بكل شيء عليم ، فيمتنع أن يعلم جميع ما يتصف به الإنسان ويعرض له علما كليا ، وكثير من ذلك ، بل أكثره ، علمٌ يختص بالواحد من الناس ، جزئى لا يشركه فيه غيره ، وإن كان الناس يشتركون فى أن لهذا رأسا ، ولهذا رأسا ، ولهذا قلبا وكبدا ، ولهذا قلبا وكبدا ، ولهذا وجها ، ولهذا وجها ، فما من شيئين من ذلك يستويان من كل وجه ، بل لكل من ذلك صفة تخصه . فكيف يُتصور أن يعلم تلك الخصائص من لا يعلم إلا الكليات المشـــتركة التى لا اختصاص فيها ؟

الوجه الثالث **الثالث** : أن هذه الجهات الحادثة من لوازم العلل التى يعلمها علما تاما . فكيف يُتصور مع علمه بالعلة التامة علما تاما ، أن لا يعلم لوازمها ؟ ! وكل حادث بعينه هو من لوازمها ، فأحد الأمرين لازم :

إما أن العلم بالعلة التامة لا يستلزم العلم بالمعلول ، وإلا فلا يكون عالما علما تاما بالعلة التامة .

وكلا المقدمتين يسلّمون صحتها ، فكيف يجوز أن يسلّم هاتين المقدمتين ، اللتين يقوم عليهما البرهان اليقينى ، من ينازع فى نتيجتهما اللازمة عنهما بالضرورة ؟ ! وهل هذا إلا جهل بموجب البرهان القياسى فى ذلك الذى هم دائما يقررونه مادة وصورة ؟ !

**الوجه الرابع** : أنهم يقولون : إن جميع الحوادث مستندة إلى حركة النفس الفلكية . ويقولون : إن النفس الفلكية تعلم جزئيات حركات الفلك . بل ادّعى ابن سينا ومن اتبعه أنها تعلم جميع الحوادث لعلمها بأسبابها ، لأن سببها هو الحركة الفلكية ، والنفس الفلكية تعلم ذلك ، فتعلم المعلولات المسبّبة عنها . وزعموا أن هذه النفس هى اللوح المحفوظ ، التى أخبرت به الأنبياء ، وأن المكاشفات التى تحصل فى النوم واليقظة للأنبياء وغيرهم ، هى لاتصال نفوسهم بهذه النفس الفلكية . الوجه الرابع

وأبو حامد ذكر هذا المعنى موافقة لهم/فى طائفة من كتبه ، واتّبعه على ذلك طائفة من المتصوفة ، وصاروا يدّعون الأخذ من اللوح المحفوظ . ومنهم من يعرف مرادهم باللوح المحفوظ ، ومنهم من لا يعرف ذلك ، كما وقع ذلك فى كلام غير واحد من متأخرى الصوفية أتباع أبى حامد والمتفلسفة . ص ٤٥٧

هذا مع أن حركة الفلك ليست هى العلة التامة فى حدوث الحوادث ، بل يفيض من العقل الفعّال ما يفيض من الصور ، عند استعداد القوابل بحسب الحركة الفلكية.فهل ما يقوله هؤلاء فى علم الرب وعلم النفس الفلكية التى ادّعوْا أنها اللوح المحفوظ إلا من أعظم الأقوال

تناقضا ؟ ! حيث جعلوا ما هو بزعمهم جزءًا لسبب للحوادث . فادعَوْا أن العلم به يوجب العلم بجميع الحوادث الجزئية ، ثم العلة التامة عندهم لكل شيء من حادث وغيره ، قالوا : إن العلم التام به لا يوجب العلم بكل حادث ، وهم فى النفس الفلكية محتاجون بعد إثباتها إلى كون حركة الفلك سببا لحدوث شيء .

وهذا إذا سُلِّم أو قامت عليه حجة لا يمكن أن يُدَّعى أنه علة تامة باتفاقهم ، مع اتفاق أهل الملل . فكيف يجعلون العلم بما ليس بعلة تامة للحوادث موجبا للعلم بجزئياتها ؟ ويقولون : العلم التام بما هو علة لها لا يوجب العلم بها ؟

ثم إذا كانت حركة الفلك صادرة عن الرب بوسط أو بغير وسط ، وهو يعلم نفسه ويعلم مفعولاته ولوازمها ولوازم لوازمها ، وذلك كله من مفعولاته بوسط أو بغير وسط ، فإما أن يعلمها مفصّلة معيّنة ، أو لا يعلمها مفصلة . فإن علمها مفصّلة ، علم لوازمها ، فعلم جميع الحوادث مفصّلة معينة . وإن لم يعلمها مفصّلة ، فلا ريب أن علمه بحركات الفلك أَوْلى من علم النفس الفلكية بكل ما يحدث فى الأرض . فإن هذه أكثر اختلافا من حركات الفلك . فالعلم بتلك أقرب إلى العلم الكلى ، وهو سبحانه أكمل فى خلقه لها ، ولو بواسطة من إحداث النفس الفلكية لحوادث الأرض .

ثم علم النفس الفلكية بالحركات : إما كمال وإما نقص ، فإن كان نقصا فينبغى تنزيه العالم العلوى منه ، وإن كان كمالا فخالقها أحق بذلك منها . ثم تلك الحركات وتصورات النفس وإرادتها جميعها مفعولة

للرب ،/ ومعلولة له على اصطلاحهم ، وهو الخالق لها . والعلم بالعلة ص ٤٥٨
التامة يوجب العلم بالمعلول ، فيجب علمه بها ، وإذا علمها وهى سبب الحوادث – وجب علمه[1] بالحوادث .

ودعواهم مع عدم علمه بالجزئيات أنه يعلم كل صفة فى داخل الآدمى وباطنه ، وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه ، حتى لا يعزب عن علمه شيء ، ويعلمه كليا – دعوى كاذبة ، كما تقدم التنبيه[2] عليه ، فإن كل ما فى باطن كل إنسان وظاهره أمر يخصه لا يشترك اثنان فى أمر موجود فى الخارج ، بل ولا يتماثل شيئان من كل وجه ، وإن كانا يتشابهان[3] من بعض الوجوه .

فالعلم بما يتشابه فيه الناس علم ببعض صفاتهم الكلية ، ليس ذلك علما بجميع صفات كل واحد منهم ، ولا صفة كل واحد وعوارضه تماثل الآخر من كل وجه ، حتى يكون العلم بالقدر المشترك علما كليا يتناولها ، بل لكلى واحد خصائص لا يشاركه فيها غيره . والعلم بالقدر المشترك لا يتناول شيئا من تلك الخصائص .

والإنسان الموجود إنما كان هو الإنسان الموجود بخصائصه ، لا بالقدر المشترك بينه وبين غيره . بل ذلك القدر المشترك إنما يكون فى العلم ، لا يكون فى الوجود . فمن لم يعلم إلا الكلى – وهو القدر المشترك – لم يعلم شيئا من الموجودات ألبتة . وإنما ننتفع نحن بالعلم الكلى فى الأمور

(١) فى الأصل : علمها ، ولعل الصواب ما أثبته .
(٢) فى الأصل : التنبه .
(٣) فى الأصل : يتشابها ، وهو خطأ .

الموجودة ، إذا أدرجنا الموجودات فى الأمر الكلى ، كما فى علم الشرع والطب وغير ذلك . فعلم الطبيب بأن السقمونيا تستخرج الصفراء ، وأن الدم يستخرج بالفصد والحجامة ، لا يوجب علما بما ينتفع به الناس ، إن لم يعلم أن هذا به صفراء ، وهذا قد زاد به الدم . فإذا علم المعيّنات مع الكليات انتفع بعلمه ، وأمكن أن يكون له تأثير فى الوجود ، ويصير علما فعليا ، أى هو شرط فى الفعل .

فأما العلم الكلى بدون العلم بالجزئيات التى يفعلها الفاعل ، فلا يكون علما فعليا ، ولا يؤثر فى وجود شىء ولا فى فعله .

وبهذا يتبين أن قولهم : إن علم الرب تعالى فعلى ، مع إخراج الجزئيات الموجودة عنه تناقض يعرفه من تصور القولين .

وعامة أقوال القوم متناقضة ، لكن ضلالهم فى مسألة العلم عظيم
جدا ، وهو من أقبح الكفر وأعظمه/منافاة لصريح المعقول ، وما فطر ص ٤٥٩
الله عليه عباده .

وقولهم [١] : « إن شخص زيد إنما يتميز عن شخص عمرو للحس لا للعقل ، فإن عماد التمييز الإشارة إلى جهة معينة ، والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلى . فأما قولنا : هذا وهذا ، فهو إشارة إلى نسبة حاصلة [٢] لذلك المحسوس إلى الحاس ، بكونه منه على قرب أو بعد أو جهة معينة » .

(١) أى قول الفلاسفة الذى حكاه الغزالى فيما سبق .

(٢) فى الأصل : إلى النسبة خاصة . وهكذا سبقت من قبل . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .

فيقال لهم : من الذى فرّق فى حق الخالق تعالى بين الحس والعقل ، حتى وصفه بالعقل دون الحس ؟ فإن كنتم تحتجون بالمعقولات التى تعرفونها ، فهى تبطل هذا الفرق . وإن كنتم تعتصمون بالشرع ، فهو لم يطلق عليه اسم العقل ولا الحس ، لكن قال : لفظ العلم والسمع والبصر ، وبيّن أنه بكل شىء عليم ، وأنه سميع بصير ، والسمع والبصر هو مما يريدونه بلفظ الحس .

فإن قلتم : إن علمه بالجزئيات المشخّصة لا يمكن إلا مع رؤيته لها . فلا محذور فى إثبات رؤيته لكل مخلوق .

وإذا قلتم : هذه المحسوسات فى جهة ، والإحساس بها يقتضى كونها بجهة من الحاسّ على قرب أو بعد . فهذا يناسب قولكم : إن ما ليس فى مكان ليس له نسبة إلى المكان .

وحينئذ فيقال : أنتم تعلمون أن النفس لها تعلق للشعور والتدبير بالبدن الجزئى . فإن ذلك يستلزم أن يكون الذى يحس البدن جسما ، فالنفس جسم ، وتدبير رب العالمين لمخلوقاته أعظم من تدبير النفس للبدن . فإن النفس ليست مستقلة بتدبيره ، بل لها شركاء فى قوى طبيعية وأسباب خارجية .

وأما رب العالمين فلا شريك له فى تدبير مخلوقاته ، فيكون علمه بهم ورؤيته لهم أعظم من علم النفس ببدنها وإدراكها له ، سواء سمى هذا وهذا حسًّا أو لم يسم .

وما شاركتم فيه الجهمية من النفى لا ينفعكم ، وإنما تنفعكم الأدلة

الصحيحة العقلية أو الشرعية . وقد قدمنا غير مرة أنه ليس لكم دليل ينفى ما سميتموه تركيبا عن واجب الوجود ، ولا ما ينفى الصفات ، حتى أن الغزالى ، مع نفيه لكون الرب جسما ، بيَّن أنه لا دليل لكم على ذلك . وأنتم تقولون : لا دليل لنفاة المتكلمين على نفى ذلك ، كما قد حكى ذلك عن الفريقين فى موضعه ، وبيَّن ما ذكر فى حجج الفريقين من الفساد العقلى والابتداع الشرعى .

وأيضا فإذا كان لا يعلم إلا الأمور الكلية الأزلية الأبدية التى لا
ص ٤٦٠ تقبل التغير ، فيجب أن لا يعلم أحدًا من الأنبياء/والرسل ، ولا شيئا مما أمروا به الناس ، فإنه ليس شىء من ذلك أزليا أبديا ، بل يجب أن لا يعرف وجود بنى آدم ولا غيرهم من الحيوانات ، إلا إذا ثبت أن وجود ذلك لازم لوجود الأفلاك .

ومعلوم أنهم ليس لهم دليل على قدم نوع من المركبات ، لا الإنسان ولا غيره من الحيوانات ، وإن اعتقدوا قدم الأفلاك فإن حدوث الحوادث السفلية هو عن حركات الأفلاك . والحركات متنوعة ، وتحدث فيها أشكال غريبة ، فيجوز أن يكون حدوث ما حدث من الأنواع بسبب بعض الأشكال التى حدثت ، ولهذا يجوز عندهم تحول المعمور من الربع الشمالى إلى الجنوبى ، وغير ذلك من التغيرات العظيمة ، ويجب أن لا يكون له علم بالطوفانات العامة ، كطوفان نوح وغيره ، لأنه من هذا الباب ، بل يجب أن لا يكون عالما بشىء من أحوال الأفلاك وغيرها ، ما لم يثبت أن ذلك بعينه قديم أزلى .

وهم لا دليل لهم على قدم شىء من العالم ، وإنما حججهم تدل

على قدم نوع فعله ، لا على قدم شيء بعينه من المفعولات ، وقد قامت الأدلة على أن كل ما سواه مخلوق كائن بعد أن لم يكن ، وإن قيل : إنه لم يزل متكلما فاعلا .

وعلى هذا التقدير فلا يكون عالما بشيء من مخلوقاته ، إذ كلها حادثة ، وهمّ لا يعلمون شيئا من المحدَثات[1] ، ويجب أن لا يكون عالما بما يتكلم به وما يفعله ، مع قيام الدليل على أنه يتكلم بمشيئته وقدرته ، بل ولازم هذا القول أنه لم يفعل شيئا ، فإنه لا يفعل إلا بمشيئته ، ولا يشاء إلا مع علمه بما يشاؤه ، فإذا قُدِّر أنه لم يعلم الفعل المعيّن والمفعول المعيّن ، لزم أنه لم يفعل شيئا ، ولزم أن كل من فعل بقدرته ومشيئته كان أكمل منه ، لأنه فعل بعلم وقدرة ومشيئة ، وهذا فى صريح العقل أكمل ممن لا يفعل شيئا ، أو ممن يفعل بلا قدرة ولا مشيئة ولا علم .

وأيضا فإنما يجوز أن يعلم المفعولات على وجه كليّ أزلى أبدى لا يتغير ، أن لو كانت المخلوقات مخلوقة على هذا الوجه ، ولو كان كذلك لزم أن لا يكون فى العالم شيء من الحوادث ، لأن حدوث الحادث بعد أن لم يكن إنما يكون عن حدوث تمام علته ، وحدوث تمام العلة لابد له من سبب حادث ، وهو تمام علته التامة ، حتى ينتهى الأمر إليه تعالى ، فلابد أن يحدث ما يكون تمام العلة التامة لحدوث الحوادث ، فإن قدر أنه لم يعلم إلا الأمر القديم الأزلى الأبدى ، امتنع أن يُحْدِث شيئا

---

(١) وهم لا يعلمون شيئا من المحدَثات : كذا بالأصل ، وأخشى أن تكون العبارة محرفة ، لأن سياق الكلام يقتضى أن تكون العبارة : « ولازم قولهم أنه لا يعلم شيئا من المحدَثات » .

ص ٤٦١ لوجهين :/أحدهما : أن الحادث لا يحدث عن قديم أزلى أبدى بدون سبب حادث . وهذا أصلهم الذى يقولون به .

ثم نقول : إن جاز حدوث الحادث عن القديم ، جاز أن يفعل بعد أن لم يكن فاعلا ، ولزم حينئذ علمه بالمحدَثات . وإن لم يجز ذلك امتنع أن يحدث عن العلة القديمة التامة شىء من الحوادث ، فلا يحدث فى العالم شىء . وإذا بطل كون العالم مخلوقا عن علة أزلية لم يحدث عنها ، لزم أن الحوادث حدثت عند كمال الموجب لحدوثها ، وذلك بحدوث تمام الموجب لحدوثه ، وذلك يرجع إلى أمور قائمة به متعلقة بمشيئته وقدرته ، وحينئذ فيجب علمه بها ، لأنها من لوازم نفسه ، ولامتناع وجودها بدون العلم بها .

وأيضا فلأن الحوادث إنما هى صادرة عنه ، سواء صدرت بوسط أو بغير وسط ، فإن لم يكن عالما بها على الوجه الذى حدثت عليه ، لم يكن عالما بعلتها التامة المستلزمة لحدوثها ، لأن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول ، فإذا قُدِّر عدم العلم بالمعلول ، لزم عدم العلم بالعلة التامة ، وإذا امتنع العلم بالعلة التامة ، لزم أن ينتفى العلم بعلة العلة ، حتى يلزم عدم علمه التام بنفسه .

وإذا قَدَّرَ عالما بنفسه ، لزم علمه بكل حادث على الوجه الذى حدث عليه ، ولزم علمه بكل جزئى ، لأنه هو الفاعل له على هذا الوجه ، وإن كان بطريق اللزوم ، فإن علمه بالملزوم كفعله للملزوم ، والعلم التام بالملزوم يوجب العلم بلوازمه ، كما تقدم بيانه .

# فصـــل

كلام ابن رشد فى «مناهج الأدلة» عن صفة الإرادة ورد ابن تيمية عليه

**قال ابن رشد**[١] : «وأما صفة الإرادة فظاهر اتصـــافه بها ؛ إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريدا له ، وكذلك من شرطه أن يكون قادرا . فأما أن يقال : إنه مريد للأمور المحدَثة بإرادة قديمة فبدعة ، وشئ لا يعقله العلماء ، ولا يقنع الجمهور ، الذين بلغوا رتبة[٢] الجدل ، بل ينبغى أن يُقال : إنه مريد لكون الشئ فى وقت كونه ، وغير مريد لكونه فى غير وقت كونه ، كما قال تعـــالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾[ سورة النحل : ٤٠ ] فإنه ليس عنـــد الجمهور شيء[٣] يضطرهم إلى أن يقولوا : إنه مريد للمحدثات[٤] بإرادة قديمة ، إلا ما توهمه المتكلمون من أن الذى تقوم به الحوادث[٥] حادث[٦] » .

[٧]وقد تبين من قولنا : إن الحوادث[٧]/التى توجب الحدوث للمحل ص ٤٦٢

(١) فى كتابه «مناهج الأدلة» ص ١٦٢ .

(٢) مناهج الأدلة : أعنى الذين بلغوا مرتبة . . .

(٣) مناهج الأدلة : عند الجمهور ، كما قلنا ، شيء . .

(٤) مناهج الأدلة : للحادثات .

(٥) بعد عبارة «من أن الذى تقوم به الحوادث» توجد زيادة طويلة فى نسخة أ من الكتاب ( ١٢٩ حكمة تيمورية ) ص ٣٢ – ٣٣ لا توجد فى المطبوعة . ومن العجيب أن الدكتور محمود قاسم رحمه الله يقول فى تعليقه على كلام ابن رشد فى هذا الموضع ( ص ١٦٢ ت ٢ ) : «وأسلوبها ليس أسلوب ابن رشد ، ولكن معناها يتفق مع آرائه بدليل قوله : وإنما طوّر العلماء فى هذا المقام أن يقوم البرهان . . . سائر الصفات التى وصف بها نفسه . .» . وستقابل ما فى نسختنا على نسخة ( أ ) بإذن الله .

(٦) كلمة «حادث» فى المطبوعة وسقطت من نسخة ( أ ) .

(٧ – ٧) : ساقط من نسخة ( أ ) .

الذى تقوم به ، هى الحوادث التى تغيّر جوهر الشئ ، وأما تحقيق إرادة الإله فن علم الخواص الخاص بهم ، فهؤلاء أرادوا أن يُفهموا الناس من الإرادة معى غير المفهوم من معنى الإرادة المعروفة المفهومة ، التى صرّح بها الشرع ، وهو معنى لا يفهمه الجمهور ، ولا تكيّفه[١] العقول ، وجعلوا ذلك أصلا من أصول الشريعة ، وكفّروا من لم يقل به . وإنما طور العلماء فى هذا [ المقام ][٢] أن يقوم البرهان عندهم أن هناك إرادة غير مكيّفة لا يقال عنها : إنها إرادة قديمة يلزم عنها حادث ، ولا إرادة حادثة ، مثل التى[٣] فى الشاهد ، بل هى إرادة العقول الإنسانية مقصّرة عن تكييفها ، كما هى مقصّرة عن تكييف[٤] سائر الصفات التى وصف بها نفسه ، لأنها متى كيّفت أشبهت الصفات المكيّفة المحدَثة ، فوجب أن يصدّق بجميعها بالدلائل البرهانيه بلا كيف[٥] » .

**قلت** : أما كونها إرادة ليست مثل إرادة الخلق ، فهذا لابد منه فيها وفى سائر الصفات. هذا لا يختص بالإرادة ، كما أن الرب نفسه ليس كمثله شىء ، فصفاته كذاته .

لكن مجرد نفى هذا لا ينازعه فيه أحد ، ومضمون كلامه الوقف عن الكلام فى قدمها وحدوثها ، لا بيان حل الشبهة ، كما فعل فى مسألة العلم .

---

(١) مناهج الأدلة ( نسخة أ ) : ولا تكفيه .

(٢) المقام : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من نسخة ( أ ) .

(٣) فى الأصل : مثل الشىء . والمثبت من نسخة ( أ ) .

(٤) نسخة ( أ ) ص ٣٣ : عن تكيف .

(٥) نسخة ( أ ) : ولا تكيف .

والفلاسفة الدهرية حائرون فى هذا الموضع . ومن يتكلم فيها تناقض كلامه ، لفساد الأصل الذى يبنون عليه ، وهو صدور الحوادث عن علة موجبة لمعلولها بوسط أو بغير وسط ، فإن هذا ممتنع ، بل هو جمع بين النقيضين ، لأن العلة التامة لا يتخلف عنها شيء من موجبها ، ولا موجب موجبها ، والحوادث متأخرة ، فلا يكون من موجبها ولا موجب مُوجبها ، فجعلها من موجبها أو موجب موجبها تناقض . فإذا كانوا حائرين فى أصل صدور الحوادث عنه ، فكيف فى إرادته لها وعلمه بها ؟

وما ذكره من أن نفاة المتكلمين لا دليل عندهم إلا ما ذكر من أن الذى تقوم به الحوادث حادث ، وما ذكره من إبطال دليلهم على ذلك ، هو له ألزم . فإنّ الفلاسفة لم يُقيموا على ذلك دليلاً بحال ، إلا ما ينفى الصفات مطلقًا .

وقولهم فى ذلك باطل متناقض إلى الغاية ، كما قد / بُيِّن فى موضعه . ص ٤٦٣
وكلامه يتضمن إثبات الصفات . فإذا كان من أصلهم أن القديم قد يقوم به الحادث ، مع أنه تقوم الصفات بالواجب القديم ، كان ما ألزمه لنفاة المتكلمين له ألزم .

كلامه عن صفة الكلام ورد ابن تيمية عليه

**قال**[١] : « فإن قيل : فصفة الكلام من أين تثبت له ؟

قلنا : تثبت له[٢] من قيام صفة العلم به ، وصفة القدرة على الاختراع . فإن الكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل

(١) بعد كلامه السابق مباشرة (قبل كلامه فى نسخة (أ) ، ص ١٦٢ .

(٢) تثبت له : كلمة « تثبت » فى الأصل غير منقوطة ، وكذا قرأتها . وفى « مناهج الأدلة » : ثبتت له .

عند(١) المخاطب على العلم الذى فى نفسه ، ويصير(٢) المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذى فى نفسه . وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل » .

**قلت** : الكلام ليس هو نفس التكليم ، فليس كل متكلم مخاطِبا لغيره ، والنظر أولا فى إثبات كونه متكلما ، ثم فى إثبات كونه مكلِّما لغيره ، وما ذكره إنما هو فى إثبات كونه مكلِّما لغيره . ثم إنه لم يذكر إلا مجرد الإعلام والإفهام والدلالة بأىِّ طريق كان . وما يُسمّى إعلاما وإفهامًا ، ويسمى تكليما مع الإطلاق أو التقييد درجات .

كما قال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ﴾[ سورة الشورى : ٥١ ] ، فالتكلّم من وراء حجاب كما كلَّم موسى ، وبإرسال ملك كما أرسل جبريل بالقرآن ، أعظم من مجرد الإيحاء(٣) .

كما قال : ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ﴾ [ سورة القصص : ٧ ] وقال : ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِى وَبِرَسُولِى ﴾[ سورة المائدة : ١١١ ] .

ولا ريب أن الدلالة على مراتب : أحدها : أن يدل الدليل بغير شعور منه ولا قصد ، فهذا الذى يسمى لسان الحال ، وكل مايسمى دليلافيسمى بهذا الاعتبار شاهدا ومعرِّفا وقائلا ، كما قال :

(١) مناهج الأدلة : يدل به .

(٢) مناهج الأدلة : أو يصير .

(٣) فى الأصل : الاحيا ، وهو تحريف ، وأحسب أن الصواب ما أثبته .

امتلأ الحـــوض وقال قطنى

قطنى رويدا قد ملأت بطنى

وقالت : اتساع بطنه.

وقال الحائط للوتد : لم تشقنى ؟

لا يجوز أن يُجعل تكليم الله من هذا الباب عند المسلمين، وقد يَجْعل تكليمه من هذا الباب من يقول : إنه لا يعلم الجزئيات.

والدرجة الثانية : أن يكون الدال عالما بالمدلول عليه، لكنه لم يقصد إفهام مخاطَبٍ، ولكن حاله دل المستدل على ما علمه، كالأصوات التى تدل بالطبع، مثل البكاء والضحك ونحوهما، فإنها تدل على ما يعلمه المرء من نفسه، مثل الحزن والفرح وكذلك صفرة الوجل وحمرة الخجل/تدل على ما ص ٤٦٤
يعلمه المرء من فزعه وحيائه، وإن لم يقصد الإعلام بذلك.

ومن هذا الباب قول الشاعر :

تحدثنى العينان ما القلبُ كاتمٌ ولا خيرَ فى الشحناءِ والنظرِ الشَّزْرِ[1]

وقول الآخر :

والعين تعلم من عينَىْ محدثها إن كان من حزبها أو من أعاديها[2]

ومن هذا الباب قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ الْقَوْلِ ﴾ [ سورة محمد : ٣٠ ]، فهو يعلم من السيماء

(١) البيت من بحر الطويل.

(٢) البيت من بحر البسيط، وجاء فى الأصل : أو من أعدائها. وعليه يختل الوزن، وأحسب أن الصواب ما أثبته.

ومن لحن القول ما لم يقصدوا الإعلام به .

وتكليم الله عند المسلمين لا يجوز أن يكون من هذا الباب ، اللهم إلا. عند القدرية ، الذين يقولون : إن ما يحدث من علم العبد قد يحدث بدون إرادة الله .

والدرجة الثالثة : الدلالة التي يقصدها الدال ، فمنها : الإعلام بغير خطاب مسموع ، كمن يُعلّم لغيره علامات تدله على ما يريد ، وكإشارة الأخرس ، ونحو ذلك . فالله تعالى قد يُعلّم عباده بأنواع كثيرة من الدلائل والإعلام .

وهذا هو الذى أثبته المذكور . ولكن لازم هذا أن يكون كل من علم علما فقد كلّمه الله ، فإنه قد نصب دليلا يعرفه بذلك ، والله عالم به ، وهو مريد لما وقع .

ولهذا قال[1] : « وقد يكون من تكليم الله ما يلقيه إلى العلماء بواسطة البراهين[2] » لكن من الناس من يستشعر أن الله هداه إلى ذلك وعلّمه إياه ، بما نصبه من الأدلة . ومن الناس من قد يُعْرِض عن ذلك ، ولا ينظر إلا إلى ما دلّه ، وقد يقع بنفس الإنسان من ذلك ما لا يعرف عليه دليلا معينا .

ومعلوم أن جعل كلام الله ليس إلا من هذا النوع خطأ ، بل هذا النوع ليس هو الإيحاء المذكور فى القرآن ، فإن ذاك إيحاء بما يؤمر به .

(١) أى ابن رشد فى « مناهج الأدلة » ص ١٦٣ .

(٢) مناهج الأدلة : من كلام الله ما يلقيه الله إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بوساطة البراهين ( وفى النسخ الأخرى : بواسطة ) .

كما قال تعالى : ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي ﴾ [ سورة المائدة : ١١١ ] .

وقال : ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ﴾ [ سورة القصص : ٧ ] .

بل إيحاء النحل ليس مقتصرا على هذا ، فإن ذاك أيضا إيحاء بما يريد أن يفعل ، وهذا ليس فيه إلا مجرد الإعلام .

والتكليم للغير قد يكون مجرد إخبار له وإعلام ، وقد يكون طلبا منه لفعل أو لترك : إما لمصلحته ، وإما لمجرد إرادة الأمر . وهذا النوع من التكلّم مستلزم للأول ، والأول لا يستلزم هذا ، فليس كل من أعلم بشئ أمر بشيء ، وكل من أمر بشيء فقد أعلم بالمأمور به ، وهو لم يذكر إلا مجرد الإعلام ، فاقتصر على أدنى نوعَيْ التعليم فى آخر درجات التكليم .

وهذا الذى ذكره غاية ما يثبته القائلون بقدم العالم من المتفلسفة والصابئة ونحوهم . والذين يقولون : إن الله يتكلم بكلام مخلوق يخلقه فى غيره ، خيرٌ من هؤلاء . وهذه الدرجة أرفع من درجة مجرد الإعلام مع قصده العلم ، لأن هذا إعلام بكلام منظوم مسموع ، وهذا أبلغ من إعلام بمجرد ما يقع فى النفس ، فإذا كان من لم يثبت لله كلاما إلا كلاما مخلوقا فى غيره ، مع أنه حروف منظومة ، من أضل الناس عند سلف الأمة وأئمتها ، فكيف من لم يثبت إلا مجرد الإعلام ؟ ! ص ٤٦٥

وأهل السنة لا ينازعون فى أن مثل هذا الإعلام واقع من جهة الله

تعالى ، ولكن يقولون : ليس كلامه وتكليمه هو هذا فقط ، بل هذا يحصل لعموم الخلق .

وأما تكليمه من وراء حجاب ، أو بإرسال رسول ، فهذا مخصوص بالأنبياء . وهؤلاء المتفلسفة يجعلون النبوة من جنس ما يحصل لعلماء الفلاسفة الكاملين عندهم .

ومن هذا صار كثير من متصوفة الفلاسفة يطمعون فى النبوة ، أو فيما هو أعلى منها عندهم ، كما حدثونا عن السهروردى المقتول أنه كان يقول : لا أموت حتى يقال لى : قم فأنذر .

وكذلك ابن سبعين كان يقول : لقد زرَّب[1] ابن آمنة حيث قال : لا نبى بعدى .

وابن عربى صاحب « الفتوحات المكية » كان يتكلم فى خاتم الأولياء ، ويقول : إنه أعلم بالله من خاتم الأنبياء ، وإن الأنبياء جميعهم يستفيدون العلم بالله من جهة هذا المسمَّى بخاتم الأولياء ، والعلم بالله عندهم هو القول بوحدة الوجود ، كما قد عُرف من قول هؤلاء ويقول :

مقام النبوة فى برزخ فويق الرسول ودون الولى[2]

(١) لقد زرب : كذا فى الأصل بالزاى ، وسبقت هكذا فى الجزء الخامس من هذا الكتاب ، ص ٢٢ ( وانظر تعليق ٢ ) . وقد تكون الكلمة محرفة وصوابها « ذَرِب » ويكون المعنى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال – بزعمه – كلاما حادا سليطا . وفى « لسان العرب » : « يقال : قد ذَرِب لسان الرجل يَذْرَبُ إذا فسد » . وفى « القاموس المحيط » : « ذَرِبَ كفَرِحَ ذَرَبًا وذَرَابَةً فهو ذَرِبٌ : حَدَّ . . والذِّرْبَةُ بالكسر السليطة اللسان » .

(٢) فى الأصل : فوق الرسول ، وهو تحريف . وورد البيت فى أكثر من موضع من مؤلفات ابن تيمية وفيه : فويق . وعلقت على هذا البيت فى تحقيق لجامع الرسائل ٢٠٩/١ بقولى : « لم أعثر على هذا البيت ، ولكن =

ويقول : إن خاتم الأولياء يأخذ من المعدن الذى يأخذ منه المَلَك ، الذى يوحَى به إلى الرسول . وهذا على أصل هؤلاء الفلاسفة الملاحدة ، الذين يجعلون الملائكة ما يتمثل فى نفس النبى من الصور الخيالية النورانية ، وكلام الله ما يحصل فى نفسه من ذلك . فالنبى عندهم يأخذ عن هذه الأمثلة الخيالية فى نفسه الدالة على العلم العقلى ، والولى يأخذ العلم العقلى المجرّد . ولهذا يجعلون تكليم الله لأحدهم أفضل من تكليمه لموسى بن عمران ، لأن موسى كُلِّم عندهم بحجاب الحرف والصوت ، أى بخطابٍ كان فى نفسه ، ليس خارجا عن نفسه . ويقول بعضهم : كُلِّم من سماء عقله ، وأحدهم يُكلَّم بدون هذا الحجاب ، وهو إلهامه المعانى المجردة فى نفسه[1] .

وصاحب « خلع النعلين »[2] وأمثاله يسلكون هذا المسلك .

وهؤلاء أخذوا من « مشكاة الأنوار »[3] التى بناها/واضعها على قانون ص ٤٦٦
الفلاسفة ، وجعل تكليم الله لموسى من جنس ما يلهمه النفوس من العلوم .

---

= وجدت بيتا بمعناه فى كتاب « لطائف الأسرار » لابن عربى ( تحقيق : أحمد زكى عطية وطه عبد الباقى سرور ، دار الفكر العربى ، ١٣٨٠/١٩٦١ ) ص ٤٩ ونصّه :

سماء النبوة فى برزخ دوين الولى وفوق الرسول

وفى الفتوحات المكية ٢/٢٥٢ يقول :

بين الولاية والرسالة برزخ فيه النبوة حكمها لا يجهل

وانظر الفتوحات ٢/٥٢ – ٥٣ .

والبيت الذى جاء فى أعلى الصفحة من بحر المتقارب .

(١) انظر ما ورد فى هذا الكتاب من قبل ٥/٢٢ – ٢٣ وانظر تعليق ٥/٢٣ ( ت ١ ) .

(٢) وهو ابن قسى .

(٣) وهى رسالة لأبى حامد الغزالى .

ولما كان ابن رشد هذا يعتقد فى الباطن ما يعتقده من مقالات المتفلسفة ، كانت غايته فيما أثبته من كلام الله ، هو من جنس الإعلام العام ، الذى يشترك فيه نوع الإنسان .

ولهذا كانت اليهود والنصارى أعظم إيمانا بالله وأنبيائه ودينه وبالآخرة من الفلاسفة ، لكن فى اليهود والنصارى من يسلك مسلك هؤلاء المتفلسفة ، فيجتمع فيه الضلالان .

واليهود والنصارى آمنوا ببعض ما أنزل الله وكفروا ببعض . كما قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلاً ۞ أُوْلَـٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا ﴾[ سورة النساء : ١٥٠، ١٥١ ] .

لكن أولئك آمنوا ببعض الكتب والرسل وكفروا ببعض ، وهؤلاء المتفلسفة قد يقرُّون بجميع الأنبياء والكتب ، لكن هم فى إيمانهم بجنس الأنبياء والكتب ، يؤمنون ببعضٍ ويكفرون ببعضٍ ، فخيارهم يؤمنون بدرجةٍ من درجات إعلام الله وإيحائه إلى عباده ، كما ذكر ابن سينا وابن رشد وأمثالهما ، ولا يؤمنون بما فوق ذلك .

وكذلك فيما أخبرت به الرسل من الغيب : يؤمنون ببعضٍ ويكفرون ببعض . وكذلك فيما أُمروا به ، فهم يؤمنون ببعض نوع الرسالة ويكفرون ببعض .

ولهذا قد يكون اليهود والنصارى خيرا منهم ، وقد يكون خيارهم أقرب إلى الإسلام من اليهود والنصارى من بعض الوجوه ، ويكونون

من هذا الوجه خيرا من اليهود والنصارى .

ومعلوم أن المنافقين الداخلين فى الإسلام فيهم من هو شر من اليهود والنصارى ، وفيهم من يكون نفاقه أخف من كفر اليهود والنصارى .

تابع كلام ابن رشد عن صفة الكلام ورد ابن تيمية عليه

**قال ابن رشد**[(١)] : « وإذا كان المخلوق الذى ليس بفاعل حقيقى – أعنى الإنسان – يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر ، فإنه بالحرى[(٢)] أن يكون ذلك واجبا فى الفاعل الحقيقى » .

**قال**[(٣)] : « ولهذا الفعل شرط آخر فى الشاهد ، وهو أن يكون بواسطة ، وهو اللفظ . وإذا كان هذا هكذا ، وجب أن يكون الفعل[(٤)] من الله تعالى ، فى نفس من اصطفى من عباده ، بواسطة ما[(٥)] ، إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظا ، ولابد مخلوقا له ، بل قد يكون بواسطة مَلَك ، وقد يكون وحيا ، أى بغير لفظ يخلقه ، بل يفعل فعلا فى السامع / ينكشف له [ به ][(٦)] ذلك المعنى . وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله فى سمع المستمع[(٧)] المختص بكلامه[(٨)] . وإلى هذه الأطوار الثلاثة الإشارة بقوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن ص ٤٦٧

(١) بعد كلامه السابق مباشرة الذى ورد فى ص١٩٩ – ٢٠٠، وذلك فى « مناهج الأدلة » ، ص ١٦٢ .

(٢) مناهج الأدلة : فكم بالحرى .

(٣) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٦٢ – ١٦٣ .

(٤) مناهج الأدلة ( ص١٦٣ ) : هذا الفعل .

(٥) مناهج الأدلة : بوساطة ما .

(٦) به : ساقطة من الأصل . وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٧) المستمع : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٨) مناهج الأدلة : بكلامه سبحانه .

وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ﴾[ سورة الشورى : ٥١ ]

فالوحى هو وقوع ذلك المعنى فى نفس الموحَى إليه بغير واسطة لفظ يخلقه ، بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله فى نفس المخاطَب . كما قال تعالى : [١] ﴿ فكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ﴾[ سورة النجم : ٩ ، ١٠ ] .

وقوله [٢] : ﴿ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ﴾هو الكلام الذى يكون بواسطة ألفاظ يخلقها [٣] فى سمع [٤] الذى اصطفاه بكلامه ، وهذا هو كلام حقيق ، وهو الذى خصّ الله به موسى . ولذلك قال[٥] : ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾[ سورة النساء : ١٦٤ ].وأما قوله : ﴿ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ﴾[ سورة الشورى : ٥١ ][٦] فهذا هو القسم الثالث ، وهو الذى يكون[٧] بواسطة المَلَك » .

**قال**[٨] : « وقد يكون من كلام الله ما يلقيه [٩] إلى العلماء ، الذين هم ورثة الأنبياء ، بواسطة[١٠] البراهين » .

(١) مناهج الأدلة : تبارك وتعالى .

(٢) كلمة « وقوله » : ليست فى « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة : يخلقها الله .

(٤) مناهج الأدلة : فى نفس ( وفى نسخة أ : فى سمع ) .

(٥) مناهج الأدلة : قال تعالى .

(٦) عبارة « فيوحى بإذنه » ليست فى « مناهج الأدلة » .

(٧) مناهج الأدلة : يكون منه .

(٨) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٦٣ .

(٩) مناهج الأدلة : ما يلقيه الله .

(١٠) مناهج الأدلة : بوساطة ( وفى النسخ الأخرى : بواسطة ) .

**قلت** : هذا كله على أصله إخوانه الفلاسفة كما تقدم . وهؤلاء فى الحقيقة لم يثبتوا لله كلاما ولا تكليما هو أمر ونهى ، وإنما أثبتوا مجرد العلم والإعلام .

وقوله[1] : « ولهذا الفعل شرط فى الشاهد – وهو اللفظ – فيجب أن يكون من الله بواسطة ، وهو المَلَك ، أو جعل العبد عالما بذلك ، أو لفظ يخلقه فى سمع المستمع » فهذا شر من قول المعتزلة ، الذين يقولون : كلام الله مخلوق .

كلام ابن رشد السابق خطأ من عدة وجوه

وهو متضمن لعدة وجوه من الخطأ : منها : أن المَلَك إذا كان واسطة رسول إلى من أُرسل إليه ، كما أن البشر أيضا رسول ، ومثل هذه الواسطة قد تكون من العبد أيضا ، فإنه قد يرسل رسولا ، كما يكتب كتابا . والرسول مبلِّغ لكلام المرسِل ، فلا بد من إثبات كلام يبلّغه الرسول . والرسول قد يبلِّغ لفظ المرسِل ، وقد يبلغ معناه بعبارة أخرى ، وقد[2] يفهم مراده بطريق آخر فيبلّغه عنه ، فهذا كله يقع فى البشر ، كما يقع تكليم بعضهم لبعض باللفظ ، فلا يُجعل هذا من الله نوعاً من الأنواع القائمة مقام اللفظ من البشر ، فإن البشر تجمع بين النوعين : بين اللفظ وبين هذا ، فكان الواجب أن يُجعل هذا من الله قائما مقام الإرسال من البشر ، لا مقام اللفظ .

وأيضا فإن الأقسام الثلاثة التى ذكرها لا تقوم مقام اللفظ من البشر . أما إحداث الفهم فى العبد ، فهذا مفعول من مفعولات الله

(١) الكلام التالى تلخيص لكلام ابن رشد السابق ، ص ٢٠٧ .

(٢) فى الأصل : ويقد ، وهو تحريف .

كسائر مفعولاته ، فجَعْل العبد يعلم بمنزلة جَعْله يسمع ويبصر ، ويقدر ويعمل .

ومعلوم أن هذا لا يقدر عليه غير الله ، وهو مع هذا متناول لجميع الحيوان . قال تعالى : ﴿ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِى خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴾[ سورة الأعلى : ١ - ٣ ]. وقال موسى : ﴿ رَبُّنَا الَّذِى أَعْطَى كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾[ سورة طه : ٥٠ ] . ص ٤٦٨

فهل يكون كل من جعله الله يعلم ما لم يكن يعلم يكون قد كلَّمه الله ؟

وأيضا فهذا ليس نظير خطاب الإنسان بلفظه ، ولا هذا واسطة فى هذا التكليم ، بل هذا هو نفس الواسطة . وهو يثبت أمرين : أحدهما : فعل من الله هو التكليم . والثانى واسطة أخرى غير الفعل .

وذلك لا يصلح لأمرين : أحدهما : أن الفعل غير المفعول ، كما أقرّ بذلك غير مرة . وهنا لا يثبت لله فعلا غير ما حدث فى نفس الملهم . الثانى : أنه ليس هناك واسطة غير هذا الحادث ، فنفس كون العبد يعلم هو التكليم عنده ، وهو مفعول الحق . وإذا قُدِّر قبل هذا العلم خلق استعداد فى العبد ، وإثبات شروط ، وإزالة موانع ، فتلك هى شروط العلم ، كالنظر والاستدلال فيما يحصل بذلك .

وأما قوله : « بواسطة لفظ يخلقه الله فى سمع المستمع المختص بكلامه » .

فيقال له : هذا اللفظ : إن كان موجودا فى شىء خارج عن المستمع ، فهو قول المعتزلة ، الذين يقولون : إن الله كلَّم موسى بكلام مخلوق فى غيره .

وهو لم يرد هذا ، بل قوله وقول أصحابه شر من هذا . وإن أراد ما هو مدلول لفظه وقول أصحابه ، وهو أنه خلق لفظا فى نفس موسى سمعه موسى من غير أن يكون له وجود فى الخارج ، فهذا من جنس ما يسمعه النائم فى نفسه من الأصوات ، وما يقع لأرباب الرياضات من الأصوات التى يسمعونها فى أنفسهم .

ولا ريب أن إحداث المعانى العقلية المجَّردة فى نفس الإنسان أكمل من إحداث هذه فى نفسه ، فيكون تكليمه لموسى أنقص من إيحائه إلى سائر النبيين ، والله قد فضَّل موسى بالتكليم ، وعُلم ذلك بالضرورة من دين المسلمين واليهود والنصارى .

قال تعالى : ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَـٰرُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورا * وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلاً لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً ﴾[ سورة النساء : ١٦٣ – ١٦٤ ] .

وقال تعالى : ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ ﴾ [ سورة البقرة : ٢٥٣ ] .

وقال : ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِى أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِى ﴾إلى قوله : ﴿ قَالَ يَا مُوسَىٰ إِنِّى اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِى وَبِكَلَامِى ﴾[ سورة الأعراف : ١٤٣ ، ١٤٤ ] .

وقال : ﴿ وَنَادَيْنَاهُ مِن جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا ﴾[ سورة مريم : ٥٢ ] .

وقال : ﴿ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾[ سورة القصص : ٣٠ ] .

وقال : ﴿ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَىٰ * إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ﴾[ سورة النازعات : ١٥ ، ١٦ ] .

/ وما ذكروه من حدوث أصوات فى نفس الإنسان يسمعها : إما يقظة وإما مناما ، يحصل لآحاد الناس فى كثير من الأوقات ، وسمع الإنسان للهواتف فى نفسه أكثر من أن يحصى ، فإن كان تكليم موسى من هذا الجنس ، فآحاد الناس شركاؤه فى هذا ، فكيف بالأنبياء ، فكيف بالمرسلين ؟ ! ص ٤٦٩

ومعلوم أن الله خصّ موسى بالتكليم تخصيصا لم يشركه فيه : لا نوح ، ولا إبراهيم ، ولا عيسى ، ولا نحوهم من النبيين .

وقوله : « إن ذلك الكلام الذى يكون بواسطة ألفاظ يخلقها فى سمع الذى اصطفاه بكلامه ، [ وهذا ][1] هو كلام حقيقى ، وهو الذى خصّ به موسى » كلام باطل ، فإن هذا ليس بالتكليم الحقيقى الذى خصّ به موسى ، بل ليس هو التكليم الحقيقى عند أحد من الأمم .

ولا يعقل أحد فى التكليم هذا ، وإنما هذا من جنس المنامات ، وغايته أن يكون من جنس الإيحاء . والإنسان قد يرى فى منامه أن الله خاطبه بكلام كثير يسمعه ، فإن كان هذا كلام حقيقى لله ، فما أكثر

(١) وردت هنا العبارات قبل قليل ( ص ٢٠٨ ) وفيها كلمة « وهذا » الساقطة هنا .

الكلام الحقيقى لله ، وما أكثر تكليمه بكلام حقيقى لآحاد الناس ! كما كلّم موسى بن عمران النجىّ المقرب المخصوص بالتكليم .

وأيضا قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ﴾ [ سورة الشورى : ٥١ ] ، يقتضى أن التكليم من وراء حجاب نوعٌ[١] غير الوحى ، وأن المكلَّم بذلك محجوب أن يرى الله ، لأن التكليم المسموع قد يكون مع رؤية المستمع للمتكلم ، وقد يكون مع كونه محجوبا عنه ، بخلاف الوحى ، فإنه يقع فى قلبه ، فلا يحتاج أن يجعل نوعين .

ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح : « ما منكم من أحد إلا سيكلّمه ربُّه ليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان »[٢]، فلو كان الكلام المسموع هو شيئا قائما بالمستمع ، لا وجود له فى الخارج ، لكان من جنس الوحى الذى لا يحسن أن يُقال معه : من وراء حجاب ، فإن صاحب هذا لم يسمع شيئا منفصلا عنه ، يمكن مشاهدة المتكلم به تارة ، وحجب المستمع عنه أخرى . والكلام على [ هذا ][٣] مبسوط فى موضعه .

والمقصود هنا التنبيه على ما تُعرف به الأقوال الموافقة للقرآن والمخالفة له ، فإن هذا الباب خاض فيه طوائف من الناس . وأكثر الناس يسمعون كلام هذا وهذا ، ولا يعرفون حقائق الأقوال ومراتبها فى القرب من الحق والبعد منه .

(١) فى الأصل : نوعا ، وهو خطأ .

(٢) سبق هذا الحديث والكلام عليه ، جـ ٢ ، ص ١٢٦ ، ت ٥ .

(٣) هذا : ساقطة من الأصل .

ص ٤٧٠

تابع كلام ابن رشد عن صفة الكلام ورد ابن تيمية عليه

**قال ابن رشد**(١) : « وقد يكون/من كلام الله ما يلقيه إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين ، وبهذه الجهة صح عند العلماء أن القرآن كلام الله .

أعنى أن(٢) القرآن تضمن براهين عجزت(٣) العقول البشرية عنها ، فوجب أن يكون فاعلها هو الله(٤) . وفاعل البرهان عند الناظر فيه مقطوع عنده أن فاعل ذلك متكلم » .

**قلت** : هذا بناه على ما تقدم من أن التكليم ليس إلا مجرد الإعلام ، فما علمه العالم بالدليل هو من هذا النمط وهذا مما يبين ضلاله ، فإنه من المعلوم بالاضطرار أن تكليم الله لأنبيائه بالوحى الذى يخصّهم أمر لا يحصل للعلماء ، وما ذكره فى القرآن مضمونه أن القرآن فيه من البراهين ما تعجز عنه العقول ، فوجب أن يكون مفعولا لله على زعمه .

وهو ، والمعتزلة ، يقولون : إنه مفعول أحدثه فى شىء منفصل عن الرسول وعن جبريل ، وهؤلاء عندهم لا يكون إحداثه إلا فى نفس الرسول أو جبريل ، عند من يسلّم أن جبريل مَلَك منفصل عن النبى قائم بنفسه ، وهذا لا يقوله إلا من قرب إلى الإسلام منهم ، وأئمتهم لا يقولون ذلك ، ولا يعرفون جبريل إلا ما فى نفس النبى من الخيال أو

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٦٣ . وسبق إيراد هذا الكلام من قبل ومقابلته على « مناهج الأدلة » .

(٢) الكلام الذى يبدأ بعبارة « أعنى أن . . . » غير موجود فى المطبوعة وهو زيادة فى نسخة (أ) ص٣٤ وسنقابله عليه بإذن الله .

(٣) فى الأصل : عجت ، وهو تحريف . وسترد الكلمة بعد قليل كما أثبتها هنا وفى نسخة (أ):عجزة .

(٤) نسخة (أ) : هو الله تعالى .

العقل الفعّال . فقول المعتزله خير من قول هؤلاء بكثير .

ويقال له : القرآن إذا تضمن براهين عجزت العقول عنها، فمن أين وجب أن يكون مفعولا لله ؟ وما المانع من أن يكون كلامًا يتكلم الله به ؟ هذا لا مانع منه إلا ما يقوله نفاة الصفات ، وأنتم قولكم فى إثباتها ونفيها متناقض ، تثبتونها تارة وتنفونها أخرى ، ولا دليل لكم على النفى إلا ما قد عُرف فساده ، والأدلة اليقينية توجب إثباتها ، أو ما يقوله من ينفى أفعاله ، وما يقوم به من الأمور التى يختارها ويقدر عليها ، كالتكليم مثلا ، وأنتم قد بيّنتم فساد هذه الحجة التى استدل بها نفاة ذلك .

**قال**[١] : « فقد تبين لك أن القرآن – الذى هو كلام الله – قديم ، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه وتعالى ، لا للبشر »[٢] .

**فيقال له** : ليس فيما ذكرته ما يقتضى أن القرآن – الذى هو كلام الله – قديم ، فإن غاية ما ذكرته أن يكون القديم هو العلم ، والقرآن ليس هو مجرد العلم : لا حروفه ولا معانيه .

أما حروفه ، فظاهر . وأما معانيه ، فإن معانى الكلام نوعان : إنشاء وإخبار . فأما الإنشاء ففيه الأمر والنهى ، المتضمن للطلب/أو للإرادة ، ص ٤٧١
التى بمعنى المحبة ، ونحو ذلك . وأما الخبر فهل معناه من جنس العلم ، أو حقيقة أخرى غير العلم ؟ فيه قولان معروفان .

فإذا لم يكن فى كلامك ما يمكن أن يكون قديما غير العلم ، لم يكن

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٦٣ .

(٢) مناهج الأدلة : مخلوق له سبحانه لا لبشر.

معنى القرآن عندك قديما ، ولكن بعض معناه . ثم الكلام فى تعدد هذه المعانى واتحادها[١] ، وتعدد العلم والإرادة واتحاد[٢] ذلك لم يتكلم هو فيه ، وقد ذُكر فى غير هذا الموضع .

وكذلك يقال له : ليس فيما ذكرته أن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر ، فإنك لم تذكر إلا مجرد دعوى : أنه يسمع ألفاظا فى نفسه ، ولم تقم دليلا على ذلك . ولو قُدِّر أن مثال ذلك يسمى كلام الله ، كان قول القائل : إن القرآن من هذا الباب - دعوى تفتقر إلى دليل ، وهو لم يذكر دليلا على ذلك ، ولا دليل له إلا ما قد اعترف هو بضعفه ، كدليل ابن سينا على نفى الصفات ، ودليل المعتزلة والأشعرية على أن ما لم يسبق الحوادث فهو حادث ، أو دليل المعتزلة على نفى الصفات ، وهو أضعف من ذلك .

فهذا مجموع ما ذكره ، هو وأمثاله فى كتبهم ، وهى ترجع إلى دليل الحوادث والتعدد والاختصاص ، ليس لهم رابع .

ثم يقال له : بتقدير تسليم ما قدمته ، قولك فى القرآن باطل ، وذلك لأنه لا يمكنك أن تقول فيه ما قلته فى تكليم موسى ، فإن موسى كلّمه الله تكليما ، فزعمت أنت وأمثالك من الملاحدة أن معنى ذلك خلق كلامٍ مسموع فى مسامع موسى ، كما زعم المعتزلة - الذين هم خير منكم - أن ذلك كلام مسموع خلقه فى جسم من الأجسام فسمعه

(١) فى الأصل : وإيجادها . ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) فى الأصل : وايجاد . ولعل الصواب ما أثبته .

موسى ، وأما القرآن فنزل به جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، لم يكلم الله به محمدًا بلا واسطة .

وإذا كان جبريل نزل به من الله ، وأنتم تقولون ليس هنا جبريل منفصل عن النبى ، وإنما جبريل ما يتخيل فى نفسه من الصور النورانية التى تخاطبه ، وحينئذ فيكون من خلق فى نفسه هذه الأصوات ابتداءً قد كلَّمه الله تكليمًا ، ومن خُلقت فيه بواسطة هذه الصورة نزل عليه جبريل بها ، فيكون ما يحصل لآحاد الناس من الأصوات التى يسمعها فى نفسه أعظم من القرآن ، وهى بأن تكون كلام الله أحق من القرآن ، وتكون التوراة أعظم من القرآن .

وقد علم بالاضطرار من دين المسلمين/ أن جبريل ملك حىٌّ متكلم ، ص ٤٧٢
كان ينزل على النبى صلى الله عليه وسلم بالوحى ، ليس هو مجرد ما يتخيل فى نفسه .

قال تعالى : ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴾إلى قوله : ﴿ وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ ﴾[ سورة التكوير : ١٩-٢٣ ] ، فأخبر أنه رسول كريم ، ذو قوة عند ذى العرش ، وأنه مطاع هناك أمين .

ومن المعلوم أن ما فى نفوس البشر من الصور لا يوصف بهذا .

وقال تعالى : ﴿ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ * وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ * فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ * أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ *

وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى * عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ * عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى * إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى * مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى * لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى ﴾[ سورة النجم : ٥ - ١٨ ] ، فأخبر أن معلّمه معلّم شديد القوى ، وأنه ذو مِرَّة . والناس قد تنازعوا فى المرئىّ مرتين ، فقال ابن مسعود وعائشة وغيرهما : هو جبريل ، رآه على صورته التى خُلق عليها مرتين ، كما ثبت ذلك فى الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم[١] .

وقال ابن عباس وغيره : رأى ربه بفؤاده مرتين[٢] .

ومن المعلوم أنه إذا كان المرئى جبريل ، وأنه الذى رآه عند سدرة المنتهى ، عندها جنة المأوى ، وأنه استوى وهو بالأفق الأعلى — امتنع أن يكون جبريل ما فى نفسه . وإن كان المرئى هو الله ، فهو أعظم .

ومن هؤلاء من يقول : جبريل هو العقل الفعَّال ، ويقول : ليس بضنين : أى ببخيل ، لأنه فيّاض . وهذا جهل ، لأن قراءة الأكثرين : بظنين ، أى بمتهم[٣] . وهو المناسب ،أى ما هو بمتهم على ما غاب عنا ، بل هو أمين فى إخباره بالغيب . وإذا قيل : ضنين ، بمعنى بخيل ، كان ذلك وصفًا له بأنه لا يبخل بعلم الغيب ، بل يبيّن الحق . ولهذا قال : على الغيب بظنين .

(١) سبق الكلام على رؤية النبى صلى الله عليه وسلم جبريل ، تارة فى صورة إعرابى ، وتارات فى صورة رجل (دحية الكلبى) فى : حـ ٦ ، ص ١٠٩ (ت ٢) ، جـ ٦ ، ص ١١٠ (ت ١) .

(٢) حديث رؤية النبى صلى الله عليه وسلم ربه بقلبه (أو بفؤاده) مرتين ، سبق وروده والكلام عليه فى جـ ٨ . ص ٤١ .

(٣) انظر تفسير ابن كثير للآية ( سورة التكوير آية ٢٤ ) . وقال ابن الجوزى فى « زاد المسير » ٤٤/٩ : « قرأ ابن كثير وأبو عمرو والكسائى ورويس : بظنين بالظاء ، وقرأ الباقون بالضاد » .

وما يزعمونه من العقل الفعَّال هو عندهم تفيض منه جميع الأمور المشاهدة ، فليس هنا غيب وشهادة . ثم من المعلوم بالاضطرار من دين المسلمين أن جبريل لم يبدع الأرض والجبال ، والهواء والسحاب ، والحيوان والمعدن والنبات . وهم يزعمون أن هذا العقل الفعّال أبدع كل ما تحت فلك القمر . وقد بُسط الكلام على هذا ، وبُيِّن أن الملائكة التى وصفها الله فى كتابه لا يصح أن تكون هى ما يذكرونه من العقول والنفوس بوجوه كثيرة .

**قال**[١] : « وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التى يُنطق بها فى غير القرآن ، أعنى أن هذه/الألفاظ هى فعل لنا بإذن الله . وألفاظ القرآن ص ٤٧٣
هى خلق الله ، ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة ، ولا فهم[٢] كيف يُقال فى القرآن : إنه كلام الله » .

**فيقال له** : كل ما يحدثه الله تعالى فى نفوس الآدميين من الحروف والأصوات التى يتخيلونها فى المنام واليقظة ، هى على قولكم بمنزلة القرآن فى أنها خلق الله . ومن المعلوم أن الألفاظ التى يؤلفها الفضلاء خير من أكثر الألفاظ التى يتخيلها أكثر الناس فى المنام واليقظة ، فأى فضيلة للقرآن بهذا الاعتبار ؟ !

**قال**[٣] : « ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى ، قال :[٤] إن القرآن

(١) بعد كلامه السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٦٣ .
(٢) مناهج الأدلة : ولا يفهم .
(٣) بعد كلامه السابق بسطرين ، ص ١٦٤ .
(٤) مناهج الأدلة : . . المعنى ، أعنى لم يفصل الأمر ، قال :

مخلوق . ومن نظر إلى المعنى الذى يدل عليه اللفظ ، قال : إنه غير مخلوق . والحق هو الجمع بينهما » .

قال :[١] « والأشعرية قد نَفَوْا أن يكون المتكلم فَعَل الكلام[٢] ، لأنهم تخيلوا أنهم إذا سلّموا هذا الأصل ، وجب أن يعترفوا أن الله فاعل لكلامه ، ولما اعتقدوا أن المتكلم هو الذى يقوم الكلام[٣] بذاته ، ظنوا أنه[٤] يلزمهم عن هذين الأصلين أن يكون الله فاعلا للكلام فى ذاته[٥] ، فتكون ذاته محلا للحوادث ، فقالوا : المتكلم ليس فاعلا للكلام ، وإنما هى صفة قديمة لذاته كالعلم وغير ذلك ، وهذا يَصْدُق على كلام النفس ، ويكذب على الكلام الذى يدل على ما فى النفس ، وهو اللفظ .

والمعتزلة لما ظنوا أن الكلام هو ما فعله المتكلم ، قالوا : إن الكلام هو اللفظ فقط . ولهذا قال هؤلاء : إن اللفظ[٦] مخلوق . واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل ، فليس من شرطه أن يقوم بفاعله ، والأشعرية تتمسك بأن من شرطه أن يقوم بالمتكلم ، وهذا صحيح فى الشاهد فى الكلامين معا : أعنى كلام النفس ، واللفظ الدال عليه . وأما فى الخالق فكلام النفس هو الذى قام به ، فأما الدال عليه فلم يقم به سبحانه .

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٦٤ .

(٢) مناهج الأدلة : فاعلا للكلام .

(٣) فى الأصل : الكلامه ، وهو تحريف . والمثبت هو الذى فى « مناهج الأدلة » .

(٤) مناهج الأدلة : أنهم .

(٥) مناهج الأدلة : بذاته .

(٦) مناهج الأدلة : إن القرآن .

والأشعرية[١] لما شرطت بإطلاقٍ أن يكون الكلام قائما[٢] بالمتكلم ، أنكرت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام على الإطلاق[٣] . والمعتزلة لما شرطت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام بإطلاق أنكروا[٤] كلام النفس . وفى قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل ، على ما لاح لك من قولنا » .

**فيقال له** : ليس فيما ذكرته قول الأشعرية ولا قول المعتزلة ولا جمعا بينهما ، بل هو قول المتفلسفة والصابئة ، الذين هم شر من اليهود والنصارى .

وذلك أن المعتزلة ، وإن قالت : إن الكلام مفعول للرب ، فإنها لا تجعله محدثا فى نفس المتكلم ، بل يقولون :/إنه مفعول فى جسم منفصل ص ٤٧٤
عن المستمع ، وهو آية[٥] من آيات الله التى يخلقها ، ومن قال بقولك كفَّرَتْه المعتزلة .

وأما الأشعرية فهم ، وإن قالوا : إنه معنىً قائم بنفس المتكلم ، فلا يجعلونه مجرد العلم ، بل الكلام عندهم صفة ليست هى العلم ولا الإرادة ، والكلام يكون خبرا ويكون أمرا .

والناس وإن خالفوهم فى هذا المعنى ، وقالوا لا يُعقل إلا العلم

---

(١) مناهج الأدلة : فالأشعرية .

(٢) مناهج الأدلة : لما شرطت أن يكون الكلام بإطلاق قائما . . .

(٣) مناهج الأدلة : للكلام بإطلاق .

(٤) مناهج الأدلة : أنكرت .

(٥) فى الأصل : أنه ، وهو تحريف .

والإرادة ، وضايقوهم فى جعل المعنى الواحد يكون أمرًا وخبرا ، حتى احتاج بعضهم إلى أن جعل الكلام كله بمعنى الخبر ، والخبر مع المخبَر كالعلم مع المعلوم ، وقد يضطرون إلى أن يفسّروا معنى الخبر بالعلم لعدم الفرق – فهذه لوازم المذهب الذى قد يُستدل بها ، إن كانت لازمة ، على فساده ، وليس كل من قال قولا يلتزم لوازمه .

والناس لهم فى الكلام ثلاثة أقوال : هل هو اسم اللفظ والمعنى جميعا ؟ كما هو قول الأكثرين ، أم للَّفظ فقط بشرط دلالته على المعنى ؟ كقول المعتزلة وكثير من غيرهم ، أو للمعنى المدلول عليه باللفظ ، كقول الكُلاَّبية ؟ ومن متأخريهم من جعله مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا .

وأما المتكلم ففيه أيضا ثلاثة أقوال : أحدها : أنه من فَعَلَ الكلام ، ولو فى غيره ، كما يقوله المعتزلة . والثانى : من قام به الكلام ، وإن لم يفعله ، ولم يكن مقدورًا مرادًا له ، كما يقوله الكُلاَّبية . والثالث : من جمع الوصفين ، فقام به الكلام وكان قادرا عليه .

ولا ريب أن جمهور الأمم يقولون : لا يكون متكلما إلا من قام به الكلام ، كما لا يكون متحركا إلا من قامت به الحركة ، ولا عالما إلا من قام به العلم ، ونحو ذلك . لكن الكُلاَّبية اعتقدوا أنه لا تقوم به الحوادث ، فامتنع لهذا عندهم أن يكون الكلام مقدَورا له مرادا . قالوا : لأن المقدور المراد حادث لا يكون صفة لازمة له .

وأنت قد بيّنت فساد هذا الأصل ، فكان يلزمك على أصلك أن تجوِّز قيام ذلك به ، فإنه لا دليل لك على نفيه ، إلا ما تنفى به سائر

الصفات . وأنت تعترف بأن حدوث الحوادث بدون ذلك مما يتعرى[(١)] ويتعذر بعقله .

وكذلك ما ذكرتَه عن المعتزلة من أن اللفظ عندهم فعل ، وليس من شرطه أن يقوم بفاعله ، وأنت مقرٌّ بالفرق بين الفعل والمفعول ، وأنه لا يُعقل مفعول بدون فعل . وهذا مما أوردتَه على أبي حامد في « تهافت التهافت » ، وقلت : إن حدوث العالم بدون إحداث يكون هو فعل والحادث هو المفعول محال . وقد أبطلتَ أصل المعتزلة في أن ما تقوم به الحوادث فهو حادث ، فكان يلزمك أن تثبت/فعلا قائما بالفاعل : ص ٤٧٥
إما قديما ، وإما حادثا ، ويكون الكلام قائما بالمتكلم ، وهو فعل له . فكيف ، وأنت وأصحابك لم تثبتوا كلامًا لله إلا ما كان في نفوس البشر؟ فالمعتزلة خير منكم .

وإذا قلتَ : نحن نثبت المعنى أنه قديم بخلاف المعتزلة .

قيل لك : المعتزلة أيضا تقر بأن الله عليم بكل شيء ، أعظم مما تُقرّون أنتم به . والمعتزلة لا تنكر هذا المعنى ، وهم ، وإن كانوا متناقضين في إثبات الصفات ونفيها ، فلا ريب أن قولهم أقرب إلى إثبات الصفات من قول أصحابك . فما جعلتَه أنت قديمًا يمكنهم جعله قديما .

وأعظم ما شنّع الناس به في الصفات على المعتزلة قول رئيسهم أبي الهذيل ، قوله : إن الله عالم بعلم هو ذاته . وليست ذاته علما .

وأنت تقول : إن العلم هو العالم ، بل تقولون : إن العلم والعالم

(١) في الأصل : يتعرا .

والمعلوم ، والعشق والعاشق والمعشوق ، والعقل والعاقل والمعقول شيء واحد . فقولكم أشد نفيا وتناقضا من قولهم ، وهم إلى إطلاق القول بأن معنى القرآن قديم ولفظه مخلوق أقرب منكم ، فما فى قولهم من باطلٍ إلا وفى قولكم أفسد منه ، ولا فى قولكم حق إلا وفى قولهم أكمل منه .

كلام ابن رشد فى «مناهج الأدلة» عن صفتى السمع والبصر ورد ابن تيمية عليه

**قال ابن رشد**[(١)] : «وأما صفة[(٢)] السمع والبصر [ فإنما أثبتها الشرع لله تبارك وتعالى من قِبَل أن السمع والبصر ][(٣)] يختصان[(٤)] بمعانٍ مدركة فى الموجودات ، ليس يدركها العقل . ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدرِكا لكل ما فى المصنوع ، وجب أن يكون له هذان الإدراكان ، فواجب أن يكون عالمًا بمدركات البصر ، وعالما بمدركات السمع ، إذ هى مصنوعات له ، وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه فى الشرع ، من جهة تنبيهه على وجوب[(٥)] العلم له .

وبالجملة ، فما يدل عليه اسم الإلٰه واسم المعبود يقتضى[(٦)] أن يكون مدرِكا لجميع[(٧)] الإدراكات، لأنه من العبث أن يعبد الإنسان ما[(٨)] لا يدرك أنه عابد له .

(١) بعد كلامه السابق مباشرة فى «مناهج الأدلة» ، ص ١٦٥ .
(٢) مناهج الأدلة : صفتا (وفى نسخة (س) : صفة) .
(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل وذكر محقق «مناهج الأدلة» أنه سقط من نسخة (ب) .
(٤) فى الأصل : فيختصان . والمثبت من «مناهج الأدلة» .
(٥) مناهج الأدلة : وجود .
(٦) مناهج الأدلة : فيقتضى .
(٧) مناهج الأدلة : بجميع (وفى نسخة (أ) : لجميع) .
(٨) مناهج الأدلة : من .

كما قال تعالى : ﴿ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْئًا ﴾[ سورة مريم : ٤٢ ] . وقال[١] : ﴿ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴾[ سورة الأنبياء : ٦٦ ] .

فهذا[٢] القدر ، مما يوصف الله به[٣] ويُسمّى به ، هو القدر الذى قصد[٤] الشرع أن يعلمه الجمهور ، لا غير ذلك » .

**قلت** : السمع والبصر ليسا مجرد علم بالمسموع والمرئى ، وإن استلزما ذلك ، على ما هو المعروف من قول أئمة السنة . والقصد الذى عرفه الشرع أكثر من هذه الصفات ./ولكن لما أراد صاحب هذا الكلام أن يبيّن الطرق الشرعية لإثبات ما أثبته المتكلمون من الصفات ، تبعهم فى هذا . ص ٤٧٦

رد ابن رشد على أقوال الأشاعرة والمعتزلة فى مسألة الصفات ورد ابن تيمية عليه

**قال**[٥] : « ومن البدع التى حدثت فى هذا الباب سؤال فى الصفات[٦] : هل هى الذات أو[٧] زائدة على الذات ؟ ثم هل[٨] هى صفة نفسية أو صفة معنوية ؟

ويعنى[٩] بالنفسية التى توصف بها الذات لنفسها ، لا لقيام معنى

(١) مناهج الأدلة : وقال تعالى .
(٢) فى الأصل : هذا . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٣) مناهج الأدلة : مما يوصف به الله سبحانه .
(٤) مناهج الأدلة : نص .
(٥) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٦٥ - ١٦٦ .
(٦) مناهج الأدلة : . . الباب السؤال عن هذه الصفات . .
(٧) مناهج الأدلة : أم .
(٨) مناهج الأدلة : . . الذات أى هل . .
(٩) مناهج الأدلة : وأعنى .

فيها زائد على الذات ، مثل قولنا : واحد قديم(١)

والمعنوية التى توصف بها الذات لقيام معنى فيها(٢) ، فإن الأشعرية يقولون : إن هذه الصفات هى صفات معنوية ، وإنها زائدة(٣) على الذات ، فيقولون : إنه عالم بعلم زائد على ذاته ، وحىّ بحياة زائدة على ذاته ، كالحال فى الشاهد .

ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسما ، لأنه يكون هناك(٤) صفة وموصوف ، وحامل ومحمول ، وهذه هى حال الجسم .

وذلك أن الذات لابد أن يقولوا : إنها قائمة بذاتها ، والصفات قائمة بها ، أو يقولوا : إن كل واحد منها قائم بنفسه ، (٥ أو يقولوا : إن الذات تقوم بالصفات ، فإن قالوا : إن كل واحد منهما قائم بنفسه ٥) ، فالآلهة كثيرة .

وهذا قول النصارى الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة : أقنوم(٦) الوجود والحياة والعلم .

وقد قال تعالى فى هؤلاء(٧) ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ﴾ [ سورة المائدة : ٧٢ ] وإن قالوا : أحدهما قائم بنفسه ، والآخر قائم

---

(١) مناهج الأدلة : وقديم .

(٢) مناهج الأدلة : لمعنى قائم فيها .

(٣) مناهج الأدلة : وهى صفات زائدة . .

(٤) مناهج الأدلة : هنالك .

(٥ — ٥) : ساقط من « مناهج الأدلة » ( ص ١٦٦ ) .

(٦) مناهج الأدلة : أقانيم .

(٧) مناهج الأدلة : فى هذا .

به[١] ، فقد أوجبوا أن يكون جوهرا وعرضا ، لأن الجوهر هو القائم بذاته ، والعرض هو القائم بغيره ، والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة .

وكذلك قول المعتزلة فى هذا الجواب . إن الذات والصفات شىء واحد هو أمر بعيد من المعارف الأُوَل[٢] ، بل يُظن أنه مضاد لها ، وذلك أنه يُظن أن[٣] من المعارف الأُوَل أن العلم يجب أن يكون غير العالم ، وأنه ليس يجوز أن يكون العلم هو العالم ، إلا لو جاز أن يكون أحد المتضايفين[٤] ، مثل [ أن يكون ][٥] الأب والابن معًا[٦] واحدًا بعينه ، فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور ، والتصريح به بدعة ، وهو أن يضلِّل الجمهور أحرى منه أن يرشدهم .

وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا فى الأول سبحانه ، [ إذ ليس عندهم برهان ][٧] ، ولا عند المتكلمين على الجسمية أو نفى الجسمية عنه برهان ، فإن نفى الجسمية عنه[٨] انبنى على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم » .

---

(١) مناهج الأدلة : أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته .

(٢) مناهج الأدلة : من العارف ، وهو تحريف .

(٣) مناهج الأدلة : أنه .

(٤) فى الأصل : أحد المتضايقين ، وهو تحريف . وفى « مناهج الأدلة » : أحد المضافين .

(٥) أن يكون : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٦) مناهج الأدلة : معنًى .

(٧) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وأثبته من « مناهج الأدلة » .

(٨) مناهج الأدلة : عند المتكلمين على نفى الجسمية عنه إذ نفى الجسمية عندهم عنه . .

قال[(١)] : « وقد بيّنا فى صدر هذا الكتاب أنه ليس عندهم برهان على ذلك ، وأن الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء . ومن هذا الموضع زل النصارى ، وذلك أنهم اعتقدوا كثرة الأوصاف ، /واعتقدوا أنها[(٢)] جواهر لا قائمة بغيرها ، بل قائمة بنفسها كالذات ، واعتقدوا أن الصفات التى بهذه الحال[(٣)] هما صفتان : العلم ، والحياة . ص ٤٧٧

قالوا : فالإله واحد من جهة ، [ ثلاثة من جهة ][(٤)] ، يريدون أنه ثلاثة من جهة أنه[(٥)] موجود وحى وعالم ، وواحد[(٦)] من جهة [ أن ][(٧)] مجموعها شيء واحد .

فهنا ثلاثة مذاهب : مذهب من رأى أنها نفس الذات ولا كثرة هنالك . ومذهب من رأى الكثرة ، وهؤلاء قسمان : منهم من جعل الكثرة كثرةً قائمة بذاتها . ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها . وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع .

وإذا كان هذا هكذا ، فالذى ينبغى[(٨)] أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرّح[(٩)] به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها دون

---

(١) بعد كلام السابق مباشرة ، ص ١٦٦ – ١٦٧ .
(٢) مناهج الأدلة : . . الأوصاف وأنها . .
(٣) مناهج الأدلة : التى بهذه الصفة . .
(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وأثبته من « مناهج الأدلة » ( ص ١٦٧ ) .
(٥) فى الأصل : أن . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٦) مناهج الأدلة : وهو واحد .
(٧) أن : ساقطة من الأصل . وأثبتها من « مناهج الأدلة » .
(٨) مناهج الأدلة : فإذًا الذى ينبغى . .
(٩) مناهج الأدلة : ما يصرح .

تفصيل الأمر فيها[١] ، فإنه ليس يمكن عند الجمهور أن يحصل[٢] في هذا يقين أصلا .

وأعنى هنا بالجمهور كل من لم يُعْنَ بالصنائع البرهانية . وسواء كان قد[٣] حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل له ، فإنه ليس فى قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة ، إذ أعلى[٤] مراتب [ صناعة ][٥] الكلام أن يكون حكمة جدلية لا برهانية ، وليس فى قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق فى هذا .

فقد تبين من هذا القول القدر الذى صُرِّح به للجمهور من المعرفة فى هذا ، والطرق التى سُلكت بهم فى ذلك ، وأن الطرق[٦] التى سلكوا بالناس[٧] فى هذه الأشياء ، وزعموا أنها من أصل الشرع ، ليست من أصل الشرع ، بل هى مسكوت عنها فى الشرع » .

**قلت** : مقصوده بهذا الكلام يبين أن طرق إخوانه الفلاسفة فى نفى الصفات هى البرهانية ، دون طرق غيرهم . وليس الأمر كما زعمه ، بل ما سلكه إخوانه فى نفى الصفات أضعف بكثير مما سلكه المعتزلة ، مع أن

---

(١) مناهج الأدلة : . . فيها هذا التفصيل .

(٢) مناهج الأدلة : . . ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور .

(٣) قد : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٤) مناهج الأدلة : أغنى .

(٥) صناعة : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٦) العبارات التى تبدأ بقوله « وأن الطرق » ليست فى « مناهج الأدلة » ولكن أثبتها الأستاذ المحقق فى ذيل الصفحة ( ص ١٦٧ ) وقال إنها فى نسخة ( أ ) .

(٧) نسخة ( أ ) : التى سلك الناس .

كليهما[1] فاسد ، كما قد بُيِّن فى موضعه .

وقول القائل : « إن الشرع لم يصرح بإثبات الصفات » من أبين الخطأ ، فإن الله تعالى قال : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ ﴾[ سورة البقرة : ٢٥٥ ]

وقال : ﴿ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ ﴾[ سورة النساء : ١٦٦ ] .

وقال : ﴿ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ ﴾[ سورة هود : ١٤ ] .

وقال : ﴿ وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ ﴾[ سورة فاطر : ١١]، [ سورة فصّلت : ٤٧ ] فى موضعين .

وقال : ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾[ سورة الذاريات : ٥٨ ] .

وقال : ﴿ أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ﴾[ سورة فصلت : ١٥ ] .

وقال : ﴿ والسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ ﴾[ سورة الذاريات : ٤٧ ] .

وفى الحديث الصحيح : « اللهم إنى أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك[2] » .

ص ٤٧٨ وقال تعالى عن الملائكة :/﴿ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا ﴾

---

(١) فى الأصل : كلاهما ، وهو خطأ .

(٢) مضى الحديث من قبل ٣٣/٥ ( ت ١ ) .

[ سورة غافر : ٧ ] . وقال : ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٥٦ ] .

وقال ﴿ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ [ سورة طه : ٩٨ ] وقال : ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي ﴾ [ سورة طه : ٣٩ ] ، وأمثال ذلك فى الكتاب والسنة كثير .

ومن المعلوم بالضرورة أن العلم ليس هو نفس العالِم ، والمضاف هنا ليس هو المضاف إليه ، وأن أسماء الله الحسنى ، مثل : العليم ، والحىّ ، والقدير ، والرحيم ، ونحو ذلك - هى ، وإن كانت أسماء لله تدل على نفسه المقدسة ، فليس ما دل عليه الحى من الحيوة ، هو ما دل عليه عليم من العلم ، ومادل عليه قدير من القـــــدرة ، وما دل عليه رحيم من الرحمة .

فمن قال : إن هذه الأسماء الحسنى لا تدل على هذه المعانى ، فهو مكابر للغة التى نزل بها القرآن ، فإن الأسماء التى تسميها النحاة : اسم الفاعل ، واسم المفعول ، والصفة المعدولة عنها كفعيل وغيره - هى أسماء مشتقة تتضمن المصادر ، بخلاف : رجل ، وفرس .

ومن جعل العالِم لا يدل على علم ، والقادر لا يدل على القدرة ، فهو بمنزلة من قال : المصلّى لا يدل على لصلاة ، والقائم[1] لا يدل على القيام ، والصائم لا يدل على الصيام ، وأمثال ذلك .

وأما سؤال السائل : إن هذه الصفات : هل هى الذات أو غيرها ؟ وهل هى الذات أو زائدة عليها ؟

(١) فى الأصل : والقيائم ، وهو تحريف .

فالجواب المرضى عند الأئمة : أن لا يطلق القول بأنها هى الذات ولا بأنها غيرها ، ولا بأنها الذات ولا بأنها زائدة عليها ، ولا ينفى[(١)] الأمران ، فيقال : لا هى الذات ولا غيرها ، حتى يكون قسما ثالثا ، ليست هى الذات ولا هى غيرها .

فإن هذا يقوله طائفة من متكلمة الصفاتية ، من أصحاب أحمد وغيره ، كما يقوله من يقوله من أصحاب الأشعرى . والصواب المنصوص عن الإمام أحمد وغيره من الأئمة : أنه لا يُطلق لا هذا ولا هذا ، لأن لفظ « الغير » فيه إجمال واشتراك .

فقد يراد بالغيرين ما جاز مفارقة أحدهما الآخر ، أو مباينته له ، فلا تكون الصفة اللازمة للموصوف غيرًا له .

وقد يراد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر ، فيكون غيرًا له .

وكذلك لفظ : الزيادة على الذات ، فإن الذات يُراد بها الذات المجردة عن الصفات ، فالصفات زائدة على هذه الذات . لكن هذه الذات عند أهل الإثبات لا حقيقة لها فى الخارج ، وإنما تُقدَّر فى الذهن تقديرا ، وإنما يعتقد[(٢)] ثبوتها فى الخارج نفاة الصفات .

فالمثبتون إذا قالوا : الصفات زائدة على الذات ، لم يقولوا : إن فى
ص ٤٧٩ الخارج ذاتًا مجردة/تزاد عليها الصفات ، بل أثبتوا الصفات زائدة على ما أثبته النفاة ، فزادوا عليهم فى الإثبات .

(١) فى الأصل : ولا ينفا .

(٢) فى الأصل : يعتقد ، وهو تحريف .

وقد يُراد بالذات نفس الله سبحانه ، وصفاته داخلة فى مسمَّى أسمائه ، ليست زائدة على مسمّى أسمائه الحسنى . ولا يمكن وجود ذات غيره مجرّدة عن الصفات ، حتى يقال : إن صفاته زائدة عليها ، فضلا عن وجوده سبحانه مجردًا عن صفات الكمال كلها .

وصفاته اللازمة له كلها نفسية ، بمعنى أنها داخلة فى مسمّى أسمائه ، لا يفتقر إلى أمور مباينة له ، وهى لازمة لنفسه لا يوجد بدونها ، ولا يمكن وجوده منفكًّا عنها .

وإذا قيل : هو عالم بعلم ، قادر بقدرة ، فليس هناك حقيقة قائمة بنفسها يمكن وجودها بدون العلم والقدرة ، بل لا يمكن أن تكون إلا عالمة قادرة ، وإن كنا نحن قد نعلم وجودها قبل أن نعلم أنها عالمة .

وما ذكره من التمثيل بالواحد والقديم فيه نزاع ، فإن الصفاتية متنازعون فى القديم والباقى : هل هو قديم باقٍ ببقاء ، كما يقوله ابن كُلاَّب ؟ أو قديم بنفسه باقٍ ببقاء ، كما يقوله الأشعرى ، ومن وافقه كأبى على بن أبى موسى ؟ أو قديم بنفسه باقٍ بنفسه ، كما يقوله القاضى أبو بكر ومن وافقه ، كالقاضى أبى يعلى ؟

وأما أن الأشعرية يقولون فى العلم ونحوه : إن هذه الصفات هى صفات معنوية ، وإنها زائدة على الذات .

فيقال : مقصودهم فى الأصل إثبات هذه الصفات ، وإبطال قول من قال : عالم بلا علم ، وقادر بلا قدرة . أو قال : إن ذاته علم وقدرة .

والأشعرية هم فى إثبات هذه الصفات . مع سائر أهل السنة والجماعة،لم ينازعهم فى إثبات الصفات إلا من هو-عند السلف والأئمة- من أعظم الناس ضلالاً ، كالجهمية والمعتزلة . وإذا قالوا : هو عالم بالعلم ، وقادر بالقدرة ، لم يريدوا بذلك أن هنا ذاتًا منفصلة عنه . صار بها عالما قادرا ، كما يظنه بعض الغالطين عليهم . فإن هذا لم يقله أحد من عقلاء بنى آدم فيما نعلم ، ولكن بعضهم ، وهم مثبتة الحال ، كالقاضى أبى بكر والقاضى أبى يعلى وغيرهما ، يقولون : إن له صفة هى العلم أوجبت كونه عالما ، وكونه عالما حال معللة بالعلم .

ص ٤٨٠ وأما جمهورهم ، وهم نفاة الحال ، فيقولون : علمه/هو كونه عالما ، وقدرته هو كونه قادرا ، ليس هناك أمران ، ولا علة ولا معلول . وهذا قول الأكثرين : الأشعرى وغيره .

والمنازع لهم من المعتزلة والفلاسفة يقرّ بما يوجب موافقتهم ، فإنهم يقرّون بأن كونه عالما ليس هو كونه قادرا . وهذا معنى العلم والقدرة عند أولئك ، كما قد بُسط فى موضعه .

فالنفاة للصفات ، من المعتزلة وغيرهم ، يقولون : إنه عالم وإنه قادر . ومنهم من يثبت العالمية والقادرية ، ويسمى ذلك حالاً . وهذا يستلزم عند التحقيق قول مثبتة الصفات .

وكذلك الفلاسفة قولهم يستلزم قول مثبتة الصفات ، وإن نَفَوْها تناقضوا . وأما إطلاق المطلِق لفظ الزيادة على الذات ، فقد تقدم أن هذا الإطلاق كإطلاق المطلق : أن الصفات لا هى الذات ولا هى غيرها . وهذا يطلقه هؤلاء وغيرهم .

وأئمة السلف ، وابن كُلاَّب ، وأمثاله من أئمة الأشعرية ، لا يطلقون لا هذا ولا هذا . وكانوا إذا قالوا للسلف : القرآن هو الله أو غير الله ؟ لم يطلق الأئمة لا هذا ولا هذا ، لما فى إطلاق كل منهما من إيهام معنى فاسد ، وليس ذلك إثباتا لقسم ثالث ، ليس هو الموصوف ولا غيره ، بل يفصّل اللفظ المجمل ، كما فعل السلف نظير ذلك فى لفظ الحيّز وأمثاله .

**وأما قولهم**[1] : « يلزم الأشعرية على هذا أن يكون الخالق جسما ، لأنه يكون هناك صفة وموصوف ، وحامل ومحمول » .

**فيقال له** : وهكذا يلزم من قال : إنه عالم قادر . ومن قال : إنه يعلم ويقدر . فمن أثبت لله الأسماء الحسنى وأحكامها ، لزمه ما يلزم من أثبت الصفات . فالاسم المشتق يدل على المصدر وعلى الفعل ، وخبر المخبر بذلك وحكمه يقتضى ثبوت ذلك فى نفس الأمر .

ويقال له : كل ما تلزم به الأشعرية وأمثالهم فى إثبات الصفات ، يلزمونك إياه فى كل ما نفيته . فإذا قلت : الموصوف بالصفة لا يكون إلا جسما . قالوا : والمسمَّى بالحىّ العالم القادر لا يكون إلا جسما ، والمخبَر عنه بأنه يعلم ويقدر لا يكون إلا جسمًا ، والموصوف بقول القائل : هو عالم قادر لا يكون إلا جسما . فإن أمكنك أن تثبت هذا/لغير جسم ، أمكنهم ذلك . وإن لم يمكنهم لم يمكنك . فهذا السؤال لازم لجميع الناس كما يلزم الأشعرية وغيرهم . ص ٤٨١

(١) أى قول ابن رشد ، وقد تقدم .

وأيضا فهذا إلزام جدلى لا علمى . وذلك أن نفاة الجسم من أهل الكلام ، كالمعتزلة والأشعرية ، يقولون : إنما نفيناه للدليل الدال على حدوث الجسم ، وأنت قد بينتَ أنه دليل باطل ، ونحن أثبتنا الصفات مع ذلك .

فإذا قلت : الجمع بينهما خطأ ، فإن إثبات الصفات يستلزم التجسيم . قالوا لك : ليس خطؤنا فى إثبات الصفات بأولى من خطئنا فى نفى التجسيم .

بل أنت تقول : إنا مخطئون فى نفى التجسيم . ولم تقم دليلا على خطئنا فى نفى الصفات . فإن كنا مخطئين فى نفى التجسيم عينا ، لزم إثبات الصفات بلا محذور . وإن قُدِّر الخطأ فى أحدهما بغير تعيين ، لم يتعين الخطأ فى نفى الصفات إلا بدليل .

وأيضا فأنت تقول : إن الشرع لم يصرّح بنفى التجسيم ، وإن التصريح به بدعة . والشرع قد صرّح بإثبات الصفات ، فكيف تعيبنا بإثبات ما أثبته الشرع ، لكونه مستلزمًا لإثبات ما لم ينفه الشرع ؟

ومن المعلوم أن الشرع إذا أثبت شيئا له لوازم ، لم يكن إثبات ذلك بدعة . وتلك اللوازم ، إن كانت ثابتة فى نفس الأمر ، فلازم الحق حق . وإن لم تكن لازمة ، فلا محذور .

فإن قلت : أنا أقيم دليلا عقليا على نفى الجسم غير دليلكم .

كان لهم عن ذلك أجوبة : أحدها : أن يقولوا : فأنت قد أثبت أنه عالم قادر ، فإن أمكنك مع ذلك أن تقول : إنه ليس بجسم ، أمكنّا أن

نقول : عالم بعلم ، قادر بقدرة ، وليس بجسم . وإن لم يمكنك هذا استوينا نحن وأنت . ففى الجملة ورود هذا السؤال علينا ورود واحد .

الثانى : أن يقولوا : دليلنا على نفى الجسم أقوى من دليلك ، كما بين ذلك الغزالى وغيره ، وبيّنوا أن الفلاسفة عاجزون على إقامة الدليل على أنه ليس بجسم .

الثالث : أن يقولوا : أدلة إثبات الصفات أقوى من أدلة نفى الجسم ، فإن أمكن الجمع بينهما ، وإلا لم يجز نفى ما هو معلوم ثابت ، خوفا من لزوم ما ليس دليل انتفائه كدليل ثبوت ذلك ، فكيف إذا كانت أدلة النفى باطلة ، وأدلة الإثبات للصفات ولوازمها حق لا محيد عنه ؟

وأما التقسيم/الذى ذكرته ، فلا ريب أن أهل الإثبات لا يقولون : ص ٤٨٢
إن الصفات قائمة بنفسها ، بل هى قائمة بالموصوف .

وأما ما ذكره عن النصارى ، فليس هذا موضع بسطه ، فإن قول النصارى مضطرب متناقض ، فإنهم لا يثبتون ثلاثة جواهر قائمة بأنفسها ، ولا يجعلون الأقانيم كالصفة من كل وجه ، فإنهم يقولون : المتحد بالمسيح هو أقنوم الكلمة ، فإن جعلوا الكلمة هى الذات الموصوفة ، لزم أن يكون المسيح هو الأب ، وهم ينكرون ذلك . وإن جعلوه صفة الذات لزمهم أن لا يكون المسيح إلـها خالقا رازقًا ، لأن الصفة ليست إلـها خالقا رازقا .

وأيضا فالصفة لا تفارق الموصوف . وهم يقولون : المسيح إلـه حق ، من إلـه حق ، من جوهر أبيه .

وأما استدلاله بقوله : ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ﴾ [ سورة المائدة : ٧٢ ] ، فهذا يسلكه طائفة من الناس ، ويقولون قوله تعالى : ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ﴾ [ سورة المائدة : ١٧ ] إشارة إلى أحد أقوالهم الثلاثة ،وهو[١]قول اليعاقبة القائلين بأن اللاهوت والناسوت صارا جوهرا واحدًا ، كالماء واللبن . وقوله : ﴿ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ﴾ [ سورة التوبة : ٣٠ ] إشارة إلى قول الملكية[٢]. وقوله : ﴿ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ﴾ إشارة إلى قول النسطورية الذين يقولون بالحلول ، وهو قولهم بالأقانيم الثلاثة .

وليس الأمر كما قال هؤلاء ، بل ما ذكره الله تعالى هو قول النصارى جملة . فإنهم يقولون : إنه الله باعتبارٍ ، وإنه ابن الله باعتبارٍ آخر . وقولهم : ﴿ إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ﴾ بدليلٍ : المراد به قوله : ﴿ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ ﴾ [ سورة المائدة : ١١٦ ] ، فعبدوا معه المسيح وأمه ، فصار ثالث ثلاثة بهذا الاعتبار .

وأما قوله عن الأشعرية : إذا قالوا الموصوف قائم بنفسه ، والصفة قائمة به ، فقد أوجبوا جوهرًا وعرضا – فهذا من جنس إلزامه لهم أن يكون جسما .

فيقولون له : هذا يلزمك إذا قلت : هو حيّ عالم قادر ، فإن الحيّ العالم القدر قائم بذاته ، فإن كان كل قائم بذاته جوهرًا ، فهو جوهر ، وإلا بطل إلزامك .

---

(١) فى الأصل : وهم، وهو تحريف. (٢) فى الأصل : الملايكة ، وهو تحريف .

وأيضا فلو لم يوصف بذلك ، لكان فى نفس الأمر إما قائما بنفسه ، وإما قائما بغيره ، إذ فرض موجود ليس قائما بنفسه ولا بغيره ممتنع . فإن كان كل قائم بنفسه ولا بغيره ممتنع فإن كان كل قائم بنفسه هو جوهر ، لزمك/أن يكون جوهرًا . ص ٤٨٣

ثم يقال : من المعلوم أن للناس فى مسمّى الجوهر والعرض اصطلاحات . منهم من يسمّى كل قائم بنفسه جوهراً ، كما يقول ذلك طوائف من المسلمين والنصارى والفلاسفة . وهؤلاء يسمّونه جوهرا . ومنهم من لا يطلق الجوهر إلا على المتحيز ، ويقول : إنه ليس بمتحيز ، فلا يكون جوهراً ، كما يقول ذلك من يقوله من متكلمى المسلمين واليهود والفلاسفة .

ومن الفلاسفة من يقول بإثبات جواهر غير متحيزة ، لكن يقول : الجوهر هو ما إذا وُجد وُجد لا فى موضوع ، وهذا لا يصلح إلا لما يجوز وجوده ، لا لما يجب وجوده .

وبالجملة فالنزاع فى هذا الباب لفظى ، ليس هو معنى عقليا . والشريعة لم تتعرض لهذا الاسم وأمثاله ، لا بنفى ولا بإثبات ، فليس له فى الشريعة ذكر ، حتى يُحتاج أن يُنظر فى معناه .

والنظر العقلى إنما يكون فى المعانى لا فى مجرد الإصطلاحات ، فلم يبق فيه بحث علمى : لا شرعى ولا عقلى . وهذا لم يذكر دليلا عقليا على نفى الجوهر ، فصار قد ألزمهم لوازم ، ولم يذكر دليلا على بطلانها . فيجيبونه بالجواب المركّب، وهو أن هذا إما أن يكون لازماً لإثبات

الصفات ، أو ليس بلازم . فإن لم يكن لازما ، بطلت المقدمة الأولى . وإن كان لازما ، منعت المقدمة الثانية ، فإن لازم الحق حق . .

وليس التزام مسمّى هذا الاسم أبعد فى الشرع والعقل من نفى الصفات ، بل نفى الصفات أبعد فى الشرع والعقل من إثبات مسمّى هذا الاسم ، فلا يجوز التزام نفى الصفات ، الذى فيه مناقضة الأدلة الشرعية والعقلية ، حذراً من التزام مسمّى هذا الاسم ، الذى لا يقوم على نفيه من الدليل [ شىء من ][1] أدلة إثبات الصفات ، مع أنه لم يذكر على ذلك دليلا أصلا ، وهو قد بين فساد أدلة النفاة لذلك من أهل الكلام .

وأما قول القائل[2] : « الذات والصفات شىء واحد » فإن أراد به أن الصفات ليست مباينة للموصوف ، فصحيح . وإن أراد أن نفس الذات هى نفس الصفات ، فهذه مكابرة . وهذا القائل ، وإخوانه ، يقولون بذلك ، وقد صرَّح هو بأن العلم نفس العالِم ، وهذا غاية المناقضة لصريح المعقول .

وقوله[3] : « إنه بعيد من المعارف الأُوَل ، أنه ليس يجوز أن يكون [ العلم ] هو العالم[4] » فهذا قاله بناءً على ما يراه/أن هذا حق فى نفس الأمر . ص ٤٨٤

(١) مكان عبارة « شىء من » توجد كلمتان ممحوتان ، ولعل ما أثبته يوافق سياق الكلام .

(٢) وهم المعتزلة الذين أورد ابن رشد كلامهم من قبل ، ص ٢٢٧ .

(٣) أى ابن رشد ، وسبق كلامه ص ٢٢٧ .

(٤) العبارة التى وردت من قبل : . . الأول أن العلم يجب أن يكون غير العالم وأنه ليس يجوز أن يكون العلم هو العالم :

والصواب أن هذا ممتنع فى صريح العقل ، معلوم علما يقينيا أن العلم ليس هو نفس العالم ، ومن قال هذا فقد أتى بغاية السفسطة ، وجحد العلم الضرورى .

وأما قوله[١] : « ليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا فى الأول » — وهو أن تكون الذات والصفات شيئا واحدا — « ولا عند المتكلمين برهان على نفى الجسمية ، وإنما برهان ذلك عند العلماء » الذين هم الفلاسفة عنده .

**فيقال** : لا ريب عند كل من له عقل أن ما يذكره الفلاسفة فى نفى ذلك أفسد فى العقل الصريح مما يذكره المتكلمون . وأنت قد أفسدت طريقة ابن سينا ، ولم تعتمد فى ذلك إلا على إثبات النفس ، وهو أنها ليست بجسم ، فيلزم أن يكون البارى كذلك .

ومن المعلوم أن الأدلة النافية لهذا عن النفس : إن كانت صحيحة ، فهى على نفى ذلك عن الرب أَوْلى ، وإن لم تكن صحيحة بطل قولك .

ومن المعلوم أن أدلة نفى الجسم عن النفس أضعف بكثير من نفى ذلك عن واجب الوجود . فكيف يكون الأضعف حجة على الأقوى ؟ !

وقد تُكلم على فساد . ما ذكروه فى النفس فى غير هذا الموضع . وأما ما ذكره من أنه لا يمكن أن يكون بهذا النفى يقين إلا عند من عَنِىَ بالصناعة البرهانية — يعنى طريقته الفلسفية — وقوله : إن صناعة الكلام جدلية لا برهانية[٢] .

(١) الكلام التالى هو تلخيص كلام ابن رشد الذى مضى ص ٢٢٧ .

(٢) انظر ما سبق ص ٢٢٩ .

فهذا كما يقال فى المثل السائر : رمتنى بدائها وانسلّت ، ولا يستريب عاقل نظر فى كلام الفلاسفة فى الإلٰهيات، ونظر فى كلام أى صنف قُدِّر من أصناف اليهود والنصارى ، فضلا عن أصناف المتكلمين من المسلمين ، أن ما يقوله هؤلاء فى الإلٰهيات أكمل وأصح فى العقل مما يقوله المتفلسفة ، وأن ما يقولونه فى الإلٰهيات قليل جداً ، وهو مع قلته فأدلة المتكلمين خير من أدلتهم بكثير.

وهذه طريقة ابن سينا فى إثبات واجب الوجود وصفاته ، لا تفيده إلا ما لا نزاع فيه ، وهو وجود واجب الوجود . وأما كونه مغايرًا للأفلاك ، فإنما بناه على نفى الصفات ، وهو مع فساده فدليلهم على نفيه أضعف من دليل المعتزلة . فهم مع مشاركتهم للمعتزلة فى النفى ، لا يستدلون إلا بما هو أضعف من دليلهم .

وأما هذا الرجل فإنه تارة يأخذ طريقة متلقاة من الشرع ، وتارة
ص ٤٨٥ طريقة متلقاة عن المتكلمين ، وتارة يقول ما يظن أنه قول الفلاسفة ، /لم يحكِ عن الفلاسفة فى الإلهيات طريقة إقناعية ، فضلا عن طريقة برهانية .

وإذا قُدِّر أنه عنى بالبرهان القياس العقلى المنطقى ، فمن المعلوم أن صورة القياس لا تفيد العلم بمواده . والبرهان إنما يكون برهانه بمواده اليقينية ، وإلا فصورته أمر سهل يقدر عليه عامة الناس .

وأهل الكلام لا ينازعون فى الصورة الصحيحة . وهب أن الإنسان عنده ميزان ، فإذا لم يكن معه ما يزن به ، كان من معه مالٌ لم يزنه ،

أعنى من هذا[(١)] . هذا بتقدير أن يكون ما ذكروه فى المنطق صحيحا ، فكيف وفيه من الفساد والتناقض ما هو مذكور فى موضعه ؟

كلام ابن رشد فى «مناهج الأدلة» عن «التنزيه» ورد ابن تيمية عليه

قال[(٢)] : « الفصل الرابع : فى معرفة التنزيه » .

قال[(٣)] : « وإذ قد تقرر[(٤)] من هذه[(٥)] المناهج التى سلكها الشرع فى تعليم الناس : أولا : وجود البارى[(٦)] سبحانه ، والطرق التى سلكها فى نفى الشريك عنه ثانيا[(٧)] ، والتى سلكها ثالثا فى معرفة صفاته ، والقدر الذى صرَّح به [ من ذلك ][(٨)] فى جنسٍ [ جنسٍ ][(٩)] من هذه الأجناس ، وهو القدر الذى إذا زيد فيه أو نقص أو حرِّف أو أُوِّلَ ، لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع ، فقد بقى علينا أن نعرف أيَّة[(١٠)] الطرق التى سلكها بالناس فى تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص ، ومقدار ما صرّح به من ذلك ، والسبب الذى من قِبَلِهِ اقتصر بهم على ذلك المقدار . ثم نذكر بعد ذلك الطرق التى سلك بالناس فى معرفة

---

(١) وهب أن . . . من هذا : هكذا وردت هذه العبارات فى الأصل ، وهى مضطربة ، ويبدو أن فيها نقصا أو تحريف .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة فى «مناهج الأدلة» ، ص ١٦٨ .

(٣) بعد عنوان الفصل مباشرة .

(٤) فى الأصل : وإذ فرغنا ، وهو تحريف . والمثبت من مناهج الأدلة .

(٥) مناهج الأدلة : هذا (وفى نسختين مطبوعتين : هذه) .

(٦) مناهج الأدلة : الخالق .

(٧) فى الأصل : ثابتة ، وهو تحريف . والمثبت من «مناهج الأدلة» .

(٨) من ذلك : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من «مناهج الأدلة» .

(٩) جنس : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من «مناهج الأدلة» .

(١٠) فى الأصل : أيت . وفى «مناهج الأدلة» : أيضا .

أفعاله ، والقدر الذى سلك بهم من ذلك ، فإذا تم لنا ذلك[١] فقد استوفينا غرضنا الذى قصدناه » .

قال[٢] : « فنقول : أما معرفة هذا الجنس الذى هـو التنزيه والتقديس ، فقد صرّح به أيضا فى غير ما آية من الكتاب العزيز ، فأبينها[٣] فى ذلك وأتمها[٤] قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾[ سورة الشورى : ١١ ] ، وقوله : ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ ﴾[ سورة النحل : ١٧ ] . والآية الأولى[٥] هى نتيجة هذه والثانية برهان[٦] ، أعنى [ أن ][٧] قوله تعالى : ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ ﴾[ سورة النحل : ١٧ ] هو[٨] برهان قوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ ﴾[٩] وذلك أنه من المغروز فى فِطَر الجميع أن الخالق يجب أن يكون : إما على غير صفة الذى لا يخلق شيئا ، أو على صفةٍ غير شبيهةٍ[١٠] بصفة الذى لا يخلق شيئا ، [ وإلا كان من يخلق ليس

---

(١) مناهج الأدلة : هذا .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٦٨ - ١٦٩ .

(٣) فى الأصل : فأثبتها ( التاء غير منقوطة ) . وفى « مناهج الأدلة » : وأبينها .

(٤) فى الأصل : وأوعها ، وهو تحريف . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٥) الكلام الذى يبدأ بعبارة « والآية الأولى » أثبته الدكتور محمود قاسم فى ذيل الصفحة وذكر أنه فى نسخة ( أ ) وسنقابل الكلام التالى عليه بإذن الله .

(٦) نسخة ( أ ): نتيجة وهذه الثانية برهانية .

(٧) أن : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من نسخة ( أ ) .

(٨) هو : ساقطة من نسخة ( أ ) .

(٩) عند كلمة « شىء » ينتهى الكلام الموجود فى نسخة ( أ ) ويوجد بدلا من هذه العبارات فى المطبوعة : « هى برهان قوله تعالى : ( ليس كمثله شىء ) » .

(١٠) مناهج الأدلة : شبيهة .

بخالق ][1] فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق يلزم[2] من ذلك أن تكون صفات المخلوق : إما منتفية عن الخالق ، أو[3] موجودة فيه[4] على غير الجهة التى هى عليها فى المخلوق » .

**قلت** : صفات النقص/يجب تنزيهه عنها مطلقا ، وصفات الكمال تثبت له على وجه لا يماثله فيها مخلوق . ص ٤٨٦

**قال**[5] : « وإنما قلنا على غير الجهة ، لأن من الصفات التى فى الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التى هى لأشرف المخلوقات هنا[6] ، وهو الإنسان ، مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة والكلام[7] وغير ذلك » .

**قال**[8] . « وهذا معنى[9] قوله عليه السلام : إن الله خلق آدم على صورته » .

**قال**[10] : « وإذا تقرر أن الشرع قد صرَّح بنفى المماثلة بين الخالق والمخلوق ، وصرَّح بالبرهان الموجب لذلك . وكان نفى المماثلة يفهم منه

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وأثبته من « مناهج الأدلة » ( ص ١٦٩ ) .
(٢) مناهج الأدلة : لزم .
(٣) مناهج الأدلة : وإما .
(٤) مناهج الأدلة : فى الخالق .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، فى « مناهج الأدلة » ص ١٦٩ .
(٦) مناهج الأدلة : التى فى أشرف المخلوقات هٰهنا .
(٧) والكلام : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٦٩ .
(٩) مناهج الأدلة : وهذا هو معنى .
(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٦٩ .

شيئان : أحدهما : أن يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق ، والثانى : أن توجد فيه صفات المخلوق على وجه[1] أتم وأفضل بما لا يتناهى فى العقل[2] ، فلينُظر ما[3] صرَّح به الشرع من هذين الصنفين ، وما سكت عنه ، وما السبب الحكمى فى سكوته » .

**قلت** : ونفى المماثلة قد يتضمن إثبات صفات الكمال للخالق ، لا يثبت للمخلوق منها شئ ، فكما أن فى صفات المخلوق ما لا يثبت للخالق ، فكذلك فى صفات الخالق ما لا يثبت للمخلوق .

لكن هذا الضرب لا يمكن الناس معرفته فى الدنيا ، فلهذا لم يذكر .

**قال**[4] : « فنقول : أما ما صرّح به الشرع[5] من نفى صفات المخلوق عنه ، فما كان ظاهرا من أمره أنه من صفات النقائص ، فمنها الموت ، كما قال تعالى : ﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِى لَا يَمُوتُ ﴾ [ سورة الفرقان : ٥٨ ] .

ومنها النوم وما دونه مما يقتضى الغفلة والسهو عن الإدراكات والحفظ للموجودات ، وذلك مصرّح به فى قوله تعالى : ﴿ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾[ سورة البقرة : ٢٥٥ ] .

ومنها النسيان والخطأ ، كما قال تعالى : ﴿ لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَ لَا يَنسَى ﴾[ سورة طه : ٥٢ ][6] .

(١) مناهج الأدلة : صفات للمخلوق على جهة . .
(٢) فى الأصل : فى الفعل . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٣) مناهج الأدلة : فيما .
(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٦٩ – ١٧٠ .
(٥) مناهج الأدلة : الشرع به .
(٦) فى مناهج الأدلة : (علمها عندربى فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى) .

والوقوف على انتقاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضرورى .
وذلك أن ما كان قريبا من هذه من العلم الضرورى ، فهو الذى صرّح الشرع بنفيه عنه سبحانه وتعالى[١] ، وأما ما كان بعيدا من المعارف الأولى[٢] الضرورية ، فإنما نّبه عليه بأن عرف أنه من علم الأقل من الناس ، كما قال[٣] فى غير ما آية من الكتاب العزيز :[٤] ﴿ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [ سورة الروم : ٣٠ ] : مثل[٥] قوله : ﴿ لَخَلْقُ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ ﴾ [ سورة غافر : ٥٧ ][٦].

ومثل قوله[٧] : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [ سورة الروم : ٣٠ ] » .

**قال**[٨] : « فإن قيل : فما الدليل على انتفاء[٩] هذه النقائص عنه ، أعنى : الدليل الشرعى ؟ قلنا : الدليل/ عليه ما يظهر[١٠] من [أن][١١] ص ٤٨٧

(١) وتعالى : ليست فى « مناهج الأدلة » .
(٢) مناهج الأدلة : الأوّل .
(٣) مناهج الأدلة : كما قال تعالى .
(٤) العزيز : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٥) فى الأصل : ومثل ، وهو خطأ . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٦) مناهج الأدلة ( ص ١٧٠ ) : مثل قوله تعالى : . . . الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون .
(٧) مناهج الأدلة : قوله تعالى .
(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٧٠ .
(٩) مناهج الأدلة : على نفى .
(١٠) مناهج الأدلة : ما ظهر .
(١١) أن : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

الموجودات محفوظة لا يتخللها اختلال ولا فساد ، ولو كان الخالق يدركه خطأ أو غفلة ، أو سهو أو نسيان[(١)] لاختلت الموجودات . وقد نبّه سبحانه[(٢)] على هذا المعنى فى غير ما آية من كتابه .[فقال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ ﴾ الآية [ سورة فاطر : ٤١ ][(٣)] قال[(٤)] تعالى : ﴿ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾[ سورة البقرة : ٢٥٥ ] » .

**قال** :[(٥)] « فإن قيل : فما تقولون[(٦)] فى صفة الجسمية : هل هى من الصفات التى صرّح الشرع بنفيها عن الخالق تعالى[(٧)] ؟ أم هى[(٨)] من المسكوت عنها ؟ [(٩)] أو أنه لم يصرح بنفيها ولا إثباتها ، ولكن صرَّح بأمور تلزم – يعنى الجسمية فى بادى الرأى منها[(٩)] – فنقول : إنه من البيّن من أمر هذه الصفة[(١٠)] أنها من الصفات المسكوت عنها ، [ وهى إلى التصريح بإثباتها فى الشرع أقرب منها إلى نفيها ][(١١)]،وذلك أن الشرع

(١) مناهج الأدلة : تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو .
(٢) مناهج الأدله : وقد نبّه الله تعالى .
(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل وأثبته من « مناهج الأدلة » .
(٤) مناهج الأدلة : وقال .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٧٠ – ١٧١ .
(٦) مناهج الأدلة : فما تقول .
(٧) تعالى : ليست فى « مناهج الأدلة » .
(٨) مناهج الأدلة : أو هى .
(٩ – ٩) : ساقط من « مناهج الأدلة » .
(١٠)مناهج الأدلة : من أمر الشرع .
(١١)ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وأثبته من « مناهج الأدلة » ، وذكر الدكتور محمود قاسم رحمه الله أن هذا الكلام سقط من نسخة (أ) .

قد صرَّح بالوجه واليدين فى غير آية من كتابه[١] ، وهذه الآيات[٢] قد توهم أن الجسمية هى له من الصفات التى فَضُلَ فيها الخالقُ المخلوق ، كما فَضَلَهُ فى صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات ، التى هى مشتركة بين الخالق والمخلوق ، إلا أنها فى الخالق أتم وجودا . ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقد[٣] فى الخالق أنه جسم لا يشبه الأجسام[٤] ، وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن[٥] تبعهم :

وهؤلاء أيضا[٦] قد ضلُّوا إذ صرَّحوا بما ليس حقًّا فى نفسه ، وما يوهم[٧] أيضا التشابه بين الخالق والمخلوق . وإنما صرَّح الشرع بأشياء تَوَهُّمُها لا يضر ، فتوهمها من كان من الناس لا يقدر أن يتصور موجودًا ليس بجسم ، ولا أيضا إذا سمع تلك الأشياء خِيف عليه أن يتطرّق ذهنه إلى القول بالجسميه .

وهذه هى حال جمهور الناس ، لأن الذين يتطرق [ لهم ][٨] من ذلك إثبات الجسمية هم قليل من الناس ، وهؤلاء ففرضهم الوقوف على الدلائل التى توجب نفى الجسمية » .

---

(١) مناهج الأدلة : فى غير ما آية من الكتاب العزيز .

(٢) فى الأصل : الآية . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة ( ص ١٧١ ) : أن يعتقدوا .

(٤) مناهج الأدلة : سائر الأجسام .

(٥) مناهج الأدلة : من .

(٦) الكلام الذى يبدأ بعبارة « وهؤلاء أيضا » سقط من « مناهج الأدلة » وذكر الدكتور محمود قاسم رحمه الله أنه فى نسخة ( أ ) .

(٧) فى الأصل : وما توهم ، وهو تحريف .

(٨) لهم : ساقطة من الأصل ، وبإثباتها يستقيم الكلام .

**قلت** : ولقائل أن يقـــول : **أما قوله** : « صار[١] كثير من أهل الإسلام يقولون : إنه جسم لا يشبه الأجسام » فهذا صحيح .

**وأما قوله** : « وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن اتبعهم » .

**فيقال له** : ليس فى الحنابلة من أطلق لفظ « الجسم » ، لكن نفاة الصفات يسمون كل من أثبتها مجسِّماً بطريق اللزوم ، إذا كانوا يقولون : إن الصفة لا تقوم إلا بجسم ، وذلك لأنهم اصطلحوا فى معنى الجسم على غير المعنى المعروف فى اللغة ، فإن الجسم فى اللغة هو البدن ، وهؤلاء يسمّون كل ما يُشار إليه جسماً ، فلزم – على قولهم – أن يكون ما جاء به الكتاب والسنة ، وما فطر الله عليه عباده ،/وما [ اتفق عليه ][٢] سلف الأمة وأئمتها تجسيما . وهذا لا يختص طائفة : لا الحنابلة ولا غيرهم ، بل يطلقون لفظ المجسِّمة والمشبِّهة على أتباع السلف كلهم ، حتى يقولوا فى كتبهم : « ومنهم طائفة يقال لهم المالكية ينتسبون إلى مالك بن أنس ، ومنهم طائفة يقال لهم الشافعية ينتسبون إلى الشافعى » . ص ٤٨٨

لكن لما جرت محنة الجهمية نفاة الصفات وسموا من[٣] أثبتها مجسِّماً فى عهد الإمام أحمد ، وقالوا : إن القرآن مخلوق ، وحقيقة ذلك أن الله لم يتكلم بشىء ، وقالوا : إنه لا يُرى ، ونحو ذلك – قام أحمد بن حنبل من إظهار السنة والصفات ، وإثبات ما جاء فى الكتاب والسنة من هذا الباب بما لم يحتج إليه غيره من الأئمة ، وظهر ذلك فى جميع أهل السنة

---

(١) فى الأصل : إنه . وسبقت العبارة قبل سطور ، وفيها : صار .

(٢) عبارة « اتفق عليه » : ساقطة من الأصل ، واثباتها يقتضيه سياق الكلام .

(٣) فى الأصل : سموا لمن . ولعل الصواب ما أثبته .

والحديث من جميع الطوائف ، وصاروا متفقين على تعظيم أحمد وجعله إماماً للسنة ، فصار يَظْهَر فى أصحابه من الإثبات ما لا يظهر فى غيرهم ، بسبب كثرة نصوصهم فى هذا الباب .

والنفاة يسمّون المثبتة مجسِّمة ومشبِّهة . وصاحب هذا الكتاب يجعل مثبتة الصفات — من الأشعرية ونحوهم — مشبِّهة، وأنه يلزمهم التركيب ، والتركيب أصل التجسيم .

كلام ابن رشد فى « تهافت التهافت » فى نفى الصفات ورد ابن تيمية عليه

مثل قوله فى كتابه الذى سماه « تهافت التهافت » فإنه **قال**[١] : « وأيضا فالذى يلزم الأشعرية للتجسيم من المحال[٢] أكثر من الذى يلزم مقدماتهم ، التى منها صاروا إلى التجسيم[٣] ، وذلك أنه إن كان مبدأ الموجودات ذاتاً ذات حياة وعلم وقدرة وإرادة ، وكانت هذه الصفات زائدة على الذات ، وتلك الذات غير جسمانية ، فليس بين النفس وهذا الموجود[٤] فرق ، إلا أن النفس هى فى جسم ، وهذا الموجود هو نفس ليس فى جسم ، وما كان بهذه الصفة فهو ضرورة مركّب من ذات وصفات ، وكل مركّب فهو محتاج[٥] ضرورة إلى مركّب ، إذ ليس يمكن أن يوجد شيء مركّب من ذاته ، كما أنه ليس يمكن أن يوجد متكون من ذاته ، لأن التكوين — الذى هو فعل المكوِّن — ليس هو شيئا غير تركيب المتكون ، والمكوَّن ليس شيئا غير المركَّب .

(١) فى « تهافت التهافت » ق ١ ، ص ٣٦٧ — ٣٦٨ .

(٢) تهافت التهافت : وأيضا فإن الذى يلزم نتيجتهم من المحال .

(٣) تهافت التهافت : إلى نتيجتهم .

(٤) تهافت التهافت : وهذا الوجود .

(٥) تهافت التهافت : فهو يحتاج ( وفى نسخة : محتاج ) .

وبالجملة فكما أن لكل مفعول فاعلا ، كذلك لكل مركَّب مركِّبا فاعلا ، [ لأن التركيب شرط فى وجود المركَّب ][١] ولا يمكن أن يكون الشئ هو علة فى شرط وجوده ، لأنه كان يلزم أن يكون الشئ علة نفسه . ولذلك كانت المعتزلة فى وضعهم هذه الصفات فى المبدأ الأول - راجعة إلى الذات ، لا زائدة عليها ، على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية لكثير من الموجودات ، مثل كون الشئ موجودا وواحدا وأليا/ وغير ذلك - أقرب إلى الحق من الأشعرية » . ص ٤٨٩

**قال**[٢] : « ومذهب الفلاسفة فى المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة » .

**فيقال له** : قولك : « ليس بين النفس وبين هذا الموجود فرق ، إلا من جهة أنها فى جسم » خطأ محض . وذلك أن اتفاق الشيئين فى بعض الصفات لا يوجب تماثلها فى الحقيقة ، إذ لو كان كذلك لكانت المختلفات متماثلات ، فإن السواد مخالف للبياض ، وهو يشاركه فى كون كل منهما لوناً وعرضا وقائما بغيره .

وأيضا فمحققو الفلاسفة توافق على أن الأجسام ليست متماثلة ، مع اشتراكها فى التحيز ، وقبول الأعراض ، وغير ذلك من الأحكام . والحيوان الصغير الحىّ ، مثل البعوض والبق والذباب ، ليس مِثْلاً للإنسان ولا للمَلَك ولا للجنى ، وإن كان كل منهما حيًّا قادرا شاعرا متحركا بالإرادة

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وأثبته من « تهافت التهافت » .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ١ ، ص ٣٦٨ .

والفلك عندهم حيّ ناطق ، وليس مثل بدن الإنسان ، الذى هو حيّ ناطق .

**وقوله** : « هذا على الضرورة مركَّب من ذات وصفات » .

إن أراد به أنه ذات موصوفة بصفات لازمة لها ، فهذا حق ، وهم لا يسمّون هذا تركيبا ، فإذا سماه تركيبا لم تكن هذه التسمية حجة له على ما نفاه ، لأن الذى نفاه بالدليل هو ما كان مركبا ، وهو الذى جعله غيره مركبا ، أو ما كان متركبا بنفسه ، أى كانت أجزاؤه متفرقة فتركبت ؛ بحيث يصير مركبا بعد أن لم يكن .

ومعلوم أن ما تركَّب بعد افتراقه ، لم يكن تركّبه بنفسه ، كما ذكره فى المتكّون ، فإن ما تكوَّن بعد أن لم يكن متكوّنا ، لم يكن تكوّنه بنفسه .

**وكما قال** : « كما أن لكل مفعول فعلا ، فإن لكل مركب مركبا » فهذا إنما يعقل فيما ركَّبه غيره ، أو ما كان مفرَّقا فُركِّب ، كما أن المفعول لا يُعقل أن له فاعلا ، إلا إذا فعله غيره ، أو كان حادثا ، فلا بد للحادث من محدِث .

أما ما كان واجبا بنفسه قديما أزليا مستلزما لصفاتٍ لازمة له ، فهذا لم يركّبه أحد ، ولا كان مفترقا فتركّب . فمن أين يجب أن يحتاج هذا إلى مركِّب ؟ وكيف يصح تمثيل هذا بالمتكوّن والمفعول اللذين كل منهما محتاج إلى غيره ، بل هو حادث يفتقر إلى محدث ؟

وليس المعنى الذى سمّاه مركبا إلا موصوفا بصفة لازمة له ، فلو قال : كل متصف فلابد له من واصف ، أى ممن يجعل الصفة قائمة

ص ٤٩٠ بمحلها ، ما[١] كان مبطلا ، فإن المتصف بالصفة/ إذا كان قديما أزليا واجبا بنفسه ، كيف يجب هذا فيه ؟

ثم هؤلاء الفلاسفة يقولون : إن الأفلاك قديمة أزلية . وهذا الرجل لا يسمّيها مركَّبة ، ويبَطل قول من يقول : هى مركّبة من الهيولى والصورة ، وقول من يقول : هى ممكنة ، ومع هذا فهى جسم قائم به صفات وحركات . فإذا كانت هذه لم تحتج عنده إلى ما يحتاج إليه المتكون ، فكيف يحتاج إلى ذلك ما هو واجب بنفسه ؟

**وقوله** : « لأن التركيب شرط فى وجود المركَّب » معناه أن لزوم الصفة للموصوف ، أو أن التلازم الذى بين الأمور المتعددة فى الواجب ، شرط فى وجودها ، وهذا صحيح . لكن الشرط لا يجب أن يتقدم المشروط ، بل تجوز مقارنته له ، وإذا كان الواجب الوجود واجبا بنفسه المتضمنة لصفاته ، وكلٌّ من صفاته لا يوجد إلا مع الأخرى ، ولا توجد الذات إلا بالصفات ، ولا الصفات إلا بالذات كان هذا هو حقيقة الاشتراط ، ولم يلزم من ذلك أن يكون المتصف بهذه الصفات هو علة فاعلة لما هو من لوازم وجوده ، ولما لا يوجد إلا معه ، وهو الشرط فى وجوده .

وإن عنى بالعلة أعم من ذلك ، حتى جعل الشرط علة ، كان حقيقة قوله : لا يكون الشئ شرطا فى شرط وجوده . وهذا ليس بصحيح ، بل يجوز أن يكون كلٌّ من الشيئين شرطا فى وجود الآخر ،

(١) فى الأصل : أما ، وهو تحريف .

وإن لم يكن علة فاعلة للآخر. وهذا هو الدور المعىّ الاقترانى ، وهو جائز ، بخلاف الدور المعىّ القبلىّ ، فإنه ممتنع .

وهذا موجود فى عامة الأمور ، فالأمور المتلازمة كل منها شرط فى الآخر ، فكلٌّ من الشرطين شرط فى وجوده .

وغاية ذلك أن يكون الشىء شرطا فى وجود نفسه ، أى لا توجد نفسه إلا إذا وجدت نفسه .

وهذا كلام صحيح ، بخلاف ما إذا كانت نفسه فاعلة لنفسه ، فإن هذا ممتنع ، فكل واحد من الأبوة والبنوة شرط فى وجود الآخر. وكل واحد من العلو والسفل شرط فى وجود الآخر. وكل واحد من التحيّز والمتحيّز شرط فى الآخر. وكل واحد من الماء والنار وطبيعته الخاصة به شرط فى الآخر ، ونظائر هذا كثيرة .

فكون إحدى الصفتين مشروطة بالأخرى ، والذات مشروطة بصفاتها اللازمة ، والصفات مشروطة بالذات ، بحيث يمتنع تحقق شىء من ذلك إلا مع تحقق الآخر ، وبحيث يلزم من ثبوت كل من ذلك ثبوت الآخر ، هو معنى كون كلٍّ من ذلك شرطاً فى الآخر ، وهو شرط ص ٤٩١
فى شرط نفسه ووجوده .

وهؤلاء من أصول ضلالهم ما فى لفظ « العلة » من الإجمال ، فإن لفظ « العلة » كثيراً ما يريدون به ما لا يكون الشىء إلا به ، فتدخل فى ذلك العلة الفاعلة ، والقابلة ، والمادة ، والصورة .

وكثيرًا ما يريدون بذلك الفاعل فقط . وهو المفهوم من لفظ

« العلة »[١] .

وبحوثهم فى مسألة واجب الوجود عامتها مبنية على هذا التلبيس، فإن الممكن الذى لا يوجد إلا بموجِد يوجده ، لابد له من واجب يكون موجوداً بنفسه ، لا بموجد أوجده . فهذا هو معنى واجب الوجود الذى دلت عليه الممكنات ، وهم يريدون أن يجعلوه وجودا مطلقا ليس له نعت ولا صفة ولا حقيقة غير الوجود المطلق ، لأن الوجود الواجب يكون معلولا لتلك الحقيقة ، فلا يكون واجبا .

ولفظ « المعلول » مجمل ، فإنهم يوهمون أنه يكون مفعولا لها ، وهى علة فاعلة له . ومعلوم أن هذا ممتنع فى الوجود الواجب ، لكن الحقيقة الواجبة إذا قُدِّر أن لها وجوداً يقوم بها ، لم يلزم فى ذلك الوجود إلا أن يكون له محل ، وهو الحقيقة التى يقوم بها الوجود ، وذلك الذى يسمونه « العلة القابلة » .

ومعلوم أن الدليل إنما أثبت موجودا ليس له موجد ، لم يثبت دليلهم موجودا لا يكون وجوده قائما بحقيقة ، إن كان من الوجود ما هو قائم بحقيقة . وهذا على قول من يقول : وجود كل شىء زائد على حقيقته ، كما يقول ذلك طائفة من متكلمى المعتزلة وغيرهم ، وإلا فالصواب عند أهل السنة والجماعة أن وجود كل شىء – وهو الوجود الذى فى الخارج – هو عين حقيقته الموجودة فى الخارج ، فكل موجود فله حقيقة مختصة به فى الخارج عن الذهن ، والوجود الذى يُشار إليه فى الخارج هو تلك الحقيقة نفسها ، لا وجود آخر قائم بها .

(١) فى الأصل : اللغة ، وهو خطأ .

فإذا قال أهل السنة : إن وجود الخالق عين حقيقته ، أرادوا به إبطال قول أبي هاشم ومن وافقه من المعتزلة ، ولم يريدوا بذلك قول ابن سينا وإخوانه من الفلاسفة : إن الواجب وجود مطلق بشرط الإطلاق ، أو مطلق لا بشرط ، فإن هذا القول أعظم فسادا من قول أبي هاشم بكثير.

بل هذا القول يعلم من تصوره بصريح العقل أن ما ذكروه يكون فى الأذهان لا فى الأعيان . والمطلق بشرط الاطلاق قد سلّموا فى منطقهم/ أنه لا يكون إلا فى الأذهان ، والمطلق لا بشرط يسلّمون أنه لا يوجد فى ص ٤٩٢
الخارج مجردًا عن الأعيان .

وقد تقدم ما ذكره هو من أنه ألزم الأشعرية أن يكونوا مجسِّمة ، والحنابلة فيهم ما فى بقية الطوائف ، منهم من هو على طريقة الإمام أحمد وأمثاله من الأئمة ، لا يطلقون هذا اللفظ على الله لا نفيا ولا إثباتا ، بل يقولون : إن إثباته بدعة ، كما أن نفيه بدعة .

ومما أنكر أحمد وغيره على الجهمية نفى هذا اللفظ ، وامتنع من الموافقة على نفيه ، كما هو ممتنع عن إطلاق إثباته .

كذلك جرى فى مناظرته لأبي عيسى برغوث[1] وغيره من نفاة الصفات فى مسألة القرآن ، فى محنته المشهورة ، لما ألزمه بأن القول بأن

(١) أبو عيسى محمد بن عيسى بن برغوث . انظر ما ذكرته عنه وعن « البرغوثية » من قبل ١٥٤/١ . وانظر الملل والنحل ( ط . الانجلو ، ١٣٧٥/١٩٥٦ ) ٨١/١ - ٨٢ . وانظر ما سبق ذكره عن برغوث فى هذا الكتاب ٢٥٧/٧ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ .

القرآن غير مخلوق مستلزم أن يكون الله جسماً ، فأجابه أحمد بأنه لا يدرى ما يريد القائل بهذا القول فلا يوافقه عليه ، بل يعلم أنه أحدٌ صمدٌ ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد .

وذلك أن أهل الكلام الذين تنازعوا فى إثبات الجسم ونفيه ، كالهشامية والكرَّامية ونحوهم ممن أثبته ، وكالجهمية والمعتزلة ونحوهم ممن نفاه ، قد يُدخل كل منهم فى ذلك ما يخالف النصوص ، فمن المثبتة من يُدخل فى ذلك ما يجب تنزيه الله عنه من صفات النقص ومن مماثلته بالمخلوقات . والنفاة يُدخلون فى ذلك ما أثبته الله لنفسه من صفات الكمال .

ومن الحنابلة من يصرّح بنفيه ، كأبى الحسن التيمى وأهل بيته ، والقاضى أبى يعلى وأتباعه ، وغيرهم ممن سلك مسلك ابن كُلاَّب والأشعرى فى ذلك . ومنهم من يسلك مسلك المعتزلة كابن عقيل ، وصدقة بن الحسين ، وابن الجوزى ، وغيرهم .

والذين لا يثبتونه أو ينفونه يصرّح كثير منهم بتكفير المجسِّمة ، فمنهم من يقول : من قال : هو جسم فقد كفر ، ومن قال : ليس بجسم فقد ابتدع . ومنهم من يصوِّب من قال : ليس بجسم ، ويكفِّر من يقول بالتجسيم .

وقد حكى الأشعرى فى « المقالات » النفى عن أهل السنة والحديث ، كما حكى عنهم أشياء بموجب ما اعتقده هو من مذهبهم . والسلف والأئمة وأهل الحديث والسنة المحضة من جميع الطوائف لا يصفون الله إلا بما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله . والألفاظ

المجملة المبتدعة لا يثبتونها ولا ينفونها إلا بتبيان معانيها ، فما كان من معانيها موافقًا للكتاب والسنة أثبتوه ، وما كان مخالفًا لذلك نفوه ، فلا يطلقون : هو جسم/ولا جوهر ، ولا يقولون : ليس بجسم ولا جوهر ، ص ٤٩٣
كما لا يطلقون إثبات لفظ « الحيّز » ولا ينفونه .

وأما قول هذا القائل : « فتوهمها من كان من الناس لا يقدر أن يتصور موجودًا ليس بجسم ، ولا أيضا خيف عليه أن يتطرق ذهنه إلى القول بالجسمية ، وهذه هى حال جمهور الناس » .

فهذا كلام متناقض ، فإنه إذا كان أكثر الناس لا يقدرون أن يتصوروا موجودا ليس بجسم ، فإنهم قطعاً تتطرق أذهانهم – عند سماع هذه الأمور – إلى إثبات الجسمية .

فقوله بعد ذلك : « إن الذين يتطرق إلى أذهانهم من ذلك إثبات الجسمية قليل من الناس » يناقض ما تقدّم .

عود إلى كلام ابن رشد فى « مناهج الأدلة » ورد ابن تيمية عليه

**قال**(١) : « وقد كان الواجب عندى(٢) فى هذه الصفة (٣ قبل أن تصرّح الفرق الضالة بإثباتها٣) أن يُجرى فيها على منهاج الشرع ، ولا(٤) يُصرّح فيها بنفى ولا إثبات ، ويُجاب من سأل عن ذلك(٥) من الجمهور بقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [ سورة

---

(١) أى ابن رشد فى كتابه « مناهج الأدلة » ، ص ١٧١ .

(٢) مناهج الأدلة : والواجب عندى .

(٣ – ٣) : فى نسخة (أ) فقط ، وفيها : أن يصرّح .

(٤) مناهج الأدلة : فلا .

(٥) مناهج الأدلة : فى ذلك .

الشورى : ١١ ] ، وينهى عن هذا السؤال . وذلك لثلاثة [١] معان : أحدها : أن إدراك هذا المعنى – [٢] أعنى أنه ليس بجسم الذى هو الحق [٢] – ليس قريبا [٣] من المعروف بنفسه برتبة واحدة ، ولا رتبتين ، ولا ثلاث .

وأنت تتبين [٤] ذلك من الطرق [٥] التى سلكها المتكلمون فى ذلك ، فإنهم قالوا : إن الدليل على أنه ليس بجسم : أنه قد تبيّن أن كل جسم محدَث ، وإذا سئلوا عن الطريق التى يوقف منها [٦] على أن كل جسم محدَث ، سلكوا فى ذلك الطريق التى ذكرنا [٧] من حدوث الأعراض ، وأن ما لا يعرى [٨] عن الحوادث حادث ، وقد تبين لك من قولنا أن [٩] هذه الطريقة ليست برهانية ، ولو كانت برهانية لما كان فى طباع الغالب من الجمهور أن يصلوا إليها ، فإن [١٠] ما يضعه هؤلاء القوم من أنه سبحانه ذات وصفات [١١] زائدة على الذات ، يوجبون بذلك أنه جسم ، أكثر مما ينفون عنه الجسمية بدليل انتفاء الحدوث [١٢] عنه ، فهذا

(١) فى الأصل : لثلاث ، وهو خطأ . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٢ – ٢) : فى نسخة (أ) فقط ، وأثبته المحقق فى ذيل الصفحة .
(٣) مناهج الأدلة : ليس هو قريبا .
(٤) فى الأصل : تبين . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٥) مناهج الأدلة : الطريق .
(٦) مناهج الأدلة : التى منها يوقف .
(٧) مناهج الأدلة : التى ذكرناها .
(٨) مناهج الأدلة : ما لا يتعرى .
(٩) مناهج الأدلة : إن .
(١٠) مناهج الأدلة : وأيضا فإن . .
(١١) فى الأصل : ذات صفات . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(١٢) فى الأصل : الحلول . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

هو السبب الأول فى أن لم يصرّح الشرع بأنه[(١)] ليس بجسم بيّن[(٢)] » .

**قال**[(٣)] : « فلذلك أضرب الإمام المهدى عن هذا الدليل ، إذ كان لا يرضى الخواص ولا يقنع الجمهور ، وسلك طريقا عجيبا مشتركا للصنفين جميعا . وهذا من خواصه فى العلم ، لا يُعلم أحد ممن سلكه قبل ذلك ، وهو طريق إثبات المِثْلية بين الأجسام ، التى هى المساواة فى جميع الخواص ، فخاصة فى تماثل قوتها فى التناهى ، أعنى كل جسم قوته متناهية ، وفى تماثلها فى التركيب ، وذلك أن من هاتين/الجهتين ص ٤٩٤ افتقرت الأجسام إلى الفاعل . أما افتقارها من جهة التركيب ، فلأن كل مركّب جائز ، وكل جائز مفتقر إلى الفاعل . وأما افتقارها إلى الفاعل من جهة تناهى قوتها ، فلأن كل متناهى القوة ، إن لم يقدِّر الفاعل الموت له تناهت قوته وفسد ، ولم يمكن فيه أن يبقى طرفة عين . وهو معنى قوله تعالى : ﴿ الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [ سورة طه : ٥ ] فأنّى[(٤)] بهذا الترياق الأعظم لهذا الداء العُضال ! » .

**قلت** : ولقائل أن يقول : إن كان هذا المعلوم حقًّا ، فيمتنع أنه لم يعلمه أحد قبل ابن التومرت ممن هو أعلم بالله وأفضل منه . وإذا كانت تلك الطريق باطلة ، وهذا هو الطريق ولم يسلكه غيره ، فلا يعلمه أحد قبله . وهكذا كل من سلك طريقا فى النفى زعم أنه لم يسلكه غيره ، فإنه يوجب أن ذلك لم يُعلم قبله ، فلا يكون من تقدَّم من خيار هذه الأمة

---

(١) فى الأصل : فى أنه . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٢) بيّن : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٣) الكلام التالى ليس فى « مناهج الأدلة » المطبوع ، ولم أجده فى نسخة (أ) .

(٤) فى الأصل : فأنا . ولعل الصواب ما أثبته .

معتقدين لهذا النفى ، ولو كان حقًّا لاعتقدوه ، فما ذكره من المدح يعود بنقيض مقصوده .

وأيضا فيقال : القول بتماثل الأجسام والاستدلال بذلك طريق معروفة سلكها المعتزلة ، ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم . والأشعرى فى كتاب « الإبانة » يقتضى كلامه أنه خالفهم فيها ، فليست طريقا غريبة .

وأيضا فإنه لم يذكر دليلا على تماثلها أصلا . وأما ما ذكره من التركيب وتناهى القوة ، فإن صح كان دليلا بنفسه ، فإنه سبحانه غنىٌّ عن كل ما سواه ، فلا يجوز أن يفتقر إلى فاعل بالضرورة باتفاق العقلاء .

وأيضا فإنه لم يذكر دليلا على تركيب الجسم وتناهى قوته . والمنازع ينفى كلاًّ من الأمرين ، كما قد ذُكر فى موضعه . وأعجب من ذلك تفسير قوله : ﴿ الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾[ سورة طه : ٥ ] بهذا المعنى ، فإن فساد هذا أوضح من أن يحتاج إلى بيان .

قال[١] : « وأما السبب الثانى ، فهو أن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس ، وأن ما ليس بمتخيل ولا محسوس[٢] فهو عدم . فإذا قيل لهم : إن ها هنا موجودا ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل ، فصار عندهم من قبيل المعدوم ، ولا سيما إذا قيل : إنه لا داخل العالم ولا خارجه[٣] ، ولا فوق ولا أسفل . ولهذا اعتقدت الطائفة التى

(١) بعد كلامه السابق فى « مناهج الأدلة » المطبوع ، ص ١٧١ - ١٧٢ .

(٢) مناهج الأدلة : ولا بمحسوس .

(٣) مناهج الأدلة ( ص ١٧٢ ) : لا خارج العالم ولا داخله .

أثبتت[(١)] الجسمية فى الطائفة التى نفتها/عنه سبحانه أنها ص ٤٩٥
مُلشية[(٢)] واعتقدت التى نفتها[(٣)] فى المثبتة أنها مكثّرة[(٤)] » .

**قال**[(٥)] : « وأما السبب الثالث فهو أنه إذا صرّح بنفى الجسمية[(٦)] ، عرضت من[(٧)] الشرع شكوك كثيرة مما يُقال فى المعاد وغير ذلك . فمنها ما يعرض من ذلك فى الرؤية التى جاءت بها السنة الثابتة ، وذلك أن الذين صرّحوا بنفيها » – أعنى الجسمية[(٨)] – « فرقتان : المعتزلة والأشعرية . فأما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد إلى نفى الرؤية[(٩)] . وأما الأشعرية فأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين ، فعَسُرَ ذلك عليهم،ولجأوا فى الجمع إلى أقاويل سوفسطائية سنرشد إلى الوَهَن الذى فيها عند الكلام فى الرؤية .

ومنها أنه يوجب انتفاء الجهة فى بادى الرأى عن الخالق سبحانه أنه ليس بجسم ، فترجع الشريعة متشابهة . وذلك أن بعث الأنبياء انبنى على

---

(١) مناهج الأدلة : الذين أثبتوا ( وفى نسخة ( أ ) : التى أثبتت ) .

(٢) مُلشية : كذا فى الأصل وعلى الميم ضمة . وأثبتها الدكتور محمود قاسم رحمه الله بدون ضم الميم ، ولم يشرح معناها . ولم أعرف المقصود ، ولعل الكلمة محرّفة عن « ماشيّة » ويكون المعنى أن المجسمة يتهمون النفاة بأنهم يقولون إن الله « ماشىء » أو ليس بشىء أعنى أنه عدم .

(٣) واعتقد الذين نفوها .

(٤) مكثرة : أى تقول إن وجود الصفات مع الذات يؤدى إلى الكثرة والتركيب .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٧٢ – ١٧٣ .

(٦) مناهج الأدلة : الجسم .

(٧) مناهج الأدلة : فى .

(٨) عبارة « أعنى الجسمية : توضيح من ابن تيمية وليست فى « مناهج الأدلة » .

(٩) مناهج الأدلة : إلى أن نفوا الرؤية .

أن الوحى نازل عليهم[(١)] من السماء ، وعلى ذلك انبنت شريعتنا هذه ، أعنى أن الكتاب العزيز نزل من السماء .

كما قال تعالى : ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ ﴾[ سورة الدخان : ٣ ] وانبنى نزول الوحى من السماء على أن الله فى السماء .

وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد إليها ، كما قال تعالى : ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ﴾[ سورة فاطر : ١٠ ][(٢)] وقال تعالى : ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾[ سورة المعارج : ٤ ] .

وبالجملة جميع الأشياء التى تُلزم القائلين بنفى الجهة ، على ما سنذكره بعد عند التكلم[(٣)] فى الجهة .

ومنها أنه إذا صرّح بنفى الجسمية وجب التصريح بنفى الحركة ، وإذا[(٤)] صرّح بنفى هذا عَسُر تصور[(٥)] ما جاء فى صفة الحشر من أن البارى سبحانه يطلع إلى[(٦)] أهل الحشر ، وأنه الذى يلى[(٧)] حسابهم كما قال تبارك وتعالى[(٨)] : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾[ سورة الفجر : ٢٢ ] .

---

(١) مناهج الأدلة : إليهم .
(٢) مناهج الأدلة : ( .. الطيب والعمل الصالح ) .
(٣) فى الأصل : عند المتكلم ، وهو تحريف . والمثبت فى « مناهج الأدلة » .
(٤) مناهج الأدلة : فإذا .
(٥) تصور : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٦) مناهج الأدلة : البارى يطلع على . .
(٧) مناهج الأدلة : يتولى .
(٨) مناهج الأدلة : كما قال تعالى .

وكذلك[١] يصعب تأويل حديث النزول المشهور ، وإن كان التأويل أقرب إليه منه إلى أمر الحشر ، مع أن ما جاء فى الحشر متواتر فى الشرع . فيجب أن لا يُصرَّح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر ، فإن تأثيرها فى نفوس الجمهور [ إنما هو ][٢] إذا حُملت على ظاهرها . وأما إذا أُوِّلت ، فإنه يعود[٣] الأمر فيها إلى أحد أمرين : إما أن يسلط التأويل على هذه وأشباه هذه فى الشريعة ، فتموت[٤] الشريعة كلها ، وتبطل الحكمة المقصودة [ منها ][٥] .

وإما أن يُقال فى هذه كلها [ : إنها ][٦] من المتشابهات ، [٧] فيعود الشرع / كله من المتشابه[٧] ، مع أنك إذا اعتبرت الدلائل التى احتج بها المؤوِّلون لهذه الأشياء كلها تجدها غير[٨] برهانية ، بل الظواهر الشرعية أقنع منها ، أعنى أن التصديق بها أكثر . وأنت تتبين ذلك [ من قولنا ][٩] فى البرهان الذى بَنَوْا عليه نفى الجسمية ، وكذلك تتبين[١٠] ذلك فى البرهان الذى بَنَوْا عليه نفى الجهة ، على ما سنقوله بعد » . ص ٤٩٦

(١) مناهج الأدلة ( ص ١٧٣ ) : وذلك . ( وفى نسخة ( أ ) وطبعه موللر : وكذلك ) .

(٢) إنما هو : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة : فإنما يؤول . .

(٤) مناهج الأدلة : فتتمزق .

(٥) منها : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٦) إنها : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٧ - ٧) : بدلا من هذه العبارات جاء فى « مناهج الأدلة » ما يلى : « وهذا كله إبطال ( فى الأصل : بطال ) للشريعة ومحولها من النفوس من غير أن يشعر الفاعل بذلك بعظيم ما جناه على الشريعة » .

(٨) مناهج الأدلة : تجدها كلها غير . .

(٩) من قولنا : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(١٠) مناهج الأدلة : تبين .

**قال**[١] : « وقد يدلك على أن الشرع لم يقصد التصريح بنفى هذه الصفة للجمهور ، أنه[٢] لمكان انتفاء هذه الصفة عن النفس ، أعنى الجسمية ، لم يصرِّح الشرع للجمهور بما هى النفس ، فقال فى الكتاب العزيز : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً ﴾ [ سورة الإسراء : ٨٥ ] وذلك أنه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم ، ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل[٣] فى محاجة الكافر حين قال له : ﴿ رَبِّىَ الَّذِى يُحْيِى وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِى وَأُمِيتُ ﴾ [ سورة البقرة : ٢٥٨ ] الآية ، لأنه كان يكتفى بأن يقول له : أنت جسم ، والله تعالى[٤] ليس بجسم ، لأن كل جسم محدَث ، كما يقوله[٥] الأشعرية .

وكذلك كان يكتفى بذلك[٦] موسى عليه السلام عند محاجة فرعون فى دعوى[٧] الإلهية . وكذلك كان يكتفى المصطفى[٨] صلى الله عليه وسلم فى أمر الدجّال فى إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدّعيه من الربوبية من

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٧٣ - ١٧٥ .

(٢) مناهج الأدلة : أن .

(٣) مناهج الأدلة : الخليل صلى الله عليه وسلم .

(٤) تعالى : ليست فى « مناهج الأدلة » ( ص ١٧٤ ) .

(٥) مناهج الأدلة : تقول .

(٦) بذلك : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٧) مناهج الأدلة : عند محاجته لفرعون فى دعواه . .

(٨) المصطفى : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

أنه جسم والله تعالى[١] ليس بجسم . بل قال عليه السلام : إن[٢] ربكم ليس بأعور ، واكتفى[٣] بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة ، التى ينتفى عند كل أحد وجودها ببديهة العقل فى البارى سبحانه .

[٤] وكذلك كان يكتفى بنفى الجسمية[٥] فى عجل بنى إسرائيل[٤]

فهذه كلها – كما تراه – بدع حادثة فى الإسلام ، هى السبب فيما عرض فيه من الفرق التى أنبأ المصطفى صلى الله عليه وسلم أنه[٦] ستفترق أمته إليها .

فإن قال قائل : فإذا لم يصرح الشرع للجمهور بأنه جسم[٧] ولا بأنه غير جسم ، فما عسى أن يُجابوا فى جواب ما هو؟ فإن هذا السؤال طبيعى للإنسان ، وليس يقدر أن ينفكّ عنه . ولذلك ليس يقنع الجمهور أن يقال لهم فى موجود وقع الاعتراف به : لا[٨] ماهية له ، لأن ما لا ماهية له لا ذات له .

قلنا : الواجب[٩] فى ذلك أن يُجابوا بجواب الشرع ، فيقال لهم :

---

(١) تعالى : ليست فى « مناهج الأدلة » .

(٢) مناهج الأدلة : .. السلام فى إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدّعيه من الربوبية : إن . . .

(٣) مناهج الأدلة : فاكتفى .

(٤ – ٤) : فى ذيل « مناهج الأدلة » من نسخة (أ) .

(٥) فى الأصل : يكتفى بفتنتها ، وهو تحريف . والمثبت من نسخة (أ) .

(٦) مناهج الأدلة : التى أنبأ المصطفى أنها . .

(٧) مناهج الأدلة : لا بأنه جسم .

(٨) مناهج الأدلة : أنه لا . . .

(٩) مناهج الأدلة : الجواب . .

إنه نور ، فإنه الوصف الذى وصف الله به نفسه فى كتابه[(١)] ، على جهة
ص ٤٩٧ ما يوصف الشئ بالصفة/ التى هى ذاته ، فقال تعالى : ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ ﴾ الآية[(٢)] [ سورة النور : ٣٥ ] ، وبهذا الوصف وصفه النبى صلى الله عليه وسلم فى الحديث الثابت عنه[(٣)] ، فإنه جاء أنه قيل له عليه السلام : هل رأيت ربك ؟ فقال : نور أَنَّى[(٤)] أراه[(٥)] .

وفى حديث الإسراء أنه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى غشىَ السدرة من النور ما حجب بصره من[(٦)] النظر إليها أو إليه[(٧)] .

---

(١) مناهج الأدلة : فى كتابه العزيز.

(٢) كلمتا « مثل نوره » فى الآية الكريمة ليستا فى « مناهج الأدلة » وكذلك كلمة « الآية » .

(٣) عنه : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٤) مناهج الأدلة : قال : نورانى . .

(٥) سبق الكلام على حديث أبى ذر رضى الله عنه الذى جاء فى مسلم ١٦١/١ (كتاب الإيمان ، باب قوله عليه السلام : نور أنى أراه ، وفى قوله : رأيت نورا ) فى : جـ ١ ، ص ١٠٦ ، ت ٢ .

(٦) مناهج الأدلة : عن .

(٧) مناهج الأدلة : وإليه سبحانه . وقد بحثت طويلا عن هذه الألفاظ فى الأحاديث التى تكلمت عن الإسراء فلم أجدها ، ولكنى وجدت فى سنن الترمذى ١١٩/٥ (كتاب التفسير ، سورة الكوثر) عن أنس رضى الله عنه قال:قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : بينا أنا أسير فى الجنة . . الحديث وفيه : ثم رفعت لى سدرة المنتهى فرأيت عندها نوراً عظيما . وقال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح . وفى « الدر المنثور » للسيوطى ١٢٤/٦ - ١٢٥ : « وأخرج البيهقى فى الأسماء والصفات وضعفه من طريق عكرمة عن ابن عباس أنه سئل : هل رأى محمد ربه ؟ قال : نعم رآه كأن قدميه على خضرة ، دونه ستر من لؤلؤ . فقلت : يا أبا عباس ، أليس الله يقول : الله لا تدركه الأبصار ؟ قال : لا أم لك ، ذاك نوره الذى هو نوره ، إذا تجلى بنوره لا يدركه شىء » . وهذا الخبر فى الأسماء والصفات للبيهقى ص ٤٤٤ وقال بعده البيهقى : « إبراهيم بن الحكم بن أبان ضعيف فى الرواية ، ضعفه يحيى بن معين وغيره » . وذكر البيهقى فى نفس المرجع ( ص ٤٣٧ ) : « وفى حديث قتادة عن الحسن البصرى فى قوله (فأوحى إلى عبده ما أوحى ) قال : عبده جبريل عليه السلام ، أوحى الله تعالى =

وفى كتاب مسلم : إن لله حجابا من نور لو كشفه لأحرقت[١] سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره[٢] .

قال[٣] : « وفى بعض روايات الحديث : سبعين حجابا من نور[٤] .

فينبغى أن يعلم[٥] أن هذا المثال هو[٦] شديد المناسبة للخالق سبحانه لأنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه ، وكذلك الأفهام[٧] ، مع أنه ليس بجسم ، والموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس ، [ والمعدوم عندهم هو غير المحسوس ][٨] . والنور لما كان هو[٩] أشرف المحسوسات[١٠] ، وجب أن يمثل لهم به أشرف الموجودات » .

---

إلى جبريل ، ورأى النبى صلى الله عليه وسلم الحجاب ، وهذا يدل على أنه ذهب فى تفسير الآية إلى معنى ما تقدم ذكره ، وأن الله تعالى أوحى إلى جبريل عليه السلام ما أوحى ، ثم جبريل عليه السلام ألقاه إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، ورأى محمد صلى الله عليه وسلم الحجاب ، يريد – والله أعلم – ما رُوى فى بعض الأخبار من رؤيته النور الأعظم ، ودونه الحجاب : رفرف الدر والياقوت » .

(١) مناهج الأدلة ( ص ١٧٥ ) : لو كشف لاحترقت .

(٢) الحديث عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه فى : مسلم ١٦١/١ – ١٦٢ (كتاب الإيمان ، باب فى قوله عليه السلام : إن الله لا ينام ، وفى قوله : حجابه النور . . . ) وأول الحديث : إن الله عز وجل لا ينام . . الحديث وفيه : حجابه النور ( وفى رواية أبى بكر : النار ) لو كشفه لأحرقت سبحات وجه ما انتهى إليه بصره من خلقه .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٧٥ .

(٤) لم أجد هذه الروايات .

(٥) مناهج الأدلة : وينبغى أن تعلم .

(٦) هو : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٧) فى الأصل : الأوهام . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٨) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وأثبته من « مناهج الأدلة » .

(٩) هو : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(١٠) مناهج الأدلة : الموجودات .

**فيقال** : هذا الرجل يرى رأى ابن سينا ونحوه من المتفلسفة والباطنية ، الذين يقولون : إن الرسل أظهرت للناس فى الإيمان بالله واليوم الآخر خلاف ما هو الأمر عليه فى نفسه ، لينتفع الجمهور بذلك ، إذ كانت الحقيقة لو أُظهرت لهم لما فُهم منها إلا التعطيل ، فخيَّلوا ومثَّلوا لهم ما يناسب الحقيقة نوع مناسبة ، على وجه ينتفعون به . وأبو حامد فى مواضع يرى هذا الرأى ، ونهيه عن التأويل فى « إلجام العوام » و« التفرقة بين الإيمان والزندقة » مبنى على هذا الأصل ، وهؤلاء يرون إقرار النصوص على ظواهرها هو المصلحة التى يجب حمل الناس عليها ، مع اعتقادهم أن الأنبياء لم يبيّنوا الحق ، ولم يورِّثوا علمًا ينبغى للعلماء معرفته ، وإنما المورَّث عندهم للعلم الحقيقى هم الجهمية والدهرية ، ونحوهم من حزب التعطيل والجحود .

وما ذكره هذا فى النور أخذه من « مشكاة » أبى حامد[1] وقد دخل معهم فى هذا طوائف ممن راج عليهم هذا الإلحاد فى أسماء الله وآياته ، من أعيان الفقهاء والعبَّاد .

وكل من اعتقد نفى ما أثبته الرسول حصل فى نوع من الإلحاد بحسب ذلك . وهؤلاء كثيرون فى المتأخرين ، قليلون فى السلف . ومن تدبر كلام كثير من مفسِّرى القرآن ، وشارحى الحديث ، ومصنِّفى العقائد النافية والكلام ، وجد فيه من هذا ما يتبين له به حقيقة الأمر .

وقوله فى النور : « إنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه وكذلك

(١) أى كتاب « مشكاة الأنوار » .

الأفهام[1] ، مع أنه ليس بجسم » / تناقض من وجهين : أحدهما : أن المحسوس الذى يحسّه الناس ليس إلا جسما أو عَرَضا فى جسم . والثانى : أن النور الذى يعرفونه ليس إلا جسما أو عرضا فى جسم ، وذلك كنور المصابيح ونحوها . ص ٤٩٨

فإنه إما أن يُراد به نفس النور الخارج من ذبالة المصباح فذلك نار ، والنار جسم . وإما أن يُراد به ما يصير على ما يلاقيه من الأرض والجدران والهواء من الضوء ، فذلك عَرَض قائم بغيره .

وكذلك الشمس والقمر ، إن أُريد بالنور نفس ذات واحد منهما ، كقوله : ﴿ جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُوراً ﴾[سورة يونس : ٥] ، فالقمر جسم . وإن أُريد بالنور ما على الأرض والهواء من ضوء ذلك ، فذلك عَرَض ، فلا يعرف الناس نورًا إلا هذا وهذا .

وأيضا فإذا كان السؤال بما هو طبيعى للإنسان لا يقدر أن ينفكّ عنه ، ولا يقنع الإقناع فى جواب هذا السؤال بعد الاعتراف بوجود المسئول عنه ، بأن يُقال : لا ما هية له لأن ما لا ماهية له لا ذات له ، فلا يقع الإقناع بجواب ليس مطابقا للحقيقة .

وبتقدير أن لا يكون هو فى نفسه نورًا ، يكون الجواب غير مطابق للحقيقة . وحينئذ فالجواب المطابق للحق ، مع الإعراض عن ذكر الحقيقة ، أحسن من هذا ، كما تقوله طائفة من الناس فى جواب موسى لفرعون لما سأله بقوله : ﴿ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ * قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ

(١) فى الأصل : الأوهام . وسبقت الكلمة ورجحت ما فى « مناهج الأدلة » وهو : الأفهام .

وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴾[ سورة الشعراء : ٢٣ ، ٢٤ ] . قالوا : لما سأله عن الماهية ، والمسئول عنه لا ماهية له ، عدل إلى ما يصلح الجواب به .

فقول هؤلاء ، مع أنه خطأ ، أقرب من أن يجاب عن الماهية بما ليس مطابقا للحق . وإنما كان قول هؤلاء خطأ ، لأن فرعون لم يسأل موسى سؤال مستفهم طالب للعلم بماهية المسئول عنه ، حتى يجاب جواب المستفهم السائل ، كما ذكره الناس فى جواب السؤال بما هو . ولكن هذا استفهام إنكار ونفى وجحود للمسئول عنه ، فإن فرعون كان مظهرًا لجحد الصانع .

ولهذا قال : ﴿ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي ﴾[ سورة القصص : ٣٨ ] وقال : ﴿ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ ﴾[ سورة النازعات : ٢٤ ] وقال : ﴿ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا ﴾[ سورة غافر : ٣٦ ، ٣٧ ] فلما قال له موسى : ﴿ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴾[ سورة الأعراف : ١٠٤ ] تكلم بما هو جحد ونفى وإنكار لمسمَّى رب العالمين . فقال : ﴿ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾[ سورة الشعراء : ٢٣ ].كما لو ادّعى على أحد مدعٍ أن هذا ولدك أو شريكك فى المال ، أو أعطاك هذا المال ، ونحو ذلك . فقال : من هو ولدى ؟ ومن هو شريكى ؟ ومن هو الذى أعطانى ؟ فإنه يقول ذلك على سبيل الإنكار والجحد ، لا على سبيل الاستعلام والاستفهام . فإذا
ص ٤٩٩ كان منكرًا للحق أُجيب بما يُقيم الحجة عليه ،/فيقال له : هذا الذى ولدته امرأتك فلانة ، أو الذى اشتريت أنت وهو المال الفلانى ، أو هو

الذى أقررت له بذلك ، وأشهدت به عليك فلانا وفلانا ، ونحو ذلك .

ولهذا أجابه موسى بما فيه تقرير لما أنكره وتثبيت له ، فقال : ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ﴾ [ سورة الشعراء : ٢٤ ] ، وقال : ﴿ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ ﴾ [ سورة الشعراء : ٢٦ ] وذلك لأن العلم بثبوت هذا الرب أمر مستقر فى الفطر ، مغروز فى القلوب .

يبين هذا أن السؤال عن ماهية الشىء الثابتة فى الخارج يكون بعد الاعتراف بوجوده . أما ما يكون مجحودا منتفيا فى نفس الأمر ، فلا ماهية له فى الخارج حتى يُسأل عنها ، ولكن قد يُسأل المسئول عن تصوير ما يقوله ، وإن لم تكن له حقيقته فى الخارج .

أما إذا ادّعى شيئا فى الخارج ، والمدَّعى ينكر وجوده ، فإنه لا يطلب منه أن يعرّفه ماهية [ ما ](1) لا حقيقة له ، بل يسأله على طريق إنكار ذلك ، لا على طريق الاستعلام عن ذلك .

وإذا كان المسئول عنه مما لا وجود له طولب بتمييزه وتعريفه ، حتى يبيِّن له أنه لا وجود له ، وأنك تدّعى ثبوت ما ليس بثابت ، كما يقال لمن يدّعى أن هنا جبلا من ياقوت أو بحرًا من زئبق ، أين هو ؟ وكيف هو ؟ وكما يقال لمن يدّعى وجود المنتظر المعصوم الداخل إلى سرداب سامرّا : بماذا يُعرف ؟ وكم كان عمره حين دخل ؟ وماذا الذى يمنعه من الظهور ؟ ونحو ذلك من المسائل التى يُبين بها عدم المسئول عنه ، أو عدم ما أثبته المسئول له .

---

(١) ما : ساقطة من الأصل ، وإثباتها يقتضيه سياق الكلام .

وهذا فى القرآن كثير ، كقوله تعالى : ﴿ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ﴾ [ سورة الأعراف : ١٩٥ ] .

وقوله تعالى : ﴿ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ﴾ [ سورة يونس : ١٨ ] .

وقوله : ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى * أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَى ﴾ [ سورة النجم : ١٩ – ٢١ ] .

ومنه قولهم : ﴿ أَهَٰذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا ﴾ [ سورة الفرقان : ٤١ ] .

وقول الكفار : ﴿ أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * أَوَآبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ ﴾ [ سورة الصافات : ١٦ ، ١٧ ] .

وإذا كان المسئول عنه موجودا ، كان الجواب بما يدل على وجوده . فلهذا أجاب موسى للمنكرين بما يدل على إثبات الصانع سبحانه ، فإن افتقار السمٰوات والأرض وما بينهما ، والمشرق والمغرب ، والموجودين وآثارهم ، إلى الصانع ؛ واستقرار ذلك فى فِطَرهم – أمر لا يمكن إنكاره إلا عنادًا . كما قال تعالى : ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾ [ سورة النمل : ١٤ ] .

ص ٥٠٠ وذكر موسى عليه السلام السمٰوات/ والأرض ، والليل والنهار ، والأوّلين والآخرين ، فذكر الأعلى والأسفل ، والمتيامن والمتياسر ، والمتقدم والمتأخر . وهذه هى الجهات الست للإنسان ، وذكر التقدم

والتأخر بالزمان ، بعد أن ذكر التقدم والتأخر بالمكان ، فإن المكان دخل في السمٰوات والأرض ، والمشرق والمغرب . وذكر موسى خلق الإنسان ، بعد أن ذكر الخلق العام .

كما في قوله : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴾[ سورة العلق : ١ ، ٢ ] . وكما في قوله تعالى : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾[ سورة فصلت : ٥٣ ]

فإذا كان المسئول عنه بما هو ، لابد أن تكون له ذات هي ماهيته ، كان الجواب عنها بما يمكن من التعريف ، فإن أمكن أن يُعرف[١] بعينه قيل : هذا هو ، أو هو فلان بن فلان ، ونحو ذلك ممّا يميزه عند السائل ، ويوجب معرفته بعينه بالإحساس ، لكن معرفة عينه لم تحصل هنا بمجرد كلام المتكلم ، بل بالإحساس به ، وإن لم يمكن معرفته بعينه عرف بنظيره ، ولا يكون له نظير من كل وجه ، فإنه لو كان له نظير من كل وجه ، لم يكن المجهول إلا عينه . وإذا كان المطلوب معرفة عينه لم يحصل الجواب بالنظير ، وإنما يعرف بالنظير نوعه ، فلا يجاب بالنظير ، إلا إذا كان السؤال عن معرفة نوعه . وحينئذ فتحصل المعرفة به بحسب مماثلة ذلك النظير[٢] له ، لأجل القدر المشترك الذى بين المتماثلَيْن .

كمن سئل عن الخمر ، فقال : شراب مسكِر فلا بد أن يكون السائل يعرف الشرب ويعرف السكر ، ولكن لم يعرف نوع سكر الخمر ، بل عرف مثلا سكر الغضب والعشق والحزن ، وعرف زوال العقل

---

(١) فى الأصل : تعرف .

(٢) فى الأصل : النظر ، وهو تحريف .

بالجنون والبنج ، فلو سأل عن السكر ، قيل له : لذة مع زوال الحزن . فقولنا : لذة ، يخرج سكر الغضب والحزن ، فإنه ألم ، بخلاف سكر العشق . ولكن ليس هذا مثل هذا ، فلا يمكن تعريفُهُ ذلك إلا بالقدر المشترك بين هذه اللذة وسائر اللذات ، وبالقدر المشترك بين زوال العقل بهذا السبب وغيره من الأسباب . ثم إذا انضم إلى ذلك أنه شراب يميّز المسئول عنه عن غيره .

ولهذا كان حقيقة الأمر أن الحدود المقولة فى جواب « ما هو » إنما يحصل بها التميز بين المحدود وغيره . وأما نفس تصور حقيقته ، فذاك لا يحصل بالقول والكلام ، لا على وجه التحديد ولا غيره ، بل بإدراك النفس المحدودة .

فالسائل إذا سأل عن الربّ ما هو ، أمكن أن يُجاب بأجوبة تميزه
ص ٥٠١ عمّا سواه/سبحانه ، بحيث لا يشركه غيره فى الجواب ، ويمكن أن يُذكر من الأمور المشتركة بحسب إدراك السائل ما يحصل به من المعرفة ما يشاء الله .

وأما معرفة كنه الذات ، فذاك لا يمكن بمجرد الكلام ، ليس لأنه لا كنه لها ، لكن لأن تعريف كنه الأمور لا يمكن بمجرد العبارات

فإذا قيل : هو نورٌ ، لم يمنع هذا أن تكون حقيقته نورًا . كما إذا قيل : هو حى ، أو عالم أو قادر ، أو موجود . لكن ليس هو مثل شىء من الأنوار المخلوقة ، كما أنه ليس مثل شىء من الأحياء العالمين المخلوقين ، ولاشىء من الموجودات المخلوقة .

ولكن لولا القدر المشترك لما كان فى الكلام فائدة . ثم القدر المميز يحصل بالإضافة ، فيعلم أنه نور ليس كالأنوار ، موجود ليس كالموجودين ، حىّ لا كالأحياء .

وهذا الجواب هو جواب أهل التحقيق من المثبتين الذين ينفون علم العباد بماهيته وكيفيته ، ويقولون : لا تجرى ماهيته فى مقال ، ولا تخطر كيفيته ببال . ويقولون : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول . ويقولون : حُجب الخلق عن معرفة ماهيته ، ونحو ذلك .

وأما من نفى ثبوت هذه الأمور فى نفس الأمر ، فقال : لا ماهية له فتجرى فى مقال ، ولا كيفية له فتخطر ببال . كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة ، ومن اتّبعهم من الأشعرية ، وغيرهم من أصحاب الفقهاء الأربعة – فهؤلاء هم الذين خرجوا عن الجواب الطبيعى ، وأرادوا تغيير الفطرة الإنسانية ، كما غيّروا النصوص الشرعية . وإنما الكمال بالفطرة المكمَّلة بالشرعة المنزَّلة . والرسل صلوات الله عليهم بعثوا بتقرير الفطرة وتكميلها ، لا بتغيير[١] الفطرة وتحويلها .

ومن المعلوم أنه لا يمكن أن يُجاب عن سؤال السائل بما هو ، بما يجاب إذا سُئل عن الأنواع ، فإن الله لا مِثل له سبحانه . وإذا كان المخلوق الذى انحصر نوعه فى شخصه ، كالشمس مثلا لا يمكن ذلك فيها ، فالخالق سبحانه أَوْلى بذلك .

وإذا كان تعريف عين الشىء لا يمكن إلا بمعرفته أو معرفة نظيره ،

---

(١) فى الأصل : بتغير ، وهو تحريف .

والله لا نظير له ، امتنع أن يُعرف إلا بما تعرف به الأعيان من المعارف الخاصة بالمعروف باطنا وظاهرا ، كما يهدى إليه به عباده المؤمنين من الإيمان به فى الدنيا ، وكما يتجلى لهم فى الدار الآخرة .

وهذه المعرفة تطابق ما سمعوه ، مما وصف به نفسه ، ووصفه به
ص ٥٠٢ رسوله ، فيتطابق الإيمان والقرآن ، ويتوافق البرهان/والعيان .

والله سبحانه فطر عباده على الإقرار به فطرة تختص به ، ليست كلية مشتركة بينه وبين غيره ، كما جعل فى الإبصار قوة تُرى بها الشمس بخصوصها ، لا تُعرف الشمس معرفة مشتركة .

كما يقال فى حدها : كوكب يطلع نهارا . بل معرفة الناس للشمس أعظم من معرفتهم لغيرها من أعيان الكواكب ولنوع الكواكب ، لو كانت الشمس من نوع الكواكب ، فكيف إذا لم تكن من نوعها ؟

ولهذا كانت الدلائل على الخالق آيات له . والآية تختص بما هى آية عليه ، ليست قياسا كليا يدل على معنى مشترك عام ، بل تدل على معيّن موجود متميز عن غيره .

والأدلة القياسية الكلية التى يخصها باسم البرهان أهل المنطق ونحوهم ، لا تدل إلا على أمر كلى . كقولنا : الإنسان محدَث ، وكل محدَث فله محدِث : ينتظم قضيتين كليتين . فقول القائل : الإنسان محدَث ، يعم كل إنسان ، وعلمه بحدوث الإنسان المعيّن كعلمه بحدوث الإنسان الآخر ، ليس علمه بهذه القضية الكلية أكمل من علمه بالواحد المعيّن ، إلا أنه قد يجهل الإنسان حكم المعيّن ، فيستدل عليه بنظيره .

وكذلك قول القائل : كل محدَث فله محدِث ، فما من محدَث يعلم حدوثه إلا وهو يعلم أن له محدِثا ، كما أنه يعلم أن المحدَث الآخر محدَثا ، ثم إذا علم أن للمحدَث محدِثا ، فهذا علمٌ مطلق كليٌّ ، ليس فيه معرفة بمعيّن ، وليس هذا معرفة بالله تعالى .

وأما الآية فهى مختصة به ، لا يشركه فيها غيره ، فالإنسان ، وغيره من الآيات ، تدل على عينه نفسه ، لا تدل على نوعٍ مطلق ، إذ الدليل مستلزم للمدلول ، وهذه الأدلة مستلزمة لعينه لافتقارها إليه ، ليست مستلزمة لأمر مطلق كلى ، إذا المطلق الكلى لا وجود له فى الخارج .

لكن المستدل قد لا يعلم ابتداء استلزامها لنفسه ، بل يعرف المشترك أولا ، ثم المختص ثانيا ، كمن يرى شخصا من بعيد ، فيعلم أنه جسم ، ثم يراه متحركا إليه ، فيعلم أنه حيوان ، ثم يراه منتصبا ، فيعلم أنه إنسان ، ثم يراه فيعلم أنه زيد مثلا ، فكان علمه بعينه بحسب أدلته .

والرب تعالى متميّز عن غيره بجميع خصائصه . والناس تكلموا فى أخص وصفه . فقال من قال من المعتزلة : « هو القِدَم » . وقال الأشعرى وغيره : « هو القدرة على الاختراع » . وقال من قال/من ص ٥٠٣
الفلاسفة : « هو وجوب الوجود » .

والتحقيق أن كل وصف من هذه الأوصاف فهو من خواصه . ومن خواصه أنه بكل شىء عليم ، وأنه على كل شىء قدير ، وأنه الله الذى لا إلـٰه إلا هو ، وأنه الرحـٰمن الرحيم .

وكل اسم لا يسمى به غيره : كالله ، والقديم الأزلى ، ورب العالمين ، ومالك يوم الدين ، ونحو ذلك — فمعناه من خصائصه .

والاسم الذى يسمّى به غيره ، وهو عند الإطلاق ينصرف إليه : كالمِلِك ، والعزيز ، والحليم – يختص بكماله وإطلاقه ، فلا يشركه فى ذلك غيره .

والاسم الذى يسمّى به غيره ولا ينصرف إطلاقه إليه : كالموجود ، والمتكلم ، والمريد – يختص أيضا بكماله ، وإن لم يختص بإطلاقه .

ومن المعلوم أن الأسماء التى يختص بها بكل حال ، أو عند الإطلاق ، أو تنصرف إليه بالنية يجب أن يعلم المتكلم بها اختصاصه بها[1] ، وإلا لم يخصه بها . وتخصيصه بها مستلزم لمعرفة ما يختص به ويمتاز به غيره ، فلا بد أن يكون فى القلوب من المعرفة ما يختص به ، ويمتاز به عن غيره .

وهذه المعرفة لا تكون بقياس كلىّ مدلوله معنى كلى ، إذ الكلى لا تخصيص فيه ، بل قد يحصل عن قياسين ، مثل أن يعلم أن كل محدَث له محدِث ، وأن المحدِث للمحدَثات ليس هو شيئا من هذا العالم ، ولا يكون اثنين ، فيعلم أنه واحدٌ خارج عن العالم ، ومع هذا فإشارة القلوب إلى عينه خارجة عن موجب قياس الكلى .

وهكذا سائر المعلومات لا يمكن أن تُعلم بمجرد القياس الكلى غير معيّنة فى الخارج . وقد بُسط الكلام على هذا فى موضعه .

ولهذا إذا ذُكر الله توجهت القلوب إليه سبحانه ، لما فى الفطرة من معرفته أبلغ مما تُوَجَّهُ إلى معيّن غيره إذا ذكر . فإذا قيل : الشمس – أو

(١) فى الأصل : به ، وهو خطأ .

الهلال – توجهت القلوب إلى ما عرفته من ذلك . وتوجهها إلى ما عرفته من الخالق أكمل .

وهذا أمر مغروز فيها ، قد فُطرت عليه . وآياته دوالٌّ وشواهدُ . وهى كما قال تعالى : ﴿ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ﴾[ سورة قٓ : ٨ ] ، فهى تَبَصُّر الجاهل ، وتُذكّر الغافل .

**قال ابن رشد**[(١)] : « وهٰهنا[(٢)] سبب آخر وجب أن يُسمّى به نورا . وذلك أن حال وجوده من عقول العلماء الراسخين فى العلم عند النظر إليه بالعقل هى[(٣)] حال الإبصار عند النظر إلى الشمس ، بل حال عيون الخفافيش ، فكان هذا الصنف[(٤)] لائقا عند الصنفين من الناس[(٥)] » .

/ **قلت** : ولقائل أن يقول : هذا الكلام يناسب حال أهل الحيّرة والضلال ، الذين حارت عقولهم فيه فلم تعرفه ، كما يحار البصر فى الشمس فلا يراها ، فقد مثّله بالنور عند الجمهور ، لكونه هو الذى يُرى ، وعند العلماء لكونه لا يُرى ، فاقتضى هذا أن الجمهور لهم به معرفة ، وأن العلماء لا يعرفونه . ص ٥٠٤

وهذا حقيقة كلام هؤلاء ، فإنهم يجعلون ما أظهره الله من أسمائه وصفاته لتعريف الجمهور ، إذ لا يمكن إلا ذلك . وهو عندهم فى

(١) بعد كلامه السابق إيراده ، فى « مناهج الأدلة » ، ص ١٧٥ .
(٢) مناهج الأدلة : وهٰهنا أيضا . . .
(٣) فى الأصل : فى .
(٤) مناهج الأدلة : وكان هذا الوصف .
(٥) مناهج الأدلة : من الناس وحقًّا .

الباطن ليس كذلك ، بل موصوف بالسلوب التى لا يحصل منها إلا الجهل والحيرة والضلالة . ومنتهاهم أن يثبتوا وجودا مطلقًا لا حقيقة له إلا فى الذهن لا فى الخارج .

وهذا منتهى هؤلاء المتفلسفة ، ومن سلك سبيلهم من المتصوفة : أهل الوحدة والحلول والاتحاد ، ومن ضاهاهم من أصناف أهل الإلحاد .

وأصل ضلال هؤلاء أنهم لم يثبتوا وجودًا للرب مباينا للمخلوقات ، متميزا عنها ، بل اعتقدوا أن هذا منتفٍ ، لكونه يقتضى ما هو منتفٍ عندهم من التحيز والجهة .

**قال**(١) : « وأيضا فإن الله تبارك وتعالى(٢) ، لما كان سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها ، وكان النور مع الألوان هذه صفته ، أعنى أنه سبب وجود الألوان [ بالفعل ](٣) وسبب رؤيتنا لها ، فبالحق(٤) ما سمَّى الله(٥) نفسه نورا . وإذا قيل : إنه نور ، لم يعرض شك فى الرؤية التى جاءت فى المعاد(٦) » .

**قلت** : هذا الرجل سلك مسلك صاحب « مشكاة الأنوار » ، فإن ذلك الكتاب موضوع على قواعد هؤلاء المتفلسفة . وابن رشد هذا يمدح

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٧٥ .

(٢) مناهج الأدلة : سبحانه وتعالى .

(٣) بالفعل : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٤) فى الأصل : فالحق . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٥) مناهج الأدلة : الله تبارك وتعالى .

(٦) مناهج الأدلة : الميعاد .

كلامه فى « مشكاة الأنوار » وما كان مثله مما وافق فيه الفلاسفة .

والمسلمون يقدحون فى كلامه الذى وافق فيه الفلاسفة ، ويمدحون من كلامه ما وافق فيه المسلمين وناقض به الفلاسفة ، فما يمدحه به أهل العلم والإيمان ، يذمه به هذا وأمثاله ، وينشد[١] :

يومًا يَمَانٍ إذا ما جئتُ ذا يَمَنٍ      وإن لَقِيتُ مَعَدِّيًّا فعَدْنَانِ[٢]

وما يمدحه به أهل العلم والإيمان ، يذمه به هؤلاء . وقد ذكر فى « مشكاة الأنوار » ما يناسب ما ذكره هذا فى النور . ومن هنا دخل الملحدون من الاتحادية ، الذين قالوا بوحدة الوجود ، وقالوا : إن الخلق مجالٍ[٣] ومظاهر ، لأن وجود الحق ظهر فيها وتجلّى ، فجعلوا نفس وجوده هو نفس ظهوره وتجلّيه .

ومن المعلوم أن الشيء يكون موجودا فى نفسه ، ثم يظهر ويتجلّى تارة ، ويحتجب أخرى ، سواء كان تجلّيه لوجود سبب الرؤية فى الرائى ، كالأعمى/إذا صار بصيرًا ، أو لزوال المانع فى الظاهر ، كالحُجُب المانعة ، أو لهما جميعا . ص ٥٠٥

وهؤلاء جعلوا وجود الحق فى المخلوقات ، هو نفس ظهوره وتجليه فيها ، وسموها مجالِىَ ومظاهر ، وذلك لأن حقيقة قولهم : إنه ليس موجودًا فى الخارج ، ولكنهم يظنون أنهم يعتقدونه موجودًا فى الخارج ،

---

(١) أى وينشد ابن رشد فى الغزالى .

(٢) البيت لعمران بن حطّان الخارجى كتبه لعبد الملك بن مروان ، وذكره المبرد فى « الكامل » ١١٠/٢ (ط . التجارية ، ١٣٦٥ هـ) ، وفيه : إذا لاقيتُ . والبيت من بحر البسيط .

(٣) فى الأصل : مجالى .

فإذا شاهدوا الوجود السارى فى الكائنات ، ظهر لهم هذا الوجود وهم يظنونه الله ، فسمّوها مظاهر ومجالِيَ ، لأنها أظهرت لهم ما ظنوا أنه الله .

ولو أنهم جعلوها آيات أُظهرت لهم وبيَّنت ما دلت عليه من وجوده وعلمه وقدرته ورحمته وحكمته ، مع علمهم بأن وجوده مباين لوجودها — لكانوا مهتدين .

وما ذكره هذا الرجل موافقًا فيه لصاحب « المشكاة » أن النور سبب وجود الألوان ، وسبب إدراكنا لها ، كما أن الله سبب وجود الموجودات ، وسبب معرفتنا بها — ليس بمستقيم ، فإن الألوان موجودة فى نفسها ، سواء أدركناها أو لم ندركها[١] ، وهى فى نفسها مستغنية عن النور ، ولكن النور شرط فى إدراكنا لها ، لا فى وجودها .

وليس المخلوق مع الخالق كذلك ، بل الخالق هو المبدِع لأعيان الموجودات ، وليس هو معها كالشرط مع المشروط ، ونحو ذلك مما يقتضيه كلام هذا الرجل فى « تهافت التهافت » وكلام أمثاله من هؤلاء المتفلسفة الاتحادية وغيرهم ، الذين يجعلونه مع الموجودات كالمادة مع الصورة ، وكالصورة مع المادة ، كالكلى مع الجزئى ، كالجنس مع النوع ، أو النوع مع الشخص ، ونحو ذلك من التمثلات التى يقتضى أنه مفتقر إليها ، وهى مفتقرة إليه ، وكل منهما مع الآخر ، كالشرط مع المشروط ، كما قد صرّح بذلك صاحب « الفصوص » وغيره .

بل هو سبحانه الغنى بنفسه عن كل ما سواه من كل وجه ، وكل ما

(١) فى الأصل : نذكرها ، وهو تحريف

سواه مفتقر إليه من كل وجه ، وليس شيء أفقر إلى شيء من المخلوق إلى الخالق ، ولا شيء أغنى عن شيء من الخالق عن المخلوق ، ولا يشبه فقر الخلق إليه وغناه عنهم شيء من أنواع الفقر والغنى .

وإذا قلنا : كالمفعول مع الفاعل ، والمصنوع مع الصانع ، والمبدِع مع المبدَع ، أو كالمعلول مع العلة ، والموجِب مع الموجَب ، ونحو ذلك - فكل ذلك تقريب فيه قصور وتقَصير منا ، إذ ليس فى الموجودات ما هو مع غيره كالمخلوق مع الخالق ، ولا فى الوجود مفعول له فاعل واحد له يستغنى به ، ولا معلول له علة واحدة تستغنى به فى الوجود[1] .

/ بل كل ما فى الوجود مما يظن أنه مفعول أو معلول لشىء من المخلوقات ، فإن غايته إذا كان فاعلاً وعلةً ، أن يكون محتاجا إليه من وجهٍ دون وجه وهو محتاج إلى غيره من وجهٍ آخر ، وهو فاعل وعلة له من وجهٍ دون وجه . وأما أن يكون فى الموجودات ما هو مفتقر إلى فاعلٍ أو علة ، كافتقار المخلوقات إلى الخالق فلا . ص ٥٠٦

وهذا من أسباب ضلال هؤلاء ، فإنهم ضلّوا فى قياسهم الخالق ، الذى ليس كمثله شيء ، على المخلوقات ، فيجعلون حال المخلوقات معه ، كحال مفعولات العباد معهم ، لاسيما وفيهم من يكون قوله شرًّا من ذلك .

ومن هذا الباب قول من جعل المعدوم شيئا ثابتا فى الخارج ،

(١) فى الأصل : تستغنى به ولا فى الوجود . ولعل الصواب ما أثبته .

مستغنيا عن الخالق ، ومن جعل الماهيات غير الأعيان الموجودة ، فإذا ضم إلى أحد هذين القولين أن يجعل الوجود واحدًا ، والوجود الواجب هو الممكن - لزم أن يكون كل من وجود الأعيان وثبوتها مفتقراً إلى الآخر ، وأن يكون الوجود الواجب مفتقرا إلى الذوات المستغنية عنه ، كما يقوله صاحب « الفصوص » .

أو أن يكون وجود الأعيان ، الذى هو الوجود الواجب عند هؤلاء ، مفتقرا إلى الماهيات المستغنية عنه ، كما يقوله آخرون منهم . ويقول ابن سبعين وأمثاله : هو فى كل شىء بصورة ذلك الشىء ، فهو فى الماء ماء ، وفى النار نور ، وفى الحلو حلو ، وفى المر مر . وقد وقع نوع من الحلول والاتحاد فى كلام غير واحد من شيوخ الصوفية .

ولهذا كان الأئمة منهم ، كالجنيد وأمثاله ، يتكلمون بالمباينة ، كقول الجنيد : التوحيد إفراد الحدوث عن القِدَم . وفى كلام الشاذلى[(١)] ، والحَرَّالِّى[(٢)] ، بل وابن بَرَّجان[(٣)] ، بل وأبى طالب[(٤)] وغيرهم من

(١) هو أبو الحسن على بن عبد الله بن عبد الجبار بن تميم الشاذلى المغربى ، رأس الطائفة الشاذلية من المتصوفة . ولد سنة ٥٩١ وتوفى سنة ٦٥٦ وكان ضريرا . انظر ترجمته فى : الطبقات الكبرى للشعرانى ٢/٤ - ١٢ ؛ نكت الهميان للصفدى ( ط . الخانجى ، ١٩١١/١٣٢٩ ) ، ص ٢١٣ ؛ الأعلام ١٢٠/٥ .

(٢) فى الأصل : والحرلى . ورجحت أن يكون محرفا عن : والحَرَّالِّى . وهو أبو الحسن على بن أحمد بن الحسن الحرالى مفسر من علماء المغرب ، ولد ونشأ فى مراكش ، ورحل إلى المشرق وتصوف ، وتوفى فى حماه سنة ٦٣٨ . قال الذهبى ( وسماه الحرانى ) : « وكان الرجل فلسفى التصوف » . انظر ترجمته فى : ميزان الاعتدال ١١٤/٣ ؛ لسان الميزان ٢٠٤/٤ ؛ الأعلام ٦٢/٥ .

(٣) هو أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن بن محمد اللخمى الإشبيلى ، متصوف توفى سنة ٥٣٦ بمراكش ، انظر ترجمته فى : لسان الميزان ١٣/٤ - ١٤ ؛ فوات الوفيات ٥٦٩/١ - ٥٧٠ ؛ الأعلام ١٢٩/٤ .

(٤) أبو طالب محمد بن على بن عطية الحارثى المكى ، صوفى نشأ واشتهر بمكة ، صاحب كتاب « قوت القلوب » فى التصوف ، قال عنه الخطيب البغدادى : « ذكر فيه أشياء مستشنعة فى الصفات » توفى سنة ٣٨٦ . =

ذلك ما يعرفه من فهم حقيقة الحق ، وفهم مقاصد الخلق .

ولهذا كان الناس يصفون السالمية بالحلول ، فإن أبا طالب من أصحاب أبى الحسن بن سالم ، صاحب سهل بن عبد الله التسترى .

والناس فى هذه المسألة على أربعة أقوال :

منهم من يقول بالحلول والاتحاد فقط ، كقول صاحب « الفصوص » وأمثاله .

ومنهم من يثبت العلو ونوعا من الحلول ، وهو الذى يضاف إلى السالمية ، أو بعضهم . وفى كلام أبى طالب وغيره ما قد يُقال : إنه يدل على ذلك .

ومنهم من لا يثبت لا مباينة ولا حلولا ولا اتحادًا ، كقول المعتزلة ، ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم .

والقول الرابع إثبات مباينة الخلق للمخلوق بلا حلول . وهذا قول سلف الأمة وأئمتها .

وكل من وقع بنوع من الحلول لزم افتقار الخالق إلى غيره واستغناء غيره عنه ، فإن الحال فى غيره/إن لم يكن محتاجاً إليه بوجه من الوجوه ص ٥٠٧
امتنع الحلول ، سواء قيل : إن الحالّ قائم بنفسه أو بغيره .

فإن قال الحلولى : أنا أثبت حلولا لا كحلول الأجسام ولا الأعراض ، وحينئذ فلا يلزم افتقاره فيه إلى غيره .

---

= انظر ترجمته فى:وفيات الأعيان ٤٣٠/١ ؛ ميزان الاعتدال ٦٥٥/٣ ؛ لسان الميزان ٣٠٠/٥؛تاريخ بغداد ٨٩/٣ ؛ الأعلام ١٥٩/٧ - ١٦٠ .

قيل : هذا لا حقيقة له ، وهو كقول من قال : أثبت قيامه بغيره من غير احتياج إلى ذلك المحل الذى من شأنه أن يقوم ما قام فيه ، لأن قيامه بالغير ليس كقيام الأجسام والأعراض ، وأثبته فى غيره لا مماسًّا له ولا مباينا له .

لكن هذا الجواب يصح من أهل السنة الذين ينكرون وجود موجود لا مباين للعالم ولا داخل فيه . وأما من أثبت هذا ، فإنه لا يمكنه إبطال قول الحلولية ، فإنهم يقولون : كما أثبت موجودًا لا داخل العالم ولا خارجه فأثبته حالاًّ فى الموجودات من غير أن يكون مفتقراً إليها .

فإذا قال : هذا لا يعقل .

قيل : وذاك لا يعقل ، بل تصديق العقل بوجود موجود فى العالم غير مفتقر إليه ، أقرب من تصديقه بوجود موجود لا داخل العالم ولا مباين له .

ولهذا كان انقياد القلوب إلى قول الحلولية أقرب من انقيادهم إلى قول نفاة الأمرين . وجمهور الجهمية وعبّادهم وصوفيتهم إنما يتكلمون بالحلول . وإلا فالنفى العام لا تقبله غالب العقول ، وإنما يقوله من يقوله من متكلمتهم .

وهؤلاء يخضعون لأرباب الأحوال والعبادات والمعارف من الجهمية الحلولية ، ولا يمكنهم الإنكار عليهم بحجة ظاهرة ، ويد مبسوطة ، بل إما أن يكونوا مقصِّرين معهم فى الحجة ، وإما أن يكونوا مقهورين معهم بالحال والعبادة والمعرفة ، لأن أولئك فى قلوبهم تألّه ووجد

وذوق ، وهؤلاء بطَّالون قساة القلوب ، لأن القلب لا يتوجه بالقصد والعبادة إلى العدم والنفى ، وإنما يتوجه إلى أمر موجود .

ولهذا كانت الجهمية النفاة داخلين فى نوع من الشرك ، إذ كل معطِّل مشرك ، وليس كل مشرك معطِّلاً . والجهمية قولهم مستلزم للتعطيل ، ففيهم شرك . وقد يكون الشرك فيمن ليس منهم ، إذ إخلاص الدين لله مستلزم لإثباته ، وليس إثباته مستلزماً للإخلاص ، فمن أثبت شيئا من الحقائق مستغنيًا[1] عن الله ، كاستغناء الألوان فى أنفسها عن النور ، أمكنه أن يقول : هو بالنسبة إلى تلك الأمور كالنور بالنسبة إلى اللون ، إذ قد تظهر به تلك الأمور ، كما ظهر اللون لنا بالنور .

**قال ابن رشد**[2] : « فقد تبين لك من هذا القول الاعتقاد الأول الذى[3] فى هذه الشريعة ، فى هذه الصفة » / ، يعنى الجسمية[4] ، ص ٥٠٨
« وما حدث فى ذلك من البدعة » .

**قال**[5] : « وإنما سكت الشرع عن هذه الصفة لأنه[6] لا يعترف بموجود فى الغائب أنه ليس بجسم إلا من أدرك برهانًا[7] : أن فى الشاهد موجودًا بهذه الصفة ، وهى النفس . ولما كان الوقوف على معرفة هذا

(١) فى الأصل : مستغنا .
(٢) بعد كلامه السابق إيراده ، فى « مناهج الأدلة » ، ص ١٧٥ .
(٣) فى الأصل : التى ، وهو خطأ . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٤) عبارة « يعنى الجسمية » : إيضاح من ابن تيمية ، وليست فى « مناهج الأدلة » .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٧٥ - ١٧٦ .
(٦) فى الأصل : أنه . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٧) مناهج الأدلة : إلا من أُدرك ببرهان . .

المعنى من النفس مما لا يمكن الجمهور ، لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم . فلما حُجبوا عن معرفة المنفس[١] ، علمنا أنهم حُجبوا عن معرفة هذا المعنى من البارى تعالى[٢] » .

**قلت** : ولقائل أن يقول : هو قد بيَّن فساد طرق نفاة الجسم من المتكلمين ، وكذلك بيَّن فساد طريقة ابن سينا وغيره من الفلاسفة ، وذكر أنه لا يمكن الاعتراف بوجود موجود فى الغائب ليس بجسم ، إلا من علم بالبرهان أن النفس ليست بجسم .

وحينئذ فيقال له : هذا أضعف من كلام المتكلمين ومن كلام الفلاسفة من وجهين : أحدهما : أن الأدلة الدالة على كون النفس ليست الجسم الاصطلاحى ، وهو ما يمكن الإشارة إليه ، وكونها لا تُوصف بحركة ولا سكون ، ولا تقرب من شىء ولا تبعد عنه ، ولا تصعد ولا تعرج ولا تهبط ، ونحو ذلك مما يقوله فيها هؤلاء الفلاسفة – أضعف من أدلة نفى ذلك عن البارى ، فإذا كانت تلك فاسدة فهذه أَوْلى .

الثانى : أن يقال : هب أنه يثبت أن النفس لا يمكن الإشارة إليها ، أو أن فى المخلوقات ما لا يمكن الإشارة إليه ، فمن أين يجب أن يكون الخالق كذلك ؟ غاية ما يثبت به : أن العقل لا يحيل ذلك ، لكن عدم استحالته فى العقل لا يقتضى ثبوته فى نفس الأمر ، بل ولا إمكانه فى نفس الأمر .

---

(١) مناهج الأدلة : اليقين (وفى نسخة (أ) : النفس) .

(٢) مناهج الأدلة (ص ١٧٦) : من البارى سبحانه .

فإذا لم يكن ثمَّ دليل عقلي ينفي الجسمية عن الباري[1] ، كما قد بينته ، لم يكن في نفي ذلك عن النفس دليل على أن الباري كذلك ، اللهم إلا أن يثبت أن هذا الجنس أشرف من غيره .

فيقال : الباري أحق بصفة الكمال من النفس ، لكن كون الشيء لا يُشار إليه أمر سلبي ، والسلب المحض ليس صفة مدح ولا كمال ، إلا أن يتضمن أمرًا وجوديا . وليس في كون الشيء لا يُشار إليه ما يستلزم أمرًا وجوديا ، كما أنه ليس في كونه لا يُرى ما يستلزم أمرًا وجوديا ، كما أن نفي الرؤية عن بعض المخلوقات لا يستلزم نفيها عن الباري تعالى .

وأيضا فيقال : من المعلوم أن اتصاف الموصـــوف بكونه حيًّا عليما قديرًا،أكمل من اتصافه بكونه لا يُشار إليه . ثم أنتم تفرون من إثبات صفات الكمال للرب في نفس الأمر ، لما في ذلك من التشبيه ، / فإذا ص ٥٠٩
شبهتموه بالمخلوق فيما دون صفات الكمال من الصفات السلبية ، كان هذا أقرب إلى التشبيه الباطل ووصفه بالنقائص ، ولكن هذه سنة معلومة للجهمية:يسلبون عن ربهم صفات الكمال فراراً من التشبيه بالكامل من الموجودات ، ويصفون بالسلوب المتضمنة صفات النقص التي يشبهونه فيها بالجمادات والمعدومات والممتنعات ، فإن العدم علم لا يُشار إليه ، كما أنه لا يُرى ، وكل ما يوصف به العدم المحض لم يكن كمالا ، بل هو إلى النقص أقرب .

وأما ما ذكره من سكوت الشريعة عن النفس .

---

(١) كتب في الهامش أمام هذا الموضع « تعالى الله عن التجسيم » .

فيقال له : الكتاب – والسنة – مملوء بإثبات صفات النفس الدالة على أنه يُشار إليها ، وأنها – بحكم اصطلاحهم – جسم ، فإنه أخبر بقبضها ورجوعها وصعودها ، ودخولها فى عباده ، ودخولها جنته ، ودخولها البدن وخروجها منه ، وعروجها إلى السماء ، وأنها فى حواصل طير خضر ، وأمثال ذلك من الصفات التى تقولون أنتم : إنها لا تكون إلا لجسم .

وأما لفظ « الجسم » فهو فى اللغة بمعنى البدن ، أو بمعنى غلظه وكثافته . كما قال : ﴿ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ ﴾[ سورة البقرة : ٢٤٧ ] . وقال : ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ ﴾[ سورة المنافقون : ٤ ]. ويُقال : لهذا الثوب جسم أى غلظ وكثافة .

وهذه المعانى منتفية عن الروح ، فلم يصلح أن يُعَبَّر عنها فى لغة العرب بلفظ « الجسم » ، بل الناس يقولون : الجسم والروح ، فيجعلون مسمَّى الأجسام غير مسمّى الأرواح . وإذا كان من الأعيان القائمة بنفسها الموصوفة بالصعود والعروج ، والدخول والخروج ، ونحو ذلك مما لا يسمى فى اللغة جسما ، لم يجب أن يُسمّى كل ما قام بنفسه جسما فى لغتهم .

وأما فى اصطلاحكم ، فالجسم عندكم هو ما أمكن الإشارة إليه . وما وُصف بصعود أو هبوط فهو عندكم جسم ، وما قامت به الصفات فهو عندكم جسم . فعلى اصطلاحكم يجب أن تكون الروح جسما ، وليس فى عدم إخبار الشارع بذلك حجة لكم .

والناس قد تنازعوا فى قوله تعالى : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ﴾ [ سورة الإسراء: ٨٥ ] :هل المراد به روح ابن آدم ، أو ملك من الملائكة ، أو غير ذلك ؟ على قولين مشهورين . وبتقدير أن يكون المراد روح الإنسان ، فالنص لم يخبر بكيفيتها ، لأن الإخبار بالكيفية إنما يكون فيما له نظير يماثله ، وليست الروح من جنس ما نشهده من الأعيان ، فلا يمكن تعريفنا بكيفيتها ،/وإن كانت لها كيفية فى نفسها . ص ٥١٠

ثم يُقال لهذا الذى أحال على ما قالوه فى النفس : من المعلوم أن أعظم برهان لهم فى أنّ النفس ليست جسما : قولهم : إن العلم يحل فيها ، فلو كانت جسمًا لانقسم الحالُّ فيها بانقسامها ، فإن الجسم منقسم ، والعلم لا ينقسم ولا بعض له . وقد يفرضون ذلك فى العلم بما لا ينقسم ، كالعلم بالكليات والمجردات وواجب الوجود .

والعلم بالمعلوم الواحد لا ينقسم ، إذ العلم يتبع المعلوم ، فإذا لم يكن المعلوم منقسما ، لم يكن العلم منقسما ، فلم يكن محل العلم منقسما ، فلا يكون جسما . هذا أعظم ما عندهم من البراهين.

وقد اضطرب الناس فى جوابه ، كما قد بُسط فى غير هذا الموضع . لكن نقول هنا : جوابه من وجوه :

**أحدها** : أن يُقال : قيام العلم بالنفس كقيام الحياة والقدرة والإرادة ، والحب والبغض ، وسائر الأعراض المشروطة بالحياة . وهم يسلِّمون أن هذه الصفات تقوم بالجسم ، فما كان جوابا عن قيام هذه الصفات بالنفس ، كان جوابا عن قيام العلم .

**الثانى** : ما عارضهم به صاحب « التهافت » وغيره . قالوا : هذا باطل عليكم بالقوة الوهمية التى تدرك فى المحسوس ما ليس بمحسوس ، كإدراك القوة التى فى الشاة عداوة الذئب ، فإنها فى حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه ، إذ ليس للعداوة بعض حتى يُقدَّر إدراك بعضه وزوال بعضه ، وقد حصل إدراكها فى قوة جسمانية عندكم ، فإن نفس البهائم منطبعة فى الأجسام لا تبقى بعد الموت ، وقد اتفقوا عليه ، فإن أمكنهم أن يتكلفوا تقدير الانقسام فى المدرَكات بالحواس الخمس ، وبالحس المشترك ، وبالقوة الحافظة للصور ، فلا يمكنهم تقدير الانقسام فى هذه المعانى التى ليس من شرطها أن تكون فى مادة .

وأورد على نفسه سؤالا ، فقال : هذه مناقضة فى العقليات ، إذ العقليات لا تنتقض ، فإنه مهما لم يقدروا على الشك فى المقدمتين ، وهو أن العلم الواحد لا ينقسم ، وأن ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم – لم يمكنهم الشك فى النتيجة . وأجاب بأن المقصود بيان تهافتهم وتناقضهم وقد حصل ، إذا انتقض أحد الأمرين : إما ما ذكروه فى النفس الناطقة ، أو ما ذكروه فى القوة الوهمية .

**والجواب الثالث** : أن يقال : ما تعنون بقولكم : العلم لا ينقسم ، ومحله إذا كان جسما ينقسم ؟ إن عنيتم بالانقسام إمكان تفريقه ، فلم قلتم : إن كل جسم / يمكن تفريقه ؟ وبتقدير أن يكون ممكنا فى نفسه ، ص ٥١١
فلم قلتم : إنه إذا قُسِّم لا تبقى النفس نفسا ولا روحا ، وإن بقيت أجزاؤها متفرقة ؟

وكذلك يقال فى العلم والقدرة والحياة وسائر الأعراض القائمة

بالنفس : هى لا تبقى بعد تفرّق النفس ، فقيامها بالنفس مشروط ببقاء النفس . فإذا قُدِّر أنها فُرِّقت لم تكن باقية ، فلا تقوم بها الأعراض ، وهذا كقيام الأعراض بالبدن ، فإن قيام الحياة والحس والحركة ببعض البدن ، قد يكون مشروطا بقيامه بالبعض الآخر ، فإذا قُطعت بعض الأوصال فارقت الحياة والقدرة والحس لمحل آخر . فما المانع من أن يكون قيام العلم وغيره من الأعراض مشروطا بأن لا تفرق ولا تفسد إن كانت قابلة للتفريق ؟

**الجواب الرابع** : قولكم : العلم الواحد بالمعلوم الواحد الذى لا ينقسم : ما تعنون بالمعلوم الواحد الذى لا ينقسم ؟ إن عنيتم به العقول المجرّدة ، فتلك إثباتها فرع على إثبات النفس . وكذلك واجب الوجود قد قلتم : إنه لا يمكن نَفْى ذلك عنه ، إلا بعد نفى ذلك عن الجسم ، فلو نُفِى ذلك عن النفسَ بناء على نفيه عنه ، لزم الدَّوْر .

وهب أن منكم من لا يقول ذلك ، فالمنازع لا يسلِّم ثبوت شىء من الموجودات على الوجه الذى تدّعونه من أنه لا يُشار إليه ولا إلى محله .

وأما الكليات فتلك ليس لها فى الخارج معلوم ثابت لا ينقسم ، وإنما هذا على زعم من يظن أن الكليات موجودة كلية فى الخارج ، وهو معلوم الفساد بالضرورة ، وهو من أصول ضلالهم فى المنطق والإلٰهيات . وإنما هى فى الذهن .

والكلى هو العام ، واللفظ العام والمعنى العام يقوم بالجسم ، كما يقوم اللفظ العام باللسان ، وكما يقوم الشكل المطلق والجسم المطلق واللون

المطلق فى الخيال . وهذه كليات ، وأفرادها موجودة فى الخارج وهى تقوم بالجسم عندهم .

**الجواب الخامس** : أن يقال : سريان العَرَض فى محله بحسب محله . ومن المَحَالِّ ما يقبل التفريق وتتفرق أعراضه مع بقائها ، كما أن السواد والبياض القائم بالجسم يتفرق بتفرق محله ، كالنور إذا قُطع . ومن المحَالِّ ما إذا فُرِّق زالت أعراضه ، كالأشكال القائمة بالمشكل ، فإذا فُرِّق زال ذلك الشكل ، فالاستدارة والتثليث والتربيع القائم بالجسم لا يبقى إذا
ص٥١٢ فُرِّق فأُخرج/عن ذلك الشكل إلى غيره . وقد تكون الحياة والحس والحركة الإرادية ، والعلم والقدرة ، وغير ذلك مشروطاً بالشكل الخاص ، أو غير ذلك من الأعراض .

ومن المحالِّ ما لا يُعقل تفريقه . ومن قال : إن النفس جسم لا يلتزم إمكان تفريقها ، وأنها مركبة من الجواهر المفردة ، أو من المادة والصورة ، إلا إذا كان من القائلين بذلك.وقد عُرف أن جمهور الناس لا يقولون لا بهذا ولا بهذا ، بل كثير من طوائف النظّار – أو أكثرهم – كالهشامية ، والنجّارية ، والضرارية ، والكُلاَّبية ، وطائفة من الكرَّامية .

وإنما ادّعى أنها مركبة من الجواهر المفردة من ادّعاه من المعتزلة والأشعرية ، ومن وافقهم من الكرَّامية وغيرهم .

وأما القول بتركّبه من المادة والصورة ، فقول بعض الفلاسفة .

فهؤلاء إذا قالوا : إن النفس ليست جسما ، فقد أصابوا من وجهٍ

وأخطأوا من وجهٍ . أصابوا من حيث نَفَوْا عنها هذا التركّب والتبعيض والانقسام ، وأخطأوا من حيث ادّعَوْا ثبوت ذلك فى كل ما يُشار إليه ، وكل ما يمكن الإحساس به ورؤيته . فإنهم لما زعموا أن كل ما يمكن الإشارة الحسية إليه فهو جسم ، وكل جسم فهو مركّب بهذا الاعتبار – لزمهم أن تكون النفس بحيث لا يُشار إليها إشارة حسية .

ومن المعلوم أن بدنها جسم معيّن محسوس ، وأنها هى التى ترى المعيَّنات وتشمها وتذْوقها وتسمعها بتوسط البدن ، فإذا كانت يشار إلى المعيّنات المحسوسة إشارة حسية تميز بها بين محسوس ومحسوس ، وتتعلق ببدن معين مخصوص – لم تكن نسبتها إلى جميع الأبدان والأجسام واحدة .

وإذا قيل : هى تتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصريف .

قيل : المدبِّر المصرِّف لغيره : إن كان تدبيره بعينه ، فلا بد من إحساسه . وإما إن كان يدبِّره تدبيرا مطلقاً كليا ، مثلما يأمر الإنسان أتباعه أو أجناده بأمر عام ، من غير قصد شخص معين منهم – فهذا لا يفتقر إلى الإحساس بآحادهم . أما إذا أمر واحدًا بعينه ، فلا بد من امتيازه عن غيره .

وتمييز الأعيان بعضها عن بعض إنما هو بالحس الباطن أو الظاهر ، ليس بمجرد العقل الكلى . فإذا كانت تشير إلى المعيَّنات من الأجسام المحسوسة ، أشارت إليها الأجسام المعينة ، فإن الإشارة الحسية مشتركة ، فما أُشير إليه إشارة حسية ، أمكن أن يشير إشارة حسية ، وما لا فلا .

يبيّن هذا أن البدن والنفس يؤثر كل منهما فى الآخر ، والنفس إذا أحبت ورضيت ، وفرحت وحزنت ، أثّر ذلك فى البدن . والبدن إذا سخن أو برد ، أو جاع أو شبع ، أثر ذلك / فى النفس ، فالتأثير مشترك . ص ٥١٣

وإذا كان البدن جسما معيّنا يؤثر فيها دون غيرها من الأنفس ، فلا بد أن يشير إليها ويعيّنها دون غيرها من الأنفس ، وإشارة البدن لا تكون إلا إشارة حسية . والكلام على هذا مبسوط فى موضعه .

**قال ابن رشد** : « وأمّا ما حصله الإمام المهدى » يعنى محمد بن التومرت الذى ادّعى أنه المهدى المبشَّر به ، وأقام المُلك المعروف بملك الموحِّدين ، وكان كثير من مصنِّفى العلم فى مملكة أتباعه يراعون ذكره وأقواله ، حتى يذكروا اسمه بعد اسم النبى صلى الله عليه وسلم ، لأنه دعا الناس إلى أقواله بالسيف ، واستحل دماء من خالفه فيما ذكره من التوحيد وإمامته وغير ذلك ، وكأصول التوحيد الذى هو توحيد الجهمية نفاة الصفات ، وكان يقول بالوجود المطلق ، وعلى منواله نسج ابن سبعين وأمثاله فى التوحيد .

**قال ابن رشد**(١) : « وأما ما حصله [ الإمام المهدى ](٢) من

(١) الكلام التالى فى نسخة ( أ ) ص ٤٦ وقبله عبارات فى ( ص٤٥ – ٤٦ ] لم يوردها ابن تيمية جاءت بعد قول ابن رشد : « عن معرفة هذا المعنى من البارى سبحانه » ( وهى عبارة فى ص ١٧٦ من المطبوعة ) . وهذه العبارات هى : « فإن قيل : الإمام المهدى رضى الله عنه قد صرّح بنفى الجسمية وكفر المثبتين لها ، فكيف قلتم أنتم إن الفاضل فى الشرع أن لا يصرح فيها بإثبات ولا بنفى ؟ قلنا : إن ما حكيناه عن الشرع المنقول فهو موجود فيه ، أعنى أنه لم يصرح فيه بأنه ليس بجسم لا فى الكتاب ولا فى السنة ، وأماما حصله الإمام المهدى . . . » .

(٢) عبارة الإمام المهدى لم ترد فى الأصل هنا ووردت قبل قليل . وفى نسخة ( أ ) الإمام المهدى رضى الله عنه .

التصريح بنفى الجسمية[(١)] ، فهو الواجب بحسب زمانه ، وذلك أن الناس لما اجترأوا على[(٢)] الشرع ، وسألوا عمّا لم يسأل عنه[(٣)] الصحابة ، وهل[(٤)] هو جسم أم ليس بجسم ؟ إذ هذا السؤال موجود فى فِطَر الناس بالطبع ، واشتهر هذا السؤال وفشا[(٥)] فى الناس ، وكان السبب فيه سؤال من دُعِىَ إلى الدخول فى الإسلام من سائر الأمم الذين اعتادوا [ النظر ][(٦)] ، لم يكن بُدٌّ لأهل الإسلام من الجواب [ فى ذلك ][(٧)] فأجاب بعضهم فى ذلك بجواب خطأ[(٨)] ، وهو أنه جسم ، وأجاب بعضهم بأنه ليس بجسم ، وهو الجواب الصواب[(٩)] ، وكثر الاختلاف بينهم ووقع الشك والحيرة[(١٠)] ، وكفَّر بعضهم بعضا » .

**قال**[(١١)] : « ولما كانت خاصة الإمام المهدى[(١٢)] رفع الاختلاف بين الناس ، أتى[(١٣)] مقرّرًا لنفى[(١٤)] الجسمية عنه سبحانه ، وكفَّر المثبت

(١) نسخة أ : من التصريح بذلك .

(٢) فى الأصل : لما أخبروا عن ، وهو تحريف . والمثبت من نسخة (أ) ص ٤٦ .

(٣) نسخة أ : تسئل عنه .

(٤) نسخة (أ) الصحابة رضى الله عنهم وهو هل . .

(٥) فى الأصل : وفشى .

(٦) النظر : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من نسخة (أ) .

(٧) عبارة « فى ذلك » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من نسخة (أ) .

(٨) نسخة (أ) : بجواب هو خطاء .

(٩) فى الأصل : وهو الجواب والصواب . وفى نسخة (أ) : وأجاب بعضهم بالجواب الصواب فى ذلك وهو أنه ليس بجسم .

(١٠) فى نسخة (أ) كلمة غير ظاهرة كأنها « وثمرة » وهى محرفة عن « والحيرة » .

(١١) بعد الكلام السابق مباشرة فى نسخة (أ) ص ٤٦ .

(١٢) نسخة (أ) المهدى رضى الله عنه .

(١٣) نسخة (أ) أتى رضى الله عنه .

(١٤) نسخة (أ) : مقدورا نفى . .

للجسمية ، وهو شيء جرى من فعله[(١)] فى الشرع فى وقته – وبحسب الناس الذين وُجد فيهم[(٢)] – مجرى التتميم والتبيين[(٣)] ، [ والله ][(٤)] يختص بفضله[(٥)] من يشاء » .

**قلت** : ولقائل أن يقول : فى هذا الكلام من المداهنة والمصانعة لأتباع ابن التومرت ما لا يخفى. والمقصود العلمى أن يُقال : هذا باطل من وجوه :

**أحدها** : أنه قد أسلم على عهد الصحابة والتابعين وتابعيهم من الأمم ، ودُعِيَ إلى الإسلام من أصناف الأمم ، من لا يوجد بعدهم مثلهم فى الحذق والنظر ، فإن الصحابة دَعَوْا أكمل الأمم : العرب ، والعبرانيين ، والروم ، والفرس ، ومن دخل فى هؤلاء من القبط والنبط ، وفتحوا أوسط الأرض . وكل من دُعِيَ – أو أسلم – بعد هؤلاء ، كالترك ، والديلم ، والبربر ، والحبشة وغيرهم ، فإنهم دون هؤلاء فى الفضائل .

ومن المعلوم أن فلسفة اليونان والهند ونحوهم كانت موجودة إذ
ذاك/كوجودها اليوم وأكثر ، إذ كانت اليونان موجودين قبل مبعث ص ٥١٤
المسيح ، وكان أرسطو وملكه الإسكندر بن فيلِبُّس قبل المسيح بنحو

(١) نسخة ( أ ) : من فعله رضى الله عنه .
(٢) نسخة ( أ ) : وبحسب الناس الذين وجه فهم ، وهو تحريف .
(٣) نسخة ( أ ) التميم والتبين ، وهو تحريف .
(٤) كلمة « والله » : سقطت من الأصل ، وأثبتها من نسخة ( أ ) .
(٥) نسخة ( أ ) : بفضله وعلمه . .

ثلاثمائة سنة ، وآخر ملوكهم بطليموس ، الذى دخّل النصارى عليهم .

ثم من نظر فى أخبار الأمم الذين لم يكن لهم كتاب كالروم واليونان ونحوهم ، علم أن النصارى أكمل منهم فى الإلـهيات ، وأفضل وأعلم منهم وأعقل ، وإنما كان يكون حذق تلك الأمم فى غير العلوم الإلـهية ، كالطب والحساب والهيئة ونحو ذلك .

وأعظم اشتغالهم بالهيئة إنما كان لأجل الشرك والسحر ودعوة الكواكب والأوثان من دون الله ، فإنهم يقولون : إنهم يستخرجون قوى الأفلاك ويمزجون بين القوة الفعّالة السماوية والقوى المنفعلة الأرضية .

ولهذا يوجد فى بلادهم من الطلاسم ونحوها ما هو معروف بأرض مصر والشام والجزيرة وغيرها .

فدعوى المدَّعى أن الناس احتاجوا ، فيمن يدعونه إلى الإسلام ، إلى تغيير الأصول الشرعية ، التى لم يحتج الصحابة إلى تغييرها — دعوى باطلة .

**الوجه الثانى** : أن يُقال : القرآن فيه بيان الجواب عن هذا السؤال ، وسائر ما يُسأل عنه ، لكن يريد الذى يجيب بما فى القرآن والسنة أن يعرف معانى القرآن والسنة ، ويعرف معانى كلام السائل ، فإن الناس لهم عبارات يعبّرون بها عن معانيهم غير العبارات التى فى الكتاب والسنة ، كما لأمةٍ لسانٌ غير لسان العرب .

فالمجيب بما جاء به الرسول يحتاج إلى أن يعرف معنى العبارتين : العبارة التى خاطب بها الرسول ، والعبارة التى وقع بها السؤال

ثم هذه العبارات قد تكون غريبة غُيِّر معناها ، وقد لا يكون معناها مُغَيَّراً ، وقد لا تكون غريبة . فلفظ « الهيولى » ونحوها من كلام الفلاسفة ليس غريبا فى لغتهم ، معناه مثل معنى المحل والموضع ونحو ذلك .

ولفظ « العقل » و« المادة » ونحوهما فى كلامهم غُيِّر معناه عن معناه فى لغة العرب ، فإنهم يعنون بالعقل جوهرًا قائما بنفسه . والعقل فى لغة العرب عَرَض هو علم أو عمل بالعلم ، وغريزة تقتضى ذلك .

والمادة من جنس الهيولى عندهم .

وكذلك لفظ « الجسم » و« الجوهر » و« العرض » والتحيز » و« الانقسام » و« التركيب » : معانيها فى اصطلاح النظَّار غير معانيها فى لغة العرب . لكن هذه الألفاظ لم تستعمل فى القرآن فى الأمور الإلـٰهية .

وكذلك غيَّر طائفة من أهل الكلام والفلسفة لفظ « التوحيد » و« الإيمان » و« السنة » و« الشريعة » ، ونحو ذلك من الألفاظ المستعملة فى الأمور الإلـٰهية .

والمقصود هنا أن السائل إذا سأل عن الأمور الدينية بألفاظ ليست مأثورة عن الرسول فى ذلك ، مثل سؤاله بلفظ : الجهة ، والحيز ، والجسم ، /والجوهر ، والمركّب ، والمنقسم ، ونحو ذلك – نظرنا إلى معنى ص ٥١٥
لفظه ، فأثبتنا المعنى الذى أثبته [ الله ][1] ونفينا المعنى الذى نفاه الله .

ثم إن كان التعبير عن ذلك بعبارته سائغا فى الشرع ، وإلا عُبِّر بعبارة تسوغ فى الشرع . وإذا كانت عبارته تحتمل حقا وباطلا ، منع من إطلاقها نفيا وإثباتا .

(١) كلمة [ الله ] ليست فى الأصل ، وأضفتها ليستقيم الكلام .

ولفظ « الجسم » و « الجوهر » ونحوهما من هذا الباب . فإذا قال السائل : هل الله جسم أم ليس بجسم ؟ لم نقل : إن جواب هذا السؤال ليس فى الكتاب والسنة ، مع قول القائل : إن هذا السؤال موجود فى فِطَر الناس بالطبع .

والله تعالى يقول : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾[ سورة المائدة : ٣ ] .

وقال : ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ﴾[ سورة التوبة : ١١٥ ]

وقال : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾[ سورة النحل : ٨٩ ] .

وقال : ﴿ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَـٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾[ سورة يوسف : ١١١ ] .

وقال : ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِى أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا * قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَٰلِكَ الْيَوْمَ تُنسَىٰ ﴾[ سورة طه : ١٢٣ - ١٢٦ ] .

وقال : ﴿ اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ﴾[ سورة الأعراف : ٣ ] .

وقال : ﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ﴾ [ سورة الأنعام : ١٥٣ ] .

وقال : ﴿ قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [ سورة المائدة : ١٥ ، ١٦ ] .

وقال : ﴿ الر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴾ [ سورة إبراهيم : ١ ] .

وقال : ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [ سورة العنكبوت : ٥١ ] .

وقال : ﴿ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [ سورة الأعراف : ١٥٧ ] .

ومثل هذا فى القرآن كثير ، مما يبين الله فيه أن كتابه مبيِّن للدين كله ، موضح لسبيل الهدى ، كافٍ لمن اتّبعه ، لا يحتاج معه إلى غيره ، يجب اتباعه دون اتباع غيره من السبل .

وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم يقول فى خطبته : إن أصدق الكلام كلام الله ، وخير الهدى هدى محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة(١) .

وكان يقول : عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من

---

(١) مضى الحديث من قبل جـ ١/٢٣٤ - ٢٣٥ .

بعدى ، تمسكوا بها وعَضُّوا عليها بالنواجذ ، وإياكم ومحدَثات الأمور ، فإن كل بدعة ضلالة[١] . وفى لفظ : وكل محدَثة بدعة[٢] .

وكان يقول : « تركتكم على البيضاء : ليلها كنهارها ، لا يزيغ عنها بعدى إلا هالك[٣] » .

وكان يقول : ما أمركم [ الله ][٤] بشىء إلا أمرتكم به ، ولا نهاكم الله عن شىء إلا/نهيتكم عنه[٥] . ص ٥١٦

وقال أبو ذر : لقد توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما طائر يقلِّب جناحيه فى السماء إلا ذكر لنا[٦] منه علما[٧] . ومثل هذا كثير .

فكيف يكون هذا – مع هذا البيان والهدى – ليس فيما جاء به جواب عن هذه المسألة ، ولا بيان الحق فيها من الباطل ، والهدى من الضلال ؟ ! بل كيف يمكن أن يسكت عن بيان الأمر ، ولو لم يسأله الناس ؟ !

---

(١) الحديث عن العرباض بن سارية رضى الله عنه فى : سنن أبى داود ٢٨٠/٤ – ٢٨١ (كتاب السنة ، باب فى لزوم السنة ) ؛ سنن الترمذى ( ط . المدينة المنورة ) ١٤٩/٤ – ١٥٠ (كتاب العلم ، باب الأخذ بالسنة ) ؛ سنن ابن ماجة ١٥/١ – ١٦ ( المقدمة ، باب فى اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين ) ؛ سنن الدارمى ٤٤/١ – ٤٥ ( المقدمة ، باب اتباع السنة ) ؛ المسند ( ط . الحلبى ) ١٢٦/٤ ، ١٢٧ .

(٢) هذه الألفاظ جاءت فى رواية الدارمى ، وفى روايتين فى مسند الإمام أحمد .

(٣) مضى الحديث من قبل ، جـ ١ ، ص ٧٤ ، ت ٩ .

(٤) لفظ الجلالة غير موجود فى الأصل ، وأثبته ليستقيم الكلام .

(٥) لم أجد هذا الحديث .

(٦) فى الأصل : ذكرنا . وسبق الحديث وفيه ما أثبته هنا : ذكر لنا .

(٧) سبق ورود هذا الأثر والكلام عليه من قبل ، جـ ١ ، ص ٧٤ ، ت ٣ .

واعتقاد الحق واجب فيها : إما على العامة والخاصة ، وإما على الخاصة دون الأمة ، لا سيما مع كثرة النصوص المشعرة بأحد قسمَىْ السؤال . وإنما يقول : إن جواب هذا السؤال وأمثاله ليس فى الكتاب والسنة ، الذين يُعرضون عن طلب الهدى من الكتاب والسنة ، ثم يتكلم كل منهم برأيه ما يخالف الكتاب والسنة ، ثم يتأوّل آيات الكتاب على مقتضى رأيه ، فيجعل أحدهم ما وضعه برأيه هو أصول الدين الذى يجب اتّباعه ، ويتأوّل القرآن والسنة على وفق ذلك ، فيتفرقون ويختلفون .

كما قال فيهم الإمام أحمد : « هم مختلفون فى الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون على مخالفة الكتاب » .

ولو اعتصموا بالكتاب والسنة لاتفقوا ، كما اتفق أهل السنة والحديث . فإن أئمة السنة والحديث لم يختلفوا فى شىء من أصول دينهم . ولهذا لم يقل أحد منهم : إن الله جسم ، ولا قال : إن الله ليس بجسم ، بل أنكروا النفى لمّا ابتدعته الجهمية ، من المعتزلة وغيرهم ، وأنكروا ما نفته الجهمية من الصفات ، مع إنكارهم على من شبّه صفاته بصفات خلقه ، مع أن إنكارهم كان على الجهمية المعطِّلة أعظم منه على المشبّهة ، لأن مرض التعطيل أعظم من مرض التشبيه .

كما قيل : المعطّل يعبد عدما ، والمشبّه يعبد صنما .

ومن يعبد إلٰها موجودا موصوفًا بما يعتقده هو من صفات الكمال ، وإن كان مخطئا فى ذلك ، خير ممن لا يعبد شيئا ، أو يعبد مَنْ لا يوصف إلا بالسلوب والإضافات .

ونفاة الصفات ، وإن كانوا لا يعتقدون أن ذلك متضمن لنفى الذات ، لكنه لازم لهم لا محالة ، لكنهم متناقضون . ولهذا لا يوجد فيهم إلا من فيه نوع من الشرك ، ولابد من ذلك لنقص توحيدهم الذى به يتخلصون من الشرك .

والمقصود أن يُقال : جواب هذا السؤال فى الشريعة . وذلك أن يُقال : إن الله قد بيّن ما هو ثابت له من الصفات وما هو منزّه عنه ، وأثبت لنفسه صفات الكمال ، ونفى عنه صفات النقص .

فيقال لمن سأل بلفظ « الجسم » : ما تعنى بقولك ؟ أتعنى بذلك أنه من جنس شيء من المخلوقات ؟ فإن عنيت ذلك فالله تعالى قد بيّن فى كتابه أنه لا مِثْلَ له ، ولا كُفُوَ له ، ولا ند له . وقال : ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ [ سورة النحل : ١٧ ] .

/فالقرآن يدل على أن الله لا يماثله شيء: لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله ، فإن كنتَ تريد بلفظ « الجسم » ما يتضمن مماثلة الله لشىء من المخلوقات ، فالله منزّه عن ذلك ، وجوابك فى القرآن والسنة ص ٥٩٧

وإذا كان الله ليس من جنس الماء والهواء ، ولا الروح المنفوخة فينا ، ولا من جنس الملائكة ، ولا الأفلاك ، فلأن لا يكون من جنس بدن الإنسان ولحمه وعصبه وعظامه ، ويده ورجله ووجهه ، وغير ذلك من أعضائه وأبعاضه ، أَوْلى وأحرى .

فهذا الضرب ونحوه ، [ مما ][1] قد يسمّى تشبيها وتجسيما ، كله

(١) مما : ساقطة من الأصل ، وأثبتها ليستقيم الكلام .

منتفٍ فى كتاب الله ، وليس فى كتاب الله آية واحدة تدل ، لا نصًّا ولا ظاهرا ، على إثبات شىء من ذلك لله ، فإن الله إنما أثبت له صفاتٍ مضافةً إليه .

كقوله : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾[ سورة البقرة:٢٥٥ ].و: ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ ﴾[ سورة الذاريات : ٥٨ ].

و : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ﴾[ سورة ص : ٧٥ ] . ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ﴾[ سورة الرحمن : ٢٧ ] . ﴿ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾[ سورة الزمر : ٦٧ ] . كما قال : ﴿ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَا أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ﴾[ سورة المائدة : ١١٦ ] .

ومعلوم أن نفس الله ، التى هى ذاته المقدَّسة الموصوفة بصفات الكمال ، ليست مثل نفس أحدٍ من المخلوقين .

وقد ذهب طائفة من المنتسبين إلى السنة ، من أهل الحديث وغيرهم ، وفيهم طائفة من أصحاب الشافعى وأحمد وغيرهما ، إلى أن النفس صفة من الصفات . والصواب أنها ليست صفة ، بل نفس الله هى ذاته سبحانه ، الموصوفة بصفاته سبحانه ، وذلك لأنه بإضافته إليه قطع المشاركة . فكذلك لما أضاف إليه علمه وقوته ، ووجهه ويديه(١) ، وغير ذلك ، قطع بإضافته إليه المشاركة . فامتنع أن شيئًا(٢) من ذلك من جنس صفات المخلوقين ، كما امتنع أن تكون ذاته من جنس ذوات المخلوقين .

(١) فى الأصل : ويداه ، وهو خطأ .

(٢) فى الأصل : شىء ، وهو خطأ .

ولهذا اتفق السلف والأئمة على الإنكار على المشبّهة ، الذين يقولون : بصر كبصرى ، ويد كيدى ، وقدم كقدمى .

وإن عنيت بلفظ « الجسم » الموصوف بالصفات ، القائم بنفسه ، المباين لغيره ، الذى يمكن أن يُشار إليه ، وترفع إليه الأيدى – فلا ريب أن القرآن قد أخبر أن الله له العلم والقوة والرحمة ، والوجه واليدان ، وغير ذلك ، وأخبر أنه إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه ، وأنه : ﴿ خَلَقَ السَّمَٰوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ﴾[ سورة الفرقان : ٥٩ ] وأنه : ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾[ سورة المعارج : ٤ ] .

فالقرآن مملوء من بيان علوه على خلقه ، والصعود إليه ، والنزول منه ، ومِنْ عنده ، وإثبات علمه ورحمته ، وغير ذلك من صفاته [١] .

وإذا سمّيت ما هو كذلك جسماً ، وسئلت : هل هو جسم ؟ كان الجواب أن المعنى الذى سئلت [٢] عنه/وأردته بهذا اللفظ قد بيّنه الله وأثبته فى كتابه . ص ٥١٨

وأما إطلاق لفظ الجسم على الله ، فهو كإطلاق الفلاسفة لفظ

---

(١) أمام هذا الموضع كتب فى هامش الأصل : « انظر لإثباته الجهة وإثباته إطلاق الجسم ، جلّ الله تعالى عن ذلك » . ويبدو أنه تعليق من أحد قارئى النسخة . وهو تعليق جانبه الصواب ، لأن ابن تيمية ينكر إطلاق لفظ الجسم ، ويقول بعد أسطر قليلة : « وهذه العبارات فى لغة العرب تتضمن معانى ناقصة يتنزه الله عنها » . أما ما ذكره المعلق من الكلام عن الجهة فغير صحيح ، فابن تيمية تكلم عن العلو على الخلق ، والصعود إليه ، والنزول منه .. الخ ولم يذكر لفظ الجهة .

(٢) فى الأصل : وسألت .

العقل ونحو ذلك . وهذه العبارات فى لغة العرب تتضمن معانى ناقصة يُنزّه الله عنها . فالعقل هو المصدر الذى هو عَرَض ، والله سبحانه منزّه عن ما هو فوق ذلك ، بل نفس تسميته عاقلا ليس معروفا فى شرع المسلمين .

فقد تبين أن ما يعنى بلفظ الجسم من تمثيل الله بخلقه ووصفه بالنقائص ، فقد بيّن الله فى كتابه أنه منزّه عنه . وما يعنى به من إثبات أنه قائم بنفسه ، مباين لخلقه ، عالٍ عليهم ، يرفعون إليه أيديهم عند الدعاء ، ويعرج إليه بنبيه ليلة الإسراء – موصوف بصفات الكمال ، منزّه عمّا يستلزم العدم والإبطال – فقد بيّن الله فى كتابه إثباته لنفسه ، فلا يقال : إنه ليس فى القرآن جواب هذا السؤال .

فإذا قال القائل بعد هذا : الجسم هو المؤلّف أو المركّب ، فلا يكون جسما ، ونحو ذلك .

قيل له : لا ريب أن الله سبحانه غنى عن كل ما سواه ، لا يجوز أن يُقال : إنه مفتقر إلى غيره فى شىء ، فضلا عن أن يُقال : ركّبه مركِّب ، أو ألّفه مؤلِّف . والله قد أخبر فى القرآن بمعناه .

وكذلك لا يجوز أن نظن أنه كان متفرّقا فاجتمع ، أو أنه يتفرّق ، أو نحو ذلك مما ينافى صمديته وكماله فى وقت من الأوقات .

وإذا قال قائل : الجسم هو القائم بنفسه ، أو المشار إليه ، فيكون جسما .

قيل له : لا ريب أن الله قائم بنفسه ، وأنه تُرفع الأيدى إليه ،

ويُشار إليه . كما أشار النبى صلى الله عليه وسلم عشية عرفة بإصبعه إليه ، وجعل يقول : اللهم أشهد ، اللهم اشهد[١] .

وقال : إن الله حَيِىٌّ كريم يستحى من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفرا[٢] .

وقال : إشارة الرجل بإصبعه فى الصلاة مقمعة للشيطان[٣] . وهو إشارة إلى التوحيد .

ويقال لذلك :

أنت تقول : الجسم هو المركّب ، وهذا يقول : هو القائم بنفسه ، وأنتما متفقان على أن الله تعالى لا يتفرّق ولا يركّبه أحد ، وعلى أنه قائم بنفسه ، فإن تنازعتما فى كونه فوق العرش ، وأن القرآن نزل منه ، والملائكة تعرج إليه – فالصواب مع المثبت ، وإن تنازعتما[٤] فى كون استوائه على العرش مثل استواء المخلوق ، أو فى كونه مفتقراً إلى العرش ، ونحو ذلك مما يتضمن وصفه بالنقص أو تمثيله بالخلق – فالصواب مع النافى .

وكذلك إن تنازعتم فى إثبات علمه ورحمته وقوته ، فالصواب مع المثبت . وإن تنازعتم فى أنه : هل صفاته ذوات قائمة بنفسها ، كما قد يُحكى عن النصارى ، فالصواب مع النافى .

فإن قال القائل : الأجسام متماثلة ، فإذا قلنا : هو جسم ، لزم أن

---

(١) هذا جزء من خطبة حجة الوداع عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه فى : مسلم ٨٨٦/٢ – ٨٩٢ (كتاب الحج ، باب حجة النبى صلى الله عليه وسلم) .

(٢) سبق الحديث فى جـ٢ ص ٣١ – ١٣٢ .

(٣) لم أجده . (٤) فى الأصل : وإن تنازعهم ، وهو خطأ .

يكون مثلا لغيره ، بخلاف ما إذا قيل : حيّ وحيّ ، وعليم وعليم ،
ص ٥١٩ وقدير وقدير ، فإن هذا اتفاق فى الصفات لا يقتضى التماثل/فى الذوات ، فمن قال : هو جسم لا كالأجسام – كان مشبها ، بخلاف من قال : حى لا كالأحياء .

وهذا السؤال يقوله من يقوله من أصحاب الأشعرى ، ومن وافقهم من أصحاب مالك والشافعى وأحمد . فيقال : إذا كان المخاطِب لك ينفى أن يكون مماثلا لغيره ، وينفى التشبيه كما تنفيه ، وأنت وهو قد تنازعتم فى مسمّى اسم من الأسماء : هل هو مماثل لغيره أو لا ؟ كان ذلك نزاعا لفظيا ونزاعا عقليا ، ليس ذلك نزاعا فى أمر دينى . ولو تركوا الكلام فى هذا ، لم يضر ذلك الدين شيئا ، ويمكن كلاًّ منهما أن يعبِّر مقصوده الدينى بما لا نزاع فيه ، فيبقى هذا التمثيل بألفاظ ومعانٍ لا نزاع فيها ، ويثبت هذا قيام الرب بنفسه ، ومباينته لخلقه ، وعلوه على عرشه ، بألفاظ ومعانٍ[1] لا نزاع فيها ، من غير احتياج واحد منهما إلى التكلم بلفظ « الجسم » نفيا ولا إثباتا .

فإن قلتم : نزاعنا فى شىء آخر ، وهو أن يُسمَّى جسما : هل هو مركّب من الجواهر المفردة ؟ أو من المادة والصورة ؟ أم هو واحد لا تركيب فيه ؟ فمن قال بالأول لم يجز أن يسميه جسما . ومن قال بالثانى سمّاه جسما .

قيل : هذا نزاع لا يتعلق بالدين ، فإن اللفظ إنما يكون البحث عن

---

(١) فى الأصل : ومعانى ، وهو خطأ .

معناه من الدين الواجب إذا جاء فى الكتاب والسنة وكلام أهل الإجماع . فإن معرفة مراد الله ومراد رسوله ومراد أهل الإجماع واجب ، لأن قول الله ورسوله وقول أهل الإجماع قول معصوم عن الخطأ يجب اتباعه . فاللفظ الوارد فى ذلك إن لم يعرف معناه لم يعرف ما أرادوا ، ولهذا كان الواجب أن كل لفظ جاء فى كلام المعصوم وجب علينا التصديق به ، وإن لم يعرف معناه . وما جاء فى كلام غير المعصوم لم يجب علينا إثباته ولا نفيه حتى يُعرف معناه . فإن كان مما أثبته المعصوم أثبتناه ، وإن كان مما نفاه نفيناه .

ولفظ « الجسم » فى حق الله ، وفى الأدلة الدالة عليه ، لم يرد فى كتاب الله ، ولا سنة رسوله ، ولا كلام أحدٍ من السلف والأئمة . فما منهم أحد قال : إن الله جسم ، أو جوهر ، أو ليس بجسم ولا جوهر . ولا قال : إنه لا يُعرف إلا بطريقة الأجسام والأعراض ، بل ولا استدل أحد منهم على معرفة الله بشيء من هذه الطرق : لا طريقة التركيب ، ولا طريقة الأعراض والحوادث ، ولا طريقة الاختصاص .

وإذا كان كذلك ، فالمتنازعون فى مسمَّى الجسم ، متنازعون فى أمر ليس من الدين : لا من أحكامه ، ولا دلائله . وهكذا نزاعهم فى مسمى العَرَض ، وأمثال ذلك .

بخلاف نزاعهم فى إثبات المعنى المراد بلفظ « الجسم » ونفيه . فإن هذا يتعلق بالدين ، فما كان من الدين فقد بيّنه الله فى كتابه وسنة رسوله ، بخلاف ما لم يكن كذلك .

فإن قيل : فلا بد / من فصل النزاع بين كل اثنين فى الدين . ص ٥٢٠

قيل : فصل النزاع قد يكون بوجهين : أحدهما : نهى كل منهما عن منازعة الآخر بهذا ، إذ هو نزاع فيما لا فائدة فيه . كما لو تنازع اثنان فى لون كلب أصحاب الكهف ، ومقدار السفينة ، والبعض من البقرة الذى أمر الله بالضرب به ، إن قُدِّر أنه كان معيّنا ، مع أن ظاهر القرآن يدل على أنه مطلق لا معيّن ، وفى أمثال ذلك من الأمور التى لا فائدة فيها ، وقد لا يكون إلى معرفتها سبيل – فمثل هذا يُنهى كل منهم عن منازعة الآخر فيه ، بل يُنهى عن أن يقول ما لا يعلم .

والثانى أن يفصَّل النزاع ببيان الخطأ من الصواب . وحينئذ فإذا فُصِّل النزاع بين المتنازعين فى الجسم ، قيل : النزاع على وجهين : لفظى ، ومعنوى .

فإن كنتم تتنازعون فى مسمَّى الجسم فى اللغة ، فليس مسمّاه ما قلتَه أنتَ من أن كل قائم بنفسه أو مُشار إليه يسمّى جسمًا ، ولا ما قلتَه أنتَ من أن الجسم فى اللغة هو المركّب من أجزاء ، فإن الهواء أو نحوه عنده مركّب ، والعرب لا تسميه جسما ، وهو مشار إليه قائم بنفسه ، والعرب لا تسميه جسما .

فقول كل واحد منكما غير موافق للغة العرب . وغايته أن يكون اصطلاحا[١] منكم على معنى ، كسائر الألفاظ الاصطلاحية ، فيكون نزاعهم كتنازع الفقهاء فى لفظ « الفرض » هل[٢] هو مرادف للواجب

---

(١) فى الأصل : اصطلاح ، وهو خطأ .

(٢) فى الأصل : هذا ، وهو تحريف .

أو أوكد منه ؟ ولفظ « السنة » هل يدخل فيه الواجب أو لا يدخل ؟ ومثل هذه المنازعات اللفظية كثيرة .

وهذه بمنزلة اللغات والعادات فى العبادات ، قد تُحمد أو تذم بحسب الشرع تارة وبحسب اللغة أخرى ، وقد لا تُحمد ولا تذم .

وإن كان نزاعكم فى معنى عقلى ، وهو أن العين التى اتفقتم على تسميتها جسما بحسب اصطلاحكم ، وهى ما يُشار إليه بقول أحدكما : إنها مركبة من أجزاء مفردة ، أو المادة والصورة ، والآخر ينكر ذلك — فهذا يمكن فصل النزاع بينكم ، إذا كان النزاع معنويا ، بالأدلة العقلية تارة ، وبغيرها أخرى .

ولكن مثل هذه المسائل لا يحتاج إليها الدين ، كما لا يحتاج إلى مسائل الهيئة والتشريح ، وإن كان العلم بها مما يُنتفع به فى الدين ، كما ينتفع بالحساب والطب ، وكما ينتفع بمسائل النحو واللغة ، ونحو ذلك .

ومن هذا الباب ما ذكره من تماثل الأجسام ، وتناهى قواها ، وأنها مركَّبة مفتقرة إلى مركِّب — فإن هذه المسائل مما تنازع فيها العقلاء ، مع اتفاق المسلمين على أن الله ليس له مثل ولا تنتهى قوته ، وأنه غير مفتقر إلى غيره .

فالمعنى الذى يردّه النافى بلفظ الجسم يوافقه المثبت عليه . وإذا تنازعوا بعد هذا لم يكن نزاعهم إلا لفظيا ، وليس لإطلاق لفظ واحد منهما أصل فى الشرع : لا هذا ولا هذا . فالشرع لم يسكت عن المعنى الذى يجب نفيه ، الذى ينفيه النافى بلفظ « الجسم » ، بل نفاه الشرع ،

فلا يقال : إن الشرع سكت عمّا يُحتاج إلى معرفته من معنى الجسم نفيا وإثباتا .

ص ٥٢١ ثم إذا كان المعنى/الذى يريده النافى يمكنه نفيه بالشرع وبالعقل ، بدون إطلاق لفظ متنازع فى أحكام معناه ، كان نفى ذلك المعنى بما ينفيه من الأدلة الشرعية والعقلية ، التى لا يمكن النزاع فيها ، هو المشروع ، دون بقية معانٍ[1] متنازع فيها هى طويلة متعبة بلا نزاع ، وقد تكون مع ذلك باطلة .

ومن المعلوم أن من ترك سَلْك الطريق المستقيم الذى يوصّله إلى مكة ، وسَلَك طريقا بعيدة لغير مصلحة راجحة ، كان تاركا لما يؤمر به ، فاعلا لما لا فائدة فيه ، أو ما يُنهى عنه ، إذا كانت تلك الطريق موصلة إلى المقصود . فأما مع الاسترابة فى كونها موصّلة أو مهلكة ، فإنه لا يجوز سلوكها .

وهذه الطرق التى يسلكها نفاة الجسم وأمثالهم ، أحسن أحوالها أن تكون عوجا طويلة ، قد تُهلك ، وقد توصّل ، إذ لو كانت مستقيمة موصّلة ، لم يعدل عنها السلف ، فكيف إذا تُيُقِّن أنها مهلكة ؟ !

ولا ريب أن الذين يعارضون الكتاب والسنة إنما يعارضونها بطرق هؤلاء ، فهم يعرضون عن كتاب الله فى أول سلوكهم ، ويعارضونه فى منتهى سلوكهم .

وقد قال تعالى : ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا

(١) فى الأصل : معانى .

يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ ﴾[ سورة طه : ١٢٣ ، ١٢٤ ] .

فقد بُيِّن أن حذَّاق الفلاسفة أيضا يثبتون أن التصديق بما جاء به الشارع لا يتوقف على شيء من الطرق الكلامية المحدَثة ، ولا شيء من طرقهم الفلسفية . وإنما غايتهم أن يقولوا : إن الطرق الفلسفية تفيد علما لبعض الناس ، ليس مما يجب ولا يستحب لجمهور الناس ، وأن ذلك العلم الخاص يخالف بعض الظاهر المعروف عند الجمهور .

ونحن نقبل من كلامهم ما أقاموا عليه الحجة الصحيحة ، سواء كانت شرعية أو عقلية . فأما إذا قالوا ما نعلم بطلانه رددناه .

وقد نبهنا على أن قولهم فيما يدّعون الاختصاص به من علم الباطن ، أضعف بكثير من قول من بيَّنوا فساد قوله من المعتزلة والأشعرية .

وقد تبين لك أن الطوائف التى فى كلامها ما يعارضون به كلام الشارع من العقليات ، سواء عارضوا به فى الظاهر والباطن ، كل منهم يقول جمهور العقلاء : إن عقلياته تلك باطلة ويبيّنون فساد عقلياته بالعقليات الصحيحة الصريحة التى لا يمكن ردها .

وهذا مما ينصر الله به رسله والذين آمنوا فى الحياة الدنيا ، فإن الله تعالى إذا أقام لكل طائفة تعارض الرسول من جنسها من يبين فساد قولها المعارض له ، ويكشف جهلها وتناقضها – كان بمنزلة أن يقيم لكل طائفة تزيد محاربته من جنسها من يحاربها بالسلاح . ثم المؤمن المجاهد يمكنه جهاد هؤلاء ، كما يمكنه جهاد هؤلاء ، ويمكنه أن يستعين/بما فعلته ص٥٢٢

كل طائفة بالأخرى ، فإذا أغارت طائفة على أخرى وهزمتها ، أتاها من الناحية الأخرى ففتح بلادها ، وإن كان هو لم يستعن بأولئك ابتداء ، لكن الله يسَّر بما فيه الهدى والنصر لعباده المؤمنين ، وكفى[1] بربك هاديا ونصيرا .

وهذا آخر الكتاب ، والحمد لله رب العالمين ، وصلّى الله على محمد وآله وسلم تسليما كثيرا .

فرغ من نسخه العبد الفقير إلى رحمة ربه القدير ، يوسف بن عبد الله بن محمد بن يوسف بن عبد المنعم بن نعمة بن سلطان بن سرور المقدسى ، يوم السبت ، أذان العصر . . . .[2] ثامن عشر المحرم ، سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة ، ببستان الأعز[3] . رحم الله كاتبه ، ولمن قرأ فيه ، ودعا له بالمغفرة[4] ، ولجميع المسلمين ، وصلى الله على النبى محمد وآله .

بلغ مقابلة بحسب الإمكان على نسخة قوبلت على أصل المصنف رضى الله عنه ، وهى المنقول منها ، وتكملت مقابلة جميع الكتاب بحمد الله وعونه ، بعد أذان العصر ، يوم السبت ثامن عشر المحرم ، سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة ، أحسن الله خاتمتها ، فى خير وعافية ، بمنه وكرمه . وكان ذلك بالمكان الذى فرغ من نسخه فيه .

---

(١) فى الأصل : وكفا .

(٢) بعد كلمة « العصر » توجد ثلاث كلمات ممحوة .

(٣) ذكرت فى مقدمة الكتاب ١/٥٤ ( م ) أن العبارة تقرأ ببستان الأعز وقد تقرأ بنيسان الأغر .

(٤) فى الأصل : بالمغرفة ، وهو تحريف .

أنهى جميع هذا الكتاب نظرًا من أوله إلى آخره[١] . . . فى مجالس عديدة ، وأزمان مديدة ، مطالعة تحقيق ، وبحث وتدقيق ، كان آخرها فى أواخر شعبان المبارك ، من شهور سنة خمسين وسبعمائة . قال وكتبه عبد العزيز بن يحيى بن عبد المنعم بن محمد بن روح المضوى المدنى[٢] ، نفعه الله بالعلم ، وزيّنه بالتقى والحلم .

(١) بعد كلمة « آخره » توجد كلمة غير واضحه .

(٢) بعد كلمة « محمد » توجد كلمات غير واضحة ، ولعلها هى التى أثبتها هنا وقد تكون غير ذلك .

# فهرس موضوعات الجزء العاشر

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

الموضوع الصفحة

تم بحمد الله الجزء العاشر من كتاب

( درء تعارض العقل والنقل ) لابن تيمية وهو آخر الكتاب

ويليه الجزء الحادى عشر وفيه الفهارس العامة للكتاب

رقم الإيداع ٩٥٧٠ / ١٩٩٠ م
I.S.B.N : 977 – 256 – 026 – 7

هجر
للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان
المكتب : ٤ ش ترعة الزمر – المهندسين – جيزة
☎ ٣٤٥٢٥٧٩ – فاكس ٣٤٥١٧٥٦
المطبعة : ٢ ، ٦ ش عبد الفتاح الطويل
أرض اللواء – ☎ ٣٤٥٢٩٦٣
ص . ب ٦٣ إمبابة

# درء تعارض العقل والنقل

أو

## موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول

لابن تيمية

تحقيق

الدكتور محمد رشاد سالم

الجزء الحادي عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

# الفهارس العامة

# فهرس الأحاديث النبوية والآثار

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | ( أ ) | | | | | |
| ١ | أبهذا أمرتم ؟ إنما هلك من كان قبلكم . . . وأوله عن عبد الله بن عمرو قال : هجَّرت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . . . وفى رواية : خرج على أصحابه وهم يتناظرون فى القدر . . . انظر رقم ١١١ | عبد الله بن عمرو<br>وأبو هريرة | ١<br>٨<br>٨ | ٤٩<br>٤٠٤<br>٤٨١ | ٧ – ١١<br>٢ – ٥<br>١٦–١٩ | ١، ٢، ٣<br>٢ |
| ٢ | أتدرون ماذا قال ربكم الليلة . . . ؟ وأوله : صلى لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح بالحديبية ... | زيد بن خالد الجهنى | ٢ | ١٢٤–١٢٥ | ١٦(ص١٢٤)<br>–١(ص١٢٥) | ١(١٢٥) |
| ٣ | أتدرى أىّ أية فى كتاب الله أعظم ؟ فقال : ( الله لا إله إلا هو الحيّ القيوم ) وفيه : ليهنك العلم أبا المنذر . انظر رقم ٢٨٤ | أبىّ بن كعب<br>وصحابى آخر لم يذكر اسمه | ٥<br>٧ | ٣١٠<br>١٣<br>٢٧٢ | ٨ – ١٠<br>١٠<br>٩ – ١٢ | ٢<br>٥<br>٧ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوي | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٤ | أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت : يا رسول الله ارض عني . . . فأعرض عني . . . فرضي عني . | عمرو بن مالك الرواسي | ٢ | ١٣٤ | ٤ - ٧ | ٣ |
| ٥ | أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة | أبيّ بن كعب وابن عباس | ٨ | ٤٥٦ | ٥ | ٢ |
| ٦ | احتج آدم وموسى . . . | عمر وأبو هريرة | ٨ | ٤١٨ | ١ - ٧ | ١ |
| ٧ | احرص على ما ينفعك | أبو هريرة | ٨ | ٤٢٠-٤٢١ | ١٣(٤٢٠) -٢(٤٢١) | ١(٤٢١) |
| ٨ | أخذ الله الميثاق من ظهر آدم . . .انظر رقم ٢٧٣ ، ٣٢٦ | ابن عباس | ٨ | ٤٨٢ | ٢٠ - ٢٢ | ١ |
| ٩ | أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله . . . . وأوله : دخلنا على جابر بن عبد الله . . . | جابر بن عبد الله | ٧ | ٢٦٨ | ٩ - ١٠ | ٤ |
| ١٠ | آخر أهل الجنة دخولا الجنة وآخر أهل النار . . . | ابن مسعود | ٢ | ١٤٤ | ١٢ - ١٥ | ٥ |
| ١١ | إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه | أبو هريرة | ١ | ٥٣ | ٨ | ٢ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | ما استطعتم . . . وأوله : دعونى ما تركتكم . . | | | | | |
| ١٢ | إذا تكلم الله بالوحى سمع له صوت . . . انظر رقم ١٦ ، ٢٩٠ | ابن مسعود | ٢ | ٣٩ | ٦ — ٧ | ١ |
| ١٣ | إذا دخل أهل الجنة الجنة . . . ( فى الرؤية ) وانظر رقم ١٧٦ | صهيب | ٦<br>٧ | ٦٤<br>٣١ | ١ — ٦<br>٣ | ٤<br>٣ |
| ١٤ | إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه . . . وأوله : قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله تعالى ( هو الذى أنزل عليك الكتاب . . ) | عائشة | ١ | ٥٠ | ٥ — ٦ | ٤ |
| ١٥ | إذا سألتم الله الجنة فسلوه الفردوس . . . وأوله : من آمن بالله ورسوله | أبو هريرة | ٦ | ٣٣٠ | ١ — ٣ | ١ |
| ١٦ | إذا قضى الله الأمر فى السماء . انظر رقم ١٢ ، ٢٩٠ | أبو هريرة | ٢ | ٤٣<br>٢٩٩—٣٠٠ | ٧ — ١٠<br>١٢ ، ١ | ٣ |
| ١٧ | إذا كان عشية عرفة هبط الله إلى السماء الدنيا . . | موضوع | ١ | ١٠٧ | ٢١ | ١ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ١٨ | إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة . . . | حذيفة بن أسد | ٢ | ١٣٥-١٣٦ | ١٠٧-٢ | ٢(١٣٦) |
| ١٩ | إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث . . . | أبو هريرة | ٩ | ٣٢ | ١١ - ١٣ | ٣ |
| ٢٠ | أرب إبل أنت أم رب شاء ؟ | أبو الأحوص عن أبيه | ٩ | ٣٤٢ | ٢ | ١ ، ٢ |
| ٢١ | أربعة يوم القيامة : رجل أصم . . . . ورجل أحمق ورجل هرم ، ورجل مات فى فترة | الأسود بن سريع وأبو هريرة | ٨ | ٤٠٠-٤٠١ | ١٠١١ - ٦ | ١ ، ٢ |
| ٢٢ | أسألك بكل اسم هو لك .. وأوله : ما قال عبد قط إذا . . . | ابن مسعود | ٣ | ٣٣٢ | ٥ - ٨ | ٣ |
| ٢٣ | استبَّ رجلان عند النبى صلى الله عليه وسلم . . . وانظر ١٢٢ | سليمان بن صرد | ٣ | ٣١٢ | ٣ - ٦ | ٣ |
| ٢٤ | الاستواء معلوم . . . أثر عن مالك وربيعة | | ١ | ٢٧٨ | ٨ - ٩ | ٥ |
| ٢٥ | استوى إلى السماء : ارتفع - علا على العرش - صعد . . . آثار | آثار عن ابن عباس وغيره | ٢ | ٢٠ - ٢١ | ١٠ ، ١ | ١،٣ - ٦ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | عن ابن عباس ، ومجاهد وبشر بن عامر ، وأبى العالية ، والفراء . وانظر رقم ٣٣٢ ، ٣٣٦ | | | | | |
| ٢٦ | اشتد غضب الله على رجل يقتله رسول الله صلى الله عليه وسلم . | ابن عباس وأبو هريرة | ٢ | ١٣٥ | ٤ – ٥ | ٤ |
| ٢٧ | اشتد غضب الله على قوم . . . | ابن عباس وأبو هريرة | ٢ | ١٣٥ | ٢ – ٣ | ٣ |
| ٢٨ | أصبت الفطرة ولو أخذت الخمر . . . | أبو هريرة | ٨ | ٤٤٨ | ٦ – ٨ | ٣ |
| ٢٩ | أصدق الأسماء الحارث وهمّام . . . | أبو وهب الجشمى وابن عمر | ٨<br>٩ | ٤٥٧<br>٣٧٣ | ٧ – ٨<br>٩ | ٢ |
| ٣٠ | أعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا هريرة نعله ليبشر الموحدين فى الجنة . وأوله : كنا قعودا حول رسول الله . . . انظر ٢٤٢ | أبو هريرة | ٧ | ٥٣ | ٢ – ٥ | ٢ |
| ٣١ | اعلموا أن أحدا منكم لن يرى ربه حتى يموت . | عمرو بن ثابت الأنصارى | ٨ | ٤٢ | ١ – ٢ | ١ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوي | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | وأوله : قال صلى الله عليه وسلم يوم حذَّر الناس الدجال ...وانظر رقم ١٧٦ | | | | | |
| ٣٢ | أعوذ برضاك من سخطك . . . وأوله : فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة . . . | عائشة | ٢<br>٣<br>٤<br>٧ | ١٣٦<br>٣٣٢<br>١٦<br>١٤ | ٣ – ٦<br>٩ – ١٢<br>٣ – ٥<br>١ – ٣ | ٣<br>٤<br><br>١ |
| ٣٣ | أعوذ بكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر | يحيى بن سعيد | ٧ | ٢٦٦ | ٨ – ٩ | ٣ |
| ٣٤ | أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه . . . | عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده | ٢ | ١٣٦ | ٧ – ٨ | ٤ |
| ٣٥ | اقبلوا البشرى يا بني تميم . . . انظر رقم ٢٣٢ ، ٢٣٣ | عمران بن حصين | ٦ | ١١٦–١١٧ | ١٦، ١ – ٢ | ١(١١٧) |
| ٣٦ | أقرّ ( ماعز بن مالك ) أربع مرات ( بالزنا ) ولفظه ( وهذه رواية | أبو هريرة | ٨ | ٤٨٥ | ٧–٨ | ١ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | الترمذى ) : جاء ماعز الأسلمى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : إنه زنى .... الحديث | | | | | |
| ٣٧ | أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد | أبو هريرة | ٧ | ٢٣ | ١١ – ١٢ | ١ |
| ٣٨ | اكتبْ هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله ... وأوله : أن النبى صلى الله عليه وسلم لما اصطلح هو والمشركون عام الحديبية ... انظر ١٦٠ | البراء بن عازب | ٥ | ٥٣ – ٥٤ | ١١(٥٣) – ١ (٥٤) | ١(٥٤) |
| ٣٩ | ألا أخبركم عن هؤلاء النفر ... | أبو واقد الليثى | ٢ | ١٣١ | ٥ – ١١ | ٣ |
| ٤٠ | ألا إن كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه . وانظر ٢٣٨ ، ٢٣٩ . | جابر بن عبد الله والأسود ابن سريع | ٨ | ٣٦٤ | ١ – ٢ | ٢ |
| ٤١ | ألا رجل يحملنى لأبلغ كلام ربى | جابر بن عبد الله | ٢ | ٤٠ | ٥ – ٦ | ١ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٤٢ | ألا قلت لهم إنهم كانوا يسمون بأسماء أنبيائهم . . . ؟ والحديث : أنه سأل المغيرة النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ( هارون ) فقال ألا قلت . . . الحديث | المغيرة بن شعبة | ٧ | ٦٩ | ٣ – ٤ | ١ |
| ٤٣ | ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه . . . | المقدام بن معديكرب | ٢ | ١٤٦ | ١٠–١١ | ٤ |
| ٤٤ | إلا لنعلم من يتبع الرسول قال ابن عباس : إلا لنرى | أثر عن على وابن عباس | ١٠ | ١٧٣–١٧٤ | ٢١، ١ | ١(١٧٤) |
| ٤٥ | الذى أَيَّنَ الأَيْنَ . . . | موضوع | ٥ | ٢٢٥ | ٥ | |
| ٤٦ | ألست ترى السماء . . ؟ | أثر عن ابن عباس | ١ | ٢٣٧ | ٢ – ٣ | |
| ٤٧ | الله أعلم بما كانوا عاملين . | أبو هريرة | ٣ | ٧١ | | ٢ |
| | انظر رقم ٢٣٩ | وابن عباس | ٨ | ٤٣٥ | ٣ – ٤ | |
| | | | ٩ | ٦٣ | ٩ – ١٠ | ٢ |
| ٤٨ | اللهم إني أسألك لذة النظر إلى وجهك . . . . | زيد بن ثابت | ٦ | ٦٤ | ٧ – ٨ | ٥ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٤٩ | اللهم إنى أستخيرك بعلمك | جابر بن عبد الله | ٥ | ٣٣ | ٦ – ٨ | ١ |
| ٥٠ | اللهم داحى المدحوات . . . جبار القلوب على فطرتها | أثر عن على | ١ | ٢٥٦ | ٨ – ٩ | ٤ |
| ٥١ | اللهم رب جبريل وميكائيل . . . | عائشة | ٨ | ٢٧٧ | ١ – ٤ | ٢ |
| | | | ٩ | ٣٥ | ١ – ٤ | ١ |
| ٥٢ | اللهم عرفنى نفسك . | لم أجده | ٨ | ٥٢١ | ٥ – ٦ | ٢ |
| ٥٣ | أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى | سعد بن أبي وقاص | ٦ | ١٧٤ | ٨ – ٩ | ٢ |
| ٥٤ | أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله انظر رقم ٢٢٠ . | جماعة من الصحابة | ٣ | ١٢٩–١٣٠ | ١٣، ١٠ | ١(١٣٠) |
| | | | ٨ | ٥ – ٦ | ١٦ ، ٢ | |
| | | | | ٧ | ٢ – ٦ | |
| | | | ٩ | ٣٧ | ١ – ٣ | |
| ٥٥ | إن أخوف ما أخاف عليكم شهوات الغى . . . انظر ٩٤ | أبو برزة الأسلمى | ١ | ١٦٥ | ٩ – ١٠ | ٦ |
| ٥٦ | إن أصدق الكلام كلام الله . . . وكل بدعة ضلالة . وأول الحديث مختلف بحسب اختلاف الروايات | جابر بن عبد الله وعبد الله | ١ | ٢٣٤–٢٣٥ | ١٥(٢٣٤) –١(٢٣٥) | ١(٢٣٥) |
| | | ابن مسعود | ١٠ | ٣٠٤ | ١٥ – ١٧ | |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٥٧ | إن الأمانة نزلت فى جذر قلوب الرجال . . . | حذيفة بن اليمان | ٧ | ٤٥٥ | ٧ – ٨ | ١ |
| ٥٨ | إن الله إذا أحب عبدًا . . . | أبو هريرة | ٢ | ١٣٨–١٣٩ | ١٤(١٣٨)–٣(١٣٩) | ٢، ٣ |
| ٥٩ | إن الله اتخذنى خليلا . . . وأوله : إنى أبرأ إلى الله . . . | جندب | ٦ | ٦١ | ١ – ٢ | ٣ |
| ٦٠ | إن الله تبارك وتعالى ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا = ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة . . . انظر ٣٧٠ | أبو هريرة وغيره من الصحابة | ٢<br>١<br>١ | ٣٠<br>١٥<br>١٠٨ | ١١<br>٤ – ٥<br>١ – ٢ | ٣<br>١<br>١ |
| ٦١ | إن الله تبارك وتعالى يقول لأهل الجنة = إن الله يقول لأهل الجنة (الحديث رقم ٧٣) . | أبو سعيد الخدرى | ٢<br>٢ | ١٣٣–١٣٤<br>١٤٤ | ١، ٦<br>٣ – ٩ | ١<br>٣ |
| ٦٢ | إن الله خلق الذكر | لم أجد حديثا بهذا اللفظ | ١ | ٢٣٠ | ٥ – ٦ | |
| ٦٢ | إن الله ضرب الحق على لسان عمر | ابن عمر وجماعة | ٥<br>٧ | ٣٤٩<br>٤٧ | ٣<br>٦ | ١<br>٣ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٦٣ | إن الله فوق عرشه فوق سماواته. انظر رقم ٢٥ ، ٣٣٢ ، ٣٣٦ . | محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده | ٢ | ٥٨ | ٣ – ٤ | ٢ |
| ٦٤ | إن الله قدر مقادير الخلائق | عبد الله بن عمرو بن العاص | ٨ | ٢٨٨ | ٩ – ١٠ | ٥ |
| ٦٥ | إن الله كلم موسى عليه السلام بقوة عشرة آلاف لسان | أثر | ٢ | ٢٩٤ | ١٠ – ١١ | |
| ٦٦ | إن الله لا ينظر إلى صوركم . . . | أبو هريرة | ٢ | ١٣١ | ٣ – ٤ | ٢ |
| ٦٧ | إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر | أبو هريرة | ٧ | ١٦٩ | ٢ | ١ |
| ٦٨ | إن الله يُرى . وانظر رقم ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٧٦ . | | ٢ | ٣٠ | ١٢ | ٤ |
| ٦٩ | إن الله يحب البصر الناقد – أو النافذ – عند ورود الشبهات | لم أجده | ٢ | ١٠٥ | ٧ – ٩ | ١ |
| | | | ٩ | ٢٢ | ٧ – ٩ | |
| | | | ٥ | ١٣١ | ٣ – ٦ | |
| ٧٠ | إن الله يحدث من أمره ماشاء | ابن مسعود | ٢ | ١٢٥ | ٤ – ٥ | ٤ |
| | | | ٢ | ٣٠٠ | ١٠ – ١١ | |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوي | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٧١ | إن الله يستحيي أن يبسط العبد يديه إليه . . . | سلمان الفارسي | ٢ | ١٣١-١٣٢ | ١٢، ١ | ٢(١٣٢) |
| ٧٢ | إن الله يضع قدمه . . . وأوله : لا تزال جهنم . . . | أنس | ٢ | ٣٠ | ١٢ | ٥ |
| ٧٣ | إن الله يقول لأهل الجنة . . . . = حديث رقم ٦١ | أبو سعيد الخدرى | ٢ | ١٤٤ | ٣ - ٩ | ٣ |
| ٧٤ | إن أمتك لايزالون . . . = قال الله : إن أمتك.انظر رقم ٢٢٥ ، ٣٤٢ . | أنس | ١ | ٣٦٤ | ٥ - ٧ | ٦ |
| ٧٥ | إن أهل الجنة يلهمون التسبيح | جابر بن عبد الله | ٦ | ٦٨ | ١٣ - ١٤ | ٦ |
| ٧٦ | إن بعض المشركين قالوا لسلمان : لقد علمكم نبيكم كل شىء حتى الخراءة . . . ومنه : لقد نهانا أن نستقبل القبلة بغائط.انظر ١٧٨ ، ٣٢٤ | سلمان الفارسي | ١ | ٧٤ | ٧ - ٨ | ٦ |
| ٧٧ | إن البهائم أبهمت إلا عن | لم أجده | ٨ | ٥٠٦ | ٤ - ٥ | ١ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| | ثلاث . . . فذكر معرفة باريها | | | | | |
| ٧٨ | أن حبرا من اليهود لما أخبر النبى صلى الله عليه وسلم أن الله يوم القيامة يمسك السمٰوات على إصبع . . . انظر رقم ٣٥٤ ، ٣٥٧ . | عبد الله بن مسعود وجماعة من الصحابة | ٥<br>٧ | ٧٩ – ٨٠<br>٩٦ | ٩ – ١٥<br>٣ – ١٠ | ٢( ٨٠)<br>٢ |
| ٧٩ | إن خلق أحدكم يجمع فى بطن أمه . . . | ابن مسعود | ٨<br>٨ | ٣٨٨<br>٤١٢ | ٥ – ٦<br>٥ – ٩ | ٣<br>١ |
| ٨٠ | أن خديجة سألته عن أولادها من غيره.فقال : هم فى النار ، فقالت:بلا عمل؟ فقال : الله أعلم بما كانوا عاملين . | لم أجده | ٩<br>٨ | ٦٣<br>٥٩٩ | ١٢ – ١٤ | ٣ |
| ٨١ | إن ربك يحب الحمد ، لم أجد الحديث بهذه الألفاظ ، ولكن جاء فى المسند : . . . ابدأ بمدحة الله عز وجل . انظر ٢٤٩ | الأسود بن سريع | ٤ | ١٦ | ١ | ١ |
| ٨٢ | إن ربك ليعجب من عبده . . . انظر ١٩٢ | على بن أبى طالب | ٢ | ١٢٨ | ٧ | ٢ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوي | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٨٣ | إن ربى قد غضب اليوم غضبا .. انظر ٩٧ ، ١٥٣ | أبو هريرة | ٢ | ١٢٥ | ١ – ٢ | ٢ |
| ٨٤ | إن رجلا أصاب ذنبا . . . | أبو هريرة | ٢ | ١٤٠ | ٢ – ٧ | ٥ |
| ٨٥ | إن رجلا أسلم فى حديقة نخل فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يطلع النخل . . . انظر ٢٥٢ | عبد الله بن عمر | ٩ | ١٣ | ١٩ | ١ |
| ٨٦ | إن رحمتى تغلب غضبى | أبو هريرة | ٧ | ١٣ | ٣ – ٤ | ١ |
| ٨٧ | أن رسول الله بعث معاذاً إلى اليمن فقال له : كيف تقضى ؟ فقال : أقضى بما فى كتاب الله . . . | الحارث بن عمرو عن رجال من أصحاب معاذ عن معاذ | ٨ | ٣٠ | ١٢ – ١٨ | ١ |
| ٨٨ | إن علمت منهم ما علمه الخضر . . . فاقتله | أثر عن ابن عباس | ٨ | ٤٢٨ | ١٣–١٥ | ٣ |
| ٨٩ | إن الغلام الذى قتله الخضر . . . وانظر فى جـ ٨ ص ٤١٥ قراءة ابن عباس : (وأما الغلام | أبى بن كعب | ٨ | ٣٦٢–٣٦٣ ٤١٥ | ١٨، ١ ٥ | ١(٣٦٣) ٧، ٩ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | فكان كافرا وكان أبواه مؤمنين ) | | | | | |
| ٩٠ | إن فيك لخلقين يحبهما الله : الحلم والأناة | أشج عبد القيس | ١ | ٦٨ | ٤-٦ | ٤، ٥ |
| ٩١ | إن لله تسعة وتسعين اسما . . . | أبو هريرة | ٣ | ٣٣٢ | ٢ | ١ |
| ٩٢ | إن لله حجابا من نور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه . . . | أبو موسى الأشعرى | ١٠ | ٢٦٩ | ١ | ٢ |
| ٩٣ | إن لله ملائكة سيارة فضلا . . . | أبو هريرة | ٢ | ١٣٧-١٣٨ | ٦-١٠، ١ - ١٣ | ٥(١٣٨) |
| ٩٤ | إن مما أخشى . . . مضلات الهوى. انظر ٥٥ | أبو برزة الأسلمى | ١ | ١٦٥ | ٢٤ | ٦ |
| ٩٥ | إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه | عدد من الصحابة | ٥ | ٢٣١ | ١ | ١ |
| ٩٦ | إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه . . . | قيس بن أبى حاتم | ٤ | ٧٤ | ٧-٨ | ٣ |
| ٩٧ | إن الناس قالوا : | أبو هريرة | ٢ | ٧٠ | ٢-٥ | ٤ |
| | يا رسول الله هل نرى ربنا | وآخرون | ٢ | ١٢٨-١٢٩ | ١٣ (١٢٨) | |
| | يوم القيامة ؟ . . . ( وهو | | | ١٢٩ | ١-٧ | |
| | حديث التجلى ) انظر | | | | (١٢٩) | ١،٢،٣،٤ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوي | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | ٨٣ ، ١٣٠ ، ١٤٠ ، ١٥٣ ، ١٧٦ | | | | | |
| ٩٨ | إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقرأ بحرف من هاتين الآيتين ( خواتيم البقرة ) إلا . . . انظر ٢٢٧ | ابن عباس | ١ | ٥٩ | ١٠-١١ | ٤ |
| ٩٩ | أن يهوديا قال للنبي صلى الله عليه وسلم : إن الله يوم القيامة يمسك السموات على إصبع ( مر ذكره رقم ٧٨ ) | عبد الله بن مسعود | ٥<br>٧ | ٧٩-٨٠<br>٩٦ | ٩-١٥<br>٣-١٠ | ٢ (٨٠)<br>٢ |
| ١٠٠ | أنا الرحمن خلقت . . . = يقول الله : أنا الرحمن | عبد الرحمن ابن عوف | ٥ | ٥٣ | ١-٢ | ١ |
| ١٠١ | أنا الضحوك القتال ، أنا نبي الرحمة | جماعة من الصحابة | ٣ | ٣٣١ | ٦ | ٤ |
| ١٠٢ | إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم | عائشة | ٦ | ٢٣٧ | ١-٢ | ٢ |
| ١٠٣ | أنت الأول فليس قبلك شيء.وانظر ٢٣٢ - ٢٣٥ | أبو هريرة | ٧<br>٧ | ٦-٧<br>١٠-١١ | ١٧، ١<br>١٦ (١٠)<br>- ٢ (١١) | ١(ص٧)<br><br>١ (١١) |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ١٠٤ | أنزل علينا - ثم كان من المنسوخ - أبلغوا قومنا . . . الحديث . وأوله : دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم على الذين قتلوا أصحاب بئر معونة | أنس بن مالك | ٢ | ١٣٤ | ٢-٣ | ٢ |
| ١٠٥ | الأنصار لا يحبهم إلا مؤمن | البراء بن عازب وآخرون | ٢ | ١٣٣ | ٣-٥ | ٤ |
| ١٠٦ | إنك تأتى قوما أهل كتاب | معاذ بن جبل وابن عباس | ٨ | ٦ | ٩-١٤ | ٦ |
| ١٠٧ | إنكم ترون ربكم كما ترون الشمس | جرير بن عبد الله البجلىّ | ٧ | ٢٩-٣٠ | ١٦، ١-٢ | ١(٣٠) |
| ١٠٨ | إنكم سترون ربكم عيانا (وانظر رؤية الله رقم ١٧٦) | جرير بن عبد الله وأبو هريرة وآخرون | ١ | ٢٣٦ | ت١ س ٢-٣ | ١ |
| ١٠٩ | إنما الأعمال بالنيات . . . | عمر بن الخطاب | ١ | ٢٥٧ | ١-٢ | ١ |
| ١١٠ | إنما بعثتم ميسرين . . . | أبو هريرة | ٨ | ٤٧٤ | ٧-٨ | ٣ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوي | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | وأوله : قام أعرابي فبال في المسجد . . . | | | | | |
| ١١١ | إنما هلك من كان قبلكم باختلافهم. انظر رقم ١ | عبد الله بن عمرو وأبو هريرة | ١ | ٤٩ | ٧–١١ | ١، ٢ |
| ١١٢ | إنه خلق خيلا فأجراها فعرقت . . . وأوله قيل يا | موضوع | ١ | ١٤٨–١٤٩ | ١٣ (١٤٨) –١(١٤٩) | ١(١٤٩) |
| | رسول الله مم ربنا ؟ قال : من ماء مرور . . . | | ٧ | ٩٢ | ١٤–١٥ | ٤ |
| ١١٣ | إنه قد كان في الأمم | أبو هريرة . | ٥ | ٢٨ | ٦–٧ | ٢ |
| | قبلكم محدَّثون . . . | | ٧ | ٤٧ | ٣–٥ | ٢ |
| ١١٤ | إنه قيل لعبد الله بن أبي أوفى : هل وصى رسول الله . . . ؟ قال : وصى بكتاب الله | عبد الله بن أبي أوفى | ١ | ٢٣٥ | ٤–٥ | ٤ |
| ١١٥ | إنه من صلى ركعتين يوم عاشوراء | موضوع | ١ | ١٥٠ | ٨–٩ | ٥ |
| ١١٦ | إنه (الله) ينزل إلى | عائشة | ١ | ١٠٧ | ١ | ٣ |
| | السماء الدنيا عشية عرفة . . . ، وأوله : ما من يوم . . . وإنه ليدنو انظر ٦٠ . | وجابر | ٧ | ٩٣ | ٥–٦ | ١ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ١١٧ | إنها ستكون فتن . . . فما المخرج منها ؟ . . . قال : كتاب الله . . . | على بن أبى طالب | ١<br>١<br><br>٥ | ٥٤–٥٥<br>١٦٧–١٦٨<br><br>٢٦٨ | ١١ ، ١ – ٧<br>١١ (١٦٧)<br>– ٢(١٦٨)<br>١–٩ | ٥(٥٥)<br>١(١٦٨)<br><br>٢ |
| ١١٨ | إنهم إذا عبروا على الصراط . وأوله : هل تضارون فى رؤية الشمس | أبو سعيد الخدرى | ٥ | ٢٣٠ | ٣–٤ | ١ |
| ١١٩ | إنى تارك فيكم . . . » وفى رواية : وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده » . | جابر بن عبد الله | ١ | ٢٣٥ | ٣ | ٢ |
| ١٢٠ | إنى جواد ماجد واحد . . . وأوله : إن الله تبارك وتعالى يقول : يا عبادى كلكم ضال إلا من هديته . . . انظر ٣٦٩ | أبو ذر الغفارى | ٤ | ١٨ | ١–٢ | ١ |
| ١٢١ | إنى خلقت عبادى ··· = يقول الله : إنى خلقت . . . رقم ٣٦١ | عياض بن حمار | ٣ | ٧٢ | ٢–٤ | ٢ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ١٢٢ | إنى لأعلم كلمة . . . أعوذ بالله من الشيطان . . . انظر ٢٣ | سليمان بن صرد | ٣ | ٣١٢ | ٣–٦ | ٣ |
| ١٢٣ | إنى لست كهيئتكم . . . يطعمنى ربى ويسقينى . . . وهو عن الوصال فى الصوم | عدد من الصحابة | ٧ | ٥٣ | ٧–٨ | ٣ |
| ١٢٤ | إنى لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس . . . | أبو سعيد الخدرى | ٧ | ٤٣٤ | ١٣–١٤ | ١١ |
| ١٢٥ | إنى لما رأيت الأعداء قد تحزبوا عليكم . . . | سعد بن أبى وقاص | ٧ | ٥٢ | ١٠–١٢ | ٢ |
| ١٢٦ | إنى والله ما آمن يهود على كتابى = أمر النبى صلى الله عليه وسلم زيد بن ثابت أن يتعلم كتاب اليهود | زيد بن ثابت | ١ | ٤٤ | ١–٢ | ١ |
| ١٢٧ | أوثق عرى الإيمان الحب فى الله والبغض فى الله . | ابن عباس | ٩ | ٣٧٦ | ٧–٨ | ٢ |
| ١٢٨ | أو كلما جاء رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل . | أثر عن مالك | ١ | ١٩١ | ٢–٣ | ١ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ١٢٩ | أول ما خلق الله العقل . . . | موضوع | ٥ | ٢٢٤ | ١٢ | ١ |
| ١٣٠ | أو لست قد أعطيت العهود . . . (وهو حديث التجلى) . وانظر رقم ٨٣ ، ٩٧ ، ١٤٠ ، ١٥٣ ، ١٧٦ . | أبو هريرة وأبو سعيد | ٢ | ١٢٨-١٢٩ | ١٣ ، ١-٧ | ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ |
| | | وابن مسعود وجابر | ٧ | ٣٠ | ١٢-١٤ | ٢ ، ٣ |
| ١٣١ | أو مخرجىّ هم ؟ وأوله : أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحى . . . الحديث. | عائشة | ٧ | ٨١ | ٣ | ١ |
| ١٣٢ | إياكم وأصحاب الرأى | أثر عن عمر ابن الخطاب | ٥ | ٢١٩ | ٤-٦ | ٢ |
| ١٣٣ | أين الله ؟ قالت : فى السماء . وأوله : بينا أنا أصلى | معاوية بن الحكم السلمى | ٢ | ٥٨ | ٤-٥ | ٣ |
| | | | ٨ | ٥١٠ | ١٣ | |
| ١٣٤ | أين كان ربنا ؟ انظر ٢٣٢ - ٢٣٥ | أبو رزين العقيلى | ٣ | ٣١٥ | ٩ | ١ |
| | (ب) | | | | | |
| ١٣٥ | بدأ الإسلام غريبا | أبو هريرة | ٧ | ٢٨٠ | ٦ - ٧ | ٧ |
| ١٣٦ | بل هو الرأى والحرب والمكيدة . . . | الحباب بن المنذر | ٧ | ٥١-٥٢ | ١٨ (٥١) -١(٥٢) | ١ (٥٢) |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوي | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ١٣٧ | بلغوا عني ولو آية | أبو هريرة وعبد الله ابن عمرو بن العاص | ٥ | ٢١٨ | ٨ | ٢ |
| ١٣٨ | بينا أنا أسير في الجنة (حديث الإسراء) | أنس | ١٠ | ٢٦٨ | ت ٧ س ٣-٤ | ٧ |
| | (ت) | | | | | |
| ١٣٩ | تبيض وجوه أهل السنة | أثر عن ابن عباس | ١ | ٤٨ | ٧-٨ | ١ |
| ١٤٠ | التجلي = حديث التجلي انظر ٨٣ ، ٩٧ ، ١٣٠ ، ١٥٣. وانظر رؤية الله ١٧٦ | | | | | |
| ١٤١ | تجيء البقرة وآل عمران . . . ولفظه : تأتيان كأنهما غيايتان أو غمامتان . . . تجادلان عن صاحبها | النواس بن سمعان وآخرون | ١ | ٢٣٠ | ٤ | ١ |
| ١٤٢ | تركتكم على البيضاء . . . | أبو الدرداء | ١ | ٧٤ | ٩ | ٧ |
| | وأوله : خرج علينا رسول | والعرباض | ٨ | ٤٠٦ | ٦-٧ | ١ |
| | الله صلى الله عليه وسلم ونحن نذكر الفقر . . . | ابن سارية وآخرون | ١٠ | ٣٠٥ | ٣-٤ | |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ١٤٣ | تعلمنا الإيمان ثم تعلمنا القرآن فازددنا إيمانا | أثر عن جندب بن عبد الله وابن عمر | ٧ | ٤٥٤ | ١٣-١٥ | |
| ١٤٤ | تعلموا الفرائض وعلموها الناس | أبو هريرة | ٧ | ١٦٠ | ت ١س١٢ | ١ |
| ١٤٥ | تعلموا العلم فإن تعليمه لله خشية | معاذ بن جبل | ٩ | ٢٠ | ٧-١١ | ١ |
| ١٤٦ | تعوذ بالله من شياطين الإنس والجن.وأوله : يا أبا ذر . . . هل صليت . . . ؟ الحديث . | أبو ذر | ٥ | ٢٢٠ | ٥-٨ | ١ |
| ١٤٧ | تفكروا فى خلق الله . . . | أثر عن ابن عباس | ٦ | ٢٠٣ | ٨-١٠ | ٥ |
| ١٤٨ | تكفل الله لمن قرأ القرآن . . . وفى رواية : تضمن الله . . . | أثر عن ابن عباس | ١ | ٥٤ | ٨-٩ | ٥ |
| | | | ١ | ١٦٧ | ١-٢ | ١ |
| | (ث) | | | | | |
| ١٤٩ | ثلاث من كنّ فيه وجد حلاوة الإيمان . . . | أنس | ٣ | ١٣٦ | ٥-٧ | ١ |
| | | | ٩ | ٣٧٦ | ٣-٦ | |
| ١٥٠ | ثلاثة لا يكلمهم الله . . . رجل حلف على يمين . . | أبو هريرة | ٢ | ١٤٥ | ١-٦ | ٤ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوي | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ١٥١ | ثلاثة لا يكلمهم الله .... المسبل إزاره ... | أبو ذر | ٢ | ١٤٥ | ٧-١١ | ٧ |
| ١٥٢ | الثقيفة = حديث الثقيفة انظر ١٩٦ | | | | | |
| ١٥٣ | ... ثم يأتي الرب تعالى في الكروبيين. انظر رقم ٨٣ ، ٩٧ | ابن عباس | ٢ | ٧٠ | ٥-٧ | ٦ |
| | (ج) | | | | | |
| ١٥٤ | الجبار الذي جبر العباد على ما أراد | أثر عن محمد ابن كعب القرظي وقتادة | ١ | ٢٥٦ | ٦-٧ | ٢ |
| ١٥٥ | جبريل عليه السلام كيف كان يأتي للرسول صلى الله عليه وسلم؟ = أن الحارث بن هشام سأل النبي صلى الله عليه وسلم كيف كان يأتيه الوحي وانظر ١٧٠ | عائشة وغيرها من الصحابة | ٦<br>١٠ | ١٠٩-١١٠<br>٢١٨ | ١٣، ١<br>٥-٦ | ٢(١١٠) |
| ١٥٦ | جنتان من فضة (وفيه: ما بين القوم وبين أن ينظروا | أبو موسى الأشعري ، | ٧ | ٣١ | ١ | ١ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | إلى ربهم ... وانظر رقم ١٧٦ | | | | | |
| ١٥٧ | جُهدت الأنفس وضاعت العيال ... انظر حديث رقم ٣٤٠ | | | | | |
| | (ح) | | | | | |
| ١٥٨ | الحجر الأسود يمين الله فى الأرض | ابن عباس | ٣ | ٣٨٤ | ٧-٨ | ٢ |
| ١٥٩ | حدثوا الناس بما يعرفون ... | أثر عن على | ١ | ٥١ | ١-٢ | ١ |
| | | | ٥ | ٧٥ | ٧-٨ | ٢ |
| ١٦٠ | الحديبية = أن النبى صلى الله عليه وسلم لما اصطلح هو والمشركون عام الحديبية .... ومنه قوله : هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله ... انظر ٣٨ | البراء بن عازب | ٥ | ٥٣-٥٤ | ١١ (٥٣) -١ (٥٤) | ١ (٥٤) |
| | | | ٧ | ٤٧ | ١-٢ | ١ |
| ١٦١ | الحكمة معرفة الدين والعمل به | أثر عن أنس | ٩ | ٢٢ | ١٣ | ٦ |
| ١٦٢ | الحلف بعزة الله ، وانظر ١٦٦ | عدد من الصحابة | ٢ | ٢٧٤ | ٨ | ٥ |
| | | | ١٠ | ٧١ | ١١ | |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | (خ) | | | | | |
| ١٦٣ | الخضر والغلام . انظر ٨٨ ، ٨٩ | | | | | |
| ١٦٤ | خلقت عبادى حنفاء = يقول الله تعالى : إنى خلقت عبادى . . . انظر ١٢١ ، ٣٦١ | عياض بن حمار | ٣ | ٧٢ | ٢-٧ | ٢ |
| ١٦٥ | خلقت الملائكة من نور . . | عائشة | ٨ | ٢٨٨ | ٦-٨ | ٤ |
| ١٦٦ | خمس من الفطرة . . . . | أبو هريرة | ٨ | ٣٧١ | ٥-٦ | ٣ |
| ١٦٧ | الخوارج = (حديث الخوارج ) ، انظر رقم ٣٤١ ، ٣٥٥ | | | | | |
| ١٦٨ | خير القرون القرن الذى بعثت فيهم | أبو هريرة وابن مسعود وغيرهما | ٥ | ٧٠ | ٤-٥ | ١ |
| | (د) | | | | | |
| ١٦٩ | الدابة . كان النبى صلى الله عليه وسلم يوتر على الدابة وأنه كان يصلى ف السفر على راحلته . انظر ٣٣٩ | | | | | |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ١٧٠ | دحية الكلبى . كان يأتى جبريل فى صورته. وانظر رقم ١٥٥ | أم سلمة | ٦ | ١١٠ | ١ | ٢ |
| ١٧١ | دعوة أبى إبراهيم وبشرى عيسى | أبو أمامة والعرباض | ٨ | ٤١٣ | ١٠-١٢ | ٣ |
| ١٧٢ | دعُوه ، فلو قضى شىء لكان | أنس | ٨ | ٤٢٠ | ٩-١٢ | ٣ |
| ١٧٣ | الدنيا حلوة خضرة . . . | أبو سعيد | ٢ | ١٣٠-١٣١ | ١٢ ، ١-٢ | ١(١٣١) |
| ١٧٤ | الدين النصيحة | عدد من الصحابة | ٧ | ٢٨٠ | ١-٣ | ٢ |
| | (ذ) | | | | | |
| ١٧٥ | الذراع المسمومة = حديث رقم ٢٤٠ | | | | | |
| | (ر) | | | | | |
| ١٧٦ | رؤية الله = الأحاديث الصحيحة والموضوعة فى الرؤية رقم ١٣ ، ٣١ ، ٤٨ ، ٩٧ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٥٦ ، ١٧٧ ، ١٧٩-١٨٢ ، ١٨٥ - ١٩٠ ، ٢٠٤ ، ٢١٩ ، ٢٢٣ ، ٢٨٢ ، ٢٩٩ | | | | | |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوي | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ١٧٧ | رآه بفؤاده مرتين | أثر عن ابن عباس وأبي ذر وغيرهما | ٨<br>١٠ | ٤٢،٤١<br>٢١٨ | ٦،٨<br>٧ | ٣ (٤١) |
| ١٧٨ | رأى ابن عمر النبي صلى الله عليه وسلم مستقبل الشام مستدبر الكعبة وهو يتخلّى . | ابن عمر | ٧ | ٥٤ | ١٢-١٣ | ٢ |
| ١٧٩ | رأيت ربي . . . تاجا من لؤلؤ . . . وأوله : لما أسرى بي . وانظر ٢٨٢ | موضوع | ٥ | ٢٣٧ | ١٤-١٥ | ١ |
| ١٨٠ | رأيت ربي بمنى . . . | موضوع | ١ | ١٠٧ | ١٦ | ١ |
| | رأيت ربي في المنام في أحسن صورة | موضوع | ٥ | ٢٣٧ | ١٧ | ١ |
| ١٨١ | رأيت ربي يوم عرفة . . . | موضوع | ١ | ١٠٧ | ٢٢ | ١ |
| ١٨٢ | رأيت نورًا . والحديث عن أبي ذر قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم : هل رأيت ربك ؟ قال : نور أنّى أراه . وفي رواية قال أبو ذر : سألته فقال : رأيت نورًا . | أبو ذر | ١ | ١٠٦ | ١٩-٢٢ | ٢ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ١٨٣ | رؤيا عين أريها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة أسرى به | ابن عباس | ٧ | ٦١ | ١٧–١٨ | ١ |
| ١٨٤ | الرؤيا ثلاث : رؤيا من الله ، ورؤيا من الشيطان ، ورؤيا من تحديث النفس . | أبو هريرة | ٥ | ٣٥٢ | ١١–١٣ | ٥ |
| ١٨٥ | رؤيته ربه ليلة المعراج بعين رأسه وعليه تاج يلمع | موضوع | ٧ | ٩٣ | ٦–٧ | ٣ |
| ١٨٦ | رؤيته ربه فى الطواف | موضوع ولم أجده فيما بين يدى من كتب الأحاديث الموضوعة | ٧ | ٩٣ | ٦–٧ | ٢ |
| ١٨٧ | رؤيته فى الجنة « جنتان من فضة . . . وفيه : ما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه فى جنة عدن » . | أبو موسى الأشعرى | ٧ | ٣١ | ١٧ | ١ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ١٨٨ | رؤيته على صورة شاب أمرد دونه ستر من لؤلؤ . . . | موضوع | ٥ | ٢٣٧ | ٢٢-٢٣ | ١ |
| ١٨٩ | رؤيته لربه . ( حديث الشفاعة ) | عدد من الصحابة | ٧ | ٣١ | ٢ | ٢ |
| ١٩٠ | رؤية أهل الجنة | صهيب | ٧ | ٣١ | ٣ | ٣ |
| ١٩١ | الراحلة . كان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى فى السفر على راحلته . انظر رقم ٣٣٩ . | | | | | |
| ١٩٢ | ربك يضـحك إلى عبده . . . وأوله : قال على : فقلت يا رسول الله من أى شىء تضحك ؟ انظر ٨٢ | على | ٢ | ١٢٨ | ٣-٧ | ١ |
| ١٩٣ | ربنا ولك الحمد ملء السموات وملء الأرض | أبو سعيد الخدرى | ٤ | ١٦-١٧ | ١٣، ١ | ١ (١٧) |
| ١٩٤ | الرحم شجنة من الرحمن . . . | أبو هريرة | ٥ | ٥٣ | ٥ | ٢ |
| ١٩٥ | رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم .... | عائشة وعلى | ٩ | ٦٢-٦٣ | ٢٠ ، ١ | ١ (٦٣) |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | (ز) | | | | | |
| ١٩٦ | زورت فى نفسى مقالة .. جزء من حديث طويل (حديث الثقيفة) | عمر | ٥ | ١٢٤ | ٩ – ١٠ | ١ |
| ١٩٧ | زينوا القرآن بأصواتكم ... | البراء بن عازب | ٢ | ٤٠ | ٧ – ٨ | ٢ |
| | (س) | | | | | |
| ١٩٨ | سبحان الذى وسع سمعه الأصوات | عائشة | ٢ | ٢٤٠ | ٩ – ١٣ | ٣ |
| ١٩٩ | سبحانك اللهم ... وأوله : كان الرسول يقول فى ركوعه | عائشة | ١ | ٢٠٧ | ١ – ٢ | ١ |
| ٢٠٠ | السبع المثانى = سورة الفاتحة = أم القرآن . انظر رقم ٣٤٣ | أبو هريرة وأبو سعيد المعلى | ٥ | ٣١٠–٣١١ | ١٢–١٣ ص (٣١٠) - ٢ (٣١١) | ١(٣١١) |
| | | | ٧ | ١٣ | ٧ – ٨ | ٤ |
| ٢٠١ | ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين ... | جماعة من الصحابة | ٦ | ٢٢٢ | ٤ – ٥ | ٥ |
| | (ش) | | | | | |
| | الشاة المسمومة = حديث رقم ٢٤٠ | | | | | |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٢٠٢ | شفاعة أعرابى = يُستشفع بك على الله ، ونستشفع بالله عليك .. ومنه : وسبح رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال : . . . ويحك أتدرى ما تقول ؟ . . . إنه لا يستشفع بالله على أحد من خلقه . . . انظر ٣٤٠ . | جبير بن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده | ٥<br>٧ | ٢٢٥<br>٤ | ٧<br>٢ - ٨ | ١<br>١ |
| ٢٠٣ | الشفاعة = حديث الشفاعة ( وفيه الرؤية ) | عدد من الصحابة | ٧ | ٣١ | ٢ | ٢ |
| | **(ص)** | | | | | |
| ٢٠٤ | الصراط . الجسر = ثبت فى الصحيح أنهم إذا عبروا على الصراط منهم من يمر كالطرف . . . وأوله : قلنا : يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ قال : هل تضارون فى رؤية الشمس والقمر . . . وما الجسر؟ قال : . . . الحديث . | أبو سعيد الخدرى وعائشة | ٥ | ٢٣٠ | ٣ - ٤ | ١ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٢٠٥ | صلى ( رسول الله صلى الله عليه وسلم ) الصلوات بوضوء واحد يوم الفتح انظر رقم ٢١٧ . | سليمان بن بريدة عن أبيه | ٧ | ٥٥ | ٧ - ٨ | ١ |
| ٢٠٦ | صل قائما ، فإن لم تستطع . . . | عمران بن حصين | ١ | ٦١ | ٢ | ١ |
| | **(ض)** | | | | | |
| ٢٠٧ | ضحك ربنا من قنوطَ عباده.انظر ٢١٠ | أبو رزين العقيلى | ٢ | ٣٢<br>١٢٨ | ١٨<br>٩ | ٣<br>٤ |
| ٢٠٨ | ضرب الله مثلا صراطا مستقيما | النواس بن سمعان | ٥ | ٢٦٧ | ٥ - ١١ | ٢ |
| | **(ع)** | | | | | |
| ٢٠٩ | عجب الله من قوم يقادون إلى الجنة فى السلاسل | أبو هريرة | ٢ | ١٣٠ | ٧ - ٨ | ٣ |
| ٢١٠ | عجب ربنا من قنوط عباده | أبو رزين العقيلى | ٤ | ٧٤ | ١ - ٢ | ١ |
| ٢١١ | عدلت شهادة الزور الإشراك بالله | أيمن بن خزيم | ٥ | ٣٩١ | ١ - ٢ | ١ |
| ٢١٢ | العقل = حديث : أول ما خلق الله العقل.انظر رقم ١٢٩ | | | | | |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٢١٣ | العلم علمان : علم فى القلوب وعلم فى اللسان | أثر عن الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم | ٧ | ٤٥٣ | ٤ – ٨ | ٦ |
| ٢١٤ | علَّمهم الاستنجاء | سلمان الفارسى | ٧ | ١٥٩ | ٩ | ١١ |
| ٢١٥ | العهد والميثاق على الذرية . انظر رقم ٨ ، ٢٧٣ ، ٣٢٦ . | | | | | |
| ٢١٦ | عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين | العرباض بن سارية | ١٠ | ٣٠٤–٣٠٥ | ١٨(٣٠٤) – ٢(٣٠٥) | ١<br>٢ |
| ٢١٧ | عمدا صنعته يا عمر . انظر ٢٠٥ | سليمان بن بريدة عن أبيه | ٧ | ٥٥ | ١ – ٢ | |
| | **(ف)** | | | | | |
| ٢١٨ | فاتحة الكتاب = لم ينزل فى التوراة ولا فى الانجيل ولا فى الزبور ولا فى القرآن مثلها . انظر رقم ٢٤٨ | عدد من الصحابة | ٧<br>٥ | ١٣<br>٣١٠–٣١١ | ٧ – ٨<br>١٢ (٣١٠) – ١ (٣١١) | ٤<br>(٣١١) |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٢١٩ | فإذا رأيت ربى وقعت له ساجدا | أنس وآخرون | ٢ | ١٣٦ | ٨ – ١١ | ٨ |
| ٢٢٠ | فإذا قالوها عصموا منى دماءهم .. انظر رقم ٥٤ | جماعة من الصحابة | ٧ | ٤٣٤ | ١١ – ١٢ | ٩ |
| ٢٢١ | فأذن لهم فى نحر ظهورهم . انظر ٢٤٤ | أبو هريرة | ٧ | ٥٢ – ٥٣ | ١٥ (٥٢) –١ (٥٣) | ١ (٥٣) |
| ٢٢٢ | فأما المؤمن أو الموقن فيقول : هو رسول الله صلى الله عليه وسلم . . . | عائشة | ٧ | ٤١٦ | ٨ – ١٢ | ٥ |
| ٢٢٣ | فيلقى (الله) العبد فيقول : أى فُلَ ، ألم أكرمك وأسودك . . . ؟ | أبو هريرة | ٢ | ١٤١ | ٦ – ١٦ | ٥ |
| | (ق) | | | | | |
| ٢٢٤ | ق :كان ( الرسول ) يقرأ بها فى المجامع العظام | أبو واقد الليثى وآخرون | ٧ | ٦٥ | ٦ | ١ |
| ٢٢٥ | قال الله : إن أمتك لا يزالون يسألون . . . فمن خلق الله ؟ انظر ٣٤٢ | أنس | ١ | ٣٦٤ | ٥ – ٧ | ٦ |
| ٢٢٦ | القضاة ثلاثة : قاض فى الجنة . . . | ابن بريدة عن أبيه | ٧<br>٨ | ١٨٣<br>٤٠٩ | ١٣ – ١٥<br>٦ – ٩ | ١<br>٤ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٢٢٧ | قد فعلتُ (حديث قدسى) وأوله : قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم .. انظر رقم ٩٨ | ابن عباس | ١ | ٥٩ | ٥ - ٩ | ٢ |
| ٢٢٨ | قسمت الصلاة بيني وبين عبدى نصفين .. ومنه : إذا قال العبد الحمد لله رب العالمين .. | أبو هريرة | ٢ | ١٢٦-١٢٧ | ٨ (١٢٦) -٣(١٢٧) | ٢ |
| ٢٢٩ | قعود الرسول صلى الله عليه وسلم على العرش . | موضوع | ٥ | ٢٣٧ | ٩ | ١ |
| ٢٣٠ | قل هو الله أحد ، تعدل ثلث القرآن - وفى حديث آخر ، أنه صلى الله عليه وسلم بشّر الذى كان يقرأها بأن الله يحبه | أبو هريرة وآخرون | ٥<br>٧ | ٣١١<br>٣١٢<br>١٣<br>٢٧٣ | ٤<br>١ - ٢<br>٥ - ٦<br>١ - ٢ | ٢<br>١<br>٣ |
| ٢٣١ | القليب . مخاطبة النبى صلى الله عليه وسلم أهل القليب يوم بدر | ابن عمر | ٥ | ٢٣١ | ٣ - ٤ | ٢ |
| | (ك) | | | | | |
| ٢٣٢ | كان الله قبل كل شيء . . . انظر ٣٥ | عمران بن حصين | ٦ | ١١٦-١١٧ | ١٦، ١ - ٢ | ١(١١٧) |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٢٣٣ | كان الله ولم يكن شيء قبله | عمران بن حصين | ٦<br>٨ | ١١٦-١١٧<br>٢٨٨-٢٨٩ | ١٦، ١-٢<br>١١ | ١(١١٧)<br>٦(٢٨٩) |
| ٢٣٤ | كان الله ولا شيء معه .. انظر ٢٣٢ ، ٢٣٣ وانظر كتاب الصفدية ١/١٥ ( ت ٤ ) | عمران بن حصين | ٥ | ٢٢٤ | ١٣ – ١٤ | ٢ |
| ٢٣٥ | كان فى عماء . . . ومنه : أين كان ربنا ؟ انظر رقم ١٣٤ | أبو رزين العقيلى | ٦ | ١١٧ | ٣ – ٥ | ٣ |
| ٢٣٦ | كتابكم أحدث الأخبار بالرحمن عهدا . وأوله : يا معشر المسلمين كيف تسألون أهل الكتاب .. | ابن عباس | ٢ | ٣٠١ | ١ – ٤ | ٤ |
| ٢٣٧ | الكروبيون = حديث الملائكة الكروبيين . انظر ٨٣ ، ٩٧ ، ١٥٣ | | | | | |
| ٢٣٨ | كل مولود يولد على الفطرة . . . وأولاد المشركين . وأوله كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مما يكثر أن يقول لأصحابه . . . | سمرة بن جندب | ٨ | ٣٨٢ | ٥ – ٦ | ٣ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٢٣٩ | كل مولود يولد على الفطرة ... فأبواه يهودانه ... انظر رقم ٤٧ ، ٢٩٨ | أبو هريرة وآخرون | ٣<br>٧<br>٨ | ٧١<br>٤٢٦<br>٣٦١<br>٣٦٥ | ٨ – ١٢<br>٨ – ١٠<br>١١ – ١٢<br>٣ – ٨ | ١<br>٣<br>٢<br>١ |
| ٢٤٠ | كلام الذراع المسمومة للنبى صلى الله عليه وسلم | عدد من الصحابة | ٩ | ٤ | ٢ | ١ |
| ٢٤١ | كمل من الرجال كثير | أبو موسى | ٣ | ٢٧٦ | ١٨ | ١ |
| ٢٤٢ | كنا قعودا حول رسول الله صلى الله عليه وسلم. وفيه : أنه أعطى أبا هريرة نعله ليبشر الناس. انظر ٣٠ | أبو هريرة | ٧ | ٥٣ | ٢ – ٥ | ٢ |
| ٢٤٣ | كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فضحك. قال : أتدرون مم أضحك ؟ | أنس | ٢ | ١٤٢ | ١ – ٨ | ١ |
| ٢٤٤ | كنا مع النبى صلى الله عليه وسلم فى مسير ... وفيه : أنهم استأذنوه فى نحر ظهورهم .. انظر ٢٢١ | أبو هريرة | ٧ | ٥٢ – ٥٣ | ١٣ (٥٢)<br>– ١ (٥٣) | ١ (٥٣) |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٢٤٥ | كنت كنزا لا أعرف ، فأحببت أن أُعرف | موضوع | ٨ | ٥٠٧ | ١٣ – ١٥ | ٧ |
| ٢٤٦ | كيف تقضى ؟ قال (معاذ) أقضى بما فى كتاب الله | الحارث بن عمرو بسنده عن معاذ | ٨ | ٣٠ | ١ – ٢ | ١ |
| | (ل) | | | | | |
| ٢٤٧ | لأعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله | جماعة من الصحابة | ٦ | ١٧٤ | ٧ – ٨ | ١ |
| ٢٤٨ | لأعلمنك سورة لم ينزل . . . مثلها فاتحة الكتاب . انظر ٢١٨ | أبو سعيد بن المعلى وأبو هريرة | ٧<br>٥ | ٢٧٢<br>٣١٠–٣١١ | ٥ – ٦<br>١٢–١(٣١١) | ٦<br>١(٣١١) |
| ٢٤٩ | لا أحد أحب إليه المدح من الله.انظر رقم ٨١ | عبد الله بن مسعود | ٤ | ١٥ | ١٢ – ١٣ | ٦ |
| ٢٥٠ | لا تجالسوا أهل القدر | عمر بن الخطاب | ٧ | ٢٥١ | ٤ | ٥ |
| ٢٥١ | لا تزال جهنم . . . حتى يضع فيها رب العزة قدمه | أنس | ٢ | ٣٠ | ت ٥ س ١ | ٥ |
| ٢٥٢ | لا تسلموا فى نخل حتى يبدو صلاحه . انظر رقم ٨٥ | عبد الله بن عمر | ٩ | ١٣ | الأخير | ١ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوي | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٢٥٣ | لا تلعنه ، فإنه يحب الله ورسوله | عمر بن الخطاب | ٧ | ١٨٠ | ١٢ – ١٣ | ١ |
| ٢٥٤ | لا حسد إلا فى اثنتين : رجل آتاه الله القرآن . . . | ابن مسعود | ١ | ٢٦٣ | ١٢ – ١٤ | ٥ |
| ٢٥٥ | لا ومقلب القلوب | ابن عمر | ٩ | ٣٤ | ١١ – ١٢ | ٢ |
| ٢٥٦ | لا يتوضأ أحدكم فيحسن وضوءه... | أبو هريرة | ٢ | ١٣٠ | ٩ – ١١ | ٦ |
| ٢٥٧ | لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة .. انظر ٣٣٥ | جابر عن أم مبشر | ٥<br>٧ | ٢٢٨<br>٤٩ | ٨–١١<br>١–٥ | ٢<br>١ |
| ٢٥٨ | لايزال الناس يتساءلون . . . فمن خلق الله ؟ انظر ٣٤٢ . | أبو هريرة | ١ | ٣٦٣<br>– ٣٦٤ | ١٤<br>–١(٣٦٤) | ١ |
| ٢٥٩ | لايزال عبدى يتقرب إلىّ . . . وأوله : من عادى لى وليا | أبو هريرة وعائشة | ٢ | ١٣٢ | ٢ – ٨ | ٤ |
| ٢٦٠ | لايزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن | أبو هريرة | ٧ | ٤٣٦ | ٩ – ١٠ | ٢ |
| ٢٦١ | لا يصلين أحدكم بحضرة طعام . . . | عائشة | ٦ | ٧٣ | ١٣ – ١٤ | ١ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| ٢٦٢ | لبيك اللهم لبيك .. وأوله : فأهلّ رسول الله | جابر بن عبد الله | ١ | ٢٢٤ | ٦ – ٩ | ٤ |
| ٢٦٣ | لبيك وسعديك = يقول الله يوم القيامة يا آدم ... إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثا إلى النار ... | أبو سعيد | ٢ | ٤٢ – ٤٣ | ١٢ (٤٢) – ٥ (٤٣) | ١( ٤٢) |
| ٢٦٤ | لتتبعن سنن من قبلكم | أبو سعيد | ٥ | ٢٢٧ | ١٦ – ١٩ | ٢ |
| ٢٦٥ | لعلّ صاحبها يلم بها ... وأوله فى ( مسلم ) أنه أتى بامرأة مجح على باب فسطاط | أبو الدرداء | ٧ | ٣٧٣ | ١ – ٤ | ٣ |
| ٢٦٦ | لعَمْر الله . وانظر ١٦٢ | أبو رزين العقيلى | ١٠ | ٧١ | ١١ | ٤ |
| ٢٦٧ | لقد توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وما طائر إلا ذكر لنا منه علما . وفيه : لقد تركنا محمد صلى الله عليه وسلم ... | أثر عن أبى ذر | ١<br>٨<br>١٠ | ٧٤<br>٤٠٦<br>٣٠٥ | ٦ – ٧<br>٨ – ٩<br>٧ – ٨ | ٣ |
| ٢٦٨ | لقد ضحك الله الليلة ، أو عجب من فعالكما | أبو هريرة | ٢ | ١٢٧ | ٩ – ١١ | ٥ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوي | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٢٦٩ | للقلب أشد تقلبا من القدر . ولفظه : لقلب ابن آدم أشد . . . | المقداد بن الأسود | ٣ | ٣١٣ | ٣ - ٤ | ٤. |
| ٢٧٠ | لله أشد فرحا بتوبة عبده | ابن مسعود وأبو هريرة وأنس | ٢ | ١٢٥-١٢٦ | ٧(ص١٢٥) -٢ (ص١٢٦) | ٦(١٢٥) ١(١٢٦) |
| ٢٧١ | لله أقدر عليك منك عليه | أبو سعيد البدرى الأنصارى | ٤ | ٤ - ٥ | ١٦ - ١(٥) | ١(ص٥) |
| ٢٧٢ | لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات | أبو هريرة | ٤ | ١٤٠-١٤١ | ١٧ - ٢(١٤١) | ١(١٤١) |
| ٢٧٣ | لما خلق الله آدم مسح ظهره . . . وانظر ٨ ، ٣٢٦. وقد ورد أثر فى ذلك أيضا وهو : لما أخرج الله آدم من الجنة مسح ظهره فأخرج منه ذرية بيضاء كهيئة الذر | أبو هريرة<br>أثر | ٨<br>٨ | ٤٨٣<br>٤٢٢ | ٢٢<br>١٢ - ١٥ | ١<br>٢ |
| ٢٧٤ | لما سمع موسى كلام الله قال : يارب . . . | أثر | ٢ | ٢٩٤ | ١ - ٨ | |
| ٢٧٥ | لن يبرح الناس | أنس | ٣ | ٣٠٧ | ١١ - ١٢ | ٩ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | يتساءلون . . . فمن خلق الله ؟ انظر ٣٤٢ | | | | | |
| ٢٧٦ | لو عرفتم الله حق معرفته لمشيتم على البحور | معاذ | ٨ | ٥٢٠-٥٢١ | ١٩ -٢(٥٢١) | ١(٥٢١) |
| ٢٧٧ | لو كان نبى بعدى لكان عمر بن الخطاب | عقبة بن عامر | ٧ | ٤٧ | ت ٤ س٨ | ٤ |
| ٢٧٨ | لو لم أبعث فيكم لبعث فيكم عمر. والحديث بهذا اللفظ غريب أو موضوع ومعناه فى الحديث الصحيح السابق | عقبة بن عامر | ٧ | ٤٧ | ٧ | ٤ |
| ٢٧٩ | لى خمسة أسماء : أنا محمد أنا أحمد . . . | محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه | ٣ | ٣٣١ | ٣ - ٥ | ٣ |
| ٢٨٠ | ليس فى الدنيا مما فى الجنة إلا الأسماء | أثر عن ابن عباس | ٦ | ١٢٤ | ٣ | ١ |
| ٢٨١ | ليس منا من لم يتغن بالقرآن | أبو هريرة | ٢ | ٤٠ | ٨ | ٣ |
| ٢٨٢ | ليلة أسرى بى إلى السماء . . . فرأيت ربى . . . رأيت تاجا | موضوع | ١<br>٥ | ١٠٧<br>٢٣٧ | ١٠<br>١٤ - ١٥ | <br>١ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوي | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | مخصوصا من اللؤلؤ . انظر ١٧٩ | | | | | |
| ٢٨٣ | لينتهين أقوام عن رفع أبصارهم إلى السماء | أبو هريرة وجابر بن سمرة | ٧ | ٢٤ | ١ - ٣ | ١ |
| ٢٨٤ | ليهنك العلم أبا المنذر. انظر رقم ٣ | أبي بن كعب | ٥ | ٣١٠ | ٧ - ١٠ | ٢ |
| | (م) | | | | | |
| ٢٨٥ | ما ابتدع قوم بدعة . أثر عن الشعبي | أثر | ١ | ٢٠٨ | ١٣ | |
| ٢٨٦ | ما أمركم الله بشيء إلا أمرتكم به | لم أجد الحديث | ١٠ | ٣٠٥ | ٥ - ٦ | ٥ |
| ٢٨٧ | ما بعث الله نبيا إلا أخذ عليه الميثاق | أثر عن ابن عباس وعلي | ١ | ٣٧٢-٣٧٣ | ١٥ - ٢(٣٧٣) | ١(٣٧٣) |
| ٢٨٨ | ما بعث الله من نبي إلا كان حقا عليه أن يدل أمته | لم أجده | ١ | ٧٥ | ٢ - ٣ | ٥ |
| ٢٨٩ | ما تركت من شيء يقربكم إلى الجنة إلا وقد حدثتكم به | لم أجده | ١ | ٧٥ | ١ - ٢ | ٥ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٢٩٠ | ما تقولون فى هذا النجم الذى يرمى به؟ انظر رقم ١٢ ، ١٦ | ابن عباس عن نفر من الأنصار | ٢ | ٤٤ – ٤٥ | ٢ (٤٤) – ٣ (٤٥) | ١ (٤٤) |
| ٢٩١ | ما جلس قوم يذكرون الله . . . | أبو هريرة وأبو سعيد | ٢ | ١٣٩–١٤٠ | ١١ – ١ (١٤٠) | ٢(١٤٠) |
| ٢٩٢ | ما حملكم على قتل الذرية ؟ وأوله : بعث النبي صلى الله عليه وسلم سريّةً | الأسود بن سريع | ٨ | ٣٦٣–٣٦٤ | ١٣ – ١(٣٦٤) | ١(٣٦٤) |
| ٢٩٣ | ما فى كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فيم أنزلت | أثر عن ابن مسعود | ١ | ٢٠٨ | ٨ – ٩ | |
| ٢٩٤ | ما من أيام عند الله أفضل من عشر ذى الحجة | جابر وآخرون | ١ | ١٠٨ | ت : ١٢ | |
| ٢٩٥ | ما من رجل يحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم | أثر عن عبد الله بن مسعود | ١ | ٥٠ – ٥١ | ١٠ – ١ (٥١) | |
| | | | ٥ | ٨٦ | ٢٢ –٢٣ | ١ |
| | | | ٧ | ٤٢٧ | ٩ – ١٠ | ٥ |
| ٢٩٦ | ما من قلب من قلوب العباد إلا وهو بين إصبعين . . . | النواس بن سمعان | ٣ | ٣١٢ | ١٠ – ١٢ | ٤ |
| ٢٩٧ | ما من ليلة إلا والبحر | لم أجده | ٧ | ١٠ | ٣ – ٤ | ١ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوي | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| | يستأذن ربه فى أن يغرق بنى آدم فيمنعه ربه | | | | | |
| ٢٩٨ | ما من مولود يولد إلا وهو على الملة . وانظر ٤٧ ، ٢٣٩ . | أبو معاوية والأعمش | ٨ | ٣٦٥-٣٦٦ | ١٦ -٢(٣٦٦) | ١(٣٦٦) |
| ٢٩٩ | ما منكم من أحد إلا سيخلو به ربه . انظر رقم ١٠٧ ، ١٠٨ | جرير وأبو رزين | ١ | ٢٣٦ | ٦ - ٩ | ١ |
| ٣٠٠ | ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه | عدى بن حاتم | ٢ | ١٢٦ | ٧ - ٨ | ٥ |
| | | | | ١٤١ | ١ | ٢ |
| | | | | ٢٩٢-٢٩٣ | ١٣ - ٢(٢٩٣) | ٢(٢٩٣) |
| | | | ١٠ | ٢١٣ | ٩ - ١٠ | |
| ٣٠١ | ما نسأل أصحاب محمد عن شيء إلا وعلمه فى القرآن . | أثرعن مسروق | ١ | ٢٠٨ | ١١ | |
| ٣٠٢ | مثل ما بعثنى الله به من الهدى والعلم كمثل غيث . . . | أبو موسى الأشعرى | ٧ | ٤٢٨-٤٢٩ | ١١ - ٢ | ٢(٤٢٩) |
| ٣٠٣ | مثل المؤمن الذى يقرأ القرآن كمثل الأترجة .. | أبو موسى | ٧ | ٤٥٤ | ٤ - ٨ | ١ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٣٠٤ | المراء فى القرآن كفر | أبو هريرة | ١ | ٥٠ | ١ | ٢ |
| ٣٠٥ | مروهم بالصلاة لسبع .. | عمرو بن | ٨ | ١٣ | ٩ – ١٠ | ٣ |
| | | شعيب عن | ٩ | ٦٤ | ١٤ – ١٥ | |
| | | أبيه عن جده | | | | |
| ٣٠٦ | مساءلة الملك حجة عليهم. | عائشة | ٧ | ٤١٦ | ٧ | ٥ |
| | انظر رقم ٢٢٢ | | | | | |
| ٣٠٧ | المقسطون على منابر من | عبد الله بن | ٧ | ١٤ | ٨ – ١٠ | ٣ |
| | نور. وأوله : إن المقسطين | عمرو بن | | | | |
| | عند الله . . . | العاص | | | | |
| ٣٠٨ | من أحب لقاء الله أحب | عبادة بن | ٢ | ١٣٢–١٣٣ | ٩ – ١٣ | |
| | الله لقاءه | الصامت | | | ١ – ٢ | ٣(١٣٣) |
| ٣٠٩ | من أراد عزا بلا عشيرة | لم أجده | ٨ | ٥١٧ | ١٢ – ١٤ | ٤ |
| ٣١٠ | من حلف بغير الله فقد | ابن عمر | ٢ | ٢٧٤ | ٨ | ٣ |
| | أشرك | | ١٠ | ٧١ | ٩ – ١٠ | |
| ٣١١ | من حلف على يمين صبر | ابن مسعود | ٢ | ١٣٤ | ٨ – ١٠ | ٤ |
| ٣١٢ | من دعا إلى هدًى كان له | أبو هريرة | ٩ | ٣٢ – ٣٣ | ١٤ | |
| | من الأجر . . . | | | | – ٢ (٣٣) | ١ (٣٣) |
| ٣١٣ | من رأى منكم | أبو سعيد | ١ | ٥١ | ٣–٤ | ٥ |
| | منكرا . . . | الخدرى | | | | |
| ٣١٤ | من عمل بما علم ، ورثه | ضعيف | ٨ | ٥١٧ | ٩ | ٢ |
| | الله علم ما لم يعلم | | | | | |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٣١٥ | من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا . . . وأوله : أن رجلا أعرابيا أتى النبى صلى الله عليه وسلم . . . | أبو موسى الأشعرى | ٧ | ٢٦٩ | ٧ – ٨ | ٦ |
| ٣١٦ | من قال فى القرآن برأيه فأخطأ فليتبوأ مقعده من النار | ابن عباس | ٧ | ١٨٤ | ٢ | ٢ |
| ٣١٧ | من قال فى القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ | جندب بن عبد الله | ٧ | ١٨٤ | ١ | ١ |
| ٣١٨ | من نوقش الحساب عُذِّب | عائشة | ٥ | ٢٢٨ | ٣ – ٦ | ٢ |
| | | | ٧ | ٤٨ | ١١ – ١٤ | ١ |
| ٣١٩ | من يرد الله به خيرا . . . | معاوية وابن عباس | ٨ | ٢٧٨ | ٣ – ٤ | ٢ |
| ٣٢٠ | من يهده الله فلا مضل له | جابر وابن عباس | ٩ | ٣٠ | ٢ | ١ |
| ٣٢١ | مه يا عائشة وما يدريك . . . وأوله قال إسحاق : ألا ترى إلى قول عائشة حين مات صبى من الأنصار : طوبى له عصفور من | عائشة | ٨ | ٤١٦–٤١٧ | ١٠ – ٣ (٤١٧) | ٤(٤١٧) |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | عصافير الجنة ؟ وقال (النبى) : مه يا عائشة . . . . | | | | | |
| | (ن) | | | | | |
| ٣٢٢ | نبدأ بما بدأ الله به . . . . . وأوله : إن النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة طاف بالبيت سبعا | جابر | ٢ | ٨٧ | ١٦ – ١٧ | ٣ |
| ٣٢٣ | نضَّر الله امرأ سمع منا حديثا | أنس وجماعة من الصحابة | ٥ | ٢١٨–٢١٩ | ٩–١(٢١٩) | ١(٢١٩) |
| ٣٢٤ | نهى صلى الله عليه وسلم عن استقبال القبلة أو استدبارها بغائط أو بول. وانظر ٧٦ ، ١٧٨ | أبو أيوب وأبو هريرة | ٧ | ٥٤ | ١٢ | ١ ، ٢ |
| ٣٢٥ | نور أنى أراه . وأوله : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك ؟ | أبو ذر | ١ | ١٠٦ | ت ٢ : س ٥ – ٦ | ٢ |
| | | | ٨ | ٤٢ | ٨ – ٩ | ٣ |
| | | | ١٠ | ٢٦٨ | ٥ – ٦ | ٥ |
| | (هـ) | | | | | |
| ٣٢٦ | هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار . . . وأوله : أن | عمر بن الخطاب | ٨ | ٤٨٤ | ٢ | ٢ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | عمر بن الخطاب سئل عن آية ( وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ) وانظر ٨ ، ٢٧٣ | | | | | |
| ٣٢٧ | هذا لك وعشرة أمثاله (جزء من حديث التجلى ) وانظر ١٤٠ | أبو سعيد | ٢ | ١٢٩ | ٢ | ٢ |
| ٣٢٨ | هل تضارون فى رؤية الشمس ؟ وأوله : قالوا : يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ | أبو هريرة | ٨ | ٤٨٩ | ١٩ – ٢٠ | ٣ |
| ٣٢٩ | هل عندكم من رسول الله كتاب ؟ فقال على : لا والذى فلق الحبة . . . وفى لفظ : هل عهد إليك رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا لم يعهده إلى الناس ؟ فقال : لا والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ... الحديث . | على | ٥ | ٢٦ | ٢ – ٨ | ١ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٣٣٠ | هل قلت لك إنك تدخله هذا العام ؟ وأوله : قال له عمر عام الحديبية : ألم تكن تحدثنا أنا نأتى البيت ؟ . . | المسور بن مخرمة (مروان ابن الحكم) | ٥ | ٢٢٨-٢٢٩ | ١٢ - ٢ (٢٢٩) | ١ (٢٢٩) |
| ٣٣١ | هلك المتنطعون | عبد الله بن مسعود | ٧ | ١٥٩ | ٥ | ٧ |
| ٣٣٢ | هو اليوم الذى استوى فيه ربكم على العرش . وانظر رقم ٢٤ ، ٢٥ ، ٣٣٦ | أنس | ٢ | ٢١ | ٧ - ٩ | ٦ |
| | (و) | | | | | |
| ٣٣٣ | واعلموا أن أحد منكم لن يرى ربه حتى يموت | عمر بن ثابت الأنصارى عن بعض الصحابة | ٨ | ٤٢ | ١ - ٢ | ١ |
| ٣٣٤ | والذى نفسى بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه . . . = والذى نفس محمد بيده | أنس | ٣<br>٦ | ٣١٣<br>٦١ | ٢<br>٧ - ٩ | ٢<br>٥ |
| ٣٣٥ | والذى نفسى بيده لا يلج النار أحد بايع تحت الشجرة . انظر رقم ٢٥٧ | جابر عن أم بشر | ٧ | ٤٩ | ١ - ٥ | ١ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوي | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٣٣٦ | والله فوق عرشه | ابن مسعود | ١ | ٢٣٧ | ١٢ - ١٣ | ٢ |
| ٣٣٧ | والله لولا الله ما اهتدينا . . | البراء بن عازب | ٨ | ٥٢١ | ١٤ | ٤ |
| ٣٣٨ | والله يا رسول الله لأنت أحب إليّ . . . فقال : لا يا عمر ، حتى أكون أحب إليك من نفسك | عبد الله بن هشام | ٦ | ٦١ - ٦٢ | ١٠ - ٣ (٦٢) | ٢ (٦٢) |
| ٣٣٩ | الوتر : كان النبي صلى الله عليه وسلم يوتر على الدابة وكان يصلى فى السفر على راحلته . . . | ابن عمر | ٥ | ٢٥٩ | ٢٠ - ٢١ | ٤ |
| ٣٤٠ | ويحك أتدرى ما الله ؟ . . إن عرشه على سمواته (مر ذكره) انظر رقم ٢٠٢ ونصه : أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم أعرابي فقال : يا رسول الله جُهِدت الأنفس | جبير بن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده | ٥ | ٢٢٥ | ت ١ : س ٢ - ٨ | ١ |
| ٣٤١ | ويحك ومن يعدل إذا لم أعدل . . . يخرج من ضئضىء هذا أقوام... (هو ذو الخويصرة) انظر رقم ٣٥٥ | أبو سعيد الخدرى وجابر بن عبد الله | ٧ | ١٨٠-١٨١ | ١٥ (١٨٠) - ٣ (١٨١) | ١(١٨١) |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | (ى) | | | | | |
| ٣٤٢ | يأتى الشيطان أحدكم فيقول . . . من خلق ربك ؟ وفى رواية لا يزال الناس يتساءلون . وفى رواية : لا يزالون بك يا أبا هريرة . . . فمن خلق الله . وفى رواية : إن أمتك لايزالون . . . انظر رقم ٧٤ ، ٢٢٥ | أبو هريرة | ١ | ٣٦٣ | ١١ – ١٣ | ٥ |
| | | | ٣ | ٢٢ | ١٧ – ١٩ | |
| | | | | ١١٧ | ١٦ | |
| | | | | ٣٠٦–٣٠٧ | ١٩ – ١(٣٠٧) | |
| ٣٤٣ | يا أبىّ : أتحب أن أُعلمك سورة لم ينزل . . ؟ وانظر رقم ٢٠٠ | أبو هريرة وأبو سعيد المعلى | ٥ | ٣١٠–٣١١ | ١٣–٢ | ١(٣١١) |
| | | | ٧ | ١٣ | ٧ – ٨ | ٤ |
| ٣٤٤ | يا أم خالد هذا سنا . . . وأوله : من ترون نكسوها هذه الخميصة . . . ؟ | سعيد بن العاص عن ابنه عن أم خالد بنت خالد | ١ | ٤٣ | ٦ – ٨ | ٤ |
| ٣٤٥ | يا حصين كم تعبد اليوم إلهاً ؟ . . . | عمران بن حصين | ٢ | ٥٩ | ١ – ٥ | ٥ |
| ٣٤٦ | يا عبادى كلكم | أبو ذر | ٣ | ٣١١ | ٩ – ١٠ | ١ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| | ضال . . . = يقول الله : يا عبادى . . . انظر رقم ٣٦٩ | | | | | |
| ٣٤٧ | يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك | أنس وأم سلمه | ٨<br>٩ | ٢٧٦<br>٣٤ | ١٢ – ١٣<br>١٠ – ١١ | ٤<br>١ |
| ٣٤٨ | يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل . . . » | أبو هريرة | ٢ | ١٣٧ | ١ – ٥ | ٣ |
| ٣٤٩ | يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بَعُد كما يسمعه من قَرُب . . . | جابر وعبد الله بن أنيس | ٢<br>٢ | ٤٢<br>٢٩٩ | ٨ – ١٢<br>١٠ – ١١ | ١٠ |
| ٣٥٠ | يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله... | معاذ بن رفاعة عن إبراهيم ابن عبد الرحمن العذرى | ٨ | ٦٢ | ١٦ | ٦ |
| ٣٥١ | يدنو أحدكم من ربه حتى يضع كنفه عليه . . . | ابن عمر | ٢ | ١٤٣ | ١ – ٧ | ٢ |
| ٣٥٢ | يُصلَّى على كل مولود متوفًّى . ( أثر عن الزهرى ) | أثر | ٨ | ٣٦٥ | ٩ – ١١ | ٢ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابى الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٣٥٣ | يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما صاحبه ، كلاهما فى الجنة . | أبو هريرة | ٢ | ١٢٦<br>١٣٠ | ٥ - ٦<br>٣ - ٦ | ٢ |
| ٣٥٤ | يقبض الله الأرض ويطوى السماء . . . ( رُوِىَ الحديث بألفاظ مختلفة عن عدد من الصحابة ) انظر رقم ٧٨ | جماعة من الصحابة | ٢<br>٤<br>٥ | ١٤٠<br>١٧<br>٧٩ - ٨٠ | ٨<br>١١<br>٩ (٧٩)<br>- ٧ (٨٠) | ٦<br>٢ (٨٠) |
| ٣٥٥ | يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان . وفيه : إن من ضئضئ هذا - أو فى عقب هذا - قوم يقرأون القرآن . . . ( حديث الخوارج ) انظر ٣٤١ | أبو سعيد الخدرى | ٧ | ١٣٨ | ١١ - ١٢ | ١ |
| ٣٥٦ | يقول الله تعالى : أنا أغنى الشركاء عن الشرك | أبو هريرة | ٩ | ٣٧٦ | ١١ | ٤ |
| ٣٥٧ | يقول الله تعالى : أنا الجبار أنا المتكبر ، وأوله : إن النبى قرأ على المنبر ( وما قدروا الله . . . ) . انظر رقم ٧٨ ، ٣٥٤ . | ابن عمر | ٧ | ٩٦ | ١٢ - ١٦ | ٣ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوي | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٣٥٨ | يقول الله تعالى : أنا الدال على نفسي | لم أجده | ٨ | ٥٠٧ | ١٢ – ١٣ | ٦ |
| ٣٥٩ | يقول الله تعالى : أنا عند ظن عبدي بي . . . | أبو هريرة وأنس | ٢ | ١٣٩ | ٥ – ٩ | ٤ |
| ٣٦٠ | يقول الله تعالى للجنة : أنت رحمتي . . . | أبو هريرة | ٧ | ٢٦٢ | ٣ – ٥ | ٣ |
| ٣٦١ | يقول الله تعالى : إني خلقت عبادي حنفاء.انظر رقم ١٢١ ، ١٦٤ | عياض بن حمار | ٣ | ٧٢ | ٢ – ٤ | ٢ |
| | | | | ١٣٢ | ٥ – ٧ | |
| | | | ٧ | ٤٢٦ | ٣ – ٥ | ٣ |
| | | | ٨ | ٣٦٣ | ٩ – ١١ | ٤ |
| ٣٦٢ | يقول الله تعالى : خلقت خلقي حنفاء مقرين لا منكرين | لم أجده | ٨ | ٤٩٤ | ٩ – ١١ | ٥ |
| ٣٦٣ | يقول الله تعالى : شتمني ابن آدم . . . ومنه : قوله إني اتخذت ولدا | أبو هريرة وابن عباس | ٧ | ٣٨٦ | ١٢ – ١٨ | ٣ |
| ٣٦٤ | يقول الله تعالى : عبدي مرضت فلم تعدني ومنه : عبدي جعت فلم تطعمني | أبو هريرة | ١ | ١٤٩ | ٥ – ١٠ | ٢ |
| | | | ٢ | ١٤٣–١٤٤ | ٩ – ٢(١٤٤) | |
| | | | ٧ | ٢٣٣ | ١ – ٨ | ١ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوى | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٣٦٥ | يقول الله تعالى للكافر : فاليوم أنساك كما نسيتنى . انظر رقم ٢٢٣ ، ٣٧٣ | أبو هريرة | ٨ | ٤٨٩ | ١٣ – ١٤ | ٣ |
| ٣٦٦ | يقول الله تعالى : لأهون أهل النار عذابا يوم القيامة | أنس | ٢ | ١٤٢ | ٩ – ١٣ | ٣ |
| ٣٦٧ | يقول الله تعالى : من تقرب إلىّ شبرا . . . | أبو هريرة وأنس | ٢ | ١٢٧ | ٤ – ٥ | ٣ |
| ٣٦٨ | يقول الله تعالى : يا آدم . . . إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثا إلى النار . سبق الحديث رقم ٢٦٣ | | | | | |
| ٣٦٩ | يقول الله : يا عبادى كلكم ضال إلا من هديته . انظر رقم ١٢٠ | أبو ذر | ٨ | ٢٧٦ | ١٣ | ٤ |
| ٣٧٠ | ينزل ربنا ( تبارك وتعالى ) كل ليلة إلى السماء الدنيا . . . . » انظر رقم ٦٠ | أبو هريرة | ١ | ١٥ | ٤ – ٥ | ١ |
| | | | ١ | ١٠٨ | ١ – ٢ | |
| | | | ٢ | ٣٠ | ١١ – ١٢ | |
| ٣٧١ | يمين الله ملأى لا يغيضها نفقة | أبو هريرة | ٧ | ١٤ | ٤ – ٦ | ٢ |

| رقم مسلسل | الحديث | الصحابي الراوي | الجزء | الصفحة | السطر | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٣٧٢ | اليهود مغضوب عليهم . . . ولفظه : فإن ( أو إن ) اليهود مغضوب عليهم ، والنصارى ضلال . | سماك بن حرب | ١ | ١٦٦ | ٦ | ١ |
| ٣٧٣ | يؤتى العبد يوم القيامة فيقول الله له : ألم أجعل لك سمعا وبصرا ومالا ؟ . . وفيه : اليوم أنساك كما نسيتني . انظر رقم ٣٦٥ | أبو هريرة | ٨ | ٤٨٩ | ت : ٢٣ | ٣ |

## فهرس اللغة

## فهرس الشعر

(ا)

| أول البيت | القافية | البحر | عدد الأبيات | القائل | الجزء | الصفحة | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| أتهجوه | الفداء | الوافر | ١ | حسان بن ثابت | ١ | ١١٧ | |
| | الأشياء | الكامل | العجز | | ٥ | ٢٥٩ | |
| جهمية | الأشياء | الكامل | ١ | أبو تمام | ١ | ٢٧٧ | |
| أقام | بالماء | البسيط | ١ | | ٣ | ٧٣ | |
| وكيف | ركوبُ | الوافر | ١ | | ٩ | ٢٣ | |
| وحقك | يحبُّهُ | الطويل | ٥ | ابن أبي الحديد البغدادى | ١ | ١٦١ | |
| إذا كان | ناصِبِى | المتقارب | ٢ | | ١ | ٢٤٠ | |
| لها صلواتى | صَلَّتِ | الطويل | ٨ | عمر بن الفارض | ٦ | ١٦٨ ، ١٦٩ | |
| ما وحّد | جاحِدُ | السريع | ٣ | | ٥ | ١٧٠ | |
| ما إن | واحدُ | مجزوء الرجز | ١ | | ٧ | ١١٤ ، ١١٥ | |
| | الضدُّ | الكامل | العجز | | ٥ | ٢٥٩ | |
| يا منطق | ما أبعدَه | السريع | ٥ | ابن تيميّة | ١ | ٦٣ من المقدمة | |
| والعين | أعادِيها | البسيط | ١ | | ١٠ | ٢٠١ | |
| حجج | مكسورُ | الكامل | ١ | | ٧ | ٣١٤ | |
| | كفورُ | الطويل | العجز | | ٥ | ١٨٠ | |
| به عرفوه | تحيّروا | الطويل | ١ | أبو الحسن المروزى | ٨ | ٥٢١ | |
| فلا تحسبنّى | الغيارا | المتقارب | ١ | الأعشى | ٤ | ٧٣ | |
| تحدثنى | الشزرِ | الطويل | ١ | سويد بن الصامت | ١٠ | ٢٠١ | |
| فيك يا | عمرِى | المديد | ٤ | ابن أبي الحديد البغدادى | ١ | ١٦١ | |
| إن كان | رافِضِى | الكامل | ١ | ينسب للشافعى | ١ | ٢٤٠ | |
| حلفتُ | طائعُ | الطويل | ١ | النابغة الذبيانى | ٥ | ١٨٠ | |
| رأيتُ | مسموعُ | الهزج | ٣ | | ٩ | ٢٢ | |
| كهالا | ممنوعُ | الهزج | ١ | | ٩ | ٢٢ | ٤ |
| ولستُ | مصرعِى | الطويل | ١ | خبيب بن عدى | ٤ | ١٤١ | ٢ |
| وذلك | ممزّع | الطويل | ١ | خبيب بن عدى | ٤ | ١٤١ | |

| أول البيت | القافية | البحر | عدد الأبيات | القائل | الجزء | الصفحة | التعليق |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| وما أنتَ | ذائقُ | الطويل | ١ | | ٦ | ١٧١ | |
| ألا كُلّ | زائلُ | الطويل | ١ | لبيد بن ربيعة | ١ | ٢٥٩ | ٦ |
| | | | | | ٢ | ٧٢ | |
| نهاية | ضلالُ | الطويل | ٣ | الشهرستانى | ١ | ١٦٠ | |
| بين | يجهلُ | الكامل | ١ | محيى الدين بن عربى | ١٠ | ٢٠٤ ، ٢٠٥ | ٢ |
| أخليفة | أصيلا | الكامل | ٢ | الراعى | ٨ | ٣٧٠ ، ٣٧١ | |
| لا يعجبنك | أصيلا | الكامل | ٢ | الأخطل | ٢ | ٨٥ | ٨ |
| إن البيان | دليلا | الكامل | ١ | الأخطل | ٢ | ٨٥ | |
| سماء | الرسولِ | المتقارب | | محيى الدين بن عربى | ١٠ | ٢٠٤ ، ٢٠٥ | ٢ |
| ليس | الفضائل | مخلع البسيط | ١ | | ٧ | ١١٤ ، ١١٥ | |
| مقام | الولىِ | المتقارب | ١ | محيى الدين بن عربى | ١٠ | ٢٠٤ | |
| فإن | أعظمُ | الكامل | ١ | | ٦ | ٣٢٩ | |
| أبدأ | حكيمُ | الكامل | ١ | أبو الأسود الدؤلى | ٩ | ٢٣ | |
| ولتلذ | سواكمُ | الطويل | ١ | | ٦ | ١٧١ | |
| ألا كلُّ | نظامُه | الطويل | ٢ | محيى الدين بن عربى | ٢ | ٢٥٢ ، ٢٥٣ | ٨ |
| | | | | | ٧ | ٢٦٧ | ٥ |
| وكل كلام | نظامُه | الطويل | ١ | محيى الدين بن عربى | ٢ | ٢٥٢ | |
| | | | | | ٧ | ٢٦٧ | |
| تعالى | أعظما | الطويل | ١ | حسان بن ثابت | ٧ | ٢٠ | |
| لعلك | عالِم | الطويل | ٢ | محمد بن إسماعيل الأمير | ١ | ١٥٩ | |
| لعمرى | المعالِم | الطويل | ٢ | ينسب لابن سينا | ١ | ١٥٩ | |
| | | | | | ٧ | ٤٠٢ | |
| حيُّوا | الحمامَهْ | مجزوء الكامل | ١ | عبيد بن الأبرص | ٧ | ٣٨٠ | |
| والله | صلّينا | الرجز | ١ | | ٨ | ٥٢١ | |
| اللهمّ | صلّينا | الرجز | ٢ | | ٩ | ٣٥ | |
| أيها | يلتقيانِ | الخفيف | ٢ | عمر بن أبى ربيعة | ٥ | ١٧٩ ، ٣٢٥ | |
| يوما | العدنانى | البسيط | ١ | عمران بن حطان | ٤ | ٢٨٢ | |
| | | | | | ١٠ | ٢٨٣ | |
| امتلأ | قطنى | مجزوء الرجز | ٢ | | ١٠ | ٢٠١ | |

# فهرس الأعلام *



* أشرت إلى الصفحة التى ترجمت فيها للعلم بجعل الرقم بينط أسود وبين قوسين.

# فهرس الفرق والطوائف والقبائل

## « حرف الألـف »

## حرف الباء

« حرف التاء »

« حرف الثاء »



« حرف الجيم »

« حرف الحاء »

« حرف الخاء »

« حرف الدال »

« حرف الذال »



« حرف الراء »

« حرف الزاى »



« حرف السين »

« حرف الشين »

« حرف الصاد »

« حرف الضاد »



« حرف الطاء »

« حرف الظاء »



« حرف العين »

« حرف الغين »

« حرف القاف »

## « حرف الكاف »

« حرف اللام »

« حرف الميم »

« حرف النون »

« حرف الهاء »

## « حرف الواو »



## « حرف الياء »

# فهرس الأماكن والبلدان

# فهرس أسماء الكتب

# فهرس المصطلحات والبحوث الفرعية

التسلسل:



التشبه بالله:



التشبيه:

العقل الأول:



العقل الصريح، صريح المعقول:



العقل الفعال:

مقارنة المعلول لعلته التامة :



المقـدار :



المقـولات :



المكـان :

# فهرس مراجع التحقيق

## (ا)

آداب اللغة . انظر: تاريخ آداب اللغة .

آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ، للأستاذ عمر الطالبي ، الجزائر ، ١٣٩٤/ ١٩٧٤

الإبانة عن أصول الديانة ، لأبي الحسن على بن إسماعيل الأشعرى ، ط . حيدرآباد ، ١٣٦٧/١٩٤٨ .

الإبانة عن أصول الديانة ، لأبي الحسن على بن إسماعيل الأشعرى ، تحقيق د. فوقية حسين محمود ، ط . دار الأنصار بالقاهرة ، ١٣٩٧/١٩٧٧ .

إبرهيم بن سيار النظام ، للدكتور محمد عبد الهادى أبي ريدة ، القاهرة ، ١٣٦٥/١٩٤٦ .

ابن عربي ، لآسين بلاثيوس ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوى ، ط . الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

إحصاء العلوم للفارابى ، تحقيق الأستاذ الدكتور عثمان أمين ، الخانجى ، القاهرة ، ١٣٥٠/١٩٣١ .

الإحكام فى أصول الأحكام ، للآمدى ، ط . المعارف ، القاهرة ، ١٣٣٢/١٩١٤ .

إحياء علوم الدين ، للغزالى ، مع تخريج الحافظ العراقى للأحاديث ، ط . لجنة نشر الثقافة الإسلامية ، القاهرة ، ١٣٥٦ .

أحوال النفس ، لابن سينا ، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، ط . عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٥٢/١٣٧١ .

أخبار الرجال ، لمحمد بن عمر بن عبد العزيز الكشى ، بمبئ محلة چبور كلى ، إيران ، ١٣١٧ .

أخبار عمر ، للأستاذين : على وناجى الطنطاوى ، ط . دمشق ، ١٩٥٩/١٣٧٩ .

إخوان الصفا ، للدكتور جبور عبد النور ، فى سلسلة نوابغ الفكر العربى ، ط . المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٤ .

إخوان الصفا ، للاستاذ عمر الدسوقى ، ط . عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٤٧ .

الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة ، لعبد القادر شيبة الحمد ، ط . مؤسسة الطباعة والصحافة والنشر ، جدة ، بدون تاريخ .

الأربعين فى أصول الدين ، لفخر الدين محمد بن عمر الرازى ، الطبعة الأولى ، حيدرآباد ، ١٣٥٣ .

أرسطو عند العرب ، للدكتور عبد الرحمن بدوى ، ط . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٧ .

إرشاد الأديب انظر : معجم الأدباء لياقوت الحموى .

الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ، لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجوينى ، تحقيق د . محمد يوسف موسى ، الأستاذ على عبد المنعم عبد الحميد ، ط . الخانجى ، القاهرة ، ١٩٥٠/١٣٦٩ .

الإستيعاب فى أسماء الأصحاب ، لأبى عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمرى القرطبى ، على هامش الإصابة لابن حجر ، ط التجارية ، القاهرة ، ١٩٣٩/١٣٥٨ .

أسد الغابة فى معرفة الصحابة ، لعز الدين على بن محمد بن الأثير الجزرى ، ط . دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٧٠/١٣٩٠ .

الأسرار المرفوعة فى الأخبار الموضوعة ، لعلى القارى ، تحقيق الدكتور محمد الصباغ ، ط . بيروت ، ١٩٧١/١٣٩١ .

الأسفار المقدسة فى الأديان السابقة للإسلام ، للدكتور على عبد الواحد وافى ، القاهرة ، ١٩٦٤/١٣٨٤ .

أسماء مؤلفات ابن تيمية ، لشمس الدين بن قيم الجوزية ، تحقيق د . صلاح الدين المنجد ، ط . دمشق ، ١٩٥٣/١٣٧٢ .

الأسماء والصفات ، لأبى بكر أحمد بن الحسين البيهقى ، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى ، ط . السعادة ، القاهرة ، ١٣٥٨ .

الإشارات والتنبيهات ، لأبى على الحسين بن عبد الله بن سينا ، تحقيق د . سليمان دنيا ، ط . المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٠/١٩٥٧ .

الإصابة فى تمييز الصحابة ، لابن حجر العسقلانى ، ط . المكتبة التجارية ، القاهرة ، ١٩٣٩/١٣٥٨ .

أصل الموحدين الدروز وأصولهم ، لأمين محمد طليع ، ط . بيروت ، ١٩٦١ .

أصول الدين ، لعبد القاهر بن طاهر البغدادى ، استانبول ، ١٣٤٦/١٩٢٨ .

أصول الفكر الفلسفى عند أبى بكر الرازى ، للدكتور عبد اللطيف محمد العبد ، نشر مكتبة الأنجلو ، القاهرة ،١٩٧٧ .

أصول الفلسفة الإشراقية ، تأليف د . محمد على أبو ريان ، ط . الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

أصول الكافى ، للكلينى ، ط . طهران ، ١٣٨١ هـ .

الاعتصام ، للشاطبى ، ط . المنار ، القاهرة ، ١٣٣١/١٩١٣ .

اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، لفخر الدين محمد بن عمر الرازى ، تحقيق الدكتور على سامى النشار ، نشر مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٣٥٦/١٩٣٨ .

الأعلام ، تأليف خير الدين الزركلى ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٣٧٣ -١٣٧٨/١٩٥٤ -١٩٥٩ .

الإعلام بمناقب الإسلام (مجموعة تراثنا) ، لمحمد بن يوسف العامرى ، تحقيق الدكتور أحمد عبد الحميد غراب ، ط . القاهرة ، ١٣٧٨/١٩٦٧ .

إعلام الموقعين عن رب العالمين ، لابن قيم الجوزية ، إدارة الطباعة المنيرية ، القاهرة .

إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء ، لمحمد راغب الطباخ ، ط . حلب ، ١٩٢٥/١٣٤٣ .

أفلاطون ، للدكتور عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٤ .

الأفلاطونية المحدثة عند العرب . تأليف الدكتور عبد الرحمن بدوى ، الناشر مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ، لابن تيمية ، تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى ، ط . السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٥٠/١٣٦٩ .

إنباه الرواة على أنباه النحاة ، لأبى الحسن على بن يوسف القفطى ، تحقيق الأستاذ محمد أبى الفضل إبراهيم ، ط . دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٥٠/١٣٦٩ .

الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ، لأبى الحسين عبد الرحيم ابن محمد بن عثمان الخياط ، تحقيق الدكتور ألبير نصرى نادر ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٧ .

الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، للقاضى أبى بكر محمد بن الطيب الباقلانى ، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى ، نشر عزت العطار ، القاهرة،١٩٥٠/١٣٦٩ .

## (ب)

البدء والتاريخ . لمطهر بن طاهر المقدسى . ط . باريس . ١٨٩٩ - ١٩١٩ .

البداية والنهاية فى التاريخ . لإسماعيل بن عمر بن كثير . ط . السعادة . القاهرة . ١٩٣٢/١٣٥١ .

البرهان فى أصول الفقه . للجوينى . تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب . الدوحة . قطر . ١٣٩٩ .

بروكلمان . انظر:المراجع الأجنبية .GAL

بغية الملتمس فى تاريخ رجال أهل الأندلس . لابن عميرة الضبى . ط . مجريط ( مدريد ) . أسبانيا . ١٨٨٤ .

بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة . لجلال الدين عبد الرحمن السيوطى . ط . الخانجى . القاهرة . ١٣٢٦ .

البيان والتبيين للجاحظ . تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون . ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة . ١٩٤٨/١٣٦٧ .

## ( ت )

تأويل مشكل الحديث . لابن فورك . انظر: مشكل الحديث وبيانه .

تأويل مشكل القرآن . لابن قتيبة ، تحقيق الأستاذ السيد أحمد صقر ، ط . عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٥٤/١٣٧٣ .

تاج التراجم فى طبقات الحنفية . لأبى العدل زين الدين قاسم بن قطلوبغا ، ط . المثنى ، بغداد ، ١٩٦٢ .

تاج العروس من جواهر القاموس ، لمحمد مرتضى الحسينى الزبيدى ، المطبعة الخيرية ، القاهرة ، ١٣٠٦ - ١٣٠٧ هـ .

تاج اللغة وصحاح العربية ، للجوهرى ، ط . القاهرة ، ١٢٨٢ .

تاريخ آداب اللغة العربية = آداب اللغة ، لجورجى زيدان ، تعليق ومراجعة الدكتور شوقى ضيف ، ط . دار الهلال ، ١٩٥٧ .

تاريخ ابن الوردى ، لعمر بن الوردى ، القاهرة ، ١٢٨٥ هـ .

تاريخ الأدب العربى . لكارل بروكلمان ، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار ، ط . المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

تاريخ بغداد . للحافظ أبى بكر أحمد بن على الخطيب البغدادى ، القاهرة . ١٣٤٩/١٩٣١ .

تاريخ التراث العربى . لفؤاد سزكين . ط . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة . ١٩٧١ . ١٩٧٨ .

تاريخ الجهمية والمعتزلة ، لجمال الدين القاسمى ، القاهرة، ١٣٢١هـ .

تاريخ الحكماء = ( مختصر الزوزنى لكتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء ). لعلى بن يوسف القفطى ، ط . ليبزج ، المانيا ، ١٩٠٣ .

تاريخ حكماء الإسلام ، لظهير الدين على بن زيد البيهقى ، ط . الترقى ، دمشق ، ١٣٦٥/١٩٤٦ .

تاريخ الطبرى = تاريخ الرسل والملوك . لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى ، تحقيق الأستاذ محمد أبى الفضل إبراهيم ، ط . المعارف . ١٣٨٦/١٩٦٣ .

تاريخ فلاسفة الإسلام ، لمحمد لطفى جمعة . ط . المعارف . القاهرة . ١٣٤٥/١٩٢٧ .

تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية . للدكتور يحيى هويدى . نشر مكتبة النهضة المصرية . القاهرة . ١٩٦٦ .

تاريخ الفلسفة الغربية . لبرتراند رسل . ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود . ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة . ١٩٥٤ .

تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، لدى بور . ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبى ريدة . ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة . ١٣٧٤/١٩٥٤ .

تاريخ الفلسفة اليونانية . ليوسف كرم . ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة . ١٣٧٨/١٩٥٨ .

تاريخ مختصر الدول . لابن العبرى . ط . بيروت . ١٩٥٨ .

تاريخ اليعقوبى . لأحمد بن أبى يعقوب بن واضح الكاتب المعروف باليعقوبى . ط . بيروت ، ١٣٧٩/١٩٦٠ .

التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ، لأبى المظفر الإسفراييني ، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى ، القاهرة ، ١٣٥٩/١٩٤٠ .

تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى ، لعلى ابن الحسن بن عساكر ، ط . القدسى ، دمشق ، ١٣٤٧ .

تثبيت دلائل النبوة ، للقاضى عبد الجبار ، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ، ط . دار العروبة ، بيروت ، ١٩٦٦/١٣٨٦ .

تجريد التمهيد لما فى الموطأ من المعانى والأسانيد= التمهيد ، لأبى عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمرى ، ط . القدسى ، القاهرة ، ١٣٥٠ هـ .

التجسيم عند المسلمين ، للدكتورة سهير محمد مختار ، القاهرة ، ١٩٧١ .

تذكرة الحفاظ ، لأبى عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبى ، الطبعة الثالثة ، حيدر آباد ، ١٩٥٥/١٣٧٥ .

تذكرة الموضوعات ، لمحمد طاهر بن على الهندى الفتنى ، ط . المنيرية ، القاهرة ، ١٣٤٣ .

ترتيب مسند الشافعى ، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى ، القاهرة ، ١٩٥١/١٣٧٠ .

ترتيب مسند الطيالسى = منحة المعبود فى ترتيب مسند الطيالسى أبى داود ، تأليف أحمد عبد الرحمن البنا ، ط . المطبعة المنيرية بالأزهر ، القاهرة ، ١٣٧٢ .

التسعينية ، لابن تيمية . انظر : مجموعة الفتاوى الكبرى لابن تيمية .

التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ، للدكتور أبى العلا عفيفى ، ط . المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٢ .

التعرف لمذهب أهل التصوف ، لأبى بكر محمد الكلاباذى ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، طه سرور ، نشر الأستاذ آرثر جون آربرى ، ط . عيسى الحلبى ، ١٩٦٠/١٣٨٠ .

التعريفات لعلى بن محمد بن على الجرجانى،ط . مصطفى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٣٨/١٣٥٧ .

تفسير البغوى على هامش تفسير ابن كثير ، ط . المنار ، القاهرة ، ١٣٤٣ .

تفسير الطبرى ( جامع البيان عن تأويل آى القرآن ) ، لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى ، تحقيق الأستاذ محمود محمد شاكر ، مراجعة الشيخ أحمد محمد شاكر ، ط . المعارف ، القاهرة .

تفسير الطبرى ، ط . بولاق ، القاهرة ، ١٣٢٣ .

تفسير القرآن العظيم ، لأبى الفداء إسماعيل بن كثير ، ط . مصطفى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٤٨/١٣٦٧ .

= تفسير ابن كثير : طبعة أخرى هى طبعة دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٧١/١٣٩٠ .

التقريب لحد المنطق والمدخل إليه ، لابن حزم ، تحقيق الدكتور إحسان عباس ، بيروت ، ١٩٥٩ .

تكملة الفهرست لابن النديم = طبع مع الفهرست لابن النديم . ط . التجارية . القاهرة . ١٣٤٨ .

تلبيس إبليس .لأبى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى . ط . الثانية . المطبعة المنيرية . القاهرة . ١٣٦٨ .

التلويحات . للسهروردى . ضمن مجموعة فى الحكمة الإلهية . تحقيق المستشرق هنرى كوربين . استانبول . ١٩٤٥ .

التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة . للقاضى أبى بكر محمد بن الطيب الباقلانى . تحقيق رتشرد يوسف مكارثى ، بيروت . ١٩٥٧ .

التمهيد . للقاضى أبى بكر محمد بن الطيب الباقلانى . تحقيق الأستاذ محمود محمد الخضيرى . والدكتور محمد عبد الهادى أبى ريدة . ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة . ١٩٤٧/١٣٦٦ .

تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث . لابن الديبع الشيبانى ( عبد الرحمن بن على بن محمد ) . ط . محمد على صبيح ، القاهرة ، ١٣٤٧ .

التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، لأبى الحسين محمد بن أحمد ابن عبد الرحمن الملطى ، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى ، ط . عزت العطار ، القاهرة ، ١٣٦٨ .

تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة ، لأبى الحسن

على بن محمد بن عراق الكنانى ، تحقيق الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف ، مكتبة القاهرة ، ١٣٧٨ .

تهافت التهافت ، لابن رشد ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، ط . دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

طبعة أخرى ، تحقيق موريس بويج ، بيروت ، ١٩٣٠ .

تهافت الفلاسفة ، للغزالى ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٣٧٧/١٩٥٧ .

طبعة أخرى الطبعة الثانية ، ١٩٥٥ .

طبعة ثالثة ، تحقيق موريس بويج ، ط . بيروت ، ١٩٢٧ .

تهذيب الأسماء واللغات ، لأبى زكريا محيى الدين بن شرف النووى ، ط . المنيرية ، بدون تاريخ .

تهذيب التهذيب ، لابن حجر العسقلانى ، ط . حيدرآباد ، ١٣٢٥ - ١٣٢٧ هـ .

التوحيد وإثبات صفات الرب ، لأبى بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة ، تحقيق الدكتور الشيخ محمد خليل هراس ، ط . مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٨٧/١٩٦٨ .

طبعة أخرى، المطبعة المنيرية ، القاهرة ، ١٣٥٣ .

## (ج)

جامع الرسائل ، لابن تيمية ، المجموعة الأولى ، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ، ط . المدنى ، القاهرة ، ١٣٨٩/١٩٦٩ .

الجامع الصغير فى أحاديث البشير النذير ، لجلال الدين السيوطى ، ط . مصطفى الحلبى ، القاهرة ، ١٣٥٨/١٩٣٩ .

الجامع الكبير= جمع الجوامع ، لجلال الدين السيوطى ، نسخة مصورة عن مخطوطة دار الكتب ، ط . الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة .

الجامع لأحكام القرآن ، لأبى عبد الله محمد القرطبى = تفسير القرطبى، ط . دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٣٨٠/١٩٦٠

الجرح والتعديل ، لأبى محمد عبد الرحمن بن أبى حاتم محمد بن إدريس الرازى ، الطبعة الأولى . حيدرآباد ، ١٣٧١/١٩٥٢ .

جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين ، لنعمان خير الدين الشهير بابن الآلوسى البغداى ، ط . المدنى ، القاهرة ، ١٣٨١/١٩٦١ .

الجمل فى المنطق للخونجى ، تحقيق الأستاذ سعد غراب ، ط . المطبعة العصرية ، تونس ، بدون تاريخ .

الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح ، لابن تيمية ، ط . المدنى ، القاهرة ، ١٣٧٩/١٩٥٩ .

الجواهر المضية فى طبقات الحنفية ، لعبد القادر بن محمد القرشى ، ط . حيدرآباد ، ١٣٣٢ .

الجوينى ، للدكتورة فوقية حسين محمود ، ضمن سلسلة أعلام العرب ، ط . القاهرة ، ١٩٦٤/١٣٨٤ .

(ح)

حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح ، لابن قيم الجوزية ، تحقيق الأستاذ محمود حسن ربيع ، ط . مكتبة الأزهر ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٣٨/١٣٥٧ .

الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، لآدم متز ، نقله إلى العربية الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٤٨/١٣٦٧ .

حكمة الإشراق ، لشهاب الدين يحيى السهروردى ، تحقيق هنرى كربين ، ط . باريس ، طهران ، ١٩٥٢ .

الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية ، للدكتور عبد الفتاح بركة ، ط . مجمع البحوث الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٧٠/١٣٩٠ .

الحلة السيراء ، لابن الأبار ، ط . ليدن ، ١٨٤٧ — ١٨٥١ .

حلية الأولياء ، لأبى نعيم الأصبهانى ، ط . الخانجى ، القاهرة ، ١٩٣٢/١٣٥١ .

الحوادث والبدع ، لأبى بكر الطرطوشى ، تحقيق الأستاذ محمد الطالبى ، ط . الأصفهانى ، جدة ، بدون تاريخ .

الحور العين ، لأبى سعيد نشوان الحميرى ، تحقيق الأستاذ كمال مصطفى ، ط . الخانجى والمثنى ، القاهرة ، ١٩٤٨ .

حى بن يقظان ، لأبى بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل القيسى الأندلسى = فلسفة ابن طفيل ورسالته « حى بن يقظان » تأليف وتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، نشر مكتبة الأنجلو المصرية ، بدون تاريخ .

حى بن يقظان لابن طفيل ، تحقيق الأستاذ أحمد أمين ، ط . المعارف ، ١٩٥٩ .

الحيدة ، للإمام عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكنانى ، نشر عبد العزيز بن عبد الرحمن آل الشيخ ، مطبعة الإمام ، القاهرة ، بدون تاريخ .

(خ)

ختم الولاية ، للترمذى ، تحقيق الدكتور عثمان يحيى ، ط . المكتبة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٥ .

خدمة القداس الإلهى ، ليوحنا الذهبى الفم ، ط . القاهرة ، ١٩٧٠ .

خريف الفكر اليونانى ، للدكتور عبد الرحمن بدوى ، ط . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

الخطط ( المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ) ، لتقى الدين أحمد بن على المقريزى ، ط . الأميرية ببولاق ، القاهرة ، ١٢٧٠ .

خطط الشام ، لمحمد كرد على ، ط . دار العلم للملايين ، ط . بيروت .

خلع النعلين لأبى القاسم بن قسى ، ط . بيروت .

خلق أفعال العباد ، للبخارى ، ضمن مجموعة عقائد السلف ، تحقيق الدكتور على سامى النشار ، والدكتور عمار جمعى الطالبى ، الإسكندرية ، ١٩٧١ .

طبعة أخرى = خلق أفعال العباد ، للبخارى ، ضمن مجموعة فى دهلى ، الهند ، ١٣٠٦ .

(د)

دائرة المعارف الإسلامية ، ط . كتاب الشعب ، القاهرة .

دائرة المعارف الإسلامية ، ترجمة إبراهيم زكى خورشيد وآخرين ، ط . القاهرة .

الدر المنثور فى التفسير بالمأثور ، لجلال الدين السيوطى ، ط . طهران ، ١٣٧٧ .

دستور العلماء ، للقاضى عبد النبى بن عبد الرسول الأحمدنكرى . ط . حيدرآباد ، ١٣٢٩ .

دول الإسلام فى التاريخ ، لأبى عبد الله محمد بن أحمد الذهبى ، الطبعة الثانية . حيدرآباد ، ١٣٦٤ .

الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب ، لإبراهيم بن على ابن محمد بن فرحون المالكى ، ط . مطبعة المعاهد ، القاهرة ، ١٣٥١ .

ديوان أبى تمام ، تحقيق الدكتور شاهين عطية ، طبعة لبنان ، طبعة أولى ، ١٩٦٨ .

ديوان النابغة الذبيانى ، صنعة ابن السكيت ، تحقيق الدكتور شكرى فيصل ، ط . دار الفكر ، بيروت ، ١٩٦٨/١٣٨٨ .

(ذ)

ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل ، جمع أبى عبد الله حنبل بن إسحاق بن حنبل ، تحقيق الدكتور محمد نغش ، القاهرة ، ١٩٧٧/١٣٩٧ .

ذكرى أبى الثناء الألوسى ، للأستاذ عباس العزاوى المحامى ، ط . شركة التجارة والطباعة ، بغداد ، ١٩٥٨/١٣٧٧ .

ذيل الروضتين ، لأبى شامة المقدسى الدمشقى ( عبد الرحمن بن إسماعيل ) ، ط . القاهرة ، ١٣٦٦ .

الذيل على طبقات الحنابلة ، لابن رجب الحنبلى ، تحقيق محمد حامد الفقى ، ط . السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٥٢/١٣٧٢ .

الذيل على كشف الظنون ، لإسماعيل باشا محمد ، ط . استانبول ، ١٩٤٥/١٣٦٤ .

(ر)

ربيع الفكر اليونانى ، للدكتور عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٨ .

الرجال،لأبى عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشى ، تعليق أحمد الحسينى،ط . مؤسسة الأعلمى ، مطبعة الآداب ، النجف ، بدون تاريخ .

رد الإمام الدارمى عثمان بن سعيد على بشر المريسى العنيد ، تحقيق محمد حامد الفقى ، ط . السنة المحمدية ، ١٣٥٨ .

الرد على الجهمية والزنادقة ، للامام أحمد بن حنبل ، ضمن مجموعة شذرات البلاتين ، نشرها الشيخ محمد حامد الفقى ، القاهرة ، ١٩٥٦/١٣٧٥ .

طبعة أخرى ضمن مجموعة عقائد السلف ، تحقيق الدكتورعلى سامى النشار ، عمار جمعى الطالبى ، الأسكندرية ، ١٩٧١ .

طبعة ثالثة ، ط . مطبعة الإمام ، بدون تاريخ .

الرد على الجهمية للدارمى ، تحقيق جوستا ويتستام ، ليدن ، هولندا ، ١٩٦٠ .

طبعة أخرى ضمن مجموعة عقائد السلف ، تحقيق الدكتور على النشار ، عمار الطالبى ، ألاسكندرية ،١٩٧١ .

الرد على المنطقيين ، لابن تيمية ، تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتبى ، بمباى ، الهند ، ١٩٤٩/١٣٦٨ .

رسائل ابن سبعين ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

رسائل فلسفية ، للرازى ، جمع وتصحيح بول كراوس ، نشر كلية الآداب . جامعة فؤاد الأول ، القاهرة ، ١٩٣٩ .

الرسالة للشافعى ، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر ، ط . مصطفى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٤٠/١٣٥٨ .

الرسالة الأضحوية فى أمر المعاد ، لابن سينا ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، ط . دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٤٩/١٣٦٨ .

رسالة إثبات النبوات ، لابن سينا ، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، ط . مطبعة هندية بالموسكى ، القاهرة ، ١٩٠٨/١٣٢٦ .

رسالة إلى أهل الثغر ، للأشعرى ، مطبوعة بمجلة دار الفنون باستانبول ، وفى مجلة كلية الإلـهيات بجامعة أنقره ، يناير ١٩٢٨ .

الرسالة الجامعة المنسوبة لابن المجريطى ، تحقيق الدكتور جميل صليبا ، ط . دمشق ، ١٩٤٨ .

رسالة العشق ، لابن سينا ، طبعت بالأوفست ، مكتبة المثنى ، ببغداد .

الرسالة القشيرية فى علم التصوف . لأبى القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيرى النيسابورى ، ط . محمد صبيح ، القاهرة ، ١٩٤٨/١٣٦٧ .

روضات الجنات للخوانسارى ( محمد باقر الموسوى الأصفهانى ) ، الطبعة الثانية ، طبعة حجر ، إيران ، ١٣٤٧ .

طبعة أخرى ، ط . أصفهان ، إيران ، ١٣٨٢ .

الرياضة وأدب النفس للترمذى ، تحقيق آربرى ، وعلى عبد القادر ، ط . عيسى الحلبى . القاهرة ، ١٩٤٧/١٣٦٦ .

(ز)

زاد المسير فى علم التفسير ، لعبد الرحمن بن على بن الجوزى ، ط . المكتب الإسلامى ، دمشق ، ١٩٦٧/١٣٨٧ .

زاد المعاد فى هدى خير العباد ، لابن قيم الجوزية ، تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى ، ط . السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٥١/١٣٧٠ .

الزوائد للهيثمى = مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، لنور الدين على بن أبى بكر الهيثمى ، ط . القدسى ، القاهرة ، ١٣٥٢ .

(س)

السبعينية = بغية المرتاد فى الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ، لابن تيمية ، طبع ضمن الجزء الخامس من مجموع الفتاوى الكبرى ، طبع بمعرفة فرج الله زكى الكردى ، مطبعة كردستان العلمية ، القاهرة ، ١٣٢٩ .

سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون ، لجمال الدين بن نباتة المصرى ، تحقيق الأستاذ محمد أبى الفضل إبراهيم ، ط . المدنى ، القاهرة ، ١٩٦٤/١٣٨٣ .

السفسطة ( الجزء السابع من منطق الشفاء لابن سينا ) تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، ط . الأميرية ببولاق ، القاهرة ، ١٩٥٨/١٣٧٧ .

سلطان العاشقين ، للدكتور محمد مصطفى حلمى ، ضمن سلسلة أعلام العرب ، مارس ١٩٦٣ .

سنن ابن ماجة ( أبى عبد الله محمد بن يزيد القزوينى ) ، تحقيق الأستاذ محمد فؤاد عبد الباق ، ط . عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٥٢/١٣٧٢ .

سنن أبى داود ، لأبى داود سليمان بن الأشعث السجستانى ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، الطبعة الثانية ، المكتبة التجارية ، القاهرة ، ١٣٦٩ - ١٩٥٠/١٣٧٠ - ١٩٥١ .

نسخة أخرى ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٣٥/١٣٥٤ .

سنن الترمذى ، لأبى عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذى ( بشرح ابن العربى ) ط . المطبعة المصرية بالأزهر ، القاهرة ، ١٩٣١/١٣٥٠ .

طبعة أخرى ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ، نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ( ط . المدنى بالقاهرة ) ، ١٩٦٤/١٣٨٤ .

سنن الدارمى ، لأبى محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمى ، ط . دمشق ، ١٣٤٩ .

سنن النسائى ( المجتبى ) ، للحافظ أبى عبد الرحمن بن شعيب النسائى ، ومعه شرحه : زهر الربى على المجتبى ، للحافظ الجلال السيوطى ، ط . مصطفى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٦٤/١٣٨٣ .

سير أعلام النبلاء ، لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبى ، يخرجه معهد المخطوطات بالجامعة العربية ، ط . المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٦ .

سيرة الغزالى . للدكتور عبد الكريم عثمان . ط . دار الفكر . دمشق . بدون تاريخ .

السيرة النبوية . لابن كثير . تحقيق مصطفى عبد الواحد . ط . عيسى الحلبى . القاهرة . ١٩٦٤/١٣٨٤ .

السيرة النبوية . لعبد الملك بن هشام . تحقيق الأستاذ مصطفى السقا وآخرين . ط . مصطفى الحلبى . القاهرة . ١٩٣٦/١٣٥٥ .

( ش )

الشامل فى أصول الدين . للجوينى . تحقيق الدكاترة . على النشار ، فيصل عون . سهير مختار ، ط . المعارف . الأسكندرية . ١٩٦٩ .

شجرة النور الزكية فى طبقات المالكية ، لمحمد بن محمد مخلوف ، ط . السلفية ، القاهرة ، ١٣٤٩ .

شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، لابن العماد الحنبلى ، ط . القدسى ، القاهرة ، ١٣٥٠

شرح الإشارات والتنبيهات ، للرازى ، مع شرح الطوسى ، المطبعة الخيرية ، القاهرة ، ١٣٢٥ .

شرح الإشارات والتنبيهات ، للطوسى ، بذيل الإشارات والتنبيهات ط . المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٧ .

شرح حديث النزول ، لابن تيمية ، ط . الإمام ، القاهرة ، ١٩٤٧/١٣٦٦ .

شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامرى ، تحقيق الدكتور إحسان عباس ، ط . الكويت ، ١٩٦٢ .

شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامرى ، تحقيق إبراهيم جزينى ، ط . دار القاموس الحديث ، بيروت ، بدون تاريخ .

شرح العيون ، لأبى السعد الجشمى ( من كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، تحقيق الأستاذ فؤاد سيد ) . ط . الدار التونسية للنشر ، تونس ، ١٣٩٣/١٩٧٤ .

شرح الفقه الأكبر ، لأبى حنيفة ، والشرح منسوب لأبى منصور محمد بن محمد الماتريدى ، ط . حيدرآباد ، ١٣٦٥ .

شرح الفقه الأكبر ، لملا على القارى الحنفى ، ط . دار الكتب العربية الكبرى ، القاهرة ، ١٣٢٧ .

الشفاء ، لابن سينا ، تحقيق جورج قنواتى ، وسعيد زايد ، راجعه الدكتور إبراهيم مدكور ، ط . المطابع الأميرية ، القاهرة ، ١٣٨٠/١٩٦٠ .

شفاء الغليل فى بيان ما وقع فى التوراة والإنجيل من التبديل ، للجوينى ، تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا ، ط . مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٣٩٩/١٩٧٩ .

## ( ص )


الصحاح للجوهرى : انظر : تاج اللغة

صحيح ابن حبان . لأبى حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان التميمى . الجزء الأول . تحقيق أحمد شاكر . ط . المعارف . القاهرة . ١٩٥٢/١٣٧٢ .

صحيح البخارى . لمحمد بن إسماعيل البخارى . ط . المطبعة الأميرية . القاهرة . ١٣١٤ .

صحيح مسلم . لأبى الحسين مسلم بن الحجاج القشيرى النيسابورى . تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى . ط . عيسى الحلبى . ١٩٥٥/١٣٧٤ . طبعة أخرى = الجامع الصحيح . استانبول . ١٣٢٩ ١٣٣٣

الصفدية . لابن تيمية . تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم . ط . الرياض . ١٩٧٦/١٣٩٦ .

الصلة فى تاريخ أئمة الأندلس . . . لابن بشكوال . ط . مجريط ( مدريد ) . ١٨٨٢ .

صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام . للسيوطى ، تحقيق الدكتور على النشار ، والسيدة سعاد عبد الرازق ، ط . مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٧٠/١٣٨٩ .

طبعة أخرى : صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام ،

للسيوطى ، تحقيق الدكتور على سامى النشار ، ط . الخانجى ، ١٩٤٦/١٣٦٦ .

( ض )

ضميمة فى مسألة العلم القديم ، لابن رشد ، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٣٥/١٣٥٣ .

( ط )

طائفة الإسماعيلية ، للدكتور محمد كامل حسين ، ط . القاهرة ، ١٩٥٩ .

طائفة الدروز ، تاريخها وعقائدها ، للدكتور محمد كامل حسين ، ط . المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

طبقات الأطباء = عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، لأحمد بن القاسم المعروف با بن أبى أصيبعة ، دَار الفكر بيروت ، ١٩٥٦/١٣٧٦ .

طبقات الأطباء والحكماء ، لأبى داود سليمان بن حسّان ، الأندلسى المعروف بابن جلجل ، تحقيق فؤاد سيد ، ط . المعهد الفرنسى ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

طبقات الحفاظ ، للذهبى ، ط . جوتنجن ، ١٨٨٣ .

طبقات الحنابلة ، لأبى الحسين محمد بن محمد بن أبى يعلى ، تحقيق محمد حامد الفقى ، ط . مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

طبقات الشافعية الكبرى ، لتاج الدين عبد الوهاب بن على السبكى . تحقيق الأستاذين عبد الفتاح الحلو ، ومحمود الطناحى ، ط . عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٦٤/١٣٨٣ .

طبعة أخرى ، ط . المطبعة الحسينية ، القاهرة ، ١٣٢٤ .

طبقات الصوفية ، لأبى عبد الرحمن السلمى ، تحقيق نور الدين شريبة ، القاهرة ، ١٩٥٣/١٣٧٢ .

طبقات فحول الشعراء ، لمحمد بن سلام الجُمَحى ، الطبعة الثانية ، تحقيق الأستاذ محمود محمد شاكر ، مطبعة المدنى ، القاهرة ، ١٩٥٢/١٣٧١ .

طبقات الفقهاء ، لطاش كبرى زاده ، ط . الموصل ، ١٩٦١/١٣٨٠ .

طبقات القراء ، لابن الجزرى ، طبعة الخانجى .

الطبقات الكبرى ، لابن سعد بن منيع البصرى الزهرى ، ط . بيروت ، ١٩٥٧/١٣٧٦ .

الطبقات الكبرى ، لعبد الوهاب الشعرانى ، طبع مصر ، بدون تاريخ ( بهامشه كتاب الأنوار القدسية للشعرانى ) .

طبقات المفسرين ، للسيوطى ، ط . ليدن ، ١٨٣٩ .

طبقات النحويين واللغويين ، لأبى بكر محمد بن الحسن الزبيدى ، تحقيق الأستاذ محمد أبى الفضل إبراهيم ، ط . سامى الخانجى ، القاهرة ، ١٩٥٤/١٣٧٣ .

طريق الهجرتين وباب السعادتين ، لابن قيم الجوزيه ،ط . المنيرية ، القاهرة ، ١٣٥٧ .

( ع )

العبر فى خبر من غبر ، للذهبى ، ط . الكويت ، ١٩٦٠ .

العقل ، للحارث المحاسبى ، نشره الأستاذ حسين القوتلى مع كتاب فهم القرآن للحارث المحاسبى ، فى مجلد واحد ، نشر دار الكندى ، دار الفكر ، بيروت ط . الثانية ، ١٩٧٨/١٣٩٨ .

العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى ، ط . محمود توفيق ، القاهرة ، ١٩٣٨/١٣٥٦ .

العقيدة النظامية ، للجوينى ، ط . مطبعة الأنوار ، القاهرة ، ١٩٤٨/١٣٦٧ .

نسخة أخرى ، تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا ، القاهرة ، ١٩٧٩/١٣٩٩ .

العقيدة والشريعة فى الإسلام ، لجولدتسيهر ، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وآخرين ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٩/١٣٧٨ .

العواصم من القواصم ، لأبى بكر بن العربى ، نشر السيد محب الدين الخطيب ، ط . السلفية ، القاهرة ، ١٣٧١ .

عيون الأنباء فى طبقات الأطباء : انظر : طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة .

( غ )

غاية المرام فى علم الكلام ، للآمدى ، تحقيق الأستاذ ( الدكتور ) حسن محمود عبد اللطيف ، ط . لجنة إحياء التراث الإسلامى ، القاهرة ، ١٣٩١/١٩٧١ .

الغنية عن الكلام وأهله ، لأبى سليمان الخطابى ضمن كتاب صون المنطق والكلام .

( ف )

فتاوى الرياض = مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد ، طبعت فى ٣٧ جزءاً ، ط . الرياض ، ١٣٨١ - ١٣٨٩ .

فتح البارى بشرح البخارى ، لابن حجر العسقلانى ، تحقيق الشيخ عبد العزيز بن باز ، ط . المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٣٨٠ .

الفتوحات الملكيه ، لمحيى الدين محمد بن على بن عربى ، ط . الحلبى ، القاهرة ، ١٢٢٩ .

فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، ط . عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٥٤ .

فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ، لمحمد صالح الزركان ، ط . دار الفكر ، بيروت ، بدون تاريخ .

الفرق بين الفرق ، لابن طاهر البغدادى ، تحقيق الأستاذ محمد محيى الدين عبد الحميد ، ط . صبيح ، بدون تاريخ .

طبعة أخرى : تحقيق محمد زاهد الكوثرى ، نشر عزت الحسينى ، القاهرة ، ١٣٦٧/١٩٤٨ .

الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، لابن تيمية ،ط . مطبعة الإمام ، القاهرة ، ١٣٦٦/١٩٤٧ .

الفِصَل فى الملل والأهواء والنحل ، لأبى محمد على بن حزم ، ط . المطبعة الأدبية . القاهرة . ١٣١٧ – ١٣٢١ هـ .

فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال . لابن رشد ، ط . صبيح . القاهرة . ١٣٥٣/١٩٥٣ .

فصوص الحكم . لابن عربى ( محيى الدين أبى بكر محمد بن على ) . تحقيق الدكتور أبى العلا عفيفى . ط . عيسى الحلبى . القاهرة . ١٩٤٦ .

فضائح الباطنية . للغزالى . تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى . ط . الدار القومية للطباعة والنشر . القاهرة . ١٣٨٣/١٩٦٤ .

فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة . للقاضى عبد الجبار . تحقيق . فؤاد سيد . تونس . ١٣٩٣/١٩٧٤ .

فلسفة ابن رشد = كتاب يضم : مناهج الأدلة . فصل المقال . وضميمة فى العلم القديم . لابن رشد . الطبعة الثانية . القاهرة . ١٣٥٣/١٩٣٥ .

فلسفة ابن طفيل ورسالته حى بن يقظان . للدكتور عبد الحليم محمود . ط . الأنجلو المصرية . القاهرة . بدون تاريخ .

الفلسفة عند اليونان ، للدكتورة أميرة حلمى مطر ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

فلسفة المعتزلة ، للدكتور ألبير نصرى نادر ، ط . الإسكندرية ، ١٩٥٠ .

فهرس المخطوطات المصورة بجامعة الدول العربية ، ط . القاهرة ، ١٩٥٤ .

الفهرست ، لابن النديم ، ط . التجارية ، القاهرة ، ١٣٤٨ .

طبعة أخرى : تحقيق جوستاف فلوجل ( مصورة عن طبعة ليبزيج ، ألمانيا ، ١٨٧١ ) ، ط . بيروت ، ١٩٦٤ .

فهرست الطوسى ، لمحمد بن الحسن الطوسى ، المكتبة المرتضية بالنجف ، العراق ، ١٩٣٧/١٣٥٦ .

فهم القرآن ( مع كتاب العقل ) للحارث المحاسبى ، نشر الأستاذ حسين القوتلى ، نشر دار الكندى ودار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٨/١٣٩٨ .

فوات الوفيات ، لابن شاكر الكتبى ، تحقيق محمد بن محيي الدين عبد الحميد ، ط . النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥١ .

الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعة ، لمحمد بن على الشوكانى ، تحقيق عبد الرحمن بن يحيي المعلمى اليمانى ، ط . السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٦٠/١٣٨٠ .

فى السماء والآثار العلوية ، لأرسطو ، نشر الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦١ .

( ق )

القاموس المحيط لمجد الدين الفيروزابادى ، ط . المطبعة المصرية ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٣٥/١٣٥٣ .

قانون التأويل ، للغزالى ، محمد بن محمد ، ط . عزت الحسينى ، القاهرة ، ١٩٤٠/١٣٥٩ .

قواعد عقائد آل محمد الباطنية ، لمحمد بن الحسن الديلمى ، ط ، استانبول ، ١٩٣٨ .

( ك )

الكامل ، للمبرد ، ط . التجارية ، ١٣٦٥ .

الكامل فى التاريخ ، لعلى بن محمد بن الأثير الجزرى ، ط . الحلبى ، القاهرة ، ١٣٠٣ .

الكتاب التذكارى ، لشهاب الدين السهروردى ، ط . القاهرة ، ١٩٧٤/١٣٨٤ .

كشاف اصطلاحات الفنون ، لمحمد على الفاروقى التهانوى ، ط بيروت .

كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ، لإسماعيل بن محمد العجلونى ، ط . القدسى ، القاهرة ، ١٣٥١ .

كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ، لمصطفى بن عبد الله الشهير بحاجى خليفــة، ط . استانبول ، ١٣٦٠/١٩٤١ .

## ( ل )

اللآلئ المصنوعة فى الأحاديث الموضوعة ، لجلال الدين بن عبد الرحمن السيوطى ، ط . المكتبة الحسينية بالأزهر ، ١٣٥٢ .

اللباب فى تهذيب الأنساب ، لعلى بن محمد بن الأثير ، ط . القدسى ، القاهرة ، ١٣٥٧ - ١٣٦٩ .

لسان العرب = اللسان ، لابن منظور (محمد بن مكرم بن منظور الإفريقى) ، ط . بيروت .

لسان الميزان ، لابن حجر العسقلانى ،ط . حيدرآباد ، الهند ، ١٣٢٩ .

لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، لأبى المعالى الجوينى ، تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود ،ط . المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ، القاهرة ، ١٣٨٥/١٩٦٥ .

اللمع فى التصوف ، لأبى نصر السراج الطوسى ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور ،ط . القاهرة ، ١٩٦٠ .

اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، لأبى الحسن الأشعرى ، تحقيق الدكتور حمودة غرابة ، ط . مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

(م)

المباحث المشرقية ، للرازى ، ط . حيدرآباد ، ١٣٤٣ هـ .

مجموعة الرسائل ، لابن تيمية ،ط . المنيرية ، القاهرة ، ١٣٤٦هـ .

مجموعة رسائل ابن سينا ، ط . الأوفست (عن طبعة . ليدن ، ١٨٨٩) .

مجموعة الفتاوى الكبرى ، لابن تيمية ،ط . الكردى ، القاهرة ، ١٣٢٩ . وانظر السبعينية والتسعينية .

محاضرات فى النصرانية ، للشيخ محمد أبى زهرة ، دار الكتاب العربى ، القاهرة ، ١٩٦١/١٣٨١ .

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء ، لفخر الدين الرازى ، المطبعة الحسينية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٣٢٣ .

مختار الحكم ومحاسن الكلم ، لابن فاتك ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ط . مدريد ، ١٩٥٨ .

مختصر طبقات الحنابلة ، لمحمد جميل الشطى ، ط . مطبعة الترقى ، دمشق ، ١٣٣٩ .

مذاهب الإسلاميين ، للدكتور عبد الرحمن بدوى ، نشر دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧١ .

مذهب الذرة عند المسلمين ، للدكتور س . بينيس ، ترجمة

الدكتور محمد عبد الهادى أبى ريدة ، ط . القاهرة ، ١٩٤٦/١٣٦٥ .

مرآة الزمان ، لسبط ابن الجوزى ، ط . حيدرآباد ، ١٩٥١/١٣٧٠ .

المرشدة ، لمحمد بن تومرت ، نشرها الأستاذ عبد الله كنون ، ضمن كتاب : نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

المسائل الخمسون فى أصول الكلام ، للرازى ، ضمن مجموعة الرسائل ، بمطبعة كردستان العلمية ، القاهرة ، ١٣٢٨ .

المستدرك ، للحاكم ، ط . حيدرآباد ، ١٣٣٤ – ١٣٤٢ .

المسند ، لأحمد بن حنبل ، تحقيق الأستاذ الشيخ أحمد شاكر ، ط . المعارف، القاهرة ، ١٣٦٥ – ١٩٤٦/١٣٧٤ – ١٩٥٥ .

المسند ، لأحمد بن حنبل ، ط . الحلبى ، القاهرة ، ١٣١٣ .

مسند الطيالسى = منحة المعبود فى ترتيب مسند الطيالسى ، لأحمد عبد الرحمن البنا ، ط . المنيرية بالأزهر ، ١٩٣٤/١٣٥٣ .

المسيحية ، للدكتور أحمد شلبى ، ط . النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ .

مشكاة الأنوار ، للغزالى ، تحقيق الدكتور أبى العلا عفيفى ، الدار القومية ، القاهرة ، ١٩٦٤/١٣٨٣ .

مشكل الحديث ، لابن فورك ، ط . حيدرآباد .

نسخة أخرى ، تحقيق موسى محمد على ، مطبعة حسان ، القاهرة .

معالم أصول الدين ، للرازى ، على هامش محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازى أيضا ، ط . الحسينية ، القاهرة ، ١٣٢٣ .

المعتبر فى الحكمة ، لأبى البركات هبة الله بن ملكا ، ط . حيدر آباد ، ١٣٥٨ .

المعتزلة ، للأستاذ زهدى جار الله ، القاهرة ، ١٣٦٦/١٩٤٧ .

المعتمد فى أصول الفقه ، لأبى الحسين البصرى ، ط . دمشق ، ١٣٨٤/١٩٦٤ .

المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ، لعبد الواحد المراكشى ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، ١٣٦٨/١٩٤٩ .

معجم الأدباء لياقوت الحموى ، طبعة مرجليوث ، القاهرة ، ١٩٠٧ - ١٩٢٥ = انظر: إرشاد الأديب .

معجم المؤلفين ، لعمر رضا كحالة ، نشر المثنى ، دار إحياء التراث العربى ، بيروت ، ١٣٧٦/١٩٥٧ .

المغرب فى حلى المغرب ، لابن سعيد المغربى ، ط . المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

مفاتيح الغيب ، وهو كتاب التفسير الكبير ، لفخر الدين الرازى أبى عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشى ، ط . المطبعة البهية المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم ، لأحمد ابن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده ، ط . حيدرآباد .

مفتاح كنوز السنة ، وضع فنسنك ، ترجمة محمد فؤاد عبد الباقى .

مفرج الكروب فى أخبار بني أيوب ، لجمال الدين محمد بن سالم المازنى التميمى ، تحقيق د . حسنين محمد ربيع ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٧٢ .

المقالات ، لأبى القاسم البلخى ، تحقيق فؤاد سيد ، ط . الدار التونسية للنشر ، تونس ، ١٣٩٣/١٩٧٤ .

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين ، لأبى الحسن الأشعرى ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة ، ١٣٦٩/١٩٥٠ .

طبعة أخرى ، تحقيق ريتر ، استانبول ، ١٩٢٩ .

الملل والنحل ، لمحمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستانى ، تحقيق محمد بن فتح الله بدران ، الطبعة الثانية ، نشر الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٣٧٥/١٩٥٦ .

مناقب ابن عربى ، لإبراهيم بن عبد الله القارى ، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد ،ط . بيروت ، ١٩٥٩ .

مناقب الإمام أحمد بن حنبل ، لابن الجوزى ، ط . الخانجى ، القاهرة ، ١٣٤٩ .

مناهج الأدلة فى عقائد الملة . لابن رشد . تحقيق الدكتور محمود قاسم ، الطبعة الثانية . نشر مكتبة الأنجلو . القاهرة . ١٩٦٤ .

المنتظم فى تاريخ الأمم والملوك . لابن الجوزى . ط . حيدرآباد . ١٣٥٧ .

المنقذ من الضلال . للغزالى . تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود . الطبعة الخامسة ، ١٣٨٥ .

منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة القدرية . لابن تيمية . تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم . ط . مكتبة دار العروبة . القاهرة . ١٣٨٢ - ١٩٦٢/١٣٨٤ - ١٩٦٤ .

طبعة أخرى: ط . بولاق ، القاهرة ، ١٣٢١ - ١٣٢٢ .

المنهج الأحمد فى تراجم أصحاب الإمام أحمد ، للعليمى ( عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن ) ، ط . المدنى ، القاهرة ، ١٩٦٣/١٣٨٣ .

المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل ، لابن المرتضى ، تحقيق توماس أرنولد ، ط . حيدرآباد ، ١٣١٦ .

الموضوعات ، لأبى الفرج عبد الرحمن بن على الجوزى القرشى ، ط . المكتبة السلفية . بالمدينة المنورة ، ١٩٦٦/١٣٨٦

الموضوعات ، لعلى القارى ، ط . استانبول ، بدون تاريخ .

الموطأ ، لمالك بن أنس ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى ، ط . عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٣٧٠ ، ١٩٥١ .

ميزان الاعتدال . للذهبي ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٣٢٥هـ .

(ن)

النبوات . لابن تيمية ، دار الطباعة المنيرية ، القاهرة ، ١٣٤٦ .

النجاة . لابن سينا . ط . محيي الدين صبري الكردي ، الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٣٨/١٣٥٧ .

النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي ، ط ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٣/١٣٨٣ .

النحو الوافي ، للأستاذ عباس حسن ، ط . دار المعارف ، ١٩٦٤ .

نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ، للدكتور علي سامي النشار ، ط . المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٦٤ .

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، للدكتور علي سامي النشار الطبعة ، الثانية ، ط . دار المعارف الاسكندرية ، ١٩٦٢ .

نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، لأحمد بن محمد المقري ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ط . التجارية ، القاهرة ، ١٩٤٩/١٣٦٧ .

نُكَت فى أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا ، ليحيى بن أحمد الكاشى ، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، منشورات المعهد العلمى الفرنسى بالقاهرة ، ١٩٥٢ .

نَكْتُ الهميان فى نكَت العميان ، لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدى ، تحقيق أحمد زكى ، مطبعة الجمالية ، القاهرة ، ١٩١١/١٣٢٩ .

نهاية الإقدام فى علم الكلام ، لمحمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستانى ، تحقيق الفرد جيوم ، لندن ، ١٩٣٤ .

النهاية فى غريب الحديث والأثر ، لمجد الدين المبارك بن محمد بن الأثير الجزرى ، ط . المطبعة العثمانية ، ١٣١١ هـ .

( هـ )

هياكل النور ، للسهروردى ، تحقيق الدكتور محمد على أبى ريان ، ط . التجارية ، القاهرة ، ١٩٥٧/١٣٧٧ .

( و )

الوافى بالوفيات ، للصفدى ، ط . جمعية المستشرقين الألمانية ، ١٩٥٩ - ١٩٦٢ .

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، لابن خلكان ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، الطبعة الأولى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٨/١٣٦٧ .

Brockelmann (K.), GAL: Geschichte der Arabischen Litteratur,5 vols., Leiden, 1937-49.

Greek Philosophy: Thales to Aristotle, ed.by.
G.E. Allen, the Free Press, New York, London, 1968.

La place d'Al Farabi dans L'école philosophique musulmane, par Dr. Ibrahim Madkour, Paris, 1943. Muslim Theology, by Tritton (M.S.), London, 1947.

Shi'ite Religion, by Donaldson, Luzac, London, 1933.

## فهرس التصويبات والاستدراكات

| الجزء والصفحة | السطر | الخطأ | الصواب |
|---|---|---|---|
| ١/ ١٣ | ت ٣ س ١ | وابنه الحسن | وابنه أبي الحسن |
| ١/ ٥٩ | ت ٢ س ١ | الروايات فى | الروايات عن ابن عباس رضى الله عنهما فى |
| ١/ ٥٩ | ت ٢ س ١ | مسلم ١/ ١١٥ – ١١٦ | مسلم ١/ ١١٦ |
| ١/ ١١٧ | ت ١ س ٢ | سفيان الحارث | سفيان بن الحارث |
| ١/ ١٦٦ | ت ١ س ٣ | ٤/ ٣٧٨ | ٤/ ٣٧٨ – ٣٧٩ |
| ١/ ١٦٦ | ت ١ س ٣ | إن اليهود مغضوب عليهم | إن المغضوب عليهم اليهود وإن الضالين النصارى |
| ١/ ٢٣٦ | ت ١ س ٢ | باب ما يذكر فى النعوت وأسامى الله | باب قوله الله تعالى : وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة |
| ٥/ ١٢٥ | ١٠ | | « ملخصه » (٤) وتوضع فى الهامش (٤) لعله : الملخص فى الحكمة والمنطق ، ذكره محمد صالح الزركان فى كتابه : ( فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ) ص ٩٠ ، دار الفكر ، بيروت . وتغير باقى الأرقام فى الأصل وفى الهوامش . |
| ٧/ ٤٣٦ | ت ٢ س ٣ | مسلم ١/ ٧٦ | مسلم ١/ ٧٦ ، ٧٧ . |

# فهـــرس موضوعات الجزء الحادى عشر

| الموضـــوع | الصفحة |
|---|---|

تم بحمد الله الجزء الحادى عشر
وهو الفهارس العامة لكتاب درء تعارض
العقل والنقل لشيخ الإسلام
ابن تيمية وبه تم الكتاب .